

А н н а л ы

на рубеже веков:

антология



Москва
2002

Programme *Pouchkine*

*Издание осуществлено в рамках
программы "Пушкин" при
поддержке Министерства
иностранных дел Франции
и посольства Франции в России.*

*Ouvrage réalisé dans le cadre du
programme d'aide à la publication
Pouchkine avec le soutien du Ministère
des Affaires Etrangères Français et de
l'Ambassade de France en Russie.*

**LES «ANNALES»
AU TOURNANT
DES SIÈCLES:
Antologie**

A. Gourevitch
S. Loutchitskaja

**Moscou
«Le XXI siècle — L'Entente»
2002**

Российская Академия наук
Институт всеобщей истории

АННАЛЫ НА РУБЕЖЕ ВЕКОВ

Антология

Ответственный редактор А. Я. ГУРЕВИЧ
Составитель С. И. ЛУЧИЦКАЯ

Москва
«XXI век — согласие»
2002

ББК 63.3

А 68

**А 68 Анналы на рубеже веков — антология. Пер. с франц. —
М., «XXI век: Согласие», 2002. — 284 с.
ISBN 5-94067-055-5**

А $\frac{0503010000-33}{45ж(03)-2001}$ без объявлен.

© Институт всеобщей истории РАН, 2002

Инициатива издания антологии «Анналов» в русском переводе принадлежит нашим французским коллегам — Ж. Полони-Симару (редакция «Анналов»), М. Эмару (Maison des Sciences de l'Homme), а также нашим отечественным ученым члену-корреспонденту А. М. Васильеву (Институт Африки РАН) и академику А. О. Чубарьяну (Институт всеобщей истории РАН).

Это издание оказалось возможным благодаря финансовой поддержке Дома наук о человеке (г. Париж), посольства Франции в России (программа «Пушкин»), Института «Открытое общество (Фонд Сороса)». Мы благодарим всех за поддержку. В равной мере мы признательны нашим коллегам, взявшим на себя нелегкий труд по переводу статей, а также А. Береловичу (Высшая школа социальных наук, г. Париж) за ценные критические замечания.

Журнал «Анналы. История и социальные науки» — наиболее известное и влиятельное на Западе периодическое издание. Он был основан двумя крупнейшими французскими историками XX в. — М.Блоком и Л.Февром в 1929 г. Симптоматична смена названия журнала, происшедшая с течением времени: первоначально — «Анналы социальной и экономической истории» (*Annales d'histoire économique et sociale*). Уже после безвременной трагической кончины М. Блока, участника движения сопротивления, погибшего от рук нацистов, журнал получил подзаголовок: «Экономики. Общества. Цивилизации» (*Économies. Sociétés. Civilisations*). Наконец, с 1989 г. он обрел новое имя («Анналы. История и социальные науки» — *Annales. Histoire. Sciences sociales*), указывающее на тесное взаимодействие исторического знания с другими социальными науками — такими, как социология, этнология, экономика, психология и др. Эти изменения в названии журнала отразили смену ориентации французской и мировой исторической мысли, которая происходила на протяжении XX столетия. Они были связаны с поисками новых подходов к познанию прошлого и свидетельствовали о непрестанной заботе «Анналов» преодолеть барьеры, традиционно обособлявшие друг от друга разные отрасли гуманитарного знания. Именно таков прежде всего был смысл начинаний «отцов-основателей» журнала, и таким *mutatis mutandis* он остается и в настоящее время.

Историков, примыкающих к этому журналу и формирующих направление, которое нередко называют «школой Анналов» (хотя сами они и не склонны квалифицировать свое направление как «школу»), объединяет новое, непривычное для традиционной историографии понимание методов и самого смысла исторического познания. Основанный М. Блоком и Л. Февром журнал с самого начала своего существования видел своего главного противника в позитивизме, ориентированном в первую очередь на коллекционирование фактов и рабское следование источникам. Постепенно по мере углубления новой проблематики и новых методологических принципов на страницах журнала стали со все большей ясностью вырисовываться контуры иного понимания природы исторического познания. Это направление может быть охарактеризовано как историческая антропология. Согласно этому подходу историк изучает жизнь индивидов и коллективов, малых и больших групп и целых обществ и цивилизаций не только «извне», т.е. рассматривая их глазами современного наблюдателя, с его представлениями и установками (разумеется, от этого взгляда

он не в состоянии отрешиться), но и «изнутри»: вскрывая и реконструируя мировидение людей изучаемой эпохи, их «картину мира», системы их ценностей, верований, короче говоря — их культуру в антропологическом смысле этого понятия.

Один из ключевых концептов исторической антропологии — «Другой». Исследовательское внимание историка, каким бы периодом он ни занимался, концентрируется на человеке, члене социальной группы, на особенностях его духовной «оснастки» (*outillage mental*), ибо структура его мировосприятия, его идей и более смутных, неотрефлексированных реакций на окружающий его социальный и природный мир, равно как и его собственное самосознание, во многом и подчас решающим образом определяет его индивидуальное и общественное поведение. Понятие «Другой» предполагает, с одной стороны, более или менее существенные различия между мировосприятием историка и мировосприятием объекта его изысканий, с другой же — возможность «диалога» между ними. Для решения подобной задачи, в высшей степени сложной и деликатной (ибо речь идет не о таких обезличенных понятиях, как «класс», «нация», «государство», «цивилизация», а о живых людях, индивидах, со всеми присущими им своеобразием и неповторимостью), необходима творческая кооперация самых различных направлений современных социальных наук. При этом, однако, ни на минуту нельзя забывать, что степень генерализации в исторической науке иная, нежели в социологии или в экономике. Историк всегда имеет дело с неповторимым, уникальным.

Указанные принципы, на наш взгляд, нетрудно обнаружить в статьях, переводы которых публикуются в нашем сборнике. На рубеже 80-90х гг. редколлегия журнала сочла необходимым и своевременным пересмотреть отношения между историей и другими науками об обществе. Эти намерения были провозглашены в заглавных статьях журнала «История и социальные науки. Критический поворот?» («*Un tournant critique*») и «Попробуем поставить опыт» («*Tentons l'expérience*») и предметно реализованы в серии исследований, опубликованных на протяжении 90-х гг. XX в. Актуальность обсуждения современных методов гуманистики обострилась также и в связи с тем, что к концу минувшего столетия среди части историков наметился крен в сторону постмодернизма. Последний при всех своих издержках вновь привлек внимание историков к таким существенным проблемам их ремесла, как «исторический факт» и система объяснения, как лингвистические аспекты построения исторического текста включая и источники, и исторические труды. За всем этим вырисовывается тень сомнения в возможности приближения к исторической истине и восстановлению контуров прошлого. Однако, панические построения на сей счет не нашли сколько-нибудь широкого резонанса на страницах «Анналов».

Отбирая для перевода статьи, опубликованные в журнале на протяжении последнего десятилетия, мы руководствовались в первую очередь желанием

продемонстрировать происходившее в этот период расширение исторической проблематики. Таковы исследования, в которых в самом разном освещении фигурирует категория памяти. Она выступает в качестве стихии, придающей единство как индивиду, так и коллективу; она оказывается мощным средством самоидентификации (см. статьи Я. Ассманна, Ф. Артога).

То интенсивное внимание, которое ныне проявляет ряд исследователей к анализу произведений изобразительного искусства, не как к иллюстрации «серьезных» текстов, но как к источнику новых знаний, на свой лад характеризующих исторические явления — примечательное свидетельство резкого расширения поля исторических исследований (см. статьи Ж.-К. Шмитта и др.).

Если основатели «Анналов», увлеченные полемикой с фактологическим позитивизмом, отвернулись от политической истории, то современные историки, группирующиеся вокруг «Анналов», сумели включить ее во все расширяющийся круг своих историко-антропологических изысканий, делая особый упор на анализе представлений и умственных установок участников исторических событий (см. исследования Р. Десимона и др.).

Внимательный исследователь сумеет обнаружить симптомы социокультурного поведения людей даже в сферах жизни и быта, которые на первый взгляд могут показаться второстепенными. Таковы новые работы о социальной истории одежды. Здесь мы вступаем на поистине необъятное поле знаковых систем и символики (см. статью Г. Медика).

Глубокое постижение исторического процесса невозможно без сугубого внимания к религиозной культуре во всех ее проявлениях. Представления о потустороннем мире, заботы об участи душ умерших суть отнюдь не константы — они изменяются вместе с культурой и религией (см. статью П. Брауна).

Conversio, обращение, переход индивида из мирского состояния в монашеское и связанные с этим столь существенным для людей внутренние решения — проблема, до недавнего времени недостаточно привлекавшая внимание исследователей (см. статью Ш. де Мирамона).

Нетрудно заметить, что значительная часть переведенных статей в большой степени относится к древности и средневековью. Дело в том, что в фокусе «Анналов», как правило, находятся проблемы, а не те или иные хронологические периоды. Кроме того, нельзя забывать, что удаленные во времени эпохи и в первую очередь средневековые являются своего рода «полигоном» для проверки новых методов исторического исследования.

Современное состояние исторической науки нередко характеризуют как «кризис». В частности, раздаются голоса скептиков, утверждающих, будто историческая антропология есть не более, как уже преодоленный этап. С подобными утверждениями невозможно согласиться. Историческая антропология не какой-либо метод, который с течением времени и от

частого употребления (и злоупотребления) обветшал и иссяк. Ее понятийный аппарат воплощает продуктивную парадигму современного исторического знания, и наиболее убедительным доказательством жизнеспособности этого направления исторической мысли является постоянно расширяющаяся и углубляющаяся проблематика конкретных исследований. Нам кажется, что симптомы этого интенсивно расширяющегося пространства исторического универсума читатель найдет в статьях настоящего сборника.

А.Я.Гуревич

Октябрь 2001 г.

История и теория

ИСТОРИЯ И СОЦИАЛЬНЫЕ НАУКИ: ПОВОРОТНЫЙ МОМЕНТ?*

В течение шестидесяти лет концепция «Анналов» строилась на сопоставлении истории и социальных наук. Они пересекались в разных формах и не всегда с одинаковым успехом, однако их встреча способствовала глубоким преобразованиям в историографическом ландшафте. Когда все разделяли убеждение в конвергенции социальных наук и ориентировались на нее в практических исследованиях, работы на более узком, частном материале вносили свой вклад в общую копилку и наглядно показывали, каковы должны быть конкретные пути междисциплинарного обмена. В обстановке пышного интеллектуального расцвета и оптимизма наш журнал давал толчок, оказывал поддержку и уделял постоянное внимание таким исследованиям, «на примерах и с фактами в руках» свидетельствовавшим об обновлении объектов истории, ее вопросов и аналитических процедур.

Сегодня, судя по всему, настало время сомнений. Новая классификация научных дисциплин меняет общую картину науки, заставляет пересмотреть общепринятые приоритеты, подчеркивает традиционные пути, по которым шла циркуляция новаторских идей. В атмосфере «после возвращения из Китая», когда стало нарастать бездумное недоверие к любой идеологии, доминирующие парадигмы истории, сложившиеся под воздействием марксистских и структуралистских теорий, а также некритического применения квантитативных методов, отчасти утратили свою структурирующую способность. Наконец, развитие многообразных форм исследования делает неприемлемым тот имплицитный консенсус, в силу которого социальное отождествлялось с реальностью и тем самым обретало цельность.

* Статья впервые опубликована в: *Annales. ESC.* P., 1988. Vol. 43. № 2. 291-293.

Этот общий кризис социальных наук, разумеется, не обошел стороной и историю, динамичное развитие которой в значительной мере опиралось на стремление возглавить их союз. Как ни парадоксально, ее собственная жизнеспособность создает дополнительные трудности. Беспорядочно множась объекты исследования не складываются в ясную и обзримую картину. Протест против «раздробления истории» привел к тому, что в этом понятии смешались, с одной стороны, неизбежные последствия необходимой специализации, а с другой — эклектизм обильной, но хаотичной научной продукции. Поскольку интеллектуальный ландшафт постоянно меняется и не позволяет четко определить, с какими дисциплинами история должна заключить новый союз и какие парадигмы следует положить в их основу, то верх берут первые попавшиеся решения проблемы: бездоказательные обвинения в адрес некоей «Школы Анналов», очертания которой варьируются в зависимости от позиции критика, возврат к старым мотивам — повествовательности, событийному ряду, политике, биографии, — как если бы с их помощью можно было несколько упорядочить практику исторической работы. В том же русле лежит и парадоксальное положение нашей дисциплины в обществе, когда признанию ее высших достижений сопутствует все более скудный приток новых сил.

Пришел момент заново сдать карты. Мы не имеем в виду мельчайшим образом проанализировать ситуацию, меняющуюся прямо на глазах, и тем более констатировать общий упадок исторической науки. Наша задача — исходя из приобретенного и приобретаемого ныне опыта попытаться расставить некоторые вехи, обозначить некоторые линии поведения для традиционных и новаторских исследовательских практик в эпоху сомнений.

Эта работа может быть проделана только коллективно. «Анналы», верные своей роли, будут уделять ей место и принимать в ней необходимое участие. Наш журнал открыт для размышлений и споров и призывает всех к сотрудничеству. В 1989 г. мы планируем собрать из первых откликов специальный номер журнала. Подобное начинание имеет смысл лишь тогда, когда в нем учитывается опыт каждого; поэтому мы будем рады получить до конца апреля 1989 г. реплики и размышления (в произвольной форме) по следующим двум вопросам.

Новые методы. Нам бы хотелось заострить внимание на двух главных моментах: на иерархии и масштабах анализа и на письме исторической науки. После длительного периода, когда историки занимались исключительно глобальными процессами и общими структурами, микроистория выдвинула ряд положений, над которыми было бы полезно поломать голову. В связи с ними необходимо, в частности, обсудить и уточнить формы адекватного соотнесения размера изучаемых объектов, модальности их наблюдения и проблематики. Как разграничить уровни наблюдения и определить модальности необходимого обобщения, поднимаясь от

отдельного человека к группе и обществу в целом, от локального к глобальному? И, если двигаться в другом направлении, как создать условия для совмещения и сравнения результатов и более глубоко разработать компаративный метод, о необходимости которого говорится постоянно, но который применяется лишь в виде исключения?

Проблемы эти неизбежно возвращают нас к вопросу о доказательности исторической науки и, что взаимосвязано, о ее письме. Доказывать для историка значит не только корректно использовать критический подход к документам и технические приемы анализа; возможно, что между природой гипотез и природой верифицирующих их элементов существует более тесная связь. В этом вопросе у нашей дисциплины — как в квантитативном варианте, так и в более литературной ипостаси, — есть свои привычки и риторические условности. Может ли она ограничиться ими или же ей следует уделить место иным формам аргументации? Как она может контролировать применение и результаты и тех и других? К формам исторического письма нужно относиться серьезно. У него есть свои, прочно укоренившиеся традиции; оно также в каждую эпоху испытывает воздействие внешних, в частности, нарративных форм. За последние полвека оно основательно обновилось благодаря отбору неизвестных прежде объектов и примату числового и серийного анализа, однако мы почти не уделяли этому внимания, не пытались оценить масштаб преобразований. И здесь все также меняется прямо на глазах: некоторые историки все решительнее прибегают к необычным решениям. Но свобода эксперимента имеет свои пределы. Как сделать так, чтобы не упустить из виду требования доказательности?

Новые союзники. Вряд ли здесь стоит возвращаться к традиционным связям исторической науки, когда она, поочередно или одновременно, получала новый импульс от географии, социологии или антропологии. Мы хотим иных свидетельств, иных исследований, идущих с периферии. На границах нашей дисциплины есть провинции, входящие в сферу интересов истории, которая, что любопытно, так и не сумела подчинить их своему владычеству: это история искусства, история науки, история некоторых наиболее удаленных от нас культурных ареалов. Вместе с тем все чаще предпринимаются попытки освоить новые фронты исследования — от ретроспективной эконометрии до литературной критики, от социологии до политической философии, и многие другие, — о плодотворности которых говорить пока рано. Как писать историю на стыке этих дисциплин? Как здесь осуществляются — или не осуществляются — междисциплинарные связи: каковы формы перекрестных вопросов, какими пределами они ограничены и какие результаты преследуют?

Желательно, чтобы на эти вопросы ответили не только историки, и тем более не только французские историки. Если наш междисциплинарный проект имеет смысл, то лежащий в его основе взаимный обмен должен получить оценку со стороны наших партнеров. Зачем нужна сегодня ис-

тория — не только историческая интеллигентность, но и продукция исторической науки — антропологу, философу, социологу? Да «Анналы» никогда и не утверждали, будто действуют в одиночку. В частности, за границей попытки ученых дать ответ на поставленные здесь вопросы приобретали иные формы. Мы приглашаем и их, мы будем откликаться на их труды, чтобы они, порывая с нашими привычками, внесли свой вклад в анализ ситуации и выработку новых предложений.

Мы не подводим итогов и не вершим суда совести. Нам не кажется, что пришло время кризиса исторической науки, хотя некоторые слишком легко принимают эту гипотезу. Напротив, мы убеждены: карты сейчас сдаются заново, и нам необходимо выяснить их еще неопределенный расклад, чтобы заниматься ремеслом историка завтра. Мы намерены отразить всю остроту поворотного момента.

Пер. И.К. Стаф

ПОПРОБУЕМ ПОСТАВИТЬ ОПЫТ*

Наследие «Анналов» принадлежит всем: каждый волен читать его по-своему, черпать из него любые элементы собственной интеллектуальной практики или позиции, подвергать его анализу, как правило, показательному больше для эволюции самого автора, нежели журнала. Но все понимают, что новые идеи не рождаются в результате передачи чего-то материального. Новаторство не наследуется: оно — процесс постоянной переоценки идей под воздействием сил, находящихся в непрерывном развитии. Вопросы, встающие перед исторической наукой, вытекают одновременно и из совокупности прежних практик нашей дисциплины, и из нынешнего расположения звезд на научном небосклоне, и из современных условий производства социального знания: из всех книг историк пишет самые недолговечные.

Ломать перегородки между отраслями знания — «стены настолько высоки, что зачастую заслоняют обзор», вздыхали Марк Блок и Люсьен Февр в 1929 г.; — находиться «как можно ближе, на самой границе намекающихся новшеств, со всеми вытекающими отсюда опасностями», как писал в 1969 г. Фернан Бродель: таков замысел нашего журнала, которому он оставался верен с момента своего основания. В остальном же его проект нужно каждый раз определять заново, исходя из текущего момента. В 1989 г. «Анналам» исполняется шестьдесят лет. Вряд ли найдется лучший повод сделать это, а заодно и отвергнуть выбор, перед которым нас ставят некоторые: выбор между окостенелостью и раздробленностью истории. Номер, который вы держите в руках, составлен из первых откликов (другие будут регулярно печататься в следующих номерах), присланных в ответ на призыв, с которым мы обратились в 1988 г. («История и социальные науки. Поворотный момент». Т. 43. № 2. С. 291-293); из него ясно видно, какую роль мы намерены играть. Мы — не школа, ибо равно опасаемся превратиться и в касту, и в общественный институт, и

* Статья впервые опубликована: *Annales. HSS.* P., 1989. Vol. 44. № 6. P. 1317-1323.

мы не почтовый ящик (пусть даже и знаменитый); мы — экспериментальный полигон.

Очертить поле для плодотворного сопоставления новейших достижений, выделить новые типы вопросов и новые подходы, которые обозначаются на многочисленных, но разрозненных стройплощадках, заложить новые основания, на которых должны базироваться ремесло историка и диалог с социальными науками: таковы наши притязания — непомерные, если они не встретят отклика и поддержки в коллективной мысли и коллективной работе. Значит, нужно уже сейчас наметить первоочередные направления, по которым мы хотели бы все вместе продвигаться вперед. Из этих направлений будет складываться редакционная политика. Мы бы хотели, чтобы эта программа стала приглашением к сотрудничеству.

Своеобразие исторической науки обусловлено не только положением ее объектов во времени или природой изучаемых ею документов. Как уже говорилось, историк выстраивает свою проблематику на пересечении длинной череды комментариев и вопросов, поставленных перед ним настоящим, и сегодня его методы во многом заимствованы из смежных наук о человеке. И наоборот, когда экономист восстанавливает динамику цен в XVIII веке или когда философ изучает генезис структур лишения свободы, они обнаруживают в прошлом куда более обильный перечень нужных им случаев, чем в нашу эпоху. Но дело здесь не столько в главенствующем положении исторической науки, сколько в том, что сфера ее применения, прошлое, почти всеохватна.

Что ж, историку ничего не остается, как только сделать свою территорию открытой для экуменической практики любых гуманитарных наук, предварительно научив всех приемам извлечения и обработки древних источников? Тогда возникает опасность, что во владениях истории останутся одни антропологи, экономисты и социологи прошлого. Опасность — ибо если, к примеру, историк экономики является специалистом по экономике прошлого, то история и экономика не могут научиться друг у друга ничему сколько-нибудь важному: передача новых идей предполагает разницу потенциалов. Сегодня, когда некоторые сомневаются в способности социальных наук объяснять мир, нужно, как это ни покажется парадоксальным, поднять голос за сохранение каждой отдельной дисциплиной ее идентичности. Мы еще к этому вернемся.

Особый вклад исторической науки в этот многоплановый труд должен состоять в изучении темпоральных механизмов. Историки-анналисты первыми подчеркнули всю сложность социального времени, в противовес линейному времени хроник и позитивистской истории, и сделали упор на времени большой длительности. Внимание, какое уделяется сегодня событийному ряду, и внезапный всплеск, так сказать, историзирования, служат сигналом того, что эффект первоначальной догадки постепенно сходит на нет. Изображая различные исторические планы в виде этажей одного здания и делая упор на явлениях наибольшей длительности, мы

рискуем упустить из виду процессы, несущие в себе обновление. Сейчас, когда теоретики самоорганизации заново открывают тот факт, что будущее труднопредсказуемо и одновременно целиком заключено в прошлом, историки, как ни странно, хранят молчание. Они правы, если учесть, что ответы на эти вопросы до сих пор были в значительной мере риторическими. И не правы, если осознать, что время — быть может, единственный подлинно специфический объект исторической науки.

Отказываясь искать механизмы грядущих трансформаций в современных очертаниях той или иной системы, мы тем самым выносим причины изменения в экзогенную позицию. На наш взгляд, логически затруднительно объяснять исторические факты, не исследуя эти изменчивые факторы, вынося их за скобки. Напротив, уделяя внимание процессам, мы подразумеваем, что человеческая жизнь протекает сразу в нескольких временных пластах, что в основе подлинной современности лежит нечто большее, чем хронологическое совпадение, что такие нестыковки продуктивны. Именно потому, что какая-то часть общества всегда функционирует помимо его формальной организации, именно потому, что его структуры лишь частично определяются экономикой, и возникает возможность нового (вернее, именно потому, что категории эти недостаточно гибки, нам и трудно помыслить эволюционные процессы). Нельзя не предположить, что многочисленные несоответствия между формами, структурами и их функционированием и служат источником эволюции — эволюции не размерной, не статичной, но собственно исторической, то есть необратимой, непредсказуемой и предопределенной. Нельзя не предположить, что любое общество находится в постоянном процессе самопостроения и что анализировать это движение — единственный способ отказать от убогого событийного повествования, равно как и от тавтологии описаний, не выходящих за рамки заранее заданных категорий.

Социальная история в ее господствующем варианте изначально понималась как история коллективов и больших чисел. С самого начала она стала прилагать к социальным явлениям мерку простых (или упрощенных), но исчисляемых в массовом масштабе показателей, вычерчивать таблицы распределения и кривые эволюции, описывать и комментировать их. Так был собран и проанализирован огромный материал. Но по ходу исследовательской работы сбор данных начал преобладать над попытками, а иногда и над желанием дать этим данным истолкование. Поскольку основой всего было цифровое описание, то, чтобы сделать его наглядным и убедительным, приходилось допустить, что полученный результат соответствует некоей реальности. Поэтому казалось, что сама логика исследования заставляет отдавать приоритет связям с наиболее удобными для подсчета структурами и предполагает реификацию категорий. Наш журнал уже давно выражал беспокойство по этому поводу в связи со стихийным развитием истории цен или тем, как изначально складывалось изучение социопрофессиональных категорий прошлого. Мы могли бы это сде-

лать с равным успехом, поразмыслив над тем фактом, что историки, особенно во Франции, обычно всего лишь соплагают различные аспекты исторической реальности, подверстывая социальные категории к основным классам, которые выделяются в экономической истории, а затем расставляя явления культуры по клеткам полученной таким образом социэкономической таблицы. Сложилось нечто вроде расхожей социографии, скоро доказавшей свою ограниченность. Одно время панацеей усматривали в развитии обширных банков данных, считавшихся тем более близкими к реальности, чем они были полнее, или в использовании методов факторного анализа и более изощренных приемов описания больших статистических таблиц. На самом деле все они упираются в те же самые апории, вытекающие из упрощенного представления об отношении между историком и документом, между архивом и прошлым, и в конечном счете ведущие к реификации аналитических структур.

Общество — не неодушевленный предмет. Отнюдь не случайно многие современные исследования сходятся в стремлении отойти от двух основных моделей, — функционалистской и структуралистской, — господствовавших до сих пор в социальных науках, и обратиться к анализу стратегий, в рамках которого изучается важнейшее для функционирования общества роль таких категорий, как память, обучение, колебания, договоренности. Эти понятия играют сегодня ведущую роль во всех социальных науках; они будят мысль; они заставляют вспомнить о том, что социальные объекты — это не предметы, обладающие известными свойствами, но совокупности изменчивых взаимосвязей, которые возникают в постоянно адаптирующихся друг к другу конфигурациях. Экономический обмен в его простейшей форме предполагает некую конститутивную договоренность или предварительный выбор между альтернативными договоренностями. Не все они относятся к сфере торгового баланса: они отсылают к ментальным представлениям и социальным отношениям, вписываются в длительное время, которое актуализуется и перерождается в каждой сделке. Социальные явления следует рассматривать как динамичные реальности, которые складываются и меняют свою форму в зависимости от проблем, встающих перед социальными персонажами, как образования, понятные лишь с учетом их развития на протяжении достаточно долгого периода. Равным образом нельзя дать определение политики, не учитывая организации поля, в котором действуют неустойчивые, постоянно перегруппирующиеся силы. Власть — это награда тем, кто умеет использовать возможности данной ситуации и извлекать выгоду из неоднозначных и напряженных отношений, характерных для социального механизма.

Эти отношения вписываются в тот или иной динамический процесс; они ускользают от анализа, как только мы пытаемся закрепить их за отдельным историческим моментом, чтобы выделить составляющие его элементы. Процессы, в пределах которых социальные персонажи заново определяют устройство социума — сообразно с тем, что они предполагают сделать и что делают, сами того не ведая, — и составляют предмет

истории. Нельзя согласиться с тем, что они заданы априори. Нельзя, например, заранее постулировать связь между поведением данной группы, ее социальным составом и политическим сознанием, хотя на первый взгляд они сами собой разумеются и идут рука об руку. Задача историка как раз и должна состоять в том, чтобы уточнить характер отношений между тремя этими полюсами. Подзаголовок «Анналов» — «Экономики. Общества. Цивилизации» — не следует воспринимать как поощрение смешивать тотальную историю со своего рода арифметической суммой или хотя бы искать детерминанты высших уровней социального опыта на уровнях более низких. По правде говоря, экономика соотносится с культурой, как общество — с экономикой. Любое общество функционирует как обобщенная система равновесий между тремя этими категориями (имеющими, впрочем, чисто прикладное значение). В изучении модальностей этих равновесий нужно увидеть ключ к пониманию различных обществ и эпох.

История, равно как и другие отрасли знания, в своем движении вперед не становится все более адекватной процессам прошлого. И происходит это отнюдь не из-за недостатка информации. Критика источников не столько задает степень приближения к реальности — бывшая одно время в ходу метафора зеркала в этом смысле неверна, — сколько оценивает внутренние характеристики документа и очерчивает рамки вопросника, с которым к нему следует подходить. Причины кроются в чем-то ином. С одной стороны, всякий общественный процесс складывается из множества неповторимых личных экзистенциальных опытов. С другой стороны, историческая наука, как и любой научный дискурс, создает только комментарии, модели интеллигибельности. От метафоры общества как текста, подхваченной целым направлением в современной антропологии, нам стоит позаимствовать хотя бы представление о полисемии и об активном участии читателя в производстве смысла. Из моделирования стоит взять ту мысль, что хорошая историческая книга — это система прочно связанных между собой экспликативных положений.

Итак, история не ограничивается тем, что ставит проблемы, обновляя свои вопросники, привлекая вопросы из смежных дисциплин или отвечая на созревший социальный запрос. Одновременно она создает объекты своего изучения. Историческая статья или книга — это не уменьшенное отражение реальности, но выражение структуры, делающей эту реальность более или менее проницаемой, в зависимости от исходных гипотез и принятых правил эксперимента. Следовательно, это конструкция, подлежащая пересмотру с точки зрения иных принципов интеллигибельности или новых методов. Но это и детерминированная конструкция, так как положения, входящие в нее, не должны противоречить имеющимся в распоряжении данным, и одновременно должны отвечать принципам внутренней когерентности.

Если объект истории не может быть внеположным ей и если его нельзя заключить в рамки априорных категорий, значит, он создается и становится интеллигибельным лишь в самом процессе исследования и в процедуре эксперимента. Прогресс исторического знания состоит не в тотализации, но, если использовать метафору из области фотографии, в смещении объектива и варьировании фокуса. Из этого положения вещей были сделаны еще не все выводы. Мы могли бы продвинуться вперед в этом направлении, используя прием из арсенала любого историка — анализ темпоральных серий. Как известно, для того чтобы понять, каково в данный конкретный момент значение той или иной величины, испытывающей хронологические изменения, мы расчленяем серию, поочередно выделяя из нее, например, многовековые вариации, долгосрочные сдвиги и циклические флуктуации, направление и ритм которых на каждом темпоральном уровне обусловлены особой совокупностью причин. При изучении социальных процессов процедурой того же порядка будет продуманное варьирование уровней наблюдения. Различная настройка оптических приборов позволяет одновременно и обнаружить новые конфигурации, и подчеркнуть неполную адекватность, иначе говоря, редукционистский характер имеющихся в нашем распоряжении концептуальных категорий, и выявить новые экспликативные принципы: на каждом из уровней прочтения картина реальности видится иначе. В методологическом плане это означает, что мы должны обратить особое внимание на ту роль, которую при проведении анализа играет наблюдатель и его инструментарий. Пора отказаться от противопоставления микро- и макроанализа, которое лишь упрощает дело, и подвергнуть более глубоко-му рассмотрению более важный вопрос — о приемлемых формах соответствия между постановкой вопросов, методами изучения и уровнем наблюдения исторических явлений. С точки зрения экспликативных принципов мы тем самым выделяем тот факт, что разные уровни анализа не противоречат, а скорее дополняют друг друга. Информация каждого уровня требует особого уровня объяснения (поэтому, к примеру, проблема, которую ставит перед нами микроистория, — это не проблема репрезентативности, предполагающая, что переменные экспликативные факторы всюду однородны, но проблема генерализации). Тогда исторический синтез будет достигаться через создание новых объектов, а предполагаемое ими изменение масштаба требует изменения гипотез, из которых складывается социальная модель. С другой стороны, экспликативные принципы, верифицируемые на одном уровне, нельзя использовать как аргументы для опровержения принципов, установленных на другом. Изучение реальности в ее разнообразии не может строиться на сокращении числа каузальных связей или на поисках какого-либо гипотетического единого рационального принципа. Лучше усложнять исторические модели, чем упрощать их; и наш выбор должен быть в пользу не обеднения их, а обогащения: только так мы можем передать всю сложность социальных процессов.

Для подобного начинания требуется заново определить цели и средства междисциплинарности. «Анналы» с момента своего основания пользовались этим термином, чтобы отстаивать право и долг историков выйти из тесных рамок собственной дисциплины и поставить себе на службу все возможности, которые предоставляют им социальные и даже естественные науки. История междисциплинарности была историей интеллектуальной щедрости, и это, быть может, лучшее, что дал наш журнал сообществу историков. Мы отнюдь не собираемся рвать эту нить; мы лишь хотим уточнить, чего можно ждать от междисциплинарности сегодня — и почему.

Междисциплинарность — это один из способов взаимодействия различных специализированных научных практик. Подобные связи, их природа, функция, продуктивность зависят как от сложившегося на данный момент соотношения между дисциплинами, так и от их собственной эволюции. С начала века это соотношение изменилось. Дюркгейм и его ученики мечтали о единой социальной науке, которая должна была сформироваться на основе метода, общего для всех социальных дисциплин. Поколением позже Марк Блок и Люсьен Февр, а затем Фернан Бродель видели свою первоочередную задачу в том, чтобы, по их удачному выражению, «сломать перегородки» в сфере умственного труда: одержимые изумительной жадностью познания, они сделали правилом заимствование, зачастую неприкрытое. Но ускоренное расширение территории историка, возникновение множества неизвестных прежде областей не прошло даром: неожиданно возникла опасность нового разгораживания — на сей раз уже не между социальными науками, но внутри самой нашей дисциплины, распадающейся на все новые и новые специальности. Вчера речь шла о «распылении» истории. Сегодня эта проблема стоит иначе. Мы прекрасно понимаем, что уже нет какой-либо высшей парадигмы, которая бы ставила своей целью утвердить порядок и тем более единообразие на поле социальных наук. Историческая наука занята сейчас пересмотром своих планов и практик — свидетельством тому наш номер журнала, — но у нас есть подозрение, что она в этом не одинока, хотя именно она (быть может, потому, что ее правила менее строги, нежели у других социальных наук) первой открыто заявляет о своих вопросах и сомнениях. Во всяком случае, в 1989 году ни одна дисциплина не может притязать на интеллектуальную или институциональную гегемонию в области социальных наук.

Это не значит, что наш вывод обязательно неутешителен — тем более что никогда еще, быть может, ограничения, накладываемые специализацией, не были так мало ощутимы. Сейчас не только повсюду получили распространение элементы единой общей культуры, но и исследовательские практики все чаще требуют компетентности в таких областях, которые отнюдь не укладываются в рамки установленных границ. Историки сегодня охотнее работают на стыке разных дисциплин, стараясь сделать реальность, выступающую предметом анализа, сложнее и богаче. Для такой цели

все средства хороши, и по-видимому, отныне проблему дисциплинарных границ можно считать закрытой.

Однако и эта, позитивная практика также имеет свои опасности. Во-первых, она грозит появлением бесконечного множества индивидуальных, обособленных опытов, для которых каждый ученый разрабатывает собственные правила алхимии; результатом этого стал бы беспорядочный ворох частных исследований, которые не поддаются повторению и результаты которых невозможно ни сопоставить, ни прибавить к другим. Вторая опасность состоит в том, что подобное эмпирическое решение проблем междисциплинарности может породить уверенность, будто этих проблем больше нет, каждый заимствует, что и где хочет, и вследствие этой циркуляции понятий и методов в конце концов будет обеспечена фактическая конвергенция социальных наук.

Нам же, наоборот, кажется, что сейчас очень своевременно будет вновь поставить вопрос о междисциплинарности. Не вообще (в этом отношении дело, судя по всему, решено раз и навсегда), но в плане самой что ни на есть рутинной практики ученых-историков. По нашему мнению, связь между отдельными дисциплинами, вопреки очевидности, не стоит понимать как их гомологичность или конвергенцию: сегодня полезно подчеркнуть специфику каждой дисциплины, и даже их несводимость друг к другу. Парадокс здесь чисто внешний. На практике каждая наука строит реальность, исходя из серии гипотез, подлежащих верификации. А поскольку их навыки и концептуальный инструментариум различны, выработанные таким образом объекты неполностью перекрывают друг друга. Отсюда возникает целый ряд преимуществ. С одной стороны, сопоставление проблематики, а также практики исследования полезно, потому что постоянно напоминает о сугубо экспериментальном характере любого анализа социальных явлений. С другой, все новое, как в интеллектуальном, так и в любом ином плане, подразумевает различие. Как сбросить с себя груз накопленных традиций, как забыть усвоенные категории ментальности, эти «темницы времени большой длительности», и создать новое знание? Междисциплинарность, позволяя взглянуть на вещи с разных точек зрения, устанавливает критическую дистанцию по отношению к каждому из способов представления реальности и, быть может, дает нам возможность не оказаться в плену ни у одного из них. Она должна помочь нам мыслить иначе.

Пер. И.К. Стаф

ИСТОРИОПИСАНИЕ И РЕПРЕЗЕНТАЦИЯ ПРОШЛОГО*

Памяти Франсуа Фюре

Поль Рикер

Читатель исторического текста ждет от автора не вымысла, а «правдивого рассказа». Следовательно, наша задача заключается в том, чтобы определить, способно ли историописание удовлетворить эти невысказанные ожидания, соблюсти этот негласный договор, и если способно, то как и до какой степени. Именно на этот вопрос — вопрос о том, какими средствами история изображает, репрезентирует прошлое, — я и попытаюсь ответить.

Начну я с того, что дело здесь прежде всего не в истории, а в памяти, с которой история связана самым тесным образом. Если я настаиваю на том, что проблема мнемотехнической репрезентации первична по отношению к проблеме репрезентации прошлого в истории, то вовсе не потому, что из конъюнктурных соображений, стремясь угодить любителям юбилеев, принимаю сторону защитников памяти против защитников истории; подобные намерения мне совершенно чужды. Я поступаю так потому, что проблема репрезентации, столь мучительная для историка, встает и перед всяким, кто изучает феномен памяти; больше того, в сфере, касающейся памяти, эта проблема получает разрешение, однако разрешение ограниченное, недолговечное и к истории неприменимое. История, можно сказать, наследует проблему, встающую вне ее и связанную с феноменами памяти и забвения; ее собственные трудности прибавляются к тем трудностям, какими чреват процесс припоминания.

Первым о нелегком деле репрезентации прошлого заговорил вовсе не Блаженный Августин; хотя в десятой и одиннадцатой книгах «Исповеди»¹

* Статья впервые опубликована: *Annales. HSS.* 2000. Vol. 55. № 4. P. 731-747.

¹ *Saint-Augustin. Confessions.* Liv. VIII-XIII. См. рус. пер.: Августин Аврелий. Исповедь. Пер. с лат. М.Е.Сергеевко. М., 1991. С.236-282; 282-310.

он заложил основу всех последующих раздумий о соотношениях между вспоминаемым прошлым, наблюдаемым настоящим и ожидаемым будущим, первыми, кого удивил парадокс, неотъемлемый от понятия прошедшего (по-латыни *praeterita*), были Платон и Аристотель. В классической Греции эта проблема, обозначаемая словом *eikon* (репрезентация, изображение), существовала в форме апории, неразрешимой проблемы.

Апория эта скрывает в себе сразу два противоречия. Первое связано с тем обстоятельством, что образ, присутствующий в уме человека, в то же самое время является образом чего-то иного, образом вещи отсутствующей. Именно об этом спрашивает Сократ Тезтета, ставя его в тупик: можно ли узнать нечто и не знать, что ты это узнал? «Как это, Сократ? — отвечает Тезтет. — Ты говоришь что-то несуразное»². Итак, присутствие в образе того, что отсутствует, представляет собою противоречие, причем противоречие это присуще и воображению, и памяти. Зато другое противоречие, связанное с временным измерением прошедшего, проводит между памятью и воображением резкую разграничительную черту.

Анализом этого отличительного свойства воспоминаний мы обязаны Аристотелю, который посвятил ему маленький трактат, дошедший до нас в латинском переводе под названием *De memoria et Reminiscencia* (в составе *Parva Naturalia* — Малых трактатов по естественной истории³). Из этого названия явствует, что греческий язык располагает двумя словами для обозначения памяти: *mneme* и *anamnesis*. Раздвоение между памятью в собственном смысле слова и припоминанием, между простым присут-

² СОКРАТ. «Взгляни лучше вот на какой довод и подумай, как нам его опровергнуть. — ТЕЗТЕТ. «Какой же?». СОКРАТ — «А вот: если кто спросит, возможно ли, чтобы кто-то, что-то узнав и сохраняя это в памяти, не знал бы того самого, что помнит, в то самое мгновение, когда он помнит? Но, видно, я слишком многословен, а спросить я хотел вот что: может ли быть кому-то неизвестным то, что он постиг и помнит» (См. рус. пер.: Платон, Сочинения. Пер. Т.В. Васильевой. М., 1970. Т.2. С. 254). Тезтета такая постановка вопроса изумляет: «Как это, Сократ? Ты говоришь что-то несуразное». Чуть позже Сократ формулирует доводы своих возможных оппонентов еще более резко: «И ты думаешь, кто-то с тобой согласится, что память об испытанных ощущениях тождественна тем, которые были тогда, когда он их испытывал, в то время как больше он их уже не испытывает? Далеко не так» (Платон. Пол. С. 163). Этот коварный вопрос, как выяснится впоследствии, скрывает в себе ловушку, ибо для разрешения загадки присутствия отсутствующего — загадки, роднящей феномены воображения и памяти, на что указывает употребление слова *eikon*, — он заставляет прибегнуть к категории сходства. Я не стану следовать за участниками диалога и разбирать предлагаемые ими решения проблемы, в частности, образ восковой дощечки, имеющейся в душе у человека и хранящей оттиск того, что он хочет запомнить из виденного, слышанного или придуманного; образ этот не вносит ясности, а лишь умножает недоумения: ведь все оттиски, с одной стороны, присутствуют в душе в данный момент, а с другой, призваны обозначать породившую их причину, то событие, отпечатком которого они как раз и служат.

³ *Aristote. Petits traités d'histoire naturelle*. P., 1953. P. 53-63.

стием в уме спонтанно явившегося воспоминания и более или менее напряженным и плодотворным поиском прошлого события позволяет отметить это событие печатью предшествования, *proteron*. «Память, — пишет Аристотель, — есть часть времени» (в подлиннике дословно — частичное прилагательное, *to genoteron*). Более того: вспоминают «не посредством вещей», а «посредством времени». Память отличается от воображения тем, что у вспоминаемой вещи есть «до» и «после». Это ее свойство не разрешает первого противоречия — противоречия, связанного с присутствием отсутствующего, — однако оно, можно сказать, растягивает это противоречие во времени. Аристотель, так же как и Сократ, ищет, что образ — такой, например, как рисунок животного, — состоит из двух вещей разом: «Он является самим собой и одновременно представляет другую вещь» — *alou phantasma*, — иными словами, образ есть одновременно фиксация сегодняшнего впечатления и знак иного; временное измерение воспоминания подчеркивает инаковость этого иного. Именно здесь и оказывается кстати второе название памяти — *anamnesis*; оно означает, что воспоминание не дается само собой, что его нужно прежде отыскать; этот поиск и есть анамнез, припоминание, повторение. К исходному вопросу, касающемуся воспоминания: *что* мы вспоминаем? — прибавляется отныне вопрос *как?*, который приводит в действие инструмент поиска, носящий подчас более механический (как в возникшей позднее теории «ассоцианизма»), а подчас более осознанный характер (назовем целый спектр мнемонических приемов, изобретенных в Новое время, от ассоциации до воспоминательного усилия, о котором так много говорил Бергсон).

Между этими двумя полюсами: присутствие воспоминания, поиск воспоминания — и располагается феноменология памяти. Причем с самого начала на первое место выходит вопрос доверия, который можно сформулировать следующим образом: если воспоминание — это образ, как не приравнять его к фантазии, вымыслу или галлюцинации? Тут-то, в самом начале того пути, который ведет нас от памяти к истории, и следует поместить *главный* опыт в этой сфере — опыт узнавания, от которого зависит, доверяем мы воспоминанию или нет. Узнавание принимает форму чисто декларативную: да, это в точности она, это в точности он! Нет, это не фантазм, не фантазия. Что сообщает нам эту уверенность? Ничего, кроме формы, в какой нам представляется *eikon* — как образ отсутствующего, явленный во временной модальности прошлого. Заблуждаемся ли мы при этом сами? Вводят ли нас в заблуждение? Нередко случается и то, и другое. Тем не менее — и на этом я настаиваю — ничего лучшего, чем образ-воспоминание в момент узнавания, у нас нет. Вот, однако, в чем заключается сложность: мы вовсе не убеждены в том, что некое событие в самом деле происходило примерно так, как видим его мы в воспоминании. Именно при попытке разрешения этого вопроса проблематике памяти подстерегают большие опасности, ибо она смыкается здесь с проблемами сходства, мимесиса, а все попытки оторвать мимесис, с од-

ной стороны, от фантазма, а с другой — от образа-подобия, всегда приводили к нарушению соответствия между образом-воспоминанием и вспоминаемой вещью — того самого соответствия, природа и эпистемологический статус которой и составляют предмет данного исследования. Мы называем это соответствие верностью. Верностью памяти, с которой мы позже сопоставим волю к правде, характерную для истории; их отношения носят бесконечно диалектический характер.

* * *

Прежде чем заняться основной темой моего сообщения, исторической репрезентацией прошлого, я хочу сделать еще два замечания, связанные с общей проблематикой памяти; оба они пригодятся нам для перехода от памяти к истории.

Прежде всего следует коснуться вопроса о субъекте памяти: кто вспоминает? Кто напрягает память, изображая, репрезентируя вещи и события прошлого? Хочется ответить, не раздумывая: я, одинокое человеческое я. Однако ситуация осложнилась после того, как социологи ввели в обиход понятие коллективной памяти, подробно проанализированное в одноименной книге Марселя Хальбвакса⁴; Хальбвакс доходит даже до предположения, что индивидуальная память представляет собой не что иное, как порождение или рабыню памяти коллективной. А между тем противники понятия коллективной памяти полагают, что в концептуальном плане оно весьма уязвимо и вдобавок приводит к подавлению истории социологией. Что касается меня, то в результате долгих размышлений я пришел к выводу, что если память — это присутствие в уме некоего прошедшего события или поиск такого присутствия, то субъектом ее может быть любое грамматическое лицо — я, он/она, мы, они и проч. Наделение памятью субъекта не единичного, а множественного, на мой взгляд, возможно в той же степени, в какой возможно приписать множественному субъекту некую мысль, страсть или чувство. Если в случае с памятью появление множественного субъекта вызывает возражения, то лишь потому, что кажется, будто проблема индивидуальной самобытности — иными словами, проблема «я» — ставится здесь совершенно не так, как в случае с другими психическими феноменами; можно подумать, что апроприация — исключительная привилегия памяти. Я, впрочем, не думаю, что мы обязаны прислушиваться к аргументам такого рода. Тем более что память и человеческое «я» стали отождествляться далеко не сразу; их сближение явилось следствием длительного становления того, что можно назвать школой взглядывания в себя. Именно в этом отношении так велика роль Августина, который поставил память на службу исповеди; со своей стороны, Джон Локк пошел по этому пути еще дальше и сделал память главным критерием индивидуальности: благодаря ему память стала отождествляться с самим существом человека, *tu own*. Следующий решающий шаг

⁴ Halbwachs M. La mémoire collective. P., 1950.

«першил Гуссерль, сливший воедино память и внутреннее ощущение времени; память при этом, как и предчувствовал Локк, оказалась ничем иным, как размышлением человека о себе самом, растянутым во времени. Наконец, в конце этого пути мы находим Хайдеггера, который смог рассмотреть память в ее временном измерении, сблизить ее с бытием-к-смерти, отмеченным печатью незаменяемости и невыразимости. Таким образом, очевидно, что полное отождествление памяти с человеческим «я» — плод возрастающей субъективации, при которой важно не столько, о чем идет речь в воспоминании, сколько о том, кому именно оно принадлежит⁵.

Тщательно взвесив все «за» и «против», я в конце концов присоединился к тем, кто считают, что субъектом воспоминания могут быть самые разные грамматические лица. Подтверждение этого тезиса я нашел в аналитической философии, которая настаивает на «атрибуции» общих психических феноменов тому или иному частному лицу. При этом она исходит из аксиомы, согласно которой атрибуция действия или психического состояния самому себе в принципе коррелятивна одновременной атрибуции того же действия и состоянию другому лицу; так, как это происходит, например, в рассказе от третьего лица: «Он или она внезапно вспомнил эпизод из прошлого». Конечно, нельзя отрицать, что атрибуция себе самому есть не что иное, как частный случай апроприации, атрибуция же другому вытекает из интерпретации косвенных признаков; это обстоятельство, бесспорно, нуждается в тщательном анализе. Однако эта асимметричность разных случаев атрибуции вполне соответствует множественности грамматических субъектов воспоминания.

Такая точка зрения важна для историка, ибо дает ему законное право оперировать на равных понятиями индивидуальной и коллективной памяти, которые в реальности празднеств и юбилеев, как правило, переплетаются самым тесным образом. Теория атрибуции представляет интерес для историка и в той мере, в какой ему приходится решать проблему атрибуции тех или иных действий коллективным или частным социальным субъектам.

Однако переход от памяти к истории можно рассмотреть и в другом аспекте. Вернемся к раздвоению памяти между статикой воспоминания как образа, сохранившегося в памяти, и динамикой воспоминания как процесса; первое есть присутствующий в нашем сознании образ события

⁵ К Гуссерлю, на мой взгляд, этот упрек неприменим, что подтверждается блестящим анализом понятия *Erinnerung* (воспоминание) в двадцать третьем томе «Гуссерлианы», где оно поставлено в один ряд с такими понятиями, как *Bild* (картина), *Phantasie* (фантазия), *Vorstellung* (изображение) — разными формами воспроизведения реальности, отличными от простой перцепции. Феноменология в этом отношении вполне способна противостоять социологии, выдвинувшей в борьбе за свою автономию идею коллективной памяти (см.: *Husserl H. Phantasie, Bildwusstsein, Erinnerung* /Éd. E. Marbach. La Haye; Boston; London, 1930).

отсутствующего, случившегося в прошлом; второе — сложная операция, которая может совершиться удачно, а может окончиться неудачей. Воспоминание удачно, если человек его узнает; это именно то узнавание, которое Бергсон положил в основу своего труда «Материя и память»⁶ — труда чрезвычайно важного, но, пожалуй, недооцененного или недопонятого. Между тем, если учесть все препятствия, которые затрудняют процесс воспоминания, такое узнавание — это маленькое чудо, чудо хорошей памяти. Обстоятельства, которыми осложняется прагматика памяти, можно разделить на три категории: противодействие памяти, манипуляция памятью, насилие над памятью. Противодействие памяти: здесь достаточно сослаться на Фрейда, много писавшего о вытеснении, сопротивлении, повторении — процессах, которым он противопоставляет труд припоминания; к этому можно прибавить также те процессы, которые являются следствиями утраты, траура по умершему. Манипуляция памятью: здесь следует вести речь о пересечениях между проблемами памяти и проблемами идентичности, следует описать многочисленные способы искажать воспоминания посредством рассказа, который что-то освещает в высшей степени подробно, что-то выделяет, а о чем-то умалчивает. Наконец, насилие над памятью. На этом я бы хотел остановиться подробнее. Важно подчеркнуть, насколько опасно вспоминать по принуждению, из чувства долга. Почему? Во-первых, потому, что слово «долг» вносит оттенок императивности в ту сферу, где изначально властвует лишь идея преемственности, связи поколений: «Передай своему сыну...» Во-вторых, потому, что акт воспоминания, ретроспекции нельзя отнести в будущее, не совершив насилия над самим анамнезом (осмелимся употребить это слово), не подвергнув этот процесс определенному искажению. Наконец — и это важнее всего, — потому, что сегодня воспоминания по приказу зачастую освобождают от необходимости критического подхода к прошлому; память членов того или иного исторического сообщества нередко замыкается на их собственном несчастье, и это самоощущение жертвы мешает им судить о событиях здраво и справедливо. Поэтому я предпочитаю говорить не о памяти как долге, а о памяти как работе, труде.

Прагматика памяти передает эти трудности припоминания в наследство эпистемологии истории. Противодействие памяти, манипуляция памятью, насилие над памятью: историк слышит во всем этом предупреждения, имеющие самое непосредственное отношение к его занятиям. Именно с этими переборами в работе памяти связаны ограничения, накладываемые историей, ее слабости и ее победы, о которых я буду говорить впоследствии; именно они оказывают влияние на проблематику исторической репрезентации. Однако прежде чем продолжить свое выступление, я обязан предупредить, что у памяти есть одно преимущество, которого история лишена; это мелкая радость узнавания: «Как похож! Как похожа!» Радость эта с лихвой вознаграждает за все разочарования, за всю

⁶ *Bergson H. Matière et mémoire, essai sur la relation du corps à l'esprit. P., 1896.*

трудности, которыми чреваты трудности в процессе припоминания! История же подобных маленьких радостей не знает, и по этой причине историческая репрезентация подчиняется иным законам; ее сложные конструкции претендуют на звание реконструкций, их цель — удовлетворить читателя, который ожидает от истории правдивости. Впрочем, я забегаю вперед. Ничольте мне передохнуть, остановившись на одном образе, заимствованном из работ уже упоминавшегося выше Бергсона. Это знаменитый образ конуса, повернутого острием вниз: у основания, сверху, располагается масса воспоминаний; у верхушки, снизу — воспоминание, переходящее в образ и соприкасающееся с настоящим моментом, когда мы узнаем в этом образе то, что совершилось в прошлом. Так вот, чтобы разобратся с той проблемой, которая волнует меня, я также воспользуюсь образом конуса. Мой конус тоже повернут острием вниз: сверху, у его основания, располагается изначальная апория памяти, апория присутствия отсутствующего и предшествующего; стенки конуса, — это трудности, препятствующие работе памяти (противодействия, манипуляции, принуждения); в самом низу конуса, там, где его острие соприкасается с историческим знанием, нас ждет мелкая радость узнавания, единственное и не слишком надежное доказательство того, что память говорит правду. История этой мелкой радости лишена, что и побуждает историков к исследованиям (именно такой смысл вложил в слово «история» Геродот). Историческое исследование, дополняя работу памяти, охватывает таким образом все обширное пространство между документальной стадией и стадией исторического письма. Именно в конце этого долгого пути и встает во всей своей сложности проблема исторической репрезентации; я, впрочем, предпочел бы говорить скорее о репрезентировании, подчеркивая тем самым активный и незаконченный характер этого действия, приходящего на смену уклончивому мнемоническому узнаванию.

Трудности, которыми чревато историческое познание, начинаются с того слома, который связан с обращением к акту письма. В этом смысле слово «историография» представляется исключительно удачным: оно обозначает не просто письменную фазу и не просто фазу рефлексивную, эпистемологическую фазу второго порядка, но в целом все то, что Мишель де Серто удачно назвал историографической операцией⁷; я в свою очередь подразделяю эту операцию на три фазы, которые представляют собой не последовательные этапы, но переплетенные между собою уровни языка и проблематики: документальная, архивная фаза; фаза объяснения/понимания, протекающего в соответствии с разнообразными условиями и условиями; фаза чисто литературная, фаза письма: именно на этом этапе вопрос о репрезентации встает особенно остро.

⁷ Certeau M. de. L'écriture de l'histoire. P., 1969.

1. Судьба репрезентации прошлого становится проблематичной с той минуты, когда обнаруживается разница между частными и публичными воспоминаниями и их письменной фиксацией. Впрочем, происходит это лишь после образования архива. Дело в том, что архив — *terminus ad quem* [конечный пункт. — *лат.*] сложной операции, в которой в качестве *terminus a quo* [исходный пункт. — *лат.*] выступает первая экстериоризация памяти на ее декларативной и нарративной стадии. Некто вспоминает о чем-то, говорит об этом, излагает свое воспоминание, свидетельствует о случившемся. Первое, что говорит свидетель: «Я там был». Бенвенист уверяет нас, что слово *testis* (свидетель) происходит от слова *tertius* (третий)⁸; в таком случае можно сказать, что свидетель выступает третьим по отношению к протагонистам или по отношению к действию или ситуации, которые он, по его словам, наблюдал со стороны, не принимая в них непосредственного участия. Делая это заявление, свидетель одновременно и высказывает некое утверждение, касающееся фактической стороны дела, которую он считает заслуживающей внимания, и удостоверяет правдивость своего заявления. Свидетель рассчитывает на доверие со стороны другого — того, перед лицом кого он свидетельствует и кто это свидетельство выслушивает. «Я там был, — говорит он — хотите верить, хотите нет, а если не верите мне, спросите у кого-нибудь другого». Это создает альтернативу: можно выбрать доверие, а можно — сомнение. Создает это и фидуциарную структуру свидетельства. Готовый свидетельствовать вновь, свидетель воспринимает предыдущее свидетельство как обещание, обращенное в прошлое. Свидетельство превращается в некое установление. Открывается возможность для сопоставления свидетельств, а затем и для спора историков. Критика свидетельства — это не только оспаривание его самого, это указание на важность разногласия (*dissensus*) и его просветительское значение в той публичной дискуссии, которая завершает процесс исторического познания. Все это, запечатленное на бумаге, становится материалом для архива. Письменный текст будет продолжать свое существование независимо от свидетелей и их свидетельств. Не имея определенного адресата, он становится тем «сиротой», о котором говорит Платон в «Федре». Но какова бы ни была степень достоверности свидетельства, у нас нет другого способа узнать, что событие, о котором рассказал свидетель, произошло. Иной вопрос — произошло ли оно именно так, как рассказывает свидетель. Ответ на этот вопрос зависит от того, доверяем ли мы свидетелю; это своего рода тест на правдивость; здесь приходится прибегнуть к поиску документальных доказательств.

Главное слово здесь — документальный. Еще Марк Блок объяснил нам, что ценнее всего свидетельства непредумышленные, невольные⁹. Од-

⁸ См.: *Benveniste E. Le vocabulaire des institutions indo-européennes*. P., 1969.

⁹ *Bloch M. Apologie pour l'histoire ou Métier d'historien*. P., 1997. P. 74-86; рус. пер.: *Блок М. Апология истории, или ремесло историка*. М., 1973. С. 36-45.

инки) и они входят в число источников, которые по праву именуются документальными и которые по большей части уже не являются свидетельскими; правильнее было бы назвать их остатками, материальными уликами или абстрактными знаками (такими, например, как кривая цен или доходов, а равно и другие повторяемые и исчислимые единицы информации). Таким образом выстраивается то, что Карло Гинзбург называет «уликовой парадигмой»¹⁰, приложимой ко всем неточным, гадательным областям познания, начиная с медицины и психиатрии и кончая детективной литературой. Под этим знаком и развиваются отношения между свидетельством и документом (а равно и таким близким к нему явлением, как памятник) — отношения весьма диалектические. Документ становится расчетной единицей исторического познания, которое Марк Блок — борец против школы, которую он именовал позитивистской и которую точнее было бы назвать методической, дерзнул квалифицировать как историческое наблюдение. Дело в том, что документ не поступает в руки исследователям готовым; его приходится искать, создавать, учреждать; иначе говоря, термином «документ» мы обозначаем все то, к чему историк, исходя из своих гипотетических объяснений и толкований, может обратиться в надежде найти информацию о прошлом. К таким «документальным» свидетельствам относятся события, которые, строго говоря, не являются ничьими воспоминаниями, но которые способствуют созданию того, что вслед за Хальбваксом можно назвать исторической памятью — дабы не путать ее с памятью коллективной. Следует заставлять документы говорить, писал Марк Блок, не для того, чтобы уличить их во лжи, но для того, чтобы их понять.

Понятно, почему в соревновании с точными науками историки усвоили уверенный тон, основывающийся на вере в возможность истории расширять возможности памяти, исправлять и критиковать ее ошибки, рискуя при этом, как мы скоро увидим, превратить память из матрицы истории в ее объект.

Впрочем, еще прежде историографическая операция, традиционно останавливающаяся на документальном этапе, сталкивается с вопросом об эпистемологическом статусе доказательства для высказываний типа: А сделал Б в момент В и в месте П. Подобные искусственно выделенные высказывания относятся к тому, что можно назвать общепризнанными фактами, в том смысле, что факт — это не само событие, но утверждение содержания высказываний вроде только что приведенного, возникающих вследствие разнообразных операций сопоставительного и оспаривающего характера. В этом отношении можно сказать, что историк стихийно избирает своей философией критический реализм, воюющий сразу на два фронта.

¹⁰ Ginzburg C. Traces. Racines d'un paradigme indiciaire // *Idem*. Mythes, emblèmes, traces: morphologie et histoire. P., 1989. P. 139-180; рус. пер.: Приметы: Уликовая парадигма и ее корни // Новое литературное обозрение. 1994. № 8. С. 32-61.

С одной стороны, историк исходит из того, что событие — это факт в широком смысле слова, иначе говоря, это то, о чем некто свидетельствует, о чем идет речь в документах. В этом отношении сосюрювская лингвистика, сводящая знак к паре означающее/означаемое и не принимающая в расчет референт, мало чем способна помочь историку. Ему будет полезнее обратиться к лингвистике речи в духе Бенвениста и Якобсона, которая принимает за единицу значения на уровне речи фразу, в которой некто говорит другому нечто о чем-то, следуя установленным правилам интерпретации. Благодаря этому в принципе сохраняется триада: означаемое, означающее, референт, — причем событие в принципе приравнивается к референту документально подтвержденного дискурса, с учетом, однако, позднейших уточнений термина «событие» по отношению к структуре и конъюнктуре истории.

С другой стороны, историк знает, что приводимые им доказательства не абсолютны, а скорее вероятны, причем вероятность эта связана не столько со случайным характером событий, сколько со степенью достоверности свидетельств и вообще всех составных частей исторического дискурса. Мы можем лишь предполагать, что нечто произошло именно так, как об этом говорят, с большей или меньшей степенью вероятности. Этот пробабилистский характер документальных доказательств, *terminus ad quem* [конечный пункт. — *лат.*] долгого пути, восходит в конечном счете к тому обстоятельству, что свидетельства можно доверять в той или иной степени, и это — *terminus a quo* [исходный пункт. — *лат.*] общего процесса. Фидуциарный статус свидетельств может быть подразумеваемым, невысказанным по причине социального статуса истории, того «места», откуда историк ведет свою речь. Как бы там ни было, выйти за пределы этой аргументативной структуры не представляется возможным. В этом отношении прославленное сочинение Лоренцо Валлы «О Константиновом даре, ложно ему приписанном и поддельном»¹¹ помогло историографии сделать решающий шаг. Действуя на втором из тех двух фронтов, о которых мы говорим, историк знает, что его доказательства имеют иную природу, нежели доказательства в естественных науках: анализ всего документального поля, принадлежащего к уликовой парадигме, должен строиться по образцу критики свидетельства, косвенной и гадательной.

2. Теперь нам предстоит оставить в стороне документальную стадию исторического исследования и обратиться к операциям, связанным с объяснением и пониманием; при этом мы, как может показаться, оставим в стороне и вопрос о репрезентации. Ведь цель этих операций — испытание на прочность разнообразных ответов на вопрос «почему?», — ответов, начинающихся со слов «потому что». Значит, теперь нас будет занимать исключительно проблематика имманентного значения дискурса и его

¹¹ *Lorenzo Valla. Sur la donation de Constantin. P., 1993.*

недостаточной связности? Подумав так, можно сосредоточить свое внимание исключительно на разнообразии способов объяснения и понимания в истории. Именно в этой связи было сказано, что у истории нет собственного метода. Она лишь сочетает наиболее удобным образом подходящие объяснительные методы и законы, заимствованные из естественных наук (это особенно очевидно на примере истории экономической), и объяснения с помощью факторов, почерпнутых из истории политической, военной или дипломатической, или же — если речь идет о микроистории — объясняет события поступками протагонистов. В истории между объяснением и пониманием нет неустраняемого противоречия.

Однако даже несмотря на повышенный интерес к способам объяснения и понимания вопрос о репрезентации прошлого не утрачивает своей остроты и на стадии объяснения и понимания. В первый раз он выходит на первый план, когда мы пытаемся определить, что именно подлежит объяснению (так сказать, выделяем сферу *explicandum*), — а второй раз — на первый взгляд, несколько неожиданно, в связи с таким привилегированным историческим объектом, каким являются ментальности, сделанные по причинам, о которых пойдет речь ниже, репрезентациями; иначе говоря, в этом втором случае репрезентации становятся объектами исторической науки. Эти два случая обостренного внимания к проблемам репрезентации связаны между собой в той мере, в какой в первом случае речь идет о формальной детерминированности ближайшего референта исторического дискурса — о том, чему этот дискурс посвящен, — а во втором случае о материальной детерминированности одного пласта этого референта, а именно репрезентаций — объекта, о котором история собирает сведения, — детерминированности, к которой прибавляется экономическая, социальная и политическая детерминированность социальной реальности.

Присмотримся подробнее к этим двум статусам репрезентации в рамках эпистемологии исторического объяснения. Во-первых, предполагается, что определение сферы исторических фактов касается референтов истории; следовательно, все объяснительные модели, используемые в исторической практике, имеют то общее свойство, что они применяются к человеческому существованию как факту социальному. В этом смысле социальная история — не один сектор из многих, но точка зрения, позволяющая истории сделать свой выбор и избрать для себя принадлежность к наукам общественным. Что касается меня, то я особенно заинтересовался тем течением постброделианской мысли, которое обратило специальное внимание на практические способы образования социальных связей и на проблемы идентичности, с ними связанные. Именно поэтому рассматривать репрезентации как привилегированные объекты исторического исследования я буду с учетом их интерактивности. Я хочу сказать, что от других общественных наук и прежде всего от социологии история отличается тем, что обращает особо внимание на трансформации и на отличия или отклонения, с трансформациями связанные. Между тем переменны,

отличия и отклонения обладают очевидным временным измерением. О диалектических связях между структурой, конъюнктурой и событием, равно как и о разных формах временной протяженности, исследованных Броделем и его школой, писали уже много раз¹². Разумеется, с точки зрения живого опыта, который не сразу усваивает представление о разных временных протяженностях, об их шкале, все это — не более чем конструкции; в еще большей степени конструкцией является корреляция, устанавливаемая между природой изучаемой трансформации — экономической, социальной (в узком смысле слова), политической, культурной или какой-либо иной шкалой, с помощью которой следует ее воспринимать, и временным ритмом, отличающим эту шкалу. Тот факт, что все эти иерархии — чистая конструкция, становится особенно очевидным, когда понятия шкалы и взаимодействия шкал осознаются в качестве сконструированных понятий и не ограничиваются одной лишь временной протяженностью, в результате чего появляются понятия шкалы эффективности, шкалы принудительности социальных норм, шкалы общественных репутаций¹³. Предполагается, однако, что эти конструкции соответствуют природе рассматриваемого явления и по этой причине менее всего могут быть названы произвольными, вымышленными. Подразумевается, что эти конструкции представляют собою реконструкции исторического существования человеческих существ, иначе говоря, конечный референт исторического исследования; ближайшим же его референтом предстают в этом свете интерактивные явления, способные порождать социальные связи. Итак, идея, что прошлое доходит до нас в виде репрезентаций, имплицитно вступает в игру уже на уровне формального определения референтов.

Эксплицируется же и, можно сказать, материализуется, субстантивируется она, когда историческая наука делает репрезентации одним из своих привилегированных объектов и референтов, выделяя их на фоне референтов экономических, социальных, политических. Как известно, тема эта возникла и существовала в рамках истории ментальностей до тех пор, пока эту историю не начали обвинять в неопределенности, двусмысленности, многозначности и, главное, в изначальном компромиссе с понятием первобытного мышления, или первобытной ментальности, унаследованным от Леви-Брюля¹⁴. Именно в этих условиях идея репрезентации смогла прийти на смену идее ментальности, хотя и это было чревато новой двусмысленностью: ведь под термином «репрезентация» могут скрываться вещи самые далекие друг от друга; в начале нашего анализа мы толковали его как отношение памяти к прошлому, запечатленное в образе-воспоминании; в конце, до которого еще предстоит добраться, оно предстанет нам в виде отношения к прошлому уже не памяти, но самой

¹² Braudel F. Histoire et sciences sociales. La longue durée// Annales ESC. 1958. Vol. 13. № 4. P. 725-753.

¹³ Revel J.(ed.). Jeux d'échelles. La micro-analyse à l'expérience. P., 1996.

¹⁴ Lévy-Bruhl L. La mentalité primitive. P., 1922.

истории, иными словами — в виде интенциональности исторического дискурса. В этом случае понятие репрезентации, работая внутри интерактивного социального поля, обозначает верования и нормы, сообщающие символическое измерение образованию социальных связей и представлений о собственной идентичности. В этом смысле можно говорить о практике репрезентации, что позволяет распространить на символическое поле социального действия понятие игры шквал, упоминавшееся выше. Главное же, становится возможным применить к исследованию социальных репрезентаций разграничения, выработанные общей семиотикой репрезентации, например, разграничения между репрезентацией отсутствующего или мертвеца и живым присутствием современного образа (см. в этой связи работы Луи Марена о портретах короля). Подобное взаимодействие между семиотикой репрезентации и историей социальных репрезентаций, в частности в сфере власти, может оказаться чрезвычайно плодотворным для всего, что касается «власти образа» (если прибегнуть к выражению, которое Луи Марен сделал заглавием своей последней книги¹⁵).

Говоря о репрезентациях и о фазе объяснения/понимания, нельзя не упомянуть историю памяти как частной и общественной репрезентации прошлого: не репрезентации, принадлежащей мне или вам, но объективированной репрезентации, принадлежащей вообще всем людям, включая нас с вами, — иначе говоря, репрезентации прошлого как объекту истории. А эта специфическая история теснейшим образом связана с чтением и его позднейшем, которое, в свою очередь, находится в непосредственной зависимости от перемен, совершившихся в последнее время в воспроизведении текстов, прежде всего, от появления электронных изданий. На этом мы простимся с репрезентациями — любимой игрушкой историков.

3. Оставив тот неблагоприятный объект, какой представляют собою сценарии, сообщающие связность и разнообразие историческому дискурсу, мы переходим к нарративным и риторическим конфигурациям, которым подчиняется литературная фаза историографии. Самые большие трудности, связанные с репрезентацией прошлого в истории, встречаются именно на этом уровне. Дело в том, что письменная составляющая не просто механически прибавляется к другим историографическим операциям; она сопровождает каждый из этапов исторической репрезентации постольку, поскольку все они в той или иной мере связаны с письмом. Теперь нам предстоит рассмотреть письмо как фактор, который делает исторический текст, адресованный определенному читателю, доступным для чтения и рассмотрения. Негласный договор с читателем, о котором шла речь выше, становится в данном случае гласным, эксплицитным, в связи с чем перед нами снова встает первоначальный вопрос: а соблюдается ли этот договор, осуществляются ли читательские ожидания, и если да, то до какой степени?

¹⁵ *Marin L. Le portrait du roi. P. 1981; Idem. Des pouvoirs de l'image. P., 1993.*

Главная трудность проистекает из того обстоятельства, что нарративные и риторические конфигурации ограничивают круг возможных прочтений: структурируя процесс чтения незаметно для читателя, они могут играть двойственную роль, служа как посредниками между читателем и исторической реальностью, так и непрозрачным экраном, от него эту реальность скрывающим. Тут на первый план выходят знаки литературности. В своей книге «Время и рассказ»¹⁶ я уже писал о нарративных конфигурациях. С тех пор страх перепутать нарративную целостность с объяснительной связностью заставил меня отложить рассмотрение нарративной составляющей истории до того момента, когда станет возможным учесть роль, которую играют в этом процессе знаки литературности. Эта временная пауза поможет мне теперь ответить тем, кто не видит различия между художественным вымыслом и историей. Я, разумеется, продолжаю думать, что нарративный план не сводится исключительно к плану событийному, но сопутствует всем уровням объяснения и всякой игре шкал. Больше того, я убежден, что нарративные коды не заменяют объяснений, но сообщают им ту доступность для чтения и рассмотрения, о которой шла речь выше. Трудности, которые нам предстоит исследовать, объясняются наложением на историческую реальность сетки письма, которая превращается в сетку чтения, оставаясь при этом незамеченной. Если нарративные структуры в самом деле не только связывают дискурс с его референтом, но и воздвигают между историческим дискурсом и исторической реальностью непрозрачную преграду, тогда выявить те ограничения, какими был скован писатель в процессе изображения событий, способен только семиотик. В этом случае возникает соблазн предположить, что те же самые ограничения, накладываемые — незаметно для него — и на читателя, превращают его в пленника иллюзии, разоблачить которую, опять-таки, в силах один лишь семиотик. Известно, что структурная семиотика, продолжающая традиции сосюрровской лингвистики, которая, как уже было сказано выше, вообще не принимает в расчет референт, ограничиваясь рассмотрением бинарной структуры означающего/означаемого, много занималась такими темами, как «эффект реальности» и «референциальная иллюзия». Таким образом, из подозрений, которые им внушает нарратологический план анализа, семиотики извлекают аргументы, позволяющие им взять под сомнение самый референт исторического дискурса.

Однако настоящие сложности начинаются, когда в дело вступает риторический анализ исторического дискурса; вот тут-то проблема ограничений обретает всю свою силу и приводит к фронтальной атаке на то, что я выше назвал критическим реализмом, в рамках которого многие историки действуют, не вполне это сознавая. На этом уровне собственно нарративные конфигурации, соответствующие той или иной позиции в типо-

¹⁶ Ricoeur P. Temps et récit. P., 1993; См. рус. пер.: Рикер П. Время и рассказ. М.—СПб, 2000. Т. 1-2.

логии интриг, встраиваются в сложную архитектуру кодов наряду с тропами и другими фигурами дискурса и мысли; все вместе фигуры эти образуют тайные структуры воображения, который Хайден Уайт называет «нербальными вымыслами». Труды этого теоретика, исследовавшего «историческое воображаемое», в этом отношении можно назвать поистине образцовыми¹⁷. Тем не менее, ему не удалось бы в полной мере разобличить исторические иллюзии и условности, если бы деятельность его не проходила в рамках более широкого движения, названного постмодернизмом, — движения, которое отвергает рационализм, унаследованный от эпохи Просвещения, и которое было решено считать мерилом современности. Иначе говоря, оказывается, что от исхода споров о правде в истории зависит самоощущение целой эпохи.

Дискуссия эта, которая рисковала свестись к идеологическим стычкам, лишённым жесткого критерия, — ибо само понятие критерия также оказывалось под вопросом, — возвратилась в рамки вполне конкретного спора об исторических интерпретациях; предметом его стало обсуждение работ, посвященных «окончательному решению», прежде всего коллективный труд под названием «Historikerstreit» [Спор историков], в котором немецкие историки ведут дискуссию на эту тему¹⁸. От бесконечного и беспредметного спора о постмодернизме историки перешли к вопросу опасному, но совершенно конкретному: как писать о Холокосте, о Шоа, этом главном событии середины XX века? Вопрос этот вставал тем более остро, что его задавали люди совершенно противоположных убеждений, столкнувшиеся друг с другом совершенно неожиданно: с одной стороны выступали мастера брать под подозрение любой исторический нарратив; их девизом была «референциальная иллюзия»; с другой действовали отрицатели; их девизом были речи об «официальной лжи».

Этот спор нашел отражение в книге Саула Фридлендера, название которой — «Probing the Limits of Representation» [В поисках границ репрезентации]¹⁹, — представляется мне чрезвычайно важным. Это единственный труд, на котором я остановлюсь подробнее в силу его исключительной значимости для всей проблематики моего выступления. Фридлендер замечает: «Истребление европейских евреев как крайний случай преступления против человечества не может не заставить проповедников исторического релятивизма отказаться от тех взглядов, которые они прежде утверждали на уровне абстракций». Хейден Уайт, к которому был обращен этот вызов, мужественно принял его и, вновь повторив всю свою аргументацию, согласился, что его тропологическая риторика не дает

¹⁷ White H. The Contents of the Form: Narrative Discourse and Historical Representation. Baltimore-London, 1987; *Idem*. Tropics of Discourse: Essays in Cultural Criticism. Baltimore-London, 1990.

¹⁸ Augstein R. u. a. Historikerstreit: die Dokumentazion der Kontroverse um die Einzigartigkeit der nazionalsozialistischen Judenvernichtung. München, 1988.

¹⁹ Probing the Limits of Interpretation / Ed. S. Friedländer. Cambridge, 1992.

никакой возможности отличить правдивое повествование от вымысла. Наша «нарративная культура», признался Уайт, на это не способна. В том, что касается этой последней, Уайт предложил расширить способы репрезентации, так чтобы они не исчерпывались культурным наследством, которое едва не уничтожил тоталитаризм.

Какими бы обоснованными ни были эти рассуждения, которые, кстати, находят отзвук в попытках обновить формы выражения, родившиеся вследствие этого слома традиционных опосредований, они оставляют без ответа главный вопрос, касающийся адекватности этих форм выражения такому предмету, как Шоа. Если признать, вслед за Г.Штайнером, что «мир Освенцима также недоступен дискурсу, как он недоступен разуму»²⁰, каким образом сможем мы обсуждать то, что не поддается репрезентации? Карло Гинзбург в своем патетическом эссе «Just one witness»²¹ подчеркивает значение свидетельства, которое еще не стало архивным документом. Между тем свидетельство в свою очередь также отсылает к событиям, которые Фридлендер — прибегая к очевидной литоте — называет «недопустимыми». Но в таком случае внешним пределом для репрезентации оказывается живое ощущение травмы, вписанное в сам процесс «сотворения истории»; оно же взрывает изнутри все способы репрезентации — нарративные, риторические и прочие (среди прочих и кинематографические). «Событие на пределе», как называет его Фридлендер, это шок, которым действительная история поражает коллективную и индивидуальную память; именно он, подобно потрясающим перипетиям греческой и елизаветинской трагедии, подчиняет себе референт «писания истории». Произошло нечто ужасное, нечто, превращающее отвратительное в негативный аналог восхитительного; его необходимо выразить словами для того, чтобы о нем не забыли. У этого события имелись протагонисты трех сортов, которые могли о нем рассказать: палачи, жертвы и свидетели (bystanders). Отсюда три типа живой истории, из которых никто не в силах сделать одну, единую историю.

Впрочем, было бы крайне досадно, если бы масштаб события и острота порождающих его жалоб парализовали размышления о специфике историографических операций. Выносить приговоры и карать — дело судьи, дело гражданина — бороться против забвения и за правдивость воспоминаний, историку же надлежит понимать, не обвиняя и не оправдывая.

Следовательно, случай — сам по себе исключительный, находящийся на пределе, — события на пределе возвращает нас к той проблематике, которой мы уже коснулись в связи с риторическим анализом дискурса. Обсуждение здесь, на мой взгляд, может вестись в двух направлениях: с одной стороны, нас может интересовать состояние после текста, то есть

²⁰ Цит. по.: White H. Historical Employment and the Problem of Truth // Probing the Limits of Representation... P. 43.

²¹ Ibid. P. 82-96.

восприятие его читателем, с другой, состояние до текста, то есть предшествующие фазы историографического процесса.

Если рассматривать восприятие, то следует сказать, что читатель приступит к историческому тексту, вооруженный не только определенными ожиданиями, в частности, ожиданием, что ему «не будут рассказывать фактики», но и своим собственным историческим опытом: ведь всякий читатель выступает протагонистом в той истории, что происходит сегодня. Именно ему приходится оценивать дискурс, возникающий на пересечении настоящего и прошлого. Точнее говоря, в каждом протагонисте истории живет гражданин, и именно он требует от историка, чтобы его дискурс был правдивым, способным расширить, подвергнуть критике, быть может, даже опровергнуть его собственную память. Если же этот дискурс не может быть правдивым (правильным в том смысле, в каком в точных науках говорят о правильном решении), то читатель ждет от него хотя бы соответствующей интенции, стремления к правдивости.

Для того, чтобы оценить силу этой интенции, следует перейти от рассмотрения письменной фазы исторического знания к фазам более ранним — фазе объяснения/понимания и фазе документации. Между тем в спорах о риторике исторического дискурса это обстоятельство очень часто упускают из виду. Ошибка заключается в расчете на то, что нарративность и тропология восполняют недостатки аргументации, призванной установить связи разного рода между точно установленными фактами. В этом отношении разрешить все проблемы не способен не только план письма, но даже и план объяснения/понимания: здесь приходится обращаться к документальным доказательствам, а в отдельных случаях — вновь пересматривать всю цепь историографических операций. Тогда-то и выясняется, что иллюзии внушает отнюдь не одна риторика. Они порождаются на пересечении стремления убедить и стремления понравиться, о различии которых мы знаем из споров Сократа с софистами. Именно на этом этапе теория вероятностей, приспособленная к степени достоверности гуманитарных наук, может поставить себе на службу все те выводы, к которым пришли сторонники теории подозрения. Не для того, чтобы ликвидировать границу между вымыслом и реальностью — пусть даже эта последняя окажется реальностью исторического отсутствия, — но для того, чтобы поймать с поличным иллюзию; сходным образом Платон в сократических диалогах проводит границу между медициной и косметикой.

Подходя к концу моего сообщения, я вновь возвращаюсь к вопросу, заданному в его начале: можно ли исполнить негласные ожидания читателя и соблюсти тот договор с ним, на котором основывается историческое письмо, и если да, то до какой степени? Не будет ничего удивительного, если на этот вопрос я отвечу: да, до определенной степени. Чтобы ответ мой не показался ни бравадой, ни отговоркой, я должен его аргументировать.

Ответить да — значит встать на сторону тех, кто убеждены: историческое исследование всегда интенционально, в основе его всегда лежит намерение восстановить, причем, если возможно, восстановить правдиво, некое событие. В книге «Время и рассказ» я, желая подчеркнуть мощь этой интенции-претензии, предложил употреблять термин «репрезентирование» (*représentance*). Слово это обозначает одновременно и замещение, и приблизительность. Замещение — в том смысле, в каком латинское *representatio* употреблялось в эллинистическую, а затем в византийскую эпоху применительно к особе, в чьи обязанности входило замещение отсутствующего монарха; та же идея замещения, наместничества присутствует в немецком *Vertretung*, в английском *representative* и, пожалуй, также во французских выражениях «представители народа» и «национальное представительство». Наместник, однако, не равен тому, кого он заменяет; отсюда идея приблизительности, уязвимости — присутствующий в интенции элемент претензии; впрочем, в данном случае следует говорить о претензии на прорыв, на продвижение вперед.

Итак, ожидания оправдываются, договор исполняется. Но до какой степени? Ответить на этот вопрос, касающийся степени правдоподобия исторического текста, его похожести на истину, можно только, прибегнув к сравнению. Однако что с чем следует сравнивать? На этот вопрос возможны два ответа.

Первый пребывает в рамках самого исторического поля: следует сравнивать два или несколько текстов, посвященных одному и тому же *топосу*. В этом плане особую, поразительную ценность представляют, на мой взгляд, случаи «переписывания» истории. Переписать — все равно что перевести заново. Между тем именно при новом переводе одних и тех же оригиналов, если верить Антуану Берману, проявляется в полной мере, страсть к переводу со всеми его муками и радостями²². Сходным образом именно в переписывании истории проявляется страсть историка, его желание приблизиться еще больше к тому странному оригиналу, каким является событие во всех его видах и формах. В данном случае можно говорить о претензиях на правдивость не единичной книги, а, если можно так выразиться, целого пласта литературы. Так, например, обстояло дело у нас с Французской революцией, которой посвящена целая библиотека.

Второй ответ на вопрос об элементах сравнения выводит нас за пределы истории, в ту область, где история смыкается с памятью. Мне удобно остановиться на нем еще и потому, что это позволит связать финальный тезис моего выступления с тезисом исходным, согласно которому проблема репрезентации прошлого — это в первую очередь не проблема истории, а проблема памяти. В этом случае мы имеем дело не только с загадкой — как может существовать сегодняшняя репрезентация вчерашней вещи, которая существовала некогда, то есть до того, как о ней рассказали; мы имеем дело также с ограниченным и относительным решени-

²² См.: Berman A. *L'épreuve de l'étranger*. P., 1984.

ем загадки, которое в истории параллелей не имеет, — с мелкой радостью, с маленьким чудом узнавания и с интуитивной, немедленной верой и правдивость воспоминания. Что же касается истории, то в ней наши конструкции в лучшем случае оказываются реконструкциями. Именно эти реконструкции, как было сказано выше, являются предметами интенций, претензий, желаний; что же касается степени их достоверности, то ее определение зависит одновременно от интерпретации и от интенции — стремления к правдивости. Однако предполагать и утверждать единство интерпретации и истины в истории значит не просто соединять объективность с субъективностью, как говорили еще недавно; если мы не хотим иссогнавшего придать исторической интенции психологический или моралистический оттенок, например, учитывая интересы, предвзвсудки, страсти историка-человека или воспевая его порядочность, мы должны няться эпистемическим характером интерпретации. А именно: прояснением концептов и аргументов, определением спорных положений, отбрасыванием готовых решений; иначе говоря, анализом причин, по которым мы задаем определенному документу тот, а не иной вопрос; выбираем тот, а не иной способ объяснения, определяя причину или мотивацию тех или иных поступков; отдаем предпочтение тому, а не иному языку. На всех этих этапах историографической операции степень стремления историка к истине зависит от интерпретации. И от воли к верности, отличающей человеческую память.

Только такой ценой история может надеяться компенсировать с помощью целой цепи опосредований недостаток узнавания, на которое, напротив, способна память и благодаря которому память остается матрицей истории даже когда история превращает ее в один из своих объектов.

Иначе говоря, вопрос о том, кому из двух: памяти или истории — лучше удастся репрезентация прошлого, остается открытым. Преимущество памяти состоит в том, что она признает прошлое бывшим, хотя более уже и не существующим; преимущество истории — в том, что она способна расширять сферу обзора в пространстве и во времени, способна подвергать свидетельства критическому рассмотрению, объяснять и понимать, способна прибегать к риторическому могуществу текстов, а главное давать справедливую оценку соперничающим воспоминаниям людей измученных и зачастую глухих к чужим мучениям. Сказать, что важнее — воля к верности, отличающая память, или договор о правдивости, связывающий историка с его читателями, — не в наших силах. Разрешить этот спор способен только читатель, больше того — читатель-гражданин.

Пер. В. А. Мильчиной

История представлений

НА ПУТИ К РОЖДЕНИЮ ЧИСТИЛИЩА

Искушение и покаяние в западноевропейском христианстве от поздней Античности до Высокого Средневековья*

Питер Браун

В первом десятилетии VI в. Иаков Саругский в одной из своих поэтических проповедей описал, каким образом средний прихожанин слушает проповедь:

Когда проповедник говорит на тему совершенствования, это оставляет его равнодушным; когда он рассказывает истории о тех, кто отличился своим рвением в справедливости, наш прихожанин становится рассеян, он витает в облаках; если проповедь начинается с темы воздержания, он погружается в дремоту; если же дальше говорится о святости, он попросту засыпает. Но если проповедник говорит об отпущении грехов, тогда наш средний христианин настораживается. Тут уже речь идет о его собственном положении. Он узнает себя. На душе у него радостно; он слушает разинув рот; он жестикулирует; он осыпает проповедь похвалами, ибо в этот момент проповедник говорит на тему, которая задевает его за живое¹.

В христианских церквях поздней Античности было множество подобных прихожан. Однако важно было, чтобы *peccata levia*, то есть «легкие», почти безотчетные грехи этих более чем типичных христиан не совсем лишали их надежды на спасение души. Когда Августин Гиппонский, писавший в Африке в 420-е гг., выступал против перфекционизма пелагиан, он настаивал на этом пункте. Нужно, чтобы на небесах нашлось место и среднему христианину². Поэтому Августин ввел в церковный обиход

* Статья впервые опубликована: Annales. HSS. P., 1997. Vol. 52. № 6. P. 1247-1261.

¹ Jacob de Sarug. Sur le larron pénitent/ Trad. par P.S. Landersdorfer // Ausgewählte Schriften der syrischen Dichter («Bibliothek der Kirchenväter»). München, 1912.

² Augustin. Contra ii epistulas Pelagianorum 3.5.14; См.: Brown P. L'essor du christianisme occidental. P., 1997. P. 67-69.

нишую категорию — по сути своей двусмысленную, и именно в силу этого имеющую весьма серьезные последствия и для духовной жизни верующих, и для христианских представлений о загробном мире. В своем «Enchiridion», или «Руководстве в христианской вере» он в кратких выражениях очертил некую промежуточную категорию, обширную по охвату и расплывчатую по очертаниям, — категорию *non valde mali*, христиан, покидающих этот мир ни «поистине добрыми» — *valde boni*, — ни «поистине дурными» — *valde mali*, — но просто *non valde mali*, «не поистине дурными»³.

Из этой ситуации, сложившейся в пастырстве и в сфере воображаемого, произтек целый ряд последствий, которые недавно привлекли внимание самых выдающихся исследователей. Эрик Ребийяр в своей книге «In Hora Mortis. Эволюция христианского пастырства и смерть в IV-V вв.» — работе, глубокая оригинальность которой проявляется на каждой странице благодаря пронизательному и тонкому анализу текстов, ставших для нас слишком привычными, — подчеркивал, что в V в. в традиционных христианских представлениях произошел коренной переворот, который он определяет как «пересмотр понятия покаяния» в церквях Западной Европы. Ибо Августин (и не только он) склонен драматизировать именно ежеминутные искушения, особенно настаивая на том, что речь идет не о грехах (то есть *crimina*, вполне конкретных тяжких преступлениях), отпущение которых нужно получить, но что признание себя грешным в глазах Бога как раз и придало понятию *peccata levia* его содержание, его пастырское значение и герменевтическую ценность, короче говоря, тот интерес, какого прежде оно было лишено⁴.

Но история *peccata levia* наших *non valde mali* не может завершиться в смертный час, в тот *hora mortis*, эволюцию которого в пастырстве так тонко очертил Эрик Ребийяр. Путешествие продолжается. От постели умирающего мы должны перенестись в потусторонний мир — в пространство тех драматических загробных путешествий, которым посвящена обширная книга Клода Кароцци «Путешествие души в мир иной в латинской литературе V-XIII вв.»⁵.

Конечно, описывая долгую и сложную эволюцию на нескольких страницах, я в своей статье обречен «совершить» почти все смертные грехи, все истинные *crimina capitalia*, какие только может совершить историк — поскольку мой анализ эволюции религиозной системы, отличающейся неимоверной сложностью, безусловным разнообразием, а главное, редко-

³ Augustin. Enchiridion 29. 110; ср. 21, 78 (См. рус. пер.: Блаженный Августин. Энхиридион Лаврентию о вере, надежде и любви // Он же. Творения. Сост. С. И. Еремеев. Киев, 2000. Т.2.

⁴ Rebillard E. In Hora Mortis. L'évolution de la pastorale chrétienne de la mort aux IV et V siècles. Rome, 1994. P. 160-167, 214.

⁵ Carozzi C. Le voyage de l'âme dans l'au-Delà d'après la littérature latine (V-XIII siècle). Rome, 1994.

стной малоподвижностью, излишне схематичен, — однако я могу заверить читателей, что отнюдь не намерен впасть в грех *fiducia*, излишнего доверия к собственным построениям, превращающий историков в настоящих *valde mali*, поистине дурных историков. Наоборот, я бы предпочел воспользоваться их критическими замечаниями и обрисовать перед ними некоторые направления моей текущей, только что начатой работы — некоторые тропы, ведущие непонятно куда: двигаясь по ним, я слегка заплутал в зачарованном лесу проблемы представлений о смерти и загробном мире, очертания, необъятность и колдовскую притягательность которого открыли мне труды Жака Ле Гоффа⁶, Жан-Клода Шмитта⁷, Клода Кароци и Эрика Ребийяра.

Одно мне кажется бесспорным. На протяжении всего периода от Античности до Высокого Средневековья смерть человека означала, что он подвергается различным опасностям, и вызывала глубокую тревогу. Мой друг Фред Пакстон, описывая в своей прекрасной книге «Christianizing Death» состояние умирающего и мертвеца, вполне резонно использовал термин «пограничный», заимствованный из работы Ван Геннепа о «Переходных ритуалах»: именно так можно охарактеризовать основной аспект положения, которое занимал мертвец в воображаемом мире, породившем христианский ритуал смерти в эпоху Высокого Средневековья⁸. Этот термин верно отражает то тягостное безмолвие, то почти структурно прочное христианское чувство опасности, какое окружало в эту эпоху *non valde mali*, готовящихся покинуть мир живых. Не нужно забывать, что момент ухода из жизни был точным воспроизведением в миниатюре ужаса перед Страшным судом, когда каждая душа, воссоединившись с воскресшим телом, должна еще раз пройти через пограничное состояние абсолютной нищеты, чтобы затем влиться, на сей раз навеки, в одну из двух великих категорий конца времен — праведников на небесах, проклятых в аду.

Что мне бросилось в глаза, это что западные христиане на протяжении всего этого периода, в зависимости от времени, среды, региона, склонны были колебаться между двумя основными структурами воображаемого, которые давали им надежду навести некоторый порядок в глубочайших сомнениях, связанных с этим пограничным состоянием — состоянием ожидания, с которым могли, к вящей своей славе, разом покончить *valde boni*, святые, но которое грозило затянуться до бесконечности для большинства верующих, *non valde mali* Августина.

⁶ Le Goff J. La naissance du purgatoire. P., 1981.

⁷ Schmitt J.-C. Les revenants. Les vivants et les morts dans la société médiévale. P., 1994.

⁸ Paxton F. Christianizing Death. The Creation of a Ritual Process in Early Medieval Europe. Ithaca-New York, 1990; Février P.-A. La mort chrétienne // Segni e Riti nella Chiesa altomedievale occidentale/ Settimane di Studio sull'Alto Medio. Centro di Studi sull'Alto Medio Evo. Spoleto, 1987. Vol. 33. T. 2. P. 881-942, особенно cc. 891 и 915-919.

Оказавшись перед необходимостью «помыслить немислимое», христиане V-VI веков обнаруживали стремление опереться на устойчивые ориентиры своего ментального мира, то есть на достаточно прочные структуры воображаемого. Однако проблема была настолько велика, что не позволяла ограничиться какой-нибудь одной структурой. Каждая структура отсылала к сферам опыта, заметно отличающимся друг от друга. В результате то, что часто подается как зарождение учения о чистилище на латинском Западе, правильнее описывать в иных терминах — как соположение, но не синтез, двух воображаемых структур. Одна из них связана с посмертным очищением души; другая — с прерогативой Бога самовластно вершить милосердие. Своим прощением Бог начисто сотрет все грехи — совершенно так же, как император Восточной Римской империи мог помиловать преступников или отменить налоги.

В той из двух этих традиций, которая связана с Августином, Григорием Великим и позднейшим толкованием их взглядов, акцент делается на очищении от грехов отдельного грешника при его жизни и в грядущем мире. Никто не сомневался, что духовный расцвет — процесс долгий и болезненный. Чтобы стать достойным лицезреть Бога, возможно, требовалось больше времени, чем время земной жизни. Как прекрасно показал Клод Кароцци, именно эта мысль побудила Августина включить в бескрайнюю, неподвижную вечность неоднозначную зону временной длительности⁹.

По этому поводу нужно отметить следующее: хотя очищение души, по мысли Августина или Григория, всегда происходит под благодетельной и неоспоримой сенью милосердия Божьего, нельзя не заметить, что понятие «постоянного покаяния, которое, судя по всему, стало нормой христианской духовной жизни в V веке»¹⁰, подразумевает элемент соучастия со стороны субъекта. Покаяние всегда мыслилось по медицинской модели; медицинская же модель, в свою очередь, предполагала наличие связей между врачом и больным: согласно лаконичному замечанию Алин Руссель, «человек душой и телом вовлекается в собственное исцеление»¹¹. И эта медицинская модель возвращает нас — конечно, спустя долгое время, но все же возвращает, — к традиции преобразования своего «я», замечательно очерченной в работах Пьера Адо и связанной с дисциплинарным аспектом философии классической эпохи¹². Чтобы стать достойным Бога, нужно себя переделать.

⁹ Carozzi C. Op. cit. P. 23-33, 396 и 640.

¹⁰ Rebillard E. Op. cit. P. 230.

¹¹ Rousselle A. Croire et guérir. La foi en Gaule dans l'Antiquité tardive. P., 1990. P. 101; Lutterbach H. Der Christus medicus und die sancti medici. Das wechselvolle Verhältnis zweier Grundmotive christlicher Frömmigkeit zwischen Spätantike und Frühen Mittelalter. Saeculum. 1996. Bd. 47. S. 239-281.

¹² Hadot P. Exercices spirituels et philosophie antique. P., 1982.

Естественно, нельзя переносить на христианские круги V-VI вв. то ожесточенное чувство автономии, какое отличало языческую философскую традицию. Но что касается христианского воображаемого, то предложенные Августином и Григорием понятия *purgatio* и очищения души, готовящейся предстать перед Богом, занимали вполне определенное поле, четко, по контрасту, отделенное от других полей, от любого другого способа мыслить и воображать себе модальности милосердия Божьего.

Ибо для нравственного мира философа классической эпохи характерно было тщательно оберегаемое безвластие. Постепенное, доподлинное, не ведающее страха и компромиссов преобразование себя всегда было ответом философа на присутствие подавляющей его власти — либо царской, либо императорской. Как правило, эта власть имела в распоряжении значительные силы и не нуждалась в оправдании своих поступков, так что с равным успехом могла проявлять и бескорыстную щедрость, и угрожающую суровость. Философу подобало вести себя иначе и ни в чем не зависеть от благорасположения тех, кто действует подобным образом¹³.

Однако же в христианстве, как и в иудаизме, Бог наделялся теми же атрибутами, что и «владыки мира сего»¹⁴: неограниченной властью, связанной с божественной прерогативой милосердия. *Clementia* потому служила главной императорской прерогативой, что актом прощения император чудесным образом приостанавливал свою неограниченную власть творить зло¹⁵. То же самое относится и к Богу. Вот какие слова произносились в двенадцатое воскресенье после Пятидесятницы, согласно «Геласианскому саκραментарію»: «Господь, что являешь Всемогушество Твое особенно ярко (*maxime*), когда выказываешь себя сострадательным и милосердным»¹⁶.

Когда живые, облачившись в траур и собравшись вокруг стола, на котором убрали тело для погребения, созерцали убийственный парадокс — то, что в этот самый момент должны были встать рядом две несовместимые природы, а именно, только что исторгнутая из тела человеческая душа, вся перепачканной грязью текущего века, и величайшая чистота Бога, — они возлагали все свои надежды на *indulgentia*, высшую прерогативу Бога как императора всех живых и усопших. Как сказано в «Желлонском сакраментаріи»: «И если душа сия запятнана той грязью, какая про-

¹³ Brown P. Power and Persuasion in Late Antiquity: Towards a Christian Empire. Madison, Wisconsin, 1992. P. 62-69; Hadot P. La citadelle intérieure. Introduction aux Pensées de Marc Aurèle. P., 1992. P. 324.

¹⁴ Ziegler A. Die Königsgleichnisse des Midrasch beleuchtet durch die römische Kaiserzeit. Breslau, 1903; Johansson N. Parakletoi. Lund, 1940.

¹⁵ Brown P. Op. cit. P. 55, 69; Carré J. M. La «munificence» du prince. Les modes tardifs de désigner les actes impériaux et leurs antécédents // Institutions, société et vie politique dans l'Empire romain au IV siècle apr. J.-C / Éd. M. Christol et al. Rome, 1992. P. 411-430.

¹⁶ «Deus, qui omnipotentiam tuam parcendo maxime et miserando manifestas»: Le sacramentaire gélasien 3. 6 / Éd. H.A. Wilson. Oxford, 1894. P. 227.

исходит из края смертных, столь противного Твоему <...>, да омоет ее Иллогчестие твое, явив ей Снисхождение, да очистишь Ты ее, Господи, Милосердием своим по Благости, коренящейся в природе Твоей, да простишь Ты ей долги актом Отпущения, да предашь Ты их [эти долги] вечному Забвению»¹⁷.

Всегда нелегко переводить памятники, написанные на меровингской латыни, как например, «Желлонский сакраментарий». Но я думаю, мы не сильно ошибемся, если переведем эти звучные фразы целиком в «императорском» регистре. Нельзя упускать из виду, что «праздничная, умиротворенная атмосфера»¹⁸, о которой любят поговорить современные специалисты по литургии в связи с древнейшими христианскими заупокойными службами и которую они противопоставляют болезненным ужасам Средневековья, дабы, отринув их, вернуться к спокойной ясности первоначальной Церкви в нынешнее славное время, после Второго Ватиканского собора, — что она предполагает понятие об абсолютной власти Бога, откровенно коренящееся в наиболее устрашающих чертах монархического устройства Восточной Римской империи.

Понятие абсолютной власти, из которого проистекало право раздавать милости, включало в себя еще одну prerogative: люди, близкие к государю, пользовались привилегией *parresia*, «свободоречия», дабы выступать в защиту тех, кто испрашивал прощение. Ибо допущенным лицемерить Бога — ангелам и святым — Бог даровал право выступать в защиту их клиентов-грешников. Они были заступниками. Их даже почитали как *patroni*, адвокатов — могущественных придворных, настолько уверенных в расположении Бога, чтобы просить его, и не безнадёжно, явить милосердие по отношению к своим многочисленным клиентам — грешникам¹⁹.

Амнистия была в моде. Поэтому когда Августин писал предпоследнюю книгу своего «Града Божьего», он обнаружил, что перед ним различные точки зрения на божественное прощение: «точки зрения, с которыми я сталкивался сам и которые высказывались в разговоре со мною многими людьми».

Важно, что мнения этих *miseriordes*, мягкосердечных людей, ни в какой мере не ставили под вопрос существование ада, его пламени, суровости Бога. Эти люди не обладали современной чувствительностью.

¹⁷ «Et si quid de regione tibi contraria... contraxit...tua pietate ablue indulgendo ...tu Deus, inoleta bonitate clementer deleas, pietate indulgeas, oblivioni in perpetuam tradas» // Le sacramentaire de Gellone/ Éd. A. Dumas (Corpus Christianorum. Series Latina. Turnhout, 1981. Vol. 159. Col. 4621); см.: Sicard D. La liturgie de la mort dans l'Eglise latine des origines à la Réforme carolingienne. Münster 1978. P. 261-345 (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen. Bd. 63); см. также: Paxton F. Op. cit. P. 62 и 116-119.

¹⁸ Sicard D. Op. cit. P. 399.

¹⁹ Brown P. Op. cit. P. 67-69; Johansson N. Op. cit. P. 120-178; а также: Brown P. Le culte des saints. P. 1984. P. 81-93 и Idem. Authority and the Sacred. Aspects of the Christianization of the Roman World. Cambridge, 1995. P. 73-75.

Но им была присуща обостренная чувствительность римлян Восточной Римской империи. Признавая власть и одновременно суровость Бога, они, однако, ссылались больше на его царскую прерогативу даровать прощение. Перед нами проступают контуры исключительно прочной и весьма долговечной воображаемой структуры, согласно которой молитвы святых, когда они обретаются пред ликом самого Бога, будут куда действеннее, чем когда святые молились при жизни за своих гонителей. В день Страшного суда Бог должен щедро даровать прощение в ответ на мольбы святых. Вне всякого сомнения, он помиловал всех крещеных католиков, а быть может, еще и других людей. Что же касается ада, то Бог в своем милосердии может прерывать его вечное существование. *Очищающий огонь*, о котором говорил ап. Павел, был именно адским огнем, куда на короткий срок будут погружены грешники-католики²⁰.

Несмотря на то, что Августин оставался глух к подобным толкованиям, они не были ни одиночными, ни маргинальными. Эти — а не Августина — точки зрения в разных вариациях оказывали непосредственное и решающее влияние на ментальность христиан в данную эпоху. Так, около 400-х гг. поэт Пруденций, бывший наместник провинции, в своем «*Cathemerinon*», «Книге гимнов на каждый день», высказал убеждение, что на каждую Пасху, и даже, быть может, на каждое воскресенье приходится период временной отмены наказания — помилования «населения царства теней», содержащегося в тюрьме в аду²¹. Такое помилование само собой разумелось. Им был пропитан сам язык искупления, принятый в христианской империи. Возьмем, к примеру, императора Валентиниана I, отнюдь не самого мягкого из государей, который, однако, умел праздновать Пасху так, чтобы быть достойным своего Бога. Как сказано в одном эдикте из Кодекса Феодосия: «По случаю праздника Пасхи, праздника, который отмечаем мы и почитаем всем сердцем нашим, мы освобождаем всех заключенных, находящихся в тюрьме по обвинению в преступлении»²².

По воскресеньям узников выпускали из тюрьмы, чтобы они посетили местные бани «под надежным присмотром» местного епископа²³.

Затронутая Пруденцием тема периодической приостановки адской кары всего лишь обозначала конечные пределы весьма прочной и основательной структуры ожидания. Еще в конце VI в. Григорий Турский, скончавшийся в 594 г., все время бессознательно возвращался мыслью к вели-

²⁰ См.: *Saint Augustin. Cité de Dieu* 21. 18-19 (См. рус. пер.: *Блаженный Августин. О граде Божьем*. Минск-Москва, 2000. Кн. 21. Гл. XVIII-XIX), а также *De Lavelette H. L'interprétation du Ps. 1,5 chez les Pères 'miséricordieux' latins // Recherches de science religieuse*. 1960. Vol. 48. P. 544-563 и *Daley B. E. The Hope of the Early Church. A Handbook of Patristic Eschatology*. Cambridge, 1991. P. 149.

²¹ *Prudentius. Cathemerinon* 5.125-136, и *Carozzi C. Eschatologie et Au-Delà. Recherches sur l'Apocalypse de Paul*. Aix-en-Provence, 1994. P. 127-151.

²² Code théodosien 9.38.3.

²³ Code théodosien 9.3.7.; см.: *Gatier P.-L. Nouvelles inscriptions de Gérasa: la prison de l'évêque Paul // Syria*. 1982. T. 62. P. 297-305.

В драме заступничества и помилования. И хотя он почти не говорит о своей семье, стоит ему вообразить Страшный суд, как у него появляются пылкие автобиографические интонации:

И когда в день Страшного суда окажусь я ошую от Христа <как осужденный>, именно Мартину угодно будет отделить меня от козлищ своєю своей десницей. Он заслонит меня собою. И когда, по приговору Судии, буду я обречен вечному пламени, именно Мартин набросит на меня святой свой плащ, коим прикрыл он наготу Царя Славы [разделив воинский плащ с Христом, принявшим обличье нищего], и испросит мне прощение вместе с ангелами, что подскажут Царю [...]: «Сеи — человек, за которого заступается святой Мартин»²⁴.

В мире Григория Турского звучат великие сцены прощения. Однако мерovingское государство VI в. в этом отношении осталось ужасающе «недо-римским». Правящие классы ежедневно оказывались вовлечены в драматичные и диалектические отношения правосудия и прощения, гнусного унижения и покровительства. Короли точно знали, как вести себя перед Царем Небесным. Так, король Лотарь под старость побывал в Туре у гробницы св. Мартина: «Пред гробницею...перечислил он все поступки свои, в которых, быть может, уклонился он от должного. Громко стенав, молил он святого исповедника испросить для него толику милосердия Боужия, дабы Господь, вняв речам св. Мартина, мог закрыть счет его дурным поступкам»²⁵.

То же относится и к *potentes*. К примеру, Гонтран Бозо впал в немилость у Брунгильды, королевы-матери. Он знал, что ему делать: «Начал он с того, что стал угождать епископам и придворным [...]». Затем связал свои надежды получить прощение с епископом Агерихом Верденским, который был крестным отцом короля [...]. И вот епископ доставил его, безоружного, со связанными руками, пред очи короля [...]. Пав королю в ноги, он вскричал: «*preccavi*: Грешен, сеньор [...]». Король повелел поднять его и поручил его епископу: «Святой епископ, он твой»²⁶. Так Гонтран Бозо, закоренелый грешник, но добрый католик, в очередной раз вышел сухим из воды.

Размышления Григория были вызваны ощущением, что современники стали излишне довольны собой. Они позабыли о Судном дне. В своих сочинениях епископ Турский бичевал тех, кого «нисколько не заботит — *qui desperant* — предстоящий конец света»²⁷. Трон Господень в Судный

²⁴ Grégoire de Tours. De virtutibus sancti Martini. 2.60.

²⁵ Grégoire de Tours. Liber Historiae. 4.21. (См. рус. пер. в кн.: Григорий Турский. История франков / Изд. подг. В. Д. Савукова. М., 1987. С. 94.).

²⁶ Grégoire de Tours. Liber Historiae. 9.8. (См. рус. пер. в кн.: Григорий Турский. Указ. соч. С. 250).

²⁷ Grégoire de Tours. Liber Historiae. Lib. 1. Praef.: «qui adpropinquentem finem mundi disperant» (См.: Григорий Турский. Указ. соч. С. 7). Мое истолкование этого отрывка отличается от общепринятых: см. перевод Ж. Гаде и Н.Р. Таранна (Guaudet J., Taranne N.R. Histoire ecclésiastique des Francs de Georges Florent Grégoire. P.,

день постоянно присутствовал в его сознании, актуализируясь в многочисленных сценках крестин, покровительства, прощения.

Однако в других областях христианской Европы трон Господень не был окружен тем воображаемым ореолом, каким наделило его государственное устройство Восточной Римской империи.

Перенесемся в Ирландию. В 630-х гг., то есть всего лишь поколением позже Григория Турского, тамошний аббат Фурса имел целую серию видений загробного мира. Его видения — первый рассказ о путешествии души в потусторонний мир в латинской литературе Высокого Средневековья (на редкость чуткое и изящное литературное толкование этих рассказов дано у Клода Кароцци)²⁸. Видения эти переносят нас в совершенно иное общество — общество, почти полностью лишенное государственной власти, а значит, и амнистии. И хотя ирландские короли способны были проявить не меньшее могущество и насилие, чем любой король из мервингской династии, они все равно тщательно скрывали свою власть под маской «политкорректного дискурса», неизменно представлявшего их простыми вождями кланов, вокруг которых толпятся свободные клиенты²⁹.

Перед нами общество, где социальный контроль осуществлялся строго горизонтально. Государственная власть хотя и существовала, но не строилась по вертикали, требуя наказания и оказывая милосердие. Социальный контроль осуществлялся циклично, через накопление и списание обязательств; через внесение платы чести, дабы «умыть лицо» и восстановить честь оскорбленных соседей; через создание обязательств, санкционированных через конфискацию домашнего скота или обмен заложниками³⁰. В общем, в ту эпоху, когда Григорий Турский еще мог ощущать себя членом общества, отличительной чертой которого было

1836. 1.5): «по причине тех, кто страшится близкого конца света». По моему мнению, *desperare* означает скорее «не ждать», «терять надежду». Ср. *Liber Historiae* 4.12, где цитируется Сидоний Аполлинарий, *Epistula* 2.1: *nec accipiebat instrumenta desperans*: я считаю, что Бруно Круш прав, переводя *desperans* как *spem nullam habens*: *Gregorii Tironensis Opera Historica*: *Monumenta Germaniae Historica*: *Scriptores rerum Merovingicarum*. Hannover, 1951. Bd. I. P. I. S. 142. Anm. 2. См. также *Sortes Sangallenses* 33, R.8: *Habebis spem fidei, sed de desperato* // *Dold A. Die Orakelsprüche im St. Galler Palimpsestcodex 908* // *Österreichische Akademie der Wissenschaften: Sitzungsberichte*. 1948. Bd. 225. N 4. 24, с комментарием на с. 110: *de desperato* означает «со стороны того, от кого не ожидали подобного поведения». Ожидание Страшного суда и приготовления к нему были свойственны людям благочестивым, например, тем, кто совершал дарения какому-либо религиозному учреждению, *Marculf. Formulae* 2.3 / Ed. A. Uddholm. Uppsala, 1962. P. 178.

²⁸ Visio Fursei // *Carozzi C. Op. cit.* P. 677-692.

²⁹ *Chapman R. S. The Road to Judgement. From Custom to Court in Medieval Ireland and Wales*. Philadelphia, 1994. P. 111; см. также: *Aitchison N. B. Kingship, Society and Sacrality: Rank, Power and Ideology in Early Medieval Ireland* // *Traditio*. 1994. T. 49. P. 45-75.

³⁰ *Patterson N. Cattle Lords and Clansmen. The Social Structure of Early Ireland*. Notre Dame, 1994. P. 328-329.

Наличие государственного аппарата, унаследованного от Восточной Римской империи — общества, где исполнение власти с ее высшей прерогативой милосердия каждый день создавало подспудную опору для структуры воображаемого, ориентированных относительно Трона Бога, который при всей своей суровости прислушивается к заступничеству своих земных подданных, — общество, в котором жил аббат Фурса, было решительно пост-имперским, и даже не-имперским. То было общество, где каждый долг должен был быть оплачен сполна, каждая ошибка исправлена посредством соответствующего ей, а главное, скорого, точного и не унижающего штрафа: на самом деле то был социальный мир, во многих отношениях более близкий к чистилищу.

(Отсюда намеренно неокончательный характер развертывающихся перипетий Фурсой «Видений». Модель его видения не отвечает тем модальностям власти, которые существовали в обществе Восточной Римской империи. Здесь нигде не видно Трона Господня. Ангелы, сопровождающие душу Фурсы, и атакующие ее демоны действуют как будто сами по себе, в обособленном пространстве. На ангелах нет одежд и инсигний, которые бы позволяли опознать в них чиновников-придворных, прямых посланцев Трона Господня. Они не носят придворных одеяний, как в Византии³¹. Демоны также не предъявляют претензий по всем правилам административной налоговой тяжбы. У них нет с собой бухгалтерских гроссбухов, содержащих официальный список долгов грешников³². Тем не менее они усердны в своих правах — в соответствии с кодексом чести, требующим, чтобы каждая обида была заглажена компенсацией: «Если Он — Бог воистину справедливый, то человек этот не войдет в его Царствие [...] Ибо обещал Господь, что всякий грех, не смытый покаянием на земле, обязательно должен быть отмщен на небесах»³³. Одни лишь ангелы ссылаются на высший суд, взывая к непостижному правосудию Божьему. Для демонов это верх крючкотворства: «Идем отсюда. Здесь не соблюдают право, как полагается»³⁴.

Рассказ о «Видениях» Фурсы — отнюдь не экзотический текст, характерный лишь для ирландского мира. Записанный в Северной Галлии, этот рассказ в своем хождении дополнял, а быть может, и корректировал тот исповеднический ригоризм, какой поколением ранее был введен в Галлии соотечественником Фурсы, ирландцем Колумбаном³⁵. Эта исповедническая

³¹ См., например: *Léontius de Néapolis. Vie de saint Jean l'Aumônier*/ Ed. H. Gietler. Freiburg im Breisgau-Leipzig. P. 91-92.

³² См., например: *Anastasius de Sinai. Oratio in Ps. 6* // PG. T. 89. Col. 1141 C — драматическую историю смерти главаря разбойничьей шайки; см. об этом: *Farkas G. Rauberbehörde in Thrakien*// *Byzantinische Zeitschrift*. 1993-1994. Bd. 86-87. S. 462-470.

³³ *Visio Fursei 7 и 9* // Carozzi C. *Le voyage de l'âme...* P. 682 и 684.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ Carozzi C. *Op. cit.* P. 112-120, и Brown P. *L'essor du christianisme occidental...* P. 190-204.

ная система преобладала в крупных монастырях и королевских и дворянских обителях Северной Галлии. Как пример можно привести аббатство Фармутъ: здесь эта система послужила фоном для драматических рассказов, касающихся смертного одра и содержащихся во второй части «Жития Колумбана» Ионы из Боббио³⁶. Только монахини, успевшие перед смертью очистить свою душу от всякой шелухи, исповедуясь в своих грехах трижды в день³⁷, могли расстаться с телом с согласия аббатисы, стража душ и «молчаливого кладезя тайн» исповеди каждой монахини³⁸.

В подобных рассказах нам предстает сознание своего «я», обостренное ожиданием очищения: «я», которое не ждет в покое или тревоге, чтобы Бог великодушно проявил по отношению к нему свою милосердную, но по сути внешнюю власть. «Я», каждый поступок которого был учтен, каждый грех требовал строго определенной платы. Таков был бедняга Баронт, монах из монастыря Сен-Пьер де Лонгоре, который в 678 г., оправившись после весьма тяжелой болезни, рассказал в духе Фурсы о своем опыте пребывания в загробном мире³⁹. Этот средний человек меровингской эпохи, не хулиган и не жулик — редкий и вдвойне ценный для нас тип, — провел весьма скверные четверть часа, паря в воздухе над Буржем и получая пинки от чертей, в конечном счете доказавших, что знают его куда лучше, чем он сам: «И перечисляли они все грехи, совершенные мною с детских лет, даже и грехи, о которых сам я совершенно позабыл»⁴⁰.

Пережив подобную встряску, Баронт вошел в историю в достославной роли, которая у него самого, наверное, вызвала бы удивление. Как сказано у Клода Кароцци, кающийся монах той эпохи «представляет собой лишь первый набросок самосознания личности в западной культуре»⁴¹.

Текст *Visio Baronti* завершает цитата из «Гомилий на Евангелия» Григория Великого: «Представим себе, братья: близится судия столь точный, что судить он будет не только дурные поступки, но даже и помыслы на-

³⁶ Jonas de Bobbio. Vita Columbani 2. 11-22 / Ed. B. Krusch // Monumenta Germaniae Historica: Scriptores rerum Merovingicarum. Hannover, 1902. T. 4. P. 130-142.

³⁷ Waldebert. Regula cuiusdam patris ad virgines 5 // Patrologia Latina. T. 88. Col. 1059D-1060A; Muschiol G. Famula Dei. Zur Liturgie in merovingischen Frauenklöstern. Münster, 1994. S. 222-263 (Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinertums. Bd. 41).

³⁸ [Waldebert]. Regula cuiusdam patris. 7 // Ibid. Col. 1060B; Nietzsche F. Die frühliche Wissenschaft. Stuttgart, 1956. S. 268.

³⁹ Carozzi C. Op. cit. P. 142-144; Hen Y. The Structure and Aim of the Visio Baronti // Journal of Theological Studies. 1996. T. 47. P. 477-497.

⁴⁰ Visio Baronti 12 / Éd. W. Levinson // Monumenta Germaniae Historica: Scriptores rerum Merovingicarum. Hannover, 1910. Bd. 5. S. 386; Visioni dell'aldilà in Occident / Éd. et trad. A. Ciccarese. Florence, 1987. P. 254.

⁴¹ Carozzi C. Op. cit. P. 638.

нии»⁴². Как при выведении нового, гибридного вида растений, которому впоследствии суждено подчинить себе экологию региона, куда его высадят, в рассказах, подобных *Visio Baronti*, мы наблюдаем слияние двух традиций, пришедших с двух оконечностей христианской Европы: пенитенциарной чувствительности, присущей южным землям с пост-имперской социальной структурой (даже и Галлии), где милосердие Бога еще не могло строиться по модели милостивых жестов абсолютного императора; и интроспективной, философской традиции очищения «я», отчасти склонного даже в виду бесконечной снисходительности Господа повернуться к ней спиной, дабы подчеркнуть подлинность обращения к Богу объекта его милосердия. Внешне эти две традиции резко отличаются друг от друга: одна восходит к авторитетной греко-римской традиции интроспекции, другая — к кельтской пенитенциарной традиции, которую многие историки христианства Высокого Средневековья склонны оценивать весьма сурово, как порождение «примитивного» и даже «архаичного» менталитета⁴³. Однако гомологичность воображаемого обеих традиций неслучайно привела к их конвергенции и слиянию. Обе отличала сравнительная индифферентность к решениям, основанным на той модели отпущения грехов, которая строилась на представлении, что абсолютная прерогатива милосердия принадлежит исключительно Богу-императору.

Мало-помалу, незаметно для современников, образ Христа изменился. Из императора он превратился в верховного Отца. Его суровое правосудие постепенно утрачивает сродство с абсолютной властью, отправление которой умерялось жестами императорского милосердия. Все, что он судит, он судит как приор. Именно Он исследует сердце каждого человека, оценивая искренность его покаяния. Тот Христос, моделью которого послужила прежде всего власть аббата в крупном монастыре, — Христос *calvus*, «с тонзурой», каким он предстает в англосаксонской религиозной поэзии⁴⁴, — уже не совсем император. Скорее он стал Христом из исландского кеннинга, написанного на древнескандинавском языке: он — *meinalausan munkja reyni*, «Господин беспорочный, что подвергает испытанию сердца монахов»⁴⁵.

В других регионах мира в эпоху поздней Античности дело обстоит иначе. Почти в один и тот же период Фурсу посещали видения загробного мира, а видения Магомета (скончавшегося в 632 г.), который жил в обществе, находившемся на противоположном конце римского мира и не знавшем государственности, заложили религиозные основы того государства, какому суждено было в кратчайшее время стать последней великой

⁴² Visio Baronti 22 / Éd. W. Levinson. P. 394, цитирующий Григория Туррского «*Homélies sur les Evangiles*» 2.8; 14.6; 32.8.

⁴³ Angenendt A. Das Frühmittelalter. Die abendländische Christenheit von 400 bis 900. Stuttgart, 1990. S. 147-158.

⁴⁴ Aethelwulf. De abbatibus 6 / Éd. A. Campbell. Oxford, 1967. P. 3, note 1.

⁴⁵ Landnámabók S91/H79 / Ed. J. Benediktsson. Reyjavík. P. 132-134.

империей Античности — мусульманского халифата⁴⁶. Отличительной чертой Корана, и в еще большей мере исламской традиции VIII-IX вв, является настойчивое и притом беспредельно строгое утверждение абсолютного всевластия Бога. В магометанском сценарии Страшного суда, еще более драматичном и ужасном, нежели суд, который созерцал Григорий Турский, Бог ни у кого не оставлял сомнений в том, что не только императорское право прощать, но даже право выступать защитником недвусмысленно зависит от абсолютной, безраздельной воли Божией. Даже право заступничества Магомета, драгоценная привилегия *shafa'a*, определялась — гораздо более настойчиво, чем у христианских богословов — исключительно как следствие сверхизобильной доброты Бога: *bi-fadhl rahmatih*⁴⁷. На Страшном суде оправдывались самые оптимистические надежды *misericordes* на прощение: если Августин опровергал их, то в рассказах мусульманских традиционалистов они не вызывали никаких вопросов. Мало ли что думают люди или ангелы: «девятью девять процентов милосердия» Бог оставил за собой⁴⁸. Даже в последний час Бог лишь тогда останется доволен, когда последний грешник-мусульманин выкарабкается из ада (куда он был помещен рано утром того же дня) с кожей, почерневшей как уголь, за исключением двух мест — на коленях и на лбу: свидетельство того, что даже сей великий грешник при жизни молился как добрый мусульманин. И Господь Бог перекинется с ним шуткой — как государь, в высшей степени уверенный в своей власти, а значит, склонный проявлять милосердие⁴⁹.

Стоит немного отвлечься от Западной Европы, к которой мы всегда склонны относиться как к разменной монете, и мы удостоверимся в том, что иудео-христианская традиция, получая, в зависимости от региона, совершенно различную социальную окраску, могла приводить к самым разнообразным результатам. Но если под конец ненадолго вернуться на Запад, в Италию времен «Диалогов» Григория Великого, нам станет ясно, в чем состояли расхождения между двумя главными регионами христианства, между Западом и Востоком.

Ибо практически в то же десятилетие, когда Григорий с беспримерной точностью обрисовал «сумрачный» силуэт загробной жизни, отмеченной величием и тяготами все еще кающейся души, один константинопольский священник, Евстратий, писал около 580 г. трактат о состоянии души

⁴⁶ О политических последствиях первых мусульманских дебатов о всевластии Bora см.: *Van Ess J. Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*. Berlin, 1991. Bd. S. 17-25.

⁴⁷ *Riad E. «Safā'a» dans le Coran. // Orientalia sueciana*. 1981. T. 30. P. 37-62; *Huitema T. De Vorrpraak (Shafā'a) in den Islam*. Leyde, 1936. P. 45 è P. 56.

⁴⁸ *Al-Bukhari. Sahih* 81. 19. 1; Пер. с кн.: *Houdas O. El-Bokhari. Les traditions islamiques*. P., 1914. T.4. P. 284.

⁴⁹ *Al-Bukhari. Op. cit.* 51. 22; переведено в кн.: *Houdas O. Op. cit.* P. 312-313.

усопших⁵⁰. Он от всего сердца и весьма энергично отстаивал ту точку зрения, что после смерти души, конечно же, «живут» и даже «успешно действуют». Его просто шокировала мысль, что даже святые умерли лишь тем, чтобы отдыхать вплоть до Страшного суда — «дабы покоиться в бездействии, дабы храпеть как спящие», не имея возможности помогать живым⁵¹. Но на том он и останавливался. Основной категорией, привлеченной его внимание к душам мира иного, была их «жизнь», их *energeia* — атрибут живых существ. Вот и все. Евстратий вовсе не думал о переходе живой души в потусторонний мир в зависимости от «греха» — греха отпущенного или же еще не смытого строго определенным покаянным штрафом. Он считал само собой разумеющимся, что каждая душа унесет с собой в загробный мир какие-либо «пятна» греха, доставшиеся ей от сременного удела человеческого. Но в византийской литургии, как и в римской литургии древней эпохи, грехи эти должны быть отпущены Богом — возможным и, в сущности, вполне абстрактным жестом милосердия в Судный день⁵².

Евстратий, писавший в Византии, в сени императорского дворца, огорчился тем, что набросал картину потустороннего мира по-старому, крупными, размашистыми мазками. Напротив, Григорий и его собеседник по «Диалогам», диакон Петр, взялись в 594 г. за работу, вооружились тонким инструментом гравера. Используя всю остроту понятия «не очищенных» грехов — таких грехов, которые еще требовали дарений и молитв со стороны живых, а значит, и точной, хранимой в течение долгих периодов, памяти живых об особенностях жизни усопших, — они нарисовали незабываемые портреты людей, еще живших в памяти римского духовенства. Именно благодаря сложной, полной контрастов биографии, несозданной в деталях более столетия спустя, нам известно, что римский диакон Пасхазий — человек набожный и образованный, но ярый сторонник одного из антипап, — последний раз явился в мир живых, окруженный клубами пара, словно из термального источника, чтобы просить изумленного епископа молиться за него⁵³.

Сущность человеческой личности состояла в «грехе» и «добром деле»; и то и другое было с точностью измерено, и то и другое подверглось испытанию в этой, земной жизни и в мире ином. Это уже не та расплывча-

⁵⁰ *Eustratius. De animis defunctorum* 9; напечатан в: *Allatius L. De untriusque ecclesiae occidentalis et orientalis perpetua in dogmate de Purgatorio consensione. Rome, 1655. P. 380-580*; см.: *Beck H.G. Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich. München, 1959. S. 411*. Подобные сомнения ставили проблемы перед агиографами той эпохи: см.: *Déroche V. Pourquoi écrivait-on des recueils de miracles? L'exemple des Miracles de saint Artemius // Les saints et leur sanctuaire à Byzance / Éd. C. Jolivet-Lévy. P., 1993. P. 95-116, особенно pp. 113-116*.

⁵¹ *Eustratius. Op. cit. Col. 12; Allatius L. Op. cit. P. 407*.

⁵² *Eustratius. Op. cit. Col. 28; Allatius Op. cit. P. 561-563*.

⁵³ *Grégoire le Grand. Dialogi* 4. 42. 1-5, / *Éd. A. de Vogüé; Idem. Les Dialogues. P., 1980. P. 150-154 (Sources chrétiennes. T. 265)*.

тая категория, какой была просто «жизнь» души. Подобный эмфатический сдвиг подводит нас к одному из замечательнейших свершений латинского Запада эпохи Высокого Средневековья. Мы имеем дело с периодом, который обычно описывается как настоящие темные века (*Dark Age*), варварская эпоха, отмеченная «угасанием богословия»⁵⁴ и подъемом «примитивных» ментальностей, несовместимых с высокой культурой предшествующего ей христианского Рима. Однако интересы элит той эпохи не совпадали с нашими; а значит, мы рискуем не понять, в чем заключалось подлинное своеобразие VII-VIII вв. Если *Tonangebender*, великие епископы, миссионеры, наставники душ докаролинской Европы не слишком усердно занимались спекулятивной геологией, то они восполняли этот просчет — и восполняли героически, — стремлением уловить все аспекты жизни, прожитой в этом и в ином мире, в тонкие, тщательно сотканые и чуткие сети христианского понятия греха и отпущения.

Рискуя шокировать просвещенную публику, я не могу устоять перед искушением изобрести неологизм. Мы сталкиваемся здесь с окончательным утверждением того, что готовилось на протяжении веков, безусловно, начиная с Августина и даже более древних времен и что я бы назвал «огреховлением» (*peccatisation*) мира. Я не имею в виду «культурабилизацию», создание чувства вины — это совсем другое. Скорее мне хочется передать нечто гораздо более отчетливое и значимое, а именно, конечное сведение всей совокупности человеческого опыта — истории, политики, социального порядка и, наконец, удела человеческой души — к двум универсальным экспликативным принципам: греху и покаянию.

Когда в 730 г. во Фрисландии святому Бонифацию пересказали видение загробного мира одного англосаксонского монаха, важным в рассказе было не видение *mundus* — того ослепительного универсума, «великого града, общего для богов и людей», какой нес утешение визионерам поздней Античности⁵⁵. Внимание нашего англосаксонского визионера в ту эпоху было целиком захвачено «огреховленным» универсумом, сузившимся до размеров грешного удела человеческого. Перед монахом из Матч Уэнлок открылось не что иное, как вся сумма человеческих секретов. Его жизнь протекала в рамках ментального универсума, сложившегося под воздействием пенитенциарной системой северных стран. Базовой моделью для его откровений было не видение *космоса* во всей его красоте, но желание разоблачить «тайны» религиозной жизни — тайные грехи, тайные добродетели, тайные практики умерщвления плоти, все то, о чем сообщают на исповеди, о чем шепчут на ухо святым отшельникам, которые, как говорят, знают главную тайну загробной жизни: «Личные заслу-

⁵⁴ *Angenendt A.* Op. cit. S. 155.

⁵⁵ *Festugière A.J.* La révélation d'Hermès Trismégiste. T. 2: Le Dieu cosmique. P., 1981. P. 441-446, ясные страницы, посвященные «Сну Сципиона» в духовном опыте паганизма поздней Античности.

ги почти всех людей, из коих состоит род человеческий в этом мире, собранные перед его взором как видение всех человеческих душ»⁵⁶.

И это изменение — естественно, изменение целой традиционной религиозной системы, движущейся медленно, как ледник, а не в бойком ритме часовой лекции, но все же изменение — наконец подводит нас к концу античного мира. Усилиями великих ученых, перед которыми я всегда чувствую себя в долгу и чьи образы до сих пор остаются моим главным парижским воспоминанием — я имею в виду, конечно же, Апри-Ирене Марру и его сотрудников, а также многих исследователей, которые сложились в его школе или вдохновлялись его примером, — мы теперь гораздо лучше, чем раньше, можем представить себе отличительные черты периода, обозначаемого ныне термином «поздняя Античность». Но мы должны пойти немного дальше — следуя время от времени «Правилу Эпилога», как советовал А.-И. Марру в своей прекрасной книге об «Историческом познании»⁵⁷. Каждому периоду с его неповторимыми чертами нужно дать также и определение от противоположного. Нужно очертить во времени отсутствие, исчезновение, постепенное ослабление структур воображаемого, созданных в эпоху патристике в самых недрах Римской империи. Новый тип христианства, который сложился на Западе после VII в. и уделял большее внимание проблемам доброго дела, греха, идентичности, нуждался в воображаемом универсуме, населенном еще более ясно очерченными лицами — и святых, и грешников, и тех средних христиан, *populus valde mali*, о которых мы говорили в начале статьи. Такое христианство не желало усваивать воображаемые структуры собственного христианского прошлого. В результате этого безмолвного, но решительного сдвига многие элементы христианства поздней Античности с нашей, медиевистской и пост-медиевистской точки зрения кажутся неуместными и даже экзотическими. За время пути слегка подрастерялась свойственная Античности убежденность в императорской власти Бога и в необъятном величии божественного милосердия⁵⁸. Величественная структура загробного мира, видевшаяся людям поздней Античности, стала очередной жертвой тьмы времени, которое мы обычно обозначаем формулой «Рождение Средневековья».

Пер. И. К. Стаф

⁵⁶ Boniface. Epistula 115 /Éd. M. Tangl // Monumenta Germaniae Historica: Epistolae selectae. Berlin, 1916. S. 248; Ciccarese A. Op. cit. P. 366 и P. 371-372; см.: Cameron C. Op. cit. P. 200-222.

⁵⁷ Marrou H.-I. De la connaissance historique. P., 1954. P. 46.

⁵⁸ Schmitt J.-C. Une histoire religieuse du Moyen Age est-elle possible? // Il mestiere dello storico del Medioevo. Spoleto (Centro di Studi sull'Alto Medio Evo), 1994. P. 11-83, особенно с. 82: «Бог больше не властен над всем пространством и над всем временем: таков смысл нового учения о чистилище».

Историк и изображения

ВИЗАНТИЙСКИЙ ОБРАЗ: СОЗДАНИЕ И СПОСОБЫ ИСПОЛЬЗОВАНИЯ*

Даниэль Барбу

Теория религиозного образа, в том виде, в каком её разработало христианское Средневековье, прежде всего на Востоке, иногда может восприниматься как своего рода «перевернутая» гегелевская эстетика. Гегель, судя по всему, считает, что сущность искусства состоит в том, чтобы скудными средствами, которыми располагает мир преходящих чувственных вещей показать то, что существует лишь в конкретной реальности сверхчувственного. В этом его представления совпадают со средневековой метафизикой изображения: оно показывает то, что истина хранит в области невидимого. Многочисленные проблемы рождаются в неумолимой простоте подобного определения: сущее невидимо и не проявляется; проявляемое и видимое не существует. Если теория религиозного образа должна избежать таких апорий, это возможно только путём преодоления столь резкого логического противоречия или хотя бы пренебрежения им. Иными словами, вопрос может быть сформулирован следующим образом: как достигается опосредование видимого, которое не существует (в истинной реальности), и невидимого, которое существует (в той же реальности)? Главную роль в этом играет понятие времени. Изображение Того, Кто *есть*, т.е. Бога, возможно потому, что Бог, воплотившись в человека, подчинил себя законам становления. Так средневековое изображение становится историческим предикатом абсолютного субъекта.

Для «иконоборца-Гегеля» искусство должно отмереть где-то в век религии и раствориться в философии, единственном занятии человека, способном описать Идею. Именно в этом он расходится с византийскими ценителями религиозных изображений. С их точки зрения, именно поэтому, поскольку Бог, вочеловечившись, имеет свою историю, изображение утрачивает черты историчности: оно — сама форма истины, место, где Идея пребывает, где невидимое само подчиняет себя законам видимого.

* Иероним статья опубликована в: *Annales. HSS.* Vol. 51, № 1, P. 71-92.

В восточно-христианских изображениях история вочеловечившегося Бога доходит до своего предела. Икона есть знамение конца божественной истории, исполнения Откровения, его память, его след в области видимого, его печать в чувственном мире. В иконе абсолютный субъект растворяется во времени, обедняется, превращаясь в иной субъект, в человека, с тем, чтобы предстать в виде парадокса: икона не управляет чувственным и сверхчувственным, видимым и невидимым, кажущимся и истинным путем непосредственного противопоставления одного другому, но соотносит их так, чтобы в разделяющей их бездне показать Бога, пришедшего в нашу субъективность, принявшего нашу плоть и наш облик.

Мы постараемся показать, что эта оригинальная теория образа пронизывает собой интеллектуальные разногласия Запада и Востока и, благодаря практике «освоения территории» укореняется на православном Востоке. Особые представления византийской церкви о том, как следует создавать изображения, были, судя по всему, одной из основных причин раскола между латинским и восточным христианством как в плане истории идей, так и в социальном плане. Функция главного гаранта православия, которой икона была облечена в Византии с 843 г., породила более централизованный и, в то же время, менее специализированный и более единообразный, чем на Западе, тип экономики, знаний и интеллектуальных объектов. Именно вокруг вопроса об изображениях византийцы будут вести длительную полемику с латинянами. Именно в вопросе о власти над изображениями константинопольская церковь утвердилась в своей интеллектуальной обособленности. В этом выразится её притягательность для балканских обществ, которые одно за другим приняли вплоть до конца Средневековья византийское политическое богословие и его символические формы. Эта способность к «освоению территории» с помощью изображений будет проиллюстрирована на двух румынских примерах XIV в. Принимая во внимание совершенно особенный исторический контекст, в котором они возникли, можно будет увидеть, для чего, какими способами, для каких целей и для какого применения создавались византийские изображения.

Раскол из-за изображений

На христианском Востоке очень рано обозначилась тенденция претворять метафизику образов в представления и жесты религиозной практики. Первые теоретические дискуссии относительно ценности изображений возникли как раз вокруг вопроса об их ритуальном использовании. На изображении кто-то должен быть изображён, утверждают авторы хороса II Никейского собора: если это изображение ложного бога, то это идол; если же перед нами образ Христа, то он достоин почитания в связи с величием того, кто изображён. Патриарх Герман в письме Иоанну Синадскому заключает: функция изображения в том, чтобы «изобразить нашу веру», чтобы показать, что Христос истинно стал человеком¹. Следова-

¹ Mansi J.-D. Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio. P., 1903. (Далее – Mansi). Т. XIII. Col. 101.

тельно, икона напоминает о Боговоплощении, являет тому видимое доказательство, учитывая взгляд тех, кто на неё смотрит. Например, у Иоанна Дамаскина суть христианского изображения коренится в сходстве с первообразом, даже в причастности видимого к невидимости Сущего, понятой как событие божественной истории. Слово, ставшее плотью, Христос как «живой образ невидимого Бога»² — критерий законности всякого изображения. Будучи сходным с первообразом, о котором оно свидетельствует во внешнем чувственном мире, изображение должно продемонстрировать это подобие и подтвердить истину Воплощения. На него возложена миссия исполнить евангельский обет («Я с вами во все дни до скончания века», Мт. 28, 20), повторить его, но в обратном смысле: Евангелия рассказывали о реальных событиях, а изображение должно сделать видимым реальность пространства. В конце концов, в иконе интересовало уже не то, что собственно составляло её содержание (изображение кого-то), а контакт с «живой» благодатью, которой икона была наполнена благодаря своему статусу *res sacra*.

Второе поколение византийских теоретиков изображений, в первую очередь патриарх Никифор, оказывается, судя по всему, менее «ориентализированным» и более «персоналистским», чем Дамаскин. Изображение осмысливается теперь как отношение подобия с помощью концепции живописи (*graphê*), согласно которой «она должна производить впечатление чувственными средствами (*aisthesei*) и показывать»³. Предшествующее представление о сопричастности преодолевается здесь утверждением субстанциальной разницы между образом и первообразом. Несмотря на это, изображение остаётся реальностью переходного статуса, поскольку его отношение к первообразу покоится уже не на причастности к божественной эманации, но лишь на сходстве с видимой формой изображенного предмета. Всякое изображение будет обязательно изображением *prosôpon*, лика, видимой отличительной черты, характеризующей конкретного персонажа. В связи с этим, невозможно изобразить идею, поскольку у неё нет чувственного образа.

В этом пункте у Никифора вводится разграничение между разными предназначениями изображений. Разграничение в первую очередь функциональное. Есть изображения, почитаемые как *res sacra*, поскольку они «святы сами по себе» и призваны воссоздать в памяти прообразы святых. Другие изображения, например, алтарные преграды, создаются лишь «для украшения»⁴. Это последнее уточнение расходится с восточной метафизикой изображений, которая совершенно чётко исключала *ornamentum* из списка функций священного искусства, например, у Нила Синаита⁵.

² *Ioannis Damasceni* Or. II, 15 // PG. T. 94. Col. 1301.

³ *Nicephori Antirrheticus* II, 13 // PG. T. 100. Col. 360. Можно обратиться к французскому переводу Мари-Жозе Мондзэн-Бодинэ: *Nicéphore. Discours contre les iconoclastes*. P., 1989.

⁴ *Antirrheticus*. III, 45 // PG. T. 100. Col. 465.

⁵ PG. T. 79. Col. 577-580.

Здесь мы оказываемся в самой сердцевине глубокого противоречия. Аристотелизм второго поколения, выдвигавший свои теории против иконоборцев, кажется, признал определённую ценность красоты в религиозном изображении. Но у этих замечаний не было никакого будущего, поскольку ключевым критерием, по которому судят об истинности изображения, остаётся сходство с первообразом: взгляд лишь дублирует, укрепляет и делает разумным созерцание, *thêoria*, содержания веры.

В конечном счёте, изображение есть всего лишь распространение религиозных представлений на сферу визуального. Религиозные представления сообщают византийской иконографии её особый характер, иными словами, набор ее формальных признаков, теоретически обосновывают чуть ли не само ее право на существование. Пробный камень истинности изображения по-прежнему подобие, т.е. внешний критерий, не принадлежащий ему, оцениваемый исключительно церковной властью.

Функционирование изображений по тем критериям истинности, о которых греческие Отцы лишь упоминали, утвердилось на Западе. Вначале Каролинги полностью отвергли возможность какого-либо *transitus* между изображением и предполагаемым прообразом. Изображение по природе своей лишено всякой сакральности, оно лишь произведение светского искусства, *ars mundana*, и в связи с этим полностью зависит от произвольности ремесла, более того, от таланта, *ingenium*, мастерства, *magisterium*, конкретного художника⁶. Если оно и обладает какой-то силой, то она содержится в красоте произведения: будучи *ornamentum* по определению, изображение лучше выполняет свою функцию напоминания о деяниях, *memoria rerum gestarum*, в том случае, если оно красиво. Если же оно сделано плохо, можно сказать, что оно не достигает своей цели⁷. Ибо живопись есть светская *institutio* с присущими ей специфическими правилами и техникой⁸. Живопись как совокупность приемов, относящихся к сфере визуального, создает свои собственные правила, и только на их основе можно было бы разработать принципы истинности изображения.

Франкские богословы рассматривают изображения лишь в художественном поле зрения⁹. «Libri Carolini» не только отказались от неоплатонизма Псевдо-Дионисия, вызвавшего дискуссии на II Никейском соборе, но и предложили новую концепцию (правда, подобные идеи, хотя и не вполне определенно выраженные, были укорнены уже в григорианской традиции интерпретации *imago*): изображения имеют ценность *ornamen-*

⁶ Libri Carolini. III, 16 // MGH. Concilia. II. Supplementum // Hrsg. H. Bastgen. Hannover—Leipzig, 1924. SS. 137-138.

⁷ Libri Carolini. III, XXII. S. 149.

⁸ Libri Carolini. II, XXVII. SS. 225-226.

⁹ «Libri Carolini» предлагают список сюжетов, приемлемых для искусства. См.: III, XXII. S. 151-153.

tum, их функция состоит в украшении храма¹⁰. Они наставляют в вере простецов, они увековечивают историю Спасения и украшают святые места. Эту функцию византийцы приняли лишь частично, и то лишь в устах одного патриарха Никифора.

Таким образом «Libri Carolini», правда только теоретически, обосновывают определённое самостоятельное, независимое от церковного авторитета, восприятие религиозных образов. Эта автономия, наверное, лежит в основе изобретательской способности, которая отличает западных художников от византийских, а также в основе полной изменений и движения жизни форм, характерной для западного искусства Средневековья. Церковь изначально отказалась включить в область своей юрисдикции область визуального. Не будучи признанной в качестве *res sacra*, изображение получает светский профессиональный статус, в котором ему будет полностью отказано в Византии, — там религиозная живопись всегда останется делом клира. Западное изображение, освобождённое от необходимости быть схожим с первообразами, находящимися в области ведения церковной иерархии, оказывается как бы лишённым чар, будучи связанным с собственным критерием истинности — красотой. С чувственной красотой, которая уже не оправдывается исключительно как отражение сверхчувственного лика. Именно в этом и следует искать столь очевидную причину расхождения путей развития византийской художественной традиции и бурно развивающегося западного искусства.

На христианском Востоке изображение, находясь в плену навязанной церковью идеи необходимости быть подобием первообраза, сохраняет и функцию подражания: оно призвано отразить в видимых образах черты незримого. На средневековом Западе изображение, призванное к постоянному возрождению, приобретает нарративную функцию: согласно изобретённым художниками формальным правилам, оно отображает религиозное воображение, питающееся церковной верой.

Так, почти в то же время, когда константинопольская церковь под руководством Фотия отделяется от Рима, возникает и раскол на почве изображений. Византийская иконография ограничивает себя рамками развития богословских знаний. Лишь издалека, через посредников она будет откликаться на эволюцию религиозных идей и духовности вообще. Как и вера, создание сокровищницы которой (*depositum fidei*) уже как бы завершено, изображение становится для византийцев совершенным священным предметом, который уже не должен давать поводов для добавлений или формальных изменений, тем более для какого бы то ни было теоретизирования. После Никифора и Феодора Студита в Византии не будет существовать ни богословия иконы, ни рефлексии о роли изображений в христианской жизни. Одним словом, после Торжества православия в 843 г. нечего будет порицать и нечему возразить.

¹⁰ Schmitt J.-C. L'Occident, Nicée II et les images du VIII^e au XIII^e siècle // Nicée II, 787-1987. Actes du colloque international/ Éd. F.Boespflug, N.Lossky. P., 1987. P. 274.

По отношению к изображениям остался лишь один легитимный, «правильный» вопрос: истинны они или нет? В византийской теории не нашлось места для иных вопросов, относящихся к смыслу, сюжету, значению, целям и использованию религиозных образов. Отныне имеет значение лишь истинность изображения, критерий которой однако вовсе не остается единым и неизменным. Чтобы претендовать на истинность, изображение должно соответствовать церковной традиции (*paradosis*) церкви, осмысленной Никейским собором как «согласное законоположение» (*egkritos thesmothesia*) на разумных основаниях (*epinoia*), по праву принадлежащее лишь «Отцам носителям Св. Духа». Иными словами, — церковным иерархам, которым возведены принципы визуализации (*diataxis prodêlon*), в то время, как художникам доверена сама работа (*technê*), основанная на их изобретательности (*epheuresis*), и создание изображений (*poiêsis*)¹¹. Изобретательность здесь следует понимать как поиск уподобления первообразу, его отображения в видимом мире, *eikonikês anazô-graphêseôs ektypôsis* или *imaginabilis picturae formatio* в переводе Анастасия Библиотекаря¹².

Создание изображений в Византии будет иметь два источника. За него будут отвечать две категории людей: художники, изготавливающие изображения, и заказчики программы, устанавливающие её правила. Художнику следует лишь воплотить (*faire-vrai*) изображение, иными словами, в его компетенцию входят непосредственная работа, техника, с помощью которой возможно создать подобие невидимому, раскрыть в скудости зримого следы отсутствующего. Объяснить причины и смысл этого отсутствия, выделить его сверхчувственные черты, выразить их по определённым правилам, с тем чтобы запечатлеть их в чувственном мире, — это задачи богословов, разрабатывавших смысл (*dire-vrai*) изображения.

Проблема истинности византийского изображения, воспринимаемого на уровне дискурса, могла бы быть разрешена, отталкиваясь от вопроса Мишеля Фуко «кто говорит?» Возможно, что отцы, участники II Никейского собора, поняли бы его. Несомненно, в иконе говорит не художник. Богослов также вряд ли может претендовать на роль говорящего в тексте иконы. Ибо изображение, совершенное с точки зрения истинности, не может быть создано человеческими руками или отражать человеческое знание. Действительно, настоящий образ считался нерукотворным; он сравнивался — как это и делалось в некоторых византийских текстах¹³ — с новым явлением Господа, с непосредственным созерцанием вновь пришедшего в мир Христа. Такой образ мог легко обойтись без мастерства и руки художника, поскольку сверхчувственный первообраз сам был творцом своего материального изображения.

¹¹ Mansi. T. XIII. Col. 252.

¹² Ibid. Col. 373.

¹³ Grabar A. L'icônoclasmе byzantin. Le dossier archéologique. P., 1984. P. 39-40.

Создание религиозных изображений в Византии после Торжества православия часто воспринималось как процесс воспроизведения присутствия божества, имеющий некое метафизическое отношение ко времени. Евангельское слово длится несколько мгновений, оно предназначено для многократного повторения и ограничено рамками земного времени, в то время как изображение, согласно «Актам» Никейского собора, — это «вечный» текст¹⁴. Более того: «слова — это образы вещей, подчинённые им в причинно-следственной связи». Чтобы быть понятыми человеческим разумом, они должны пройти через серию умозаключений, а «иконы напрямую обращаются к разуму тех, кто наблюдает вещи». Так в изображении разум и вещь оказываются лицом к лицу, как бы сопряжёнными во *взгляде*. Эти мысли патриарх Никифор¹⁵, с его несколько неуклюжим платонизмом, заканчивает утверждением о первостепенной важности изображений по сравнению со словом: «Что касается образования представлений о предметах, то изображение и подобие настолько превосходят звуки речи, насколько сами предметы выше слов». К тому же, если слова исчезают со временем и забываются, то вещи, которые мы наблюдаем, надолго отпечатываются в душах, добавляет Никифор¹⁶. В свою очередь Феодор Студит предлагает нам своё иначе построенное объяснение особой связи между изображением и временной протяжённостью: мысль одновременно воспринимает и изображение, и первообраз без какого-либо интервала между этими умственными операциями¹⁷. Ибо если первообраз вечен (в данном случае Христос), то, следовательно его изображение совечно ему: «изображение существует ещё до того, как оно создаётся с помощью искусства». Следует лишь сделать его видимым, «показать» его при помощи выразительных средств живописи. Как, например, нерукотворные образы Спаса, появившиеся примерно в конце VI в. в Эдессе, Камулиане, Дибудионе или Кесарии Каппадокийской, это «явление незримого»¹⁸, предстающего взгляду во всей силе без всякой помощи художественного творчества. Взгляд, согласно правилам зрения, создаёт образ, уже существовавший в прообразе.

Созданная Никифором и Феодором Студитом теория образов (в том числе нерукотворных икон) и его функций, несомненно склоняются к онтологическому номинализму. Если невозможно изобразить то, что существует в реальности, или то, что, видимо, существует, если только эта вещь содержит в себе своё собственное изображение, тогда в момент ее внешнего проявления, т.е. в плане видения, можно было бы перевернуть порядок истинности, т.е. логический принцип подобия. Действительно, в истории византийской иконы случается так, что изображение призвано

¹⁴ Mansi. T. XIII. Col. 361.

¹⁵ Antirrheticus. I, 43 // PG. T. 100. Col. 310 C.

¹⁶ Apologia pro sacris imaginibus // PG. T. 100. Col. 749.

¹⁷ Antirrheticus. III, 3 // PG. T. 99. Col. 429 B.

¹⁸ Theodoros Stoudites. Antirrheticus. I, 2 // PG. T. 99. Col. 332 A.

цено воспроизводить первообраз согласно правилу подобия. Именно посредством такого функционального перевёртывания смысла (*dire-vrai*) церковь намеревается контролировать восприятие видимого мира, сопоставляя его с принципами истинности, которое традиция *нерукотворного* образа навязало изображениям. Приведём лишь один пример. Житие Ирины, настоятельницы константинопольского монастыря Хрисовалантон, написанное вскоре после Торжества православия, повествует: «Когда настоятельница стоя молилась, подняв руки [для молитвы], она увидела перед собой Василия Великого таким, каким он нарисован на иконах»¹⁹. Позднее, смотря на изображение Ирины, заказанное одному из придворных художников, император вдруг узнал в ней — или скорее это само изображение помогло ему узнать, «поразив глаза вспышкой света» — «женщину, угрожавшую ему во сне», и тогда он «перестал сомневаться в своём видении»²⁰. Явления, видения, сны подвергались механизму официального контроля: сначала это касалось только зрительного восприятия, но в конце концов контролю стали подвергать и использование иконы в божественной литургии. Когда перед Ириной встала проблема как усмирить тело и желания молодой сестры, взбунтовавшейся против монашеской жизни, она однажды в пятницу пошла во Влахернскую церковь, где Богородица предстала перед ней во сне, пообещав привести к повиновению зарвавшуюся молодую монахиню²¹. До 1204 г. во Влахернской церкви хранилась икона Божьей Матери под покровом, который чудесным образом поднимался каждую пятницу во время вечерни, чтобы верующие могли на мгновение увидеть этот лик, считавшийся *нерукотворным*²².

За исключением сновидения, увидеть можно только то, что существует, что может быть изображено, т.е. то, что имеет форму. Теперь становится понятным, почему именно в отношении зрительного восприятия византийская церковь, особенно после Торжества православия, развернула деятельность, направленную на контроль и подчинение сферы визуального. В этом контексте основной функцией изображения следует считать *демонстрирование*. При этом чудо, которое иногда сотворяет образ, — лишь вторичное, даже остаточное явление. Здесь речь идёт не о контроле над видениями и над чудесами, но о создании неких канонов зрительного восприятия, о его подчинении правилу, установленному церковной властью. Это очевидно из ещё одного примера. Образ Богородицы Одигитрии, хранившийся в одноимённой константинопольской церкви, был по-

¹⁹ The Life of St Irene Abbess of Chrysobalanton / Ed. J.O.Rosenqvist. Uppsala, 1986. P. 56.

²⁰ Ibidem. P. 96.

²¹ Ibidem. P. 56-60.

²² Grumel V. Le «miracle habituel» de Notre Dame de Blachernes à Constantinople // Echos d'Orient. 1931. Vol. 30. P. 129-146. Об этом чуде знали в Англии около 1135 г.: Ciggaar K.N. Une description de Constantinople traduite par un pèlerin anglais // Revue des Etudes byzantines. 1976. T. 34. P. 219.

мещен внутрь небольшой деревянной часовни, закрыт от взглядов верующих покровом, который опускался и поднимался согласно литургическому расписанию. Таково описание в одной греко-латинской псалтири начала XII в.²³ и у каталонского путешественника Руя Гонсало де Клавихо в начале XV в.²⁴ Эта икона лишь отчасти принадлежит к типу нерукотворных, поскольку византийцы приписывали его авторство св. Луке. Анонимный английский паломник конца XII в. так объясняет этимологию названия иконы и церкви: «образ пресвятой Богородицы, который называют Одигитрией, что значит "путеводительница": во время оно были два слепых, и Мария явилась им и привела их в свой храм. Она просветила их глаза, и они узрели свет»²⁵. Это изначальное предание о чудесном даровании зрения после видения и паломничества в константинопольскую церковь, где хранилась икона, написанная св. Лукой, было облечено в установленную визуальную практику. Первоначальный миф, ядром которого было чудо Богородицы, превращается в церковный ритуал, где главную роль начинает играть икона Богородицы. Церковная власть «показывает» изображение в литургической игре с покровом, а образ, в свою очередь, также «показывает» верующих самым конкретным образом, поскольку он направляет их взгляд, поскольку она смотрит их глазами. Русский путешественник Стефаний Новгородский в 1348-1349 гг. участвовал в большой народной процессии с Одигитрией, проводившейся по пятницам. Согласно его свидетельству, икона «возлагалась на плечи стоящему человеку, расправившему руки, как для распятия, после чего ему завязывали глаза. Страшно было видеть, как икона вела его то туда, то сюда вокруг монастырских стен, как она заставляла его без конца поворачивать в сторону, поскольку он не понимал, куда икона его вела. Затем его подобным же образом сменял второй, потом третий и четвёртый»²⁶.

Построенный подобным образом контроль византийской церкви над взглядом не всегда может скрыть свою тесную связь с императорской властью. В видении Ирины Хрисовалантонской Богородица в сопровождении своей небесной свиты проходит от Влахернской базилики до капеллы, где хранилась реликвия сороса. Этот маршрут полностью соответствовал пути процессии императорского двора, организуемой в пятницу вечером²⁷. Таким образом, явление Божьей Матери в одном месте (Влахерны) и в одно время (вечерняя пятница) дублирует явление импера-

²³ Berlin. Kupferstichkabinett. Hamilton 119. См.: Grabar A. Op. cit. P. 290-291. Рис. 1.

²⁴ Embajada a Tamorlan/ Ed. F.Lopez Estrada. I. Madrid, 1943. P. 54.

²⁵ Mercati S.G. Santuari e reliquie costantinopolitane secondo il codice ottoboniano latino 169 prima della conquista latina (1204) // Rendiconti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia. 1936. T. XII. P. 144.

²⁶ Majeska G.P. Russian Travelers to Constantinople in the Fourteenth and Fifteenth Centuries. Washington, 1984. P. 37.

²⁷ Rydén L. The Vision of the Virgin at Blachernae and the Feast of Pokrov // Analecta Bollandiana. 1976, T. 94. P. 67-72.

тура. Репрезентация императорской власти довольно часто учитывает взгляд зрителя и функцию уподобления, мимесиса, восприняв это от техники создания изображений. С середины XII в., возможно, перед Влахернской церковью, на Рождество, на Богоявление и в дни торжественного явления императора происходила церемония, известная в XIV в. под названием *prokypsis*²⁸: после вечерни поднимался широкий занавес и взглядам двора и народа представляла императорская семья, освещённая в иерархическом порядке и располагавшаяся на деревянной эстраде. Это «живое изображение» длилось лишь то краткое время, которое требовалось для ритуальных аккламаций. Вхождение Бога в область видимого в момент Воплощения отмечалось явлением василевса, чья власть тем самым приобретала иконический характер. Такой спектакль, согласно собственной иконе номиналистической логики, должен был, в конечном счёте, отразить сходство между императорской властью и божественным всемогуществом.

Византийское изображение вообще является делом власти, а не ремесла. Именно в этом отношении византийцев к художникам парадоксальным образом совпадает с отношением к ним на каролингском Западе. Профессия художника светская и никак не связана со сферой сакрального, утверждал Константин V²⁹. Однако в одном пункте византийская теория не следовала ни мнениям иконоборцев, ни мнениям Запада: искусство художника «совершенно», согласно Никифору, ибо оно виртуально присутствует в сущности его прообразов³⁰. Это значит, что изображение, как и Священное писание, богодуховенно и что художник должен восприниматься как копиист, который участвует в передаче сакрального знания благодаря своему мастерству.

«Освоение территории» с помощью изображений

Воздействие византийской церкви на изображение было тягостным. После Торжества православия в 843 г. религиозная мысль ограничилась «теологией повторения»³¹. В Византии не было ничего подобного тому всплеску знаний, который произошёл на Западе в XII-XIII вв. Продолжались лишь комментирование и споры об интерпретации писаний греческих Отцов и традиции Восточной церкви. Симптомы упадка богословия и других областей знания обозначатся и в области теории религиозных образов, находившейся под исключительным контролем богословов. Изображение создается или используется по методу, который схоластика назвала бы номиналистическим. Всё, что воплощается в изображении, должно существовать в природе, ибо изображение может представить лишь людей и вещи. Оно не в состоянии описать идеи или символы, что

²⁸ Verpeaux J. Pseudo-Kodinos. Traité des offices. P., 1966. P. 202-204.

²⁹ von Hefele H.J., Leclercq H. Histoire des conciles. P., 1910, Vol. III/2. P. 697.

³⁰ Antirheticus. I, 28// PG. T. 100. Col. 277 A.

³¹ Meyendorff J. Introduction à l'étude de Grégoire Palamas. P., 1959. P. 324.

резко сокращает его сложность и нарративную способность. При этом бессилии перед лицом умопостигаемых объектов, изображение, согласно основному принципу истинности, может отразить то, что мы видим, то, что мы видели (Христос, Богородица, святые), то, что нам привиделось (ангелы, видения). Концепции, разработанные богословами, являющиеся умопостигаемыми объектами, не могут быть воплощены в образах, кроме тех случаев, когда они заранее обрели некую возможность быть увиденными, т.е. если они хотя бы частично растворились в практике, в жестах, в литургических действиях. Церковный ритуал на самом деле оставался единственным путём обогащения византийской иконографии.

Номинализм византийской метафизики образа препятствовал иллюстрированию догматов веры и литургических тем. Тем не менее допускалась возможность отображения тех аспектов содержания веры и литургических ритуалов, которые воспринимались как реально совершившиеся факты. Эта возможность оказалась полностью реализованной лишь в XIV в., прежде всего в изображении ритуалов византийской церкви³². Для подтверждения можно было бы привести два примера. Оба они из церкви св. Николая в Куртя-де-Арджеш в Валахии, построенной вскоре после основания там венгро-валахской метрополии, зависимой от константинопольского патриархата (1359). Храм был расписан в 1364-1365 гг. художниками из Византии³³.

В изображениях палеологовской эпохи можно легко узнать фактически дословные иллюстрации основных тезисов богословских споров, развернувшихся в монашеских кругах столицы и Афона. Несмотря на крах империи, византийское богословие бурно развивалось, сложными путями адаптируясь к ученой традиции, которую она постоянно воспроизводила, но которую не желало увековечить. Византия жила своим богословием и питалась своей церковной рефлексией. Именно на церковь и была отныне возложена вселенская миссия Империи Ромеев. Ещё более, чем тексты, зафиксировавшие каноническое, нормализованное соотношение *regnum* и *sacerdotium*, изображения говорят о призвании Великой Церкви взять бразды правления восточно-христианским миром. Поставленные перед такими требованиями церкви, художники, должны были, исходя из интерпретации богословских авторитетов, найти изобразительные средства для новой рефлексии над содержанием веры и её литургическим воплощением.

Например, изображение Скинии, находящееся в главной апсиде церкви Куртя-де-Арджеш. В XIV в. обычная интерпретация этой традиционной иконографической темы по-прежнему связана с Богородицей и не представляет никаких трудностей для толкования. Впрочем, колена Из-

³² Cp.: *Velmans T.* La peinture murale byzantine à la fin du Moyen Age. P., 1977. Vol. 1. P. 50-58.

³³ *Barbu D.* Pictura mural din Tara Romaneasca in secolul XIV. Bucarest, 1986. P. 36-56.

Византизм никогда не изображается в этом иконографическом сюжете, за исключением образа старца — персонификации Израиля³⁴. В Куртя-де-Арджеш таинственное, исключительное в византийском искусстве присутствие начальников двенадцати колен Израиля (Числа, 7) не может быть объяснено одной лишь связью с образом Богородицы. Более чёткое объяснение могут дать тексты, написанные на филиakterиях, которые посвящают начальникам пророки Исаия («И придут народы к свету твоему, и цари — к восходящему над тобою сиянию». Ис. 60, 3) и Иеремия («Господи! сила моя и крепость моя и прибежище мое в день скорби! к тебе придут народы от краёв земли и скажут: только ложь наследовали наши отцы, пустоту и то, в чём никакой нет пользы». Иер. 16, 19). Двенадцать персонификаций, одетых по-царски, несут дары и направляются к жертвеннику, помазанному Моисеем и Аароном. Начиная с IX в. Моисей и Аарон в византийской политической идеологии символизировали императора и патриарха (*Epanagôgê*, 2-3)³⁵. На изображении в Куртя-де-Арджеш Моисей, как и двенадцать начальников, несёт на голове корону, а Аарон — митру. Некоторые искусствоведы интерпретировали эту иконографическую деталь как напоминание о щедрости, которую император время от времени проявлял по отношению к церкви: во время литургической церемонии император вступал в алтарь, клал на престол свой *apokombion* и драгоценные сосуды, кадил, стоя рядом с патриархом, и перед тем, как выйти, получал от него сосуд с благовониями³⁶.

Такое предположение вовсе не может исчерпать все дискурсивные возможности изображений. Описанный выше согласно трактату «О церемониях» ритуал восходит самое позднее к X в. Он соответствует моменту Великого входа пасхальной службы в св. Софии Константинопольской³⁷. Следовательно, чтобы прояснить смысл композиции в Куртя-де-Арджеш, нужно узнать, как развивался этот ритуал в XIV в. Согласно трактату о службах псевдо-Кодина³⁸, император уже не несёт Святых Даров, а лишь сопровождает во время коронационной службы процессию с Дарами, направляющуюся к алтарю, выполняя функции церковного служителя (*depotatoi*). Служители представляли собой младший чин в Великой церкви Константинополя, в процессиях они участвовали непосредственно рядом с патриархом³⁹. По свидетельству Симеона Солунского, в это время участники Великого входа несли в алтарь не только хлеб и вино, но и

³⁴ Beljaev N. Le Tabernacle du Témoignage dans la peinture balkanique du XIV^e siècle // L'art byzantin chez les Slaves. P., 1930. T. I. P. 2: Les Balkans. P. 319-320.

³⁵ Zepos J., Zepos P. Jus graeco-romanum. Athènes, 1930. Vol. II. P. 236-368.

³⁶ Beljaev N. Op. cit. P. 321-322.

³⁷ Taft R. The Great Entrance. A History of the Transfer of Gifts and other Praenatal Rites of the Liturgy of St. John Chrysostom. Roma, 1978. P. 29-30.

³⁸ Verpeaux J. Op. cit. P. 264.

³⁹ Darrouzès J. Recherches sur les offikia de l'Eglise byzantine. P., 1970, P. 231, 284, passim.

большое количество пустых сосудов, «для прославления Святых Даров»⁴⁰. Как утверждает Николай Кавасила, в XIV в. из всех мирян лишь император обладал привилегией входит в алтарь и самому возлагать свои приношения на престол⁴¹.

Несомненно, на изображениях Куртя-де-Арджеш Моисей и Аарон символизируют императора и патриарха Нового Рима. Василевс предстаёт здесь не в величии монарха, а в качестве участника божественной литургии, проводимой церковью. Патриарх является её настоящим главой, а император лишь представителем. А какова роль двенадцати персонажей, которые несут золотые сосуды и которые, пусть отдалённо, но напоминают сцену переноса священных сосудов в храм Соломона из часовни константинопольского монастыря Хора⁴²? Судя по текстам на филakterиях пророков Исаяи и Иеремии, принимающих двенадцать дароносцев, перед нами скорее всего не начальники колен Израиля, а представители «народов», цари, пришедшие со всех концов земли к свету Господа, изображенном в виде церковного свода над алтарём, освящаемым Моисеем и Аароном. Около 1350 г. афонский монах, епископ Феофан Перифеорийский писал, что «цари земли» (*basileis tês gês*) — это православные государи Балкан, с которыми переписывался Григорий Синаит⁴³. Это свидетельство очень важно. Оно показывает, что именно в кругах афонских исихастов, приведённых к власти Иоанном Кантакузином, произошёл раскол между древней византийской имперской идеологией, признававшей законность лишь одного «царя земли», василевса Ромеев, и «новой политической и церковной доктриной»⁴⁴, проводившейся после 1350 г. патриархами Калликстом и Филофеем, согласно которой универсализм Империи Ромеев должен был внедряться Константинопольской церковью. Конечно, дело было не в том, чтобы создать своего рода «Византию Церкви» или перед лицом немогущности Империи превратить Константинопольский патриархат в ипостась императора⁴⁵. Скорее перед нами серия мероприятий, проведённых по инициативе Великой церкви, последовательно нацеленных на разрешение проблем в конкретной ситуации. Эти

⁴⁰ *Expositio de divino templo*. 78-79// PG. T. 155. Col. 728.

⁴¹ *Liturgiae expositio...* PG. T. 24. 150. Col. 420.

⁴² *Velmans T.* Op. cit. P. 213.

⁴³ *Halkin F.* Deux vies de st. Maxime le Kausokalibe ermite au mont Athos (XIV siècle) // *Analecta Bollandiana*. 1936. T. LIV. P. 90.

⁴⁴ *Meyendorff J.* Mount Athos in the Fourteenth Century: Spiritual and Intellectual Legacy // *Dumbarton Oaks Papers*. 1988. T. 42. P. 160-161.

⁴⁵ *Nastase D.* Une chronique byzantine perdue et sa version slavo-roumaine (la chronique de Tismana, 1411-1418) // *Chyrrilomethodianum*. 1977. № 4. P. 160-168. Автор считает, что в этом споре выразилась православная оппозиция, руководимая патриархом против унитаристских притязаний императора. См. также: *Jorga N.* Croisade latine et byzantine dans le sud-est de l'Europe // *Choses d'Orient et de Roumanie*. Bucarest—Paris, 1924. P. 38-39 и *Ostrogorski G.* Histoire de l'Empire byzantin. P., 1957. P. 509.

иции, кажется, иногда сопровождались и довольно скромными попытками оспорить некоторые прерогативы императорской власти в церковной сфере. Таков, например, смысл критики, обращенной Нилом Кавасилой против предусмотренного канонической традицией права клира обращаться за посредничеством к императору⁴⁶. Наконец, — и главным образом — стремились увеличить престиж и усилить власть константинопольской кафедры. В 1370 г. патриарх называл себя «главой всех христиан ойкумены, ответственным хранителем их душ, отец и учитель всех»⁴⁷. Новая идеология и политическая практика не являлись ни идеологией «замещения», ни решением Великой церкви взять на себя функции Империи, но идеологией выживания, готовой принести в жертву традиционные принципы, в том числе идеалы монархии василевса, чтобы укрепить влияние на религиозную жизнь православного мира монашеской партии, с победой вышедшей из спора вокруг исихазма. Кроме того, цели трона и алтаря уже не совпадали. Василевсы, находившиеся под угрозой имперских притязаний балканских славян и продвижения турок-османов, вынуждены были заключить союз с Западом, который, взамен на помощь, требовал больших уступок в религиозном плане. Церковь не желала поступаться ничем из своего догматического и учёного достояния, даже ценой окончательной гибели византийского политического сообщества.

Эти факты поясняют исторический контекст изображения Скинии в Куртя-де-Арджеш. Народы и их цари шествуют к свету Нового Иерусалима, имперского города Константинополя. Император присутствует на фреске, рядом с алтарем под защитой Богородицы, изображенной в медальоне согласно т.н. «влахернскому» типу. С другой стороны — патриарх, слуга и хранитель скинии, соратник императора, залог стабильности и постоянства. Именно он в константинопольском чине получает дары полагающиеся Господу. Двенадцать «царей земли» несут свои дары к алтарю: фреска изображает сплоченность христианских народов вокруг алтаря и веры. Веры, высшим центром которой является Константинополь, а святая святых — Великая церковь. Ничего не осталось от «императорской семьи», которая иерархически окружала трон священного дворца⁴⁸. Дароносцы принадлежат чину «служителей» Константинопольской церкви, чину уже не императорскому, но литургическому и, следовательно, зависящему от патриарха. Их высшим начальником, отцом и учителем будет отныне патриарх Нового Рима, принимающий их в восточно-христианскую ойкумену. Следует ли лишний раз напоминать, что сам императорский культ к XIV в. лишился многого из древне-римского на-

⁴⁶ Failler A. Une réfutation de Balsamon par Nil Kabasilas // *Revue des Etudes byzantines*. 32. 1974. P. 211-223.

⁴⁷ Acta et diplomata graeca medii aevi sacra et profana/ Ed. F.Miklosich, I.Muller. Wien, 1860. Bd. 1. S. 521.

⁴⁸ Grabar A. God and the «Family of Princes» Presided over by the Byzantin Emperor // *L'art à la fin de l'Antiquité et du Moyen Age*. P., 1968. Vol. 1. P. 115-120.

следия, с тем чтобы интегрироваться в литургические службы, проводимые патриархом⁴⁹. Изображение в хоре Куртя-де-Арджеш, расположенное над Причастием Апостолов такой же величины, не имеет значения императорского триумфа, но напротив, приобретает форму литургического апофеоза, выраженную с помощью уподобления ритуалу Великого входа.

Универсальность христианской империи выражалась отныне не в *космократии* (*kosmokratēia*) императора, а в кафоличности церкви. В то момент, когда при посредничестве некоторых, впрочем, не выходящих за рамки иконической выразительности, литургических ритуалов, совершалась передача власти, константинопольскому патриарху было необходимо показать свое новое лицо. Его власть не должна была быть представлена в терминах византийского политического богословия как главенствующая, ибо богословие всегда прославляло, — никогда не воплощая его в практику, — согласие (*sympḥōnia*) двух мечей. Его власть должна была быть равнозначна власти императора. Этим и объясняется симметрия в расположении фигур Моисея и Аарона в центре фрески Скинии в Куртя-де-Арджеш, в чём однако отчётливо видно глубокое изменение: отныне церковь есть то место, в котором должно осуществляться единение двух властей. Когда эта обманчивая симметрия была установлена, оставалось приучить к нему зрительное восприятие сообщества верующих, которые только что попали под власть константинопольской церкви без посредничества василевса, показать им истинное соотношение между духовной и светской властью, такое, каким оно было сформулировано в Византии. В данном случае, идея, вначале воплощенная в ритуале, а затем — в изображении, утверждала именно то соотношение властей, которое Великая церковь демонстрировала недавно присоединённому к византийскому государству народу. Для Константинополя это было одновременно взглядом «колонизатора», обращённым на местное валахское общество и на местного государя, призванного быть «служителем» православной церкви, а также способом представить себя самого этому обществу в том образе, который он хотел представить как истинный. Итак, Скиния Завета из Куртя-де-Арджеш была создана на пересечении этих двух взглядов, согласно логике «колонизации» с помощью изображений.

С 1359 г., после учреждения византийской митрополии и исполнения фресок в Куртя-де-Арджеш православие было признано Валахии той формой идентичности, на основе которой можно было оценивать истинность власти. Этот исторический процесс выразился не в письменном тексте, но в изобразительном: votивное изображение в нартексе церкви св. Николая в Куртя-де-Арджеш.

В византийской иконографии votивное изображение должно было выражать не уникальность и индивидуальность исторического персонажа, но его положение по отношению к божеству. Художник выступал в меньшей степени как частное лицо, чем как воплощение истины, которой

⁴⁹ *Velmans T. Op. cit. P. 42.*

определяли его жизнь и деяния. Оригинальность Куртя-де-Арджеш состоит в том, что фигура донатора изображена совершенно незначительной, в то время, как в Византии ктитория в качестве государей или христианских сановников, посредников во благо народа, имеющего в их лице представителей в небесной иерархии, могли претендовать на изображение не меньшего масштаба, чем святые⁵⁰. В восточно-христианской мысли⁵¹ сравним с императорским двором: Христос окружён ангелами, как император своими архонтами. В этой перспективе Деисус (иконографический тип, по которому построена композиция в Куртя-де-Арджеш) должен читаться по восходящей линии: ктитория обращается с прошением к небесным слугам⁵². Богородица и Иоанн Креститель самые надёжные свидетели божественности Христа в его земной жизни. Деисус становится в таком случае не столько изображением святых заступников, сколько размышлением о роли Богородицы и Крестителя в икономии Спасения, а в случае необходимости и в личной истории донатора. В Куртя-де-Арджеш следует отметить ещё одну деталь. Святые, сопровождающие Спасителя, стоят за треном, а не так, как это обычно изображалось: на одном плане или в среднем положении между ним и изображённым в Деисусе. Кажется, будто они оставили своё обычное иконографическое пространство, чтобы позволить государю получить более непосредственную связь с Христом. Византийский ритуал крещения имел некоторые особенности, неизвестные на Западе: отречение от лукавого (*apotaxis*), за которым следовало личное единение с Христом (*syntaxis*), выражающееся в словах: «Сочетахся Тебе, Христе, верую и крещен есмь во единого несотворенного и истинного Бога Вседержителя». Они произносились либо самим катехуменом, если он был в соответствующем возрасте, либо крестным отцом.

Необычность изображения в том, что Иоанн Креститель заменён св. Николаем. Вместе с Богородицей и донатором он выражает тот же неоднозначный жест моления и почитания⁵³. Государь, в свою очередь, не может выполнять никакую роль, которая не соответствовала бы изобразительному языку фрески, даже роль донатора, поскольку отсутствует обычный в таком случае макет церкви. Он изображён рядом с Христом лишь с единственным знаком своего гражданского достоинства, короной светской власти. Никакой надписи нет — упоминание какого-либо титула

⁵⁰ Ibid. P. 161. См. также: *Tatiae-Djuria M. L'icongraphie de la donation dans l'ancien art serbe // Actes du XIV congrès international des études byzantines. Bucarest, 6-12 septembre 1971. Bucarest, 1976. Vol. III. P. 318.*

⁵¹ *Gregorii Nazianzeni Oratio de Sancto Teodoro // PG. T. 46. Col. 745.*

⁵² *Walter Ch. Two Notes on the Deesis // Revue des études byzantines. 1968. T. 26. P. 317-327.*

⁵³ О значении жестов см.: Ibidem. P. 326. Жест князя Николая Александра идентичен жесту Павла, игумена монастыря свв. Апостолов в Фессалониках: *Kissas S.K. O vremenu nastanka freska u crkvi Svetih Apostola u Solunu // Zograph, 1977. P. 52-53. Рис. 1.*

или даже имени невозможно в присутствии Царя Славы. Итак, у нас достаточно доводов для того, чтобы подтвердить: изображение в Куртя-де-Арджеш не настоящий Деисус. Его следует понимать скорее как *преклонение*, *latreia*, свидетельствующее о простой и непосредственной вере. Ктитор Куртя-де-Арджеш не проситель, старающийся выделить свои заслуги, подчеркнуть знаки величия и для подкрепления этого написать своё имя. Это христианин, решивший с помощью изображения примкнуть к двум членам небесного двора, которые в наибольшей степени подходили для его символа веры. То, что здесь имеется в виду именно вероисповедание, привилегированным свидетелем которого оказывается св. Николай, подтверждается иконографической программой нартекса: Деисус, обрамлённый справа и слева Вселенскими соборами, в том числе II Никейским, расположен напротив изображения инициационного характера, *Введения Богородицы во Храм*; Житие св. Николая представлено в тринадцати сценах на западной и восточной стенах. На одной из этих композиций, расположенной рядом с вотивным портретом, на месте св. Николая представлена икона святого, внимающего молитве молодого человека. Так нужно ли приводить еще какие-то, кроме живописи Куртя-де-Арджеш, примеры, для доказательства того, что византийцы приписывали изображениям огромную силу воздействия?

Но зачем понадобилось заменять Иоанна Крестителя на св. Николая? Зачем художники пошли на риск столь резкого изменения устоявшейся иконографии Деисуса?⁵⁴ Серьёзные основания у ктитора церкви св. Николая, основателя митрополии Куртя-де-Арджеш валашского князя Николая Александра (1351/1352-1364) — его можно видеть слева внизу, колено-преклонённого, одетого в камзол с нашивками, с ремнём рыцаря и низкой открытой короной с лилиями — несомненно, были⁵⁵.

Первые сведения об этом князе, сыне основателя княжества, Бессараба I, совпадают, представляя его как верного сына Римской церкви. Так, в 1345 г. Климент VI упоминал *Александра Бассарата* как одного из главных инициаторов «распространения правильной веры», «*dilatatio fidei catholicae*», среди румын, наряду с королём Венгрии Людовиком Великим, боснийскими францисканцами и латинским епископом Орадеи⁵⁶. Александр не был неофитом, ибо уже Иоанн XXII в 1327 г. восхвалял заслуги его отца Бессараба, «*princeps devotus catholicus*», и «*laudabilia opera*»,

⁵⁴ Единственную весьма отдалённую аналогию можно видеть в Сопочанах, на восточной стене диаконника: Христос на троне, Богородица слева от него, св. Николай справа, св. Иоанн Креститель и св. Иоанн Богослов внизу. *Babič G. Les chapelles annexes des églises byzantines. Fonctions liturgiques et programmes iconographiques. P., 1969. P. 134.*

⁵⁵ Более детально см.: *Barbu D. Sur le double nom du prince de Valachie Nicolas Alexandre // Revue roumaine d'Histoire. 1986. T. XXV/4. P. 287-300.*

⁵⁶ *Documenta Romaniae Historica. D., I. Bucarest, 1977. P. 60.*

которые тот со всем рвением совершал на благо Авиньона⁵⁷. Придя к власти, сын этого «столпа апостольского престола», согласно словам папы, должен был поставить свою страну в подчинение суфрагану епископа Трансильванского, управлявшего Валахией как диоцезом, *jure dyocesano*⁵⁸. Нельзя не обратить внимание на одну деталь: во всех латинских текстах сын Бессараба фигурирует под именем Александр. Точно также и в двух византийских хартиях 1359 г. об основании венгро-валахской митрополии он назван «*kyr Alexandros*»⁵⁹. Но на этот раз князь, «возлюбленный сын» константинопольского патриарха, считается уже членом Восточной церкви. Глубинную причину перехода князя Александра в православие следует искать в длительном процессе накопления опыта, который завершился формированием коллективной идентичности. Большинство населения — в этом сходятся все источники — придерживалось восточного обряда. Принятие этого обряда означало для правящей семьи подчинение политическим интересам государства и влиянию доминирующих социальных моделей поведения. Действовать иначе означало бы поставить княжескую власть на шаткую основу. Как бы то ни было, впервые лишь в 1359 г., в завещании Харитона, игумена монастыря Кутлумус, упоминается «господин Александр Николай», а затем «светлой памяти господин Николай»⁶⁰. Судя по всему, православный человек считал, что именно под именем Николай князь покинул этот мир, в то время как католики продолжали до самой смерти называть его Александром («*hic obiit Alexander vayvoda Transalpinus*» — читаем мы в Псалтири Széchenyi, ms. 366, fol. 5r). Каким образом католик Александр мог оказаться для византийского монаха покойным Николаем? В то время единственным способом изменить имя, за исключением пострига, было крещение.

Начиная с XIII в. католики стали ставить под сомнение действительность византийского обряда крещения — эти настроения были особенно воинственными в пограничных областях западного христианства. В Венгрии, особенно при Людовике Анжу (1342-1382) *unitas fidei* становится стержнем политики правительства. Викарий францисканского ордена в Боснии говорит о 400000 схизматиках, которых король после завоевания Видинского княжества в 1365 г. заставил принять новое крещение⁶¹. В Трансильвании мелкой земельной знати румынского происхождения и православного вероисповедания пришлось перейти к западному обряду, чтобы сохранить свои привилегии. Согласно одному документу 1366 г., такое богословско-политическое обращение влекло за собой второе крещение и изменение имени: «*fidelis noster Olachus Sorban vocatus de Ochwo*

⁵⁷ Ibid. P. 39.

⁵⁸ Ibid. P. 98.

⁵⁹ Acta et diplomata graeca medii aevi... P. 383, 386.

⁶⁰ Lemerle P. Actes de Kutlumuş. P., 1945. P. 113, 118.

⁶¹ Lasic D. Fr. Bartholomaei de Alverna, vicarii Bosniae 1367-1407, quaedam scripta hucusque inedita // Archivum Franciscanum Historicum. 1962. T. LV/1-2. P.75-76.

*quem in ritum Catholicum baptizatum, Stephanus fecimus appellare»*⁶². По другую сторону конфессионального занавеса — и это не без горечи отмечалось уже на IV Латеранском соборе (1215)⁶³ — греки также заново крестили тех, кто уже принял крещение по римскому обряду. Папа Иннокентий VI осуждал сербского царя Стефана Душана за то, что тот приказал заново покрестить всех католиков своей империи⁶⁴. Верховный иерарх православной церкви поспешил санкционировать эту литургическую практику, распространившуюся в смежных областях и проводившихся прежде всего по инициативе светских властей. В письме к болгарской церкви патриарх Калликст Константинопольский чётко заявил, что латинское крещение через окропление никак не может быть признано действительным⁶⁵. Относительно повторных крещений князей известно, что они не только становились объектом полемики, но иногда воплощались в реальность. Примером может служить история великого князя литовского Ягелло, который принял решение стать христианином, был крещён русским духовенством и получил имя Иакова; будучи избран королём Польши, он был вновь крещён католическим священником и стал называться Владиславом⁶⁶. Князь Болеслав из мазовской династии Пястов, по женской линии породнившийся с галичскими князьями должен был принять повторное крещение, чтобы получить право на наследование и признание русского боярства. Он был наречён Георгием и после смерти был известен как Болеслав-Юрий⁶⁷, совсем как Александр Николай.

Но почему, в таком случае, ни константинопольские, ни авиньонские документы ничего не говорят нам об обращении Александра и о его крещении под именем Николая? Если в 1370 г. папа возлагает на его сына Владислава I ответственность за раскол, начавшийся, как утверждает понтифик, с его предков, то, судя по всему, папской курии было хорошо известно отступничество Александра⁶⁸. А как же обстоит дело с Византией? После Торжества православия византийцы склонны были больше демонстрировать, чем говорить или писать. В Византии, а вслед за ней и в

⁶² *Lukinich E. Documenta historiam Valachorum in Hungaria illustrantia usque ad annum 1400 p. Christum. Budapest, 1941. P. 189.* Архиепископ Эстергомский Николаус Олахус также в свою очередь говорит об изменении имени, которое пришлось претерпеть его отцу, который был румынского происхождения: *Stoianus — Stephanus*. См.: *Hungaria et Atila. XII, 3 / Ed. A.F.Kollarius. Wien, 1763. S. 229.*

⁶³ *Acta Innocentii P. III (1198-1216) / Ed. T.Halusinskyi. Città del Vaticano, 1944. P. 482.*

⁶⁴ *Acta Innocentii P.VI (1352-1362) / Ed. A.L.Tautu. Città del Vaticano, 1961. P. 52.*

⁶⁵ *Acta et diplomata graeca... P. 411.*

⁶⁶ *Meyendorff J. Byzantium and the conversion of Russia. Cambridge, 1981. P. 224, 243.*

⁶⁷ *Loenertz R. Les missions dominicaines en Orient et la Société des Frères périgrinants pour le Christ I/IV // Archivum Fratrum Praedicatorum. 1934. T. IV. P. 3.*

⁶⁸ *Documente privitoare la istoria românilor culese de Eudoxiu de Hurmuzaki. Bucarest, 1890. T. 1/2. P. 159.*

православных балканских странах, изображения зачастую говорят на более ясном языке и могут дать больше информации, чем тексты. В то же время многие изображения останутся немymi без обращения к текстам, которые подчеркивают информационную ценность фигуративных документов, раскрывают их номинализм, которые обрамляют их, делают возможным само их существование, которые являются их источником, навешивают им законы внутреннего построения и правила использования, которые сопровождают их везде, но не могут полностью их объяснить. Суть изображения всегда исчерпывается функцией изображённого предмета независимо от какого-либо рассказа, дискурсивного оформления. Изображение могло существовать в зрительном восприятии только в том случае, если изображаемый предмет существовал раньше и определял его суть. Вотивная фреска в Куртя-де-Арджеш могла быть создана только после того, как литургическое действие имело место. Доказательством тому может служить второе изображение св. Николая в Куртя-де-Арджеш: в конце апсиды он изображён рядом с Богородицей наряду со святым Иоанном Златоустом, которого византийцы считали автором своей основной литургии. Именно эта иконографическая ассоциация определила поле применения образа св. Николая в программе Куртя-де-Арджеш. Если в алтаре он является свидетелем литургии, то в нартексе, рядом с вероисповеданиями, представленными Вселенскими соборами, он становится свидетелем иного обряда, более того, иного таинства. И действительно, вотивное изображение в Куртя-де-Арджеш расположено не в нефе, где ему положено было бы находиться, а именно в нартексе, т.е. в том литургическом пространстве, где, согласно восточному обряду, совершается таинство крещения, во время которого неопиты, после отречения от лукавого и соединения, *syntaxis*, с Христом, принимаются в лоно византийской церкви. Св. Николай, цикл жития которого доминирует в росписях нартекса, заменил св. Иоанна Крестителя для того, чтобы стать крестным отцом неопита, которому он дал своё имя. Такой интерпретации смысла изображения есть ещё одно подтверждение. Валахский князь Николай Александр представлен здесь не как — в терминологии Димитрия Хоматиана⁶⁹, — «помазанник Христов», как это было обычно для изображений византийских государей, но как «начальник подобных ему слуг», согласно выражению Иоанна Мавропода⁷⁰. Такое изображение в большей степени соответствует роли «служителя» константинопольской Великой церкви. Желая поручить эту функцию валахскому государю, она выразила это средствами изобразительного искусства.

Утверждая свою власть на новой территории, в Валахии, вселенский патриарх очень часто прибегал к помощи изобразительного искусства,

⁶⁹ PG. T. 119. Col. 949.

⁷⁰ *De Lagarde P. Iohannis Euchaitorum Metropolitae quae in codice Vaticano Graeco 676 supersunt // Abhandlungen der Göttinger Gesellschaft der Wissenschaften.* 1882. Bd. 28. S.38-39.

что показал анализ иконографии Скинии Завета и вотивной композиции в Куртя-де-Арджеш. Не следует удивляться частичному уничтожению высказанного в пользу показанного. Это может быть связано только с тем, что в византийской цивилизации распространение влияния на визуальную сферу традиционно рассматривалось как более действенное и надежное орудие власти, чем контроль над вербальной и письменной сферами.

Существует много объяснений тому, почему в Византии, особенно после Торжества православия, контроль над созданием и использованием религиозных образов привел к упадку богословского знания, почему ученая традиция оказалась ограниченной и перегруженной рефлексией об изображениях. Все их, однако, можно было бы резюмировать в одном вопросе. Если у церкви возникло желание привести поведение людей к соответствию с определенной нормой и обеспечить контроль над религиозной практикой, то какой способ подчинения был для этого более приемлемым — слово или изображение? Как знамение завершения божественной истории и исполнения Откровения изображение гораздо лучше, чем слово, подходило для того, чтобы объявить о конце истории веры и провозгласить её окончательное осуществление в торжествующем православии, преодолевшем иконоборческий кризис и отныне свысока смотрящем на Запад, слишком склонный к интеллектуальным новшествам.

Пер. О. С. Воскобойникова

КУЛЬТУРА IMAGO

*Жан-Клод Шмитт**

Сегодня изображения проникли во все сферы нашей культуры. Они заполняют собой планету через кинематограф, телевидение, компьютер. Большинство из них являются новыми, очень отличными от картин, фотографий, гравюр, которые ещё совсем недавно были единственными выразителями коллективного и индивидуального воображения. Самые современные изображения называются виртуальными: судя по всему, они имеют происхождение в самих себе, как образы сновидений, они рождаются случайно из своего собственного движения¹. Для историка же любое повествование вписывается в историю большой длительности, предлагающую реконструировать процессы, которые мы рискуем упустить из виду при непосредственном наблюдении настоящего. Если мы обязательно воссоздаём прошлое, отталкиваясь от известного нам результата, мы не должны недооценивать специфические черты каждой предшествующей эпохи, и следующих друг за другом, неповторимых социальных и идеологических контекстов. И если история изображений вписывается в один из этих непрерывно длящихся процессов, не следует скрывать от себя определившие её изменения и разрывы в формах и способах использования.

Пытаясь охарактеризовать культуру средневекового Запада в её соотношении с изображениями в течение десяти веков, я намереваюсь, с одной стороны, подчеркнуть, что проблемы Средневековья чужды нам менее чем когда-либо, с другой, — что правильное понимание специфических терминов этой культуры и этого общества — абсолютно необходи-

* Статья впервые опубликована: *Annales. HSS. P.*, 1996. Vol. 51. № 1. P. 3-36.

¹ Большой интерес представляют наблюдения, предложенные в последние годы Режи Дебрэ, прежде всего в книге: *Debray R. Vie et mort de l'image. Une histoire du regard en Occident. P.*, 1992. Эта работа делает попытку вписать «медиалогические» завоевания нашей эпохи во длительную протяжённость истории христианских изображений.

мое условие всякого сопоставления их с современностью. Используя латинское слово *imago* вместо *изображение*, я хочу абстрагироваться от обычного, сразу осязаемого смысла, который мы вкладываем сегодня в это слово, думая обо всех окружающих нас изображениях: от книжных иллюстраций до движущихся картинок, от рекламы до телевидения. Я буду говорить не только о материальных изображениях, но и о других «образах», как мне кажется, неотделимых от первых, особенно в средневековой культуре.

Слово *imago* отсылает по крайней мере к трём комплексам понятий.

Первое из них — богословско-антропологическое. Оно имеет фундаментальное значение, ибо в иудео-христианской традиции человек описывается именно как *образ*. Уже в начале книги «Бытия» (1, 27) Бог говорит, что Он творит человека «по образу и подобию Своему» («ad imaginem et similitudinem nostram»). Так слово *imago* освящает основную связь между человеком и первым «художником», Богом. Для христианских толкователей предлог *ad* означает также, что связь человека с Богом не есть наличное состояние, но что она должна совершиться во времени. Действительно, вслед за Грехопадением человек был лишён непосредственного созерцания Бога. Время человеческой истории разворачивается в пространстве, названном богословами «областью разрыва» (*regio dissimilitudinis*), неизмеримым расстоянием между человеком и Богом. Лишь Спасение приведёт к возвращению потерянного образа (*imago*). С точки зрения христиан Бога даровал людям этот обет, послав им Христа. Воплощение Сына Божия, пришедшего во спасение людей, обозначило поворот в истории, «время спасения» (*cardo salutis*), по словам Тертуллиана. На Боговоплощении также завязывается история христианских изображений. Ибо Бог принял человеческий облик, ибо Сын был на земле «образом Отца», чтобы тут же уйти от человеческого взгляда. Поэтому христианам позволено запечатлеть память, изображая Бога в Его человеческом облике².

Во-вторых, *imago* обозначает также всё символическое творчество людей, особенно образы и метафоры, которые они используют в языке³, а также материальные изображения, представляющие самые разнообразные формы, способы применения и функции. Создавая их, человек не без дерзости повторяет творческий акт божественного художника.

Наконец, слово *imago* указывает на мысленные образы, нематериальные и мимолётные продукты мира воображения, памяти, грёз, отпечатками которых мы вынуждены довольствоваться. Но в нашем веке психоло-

² Ladner G.B. *Ad imaginem Dei. The Image of Man in Medieval Art*. Penn., 1965.

³ Из последних работ следует обратить внимание на книгу: Wenzel H. *Hören und Sehen, Schrift und Bild. Kultur und Gedächtnis im Mittelalter*. München, 1995. Это одно из редких исследований, выходящих за рамки истории литературы — в данном случае немецкой кургузной литературы — включающих её в настоящую историческую антропологию языка, сознания и тела.

гия и психоанализ научили нас осознавать ключевую важность этих образов в истории индивидов и групп.

Каждая из этих сфер относительно *независима*, что оправдывает посвящённые им специальные исследования. Но для того, чтобы дать определение культуре *imago* как таковой и её историческим изменениям, чтобы понять её основной смысл, следует внимательно изучить *взаимосвязи*, соединявшие экзегезу, материальные изображения и их использование, содержание образов снов, видений и чуда, споры и основанные на них размышления, нужно принять во внимание *всё* поле *imago* в его внутренних связях и в его историческом развитии. При этом, нужно, конечно, сознавать, что такая проблематика предполагает отбор одних аспектов, оставляя другие в тени⁴. Мне кажется, что рассматриваемые здесь отношения можно представить в виде *треугольника*⁵. Одну из его вершин занимает *imago* во всех значениях этого понятия. Другую вершину представляют собой общество и все составляющие его группы, создающие изображения и использующие их с различными целями: религиозными, литургическими или политическими. Третья вершина — субъект, такой, каким он предстаёт в снах перед невидимыми силами или в молитве перед образом.

Таковы дополняющие друг друга характеристики средневековой культуры *imago*. Какова была роль изображений в формировании европейского общества? Каким образом в этот конкретный период истории через изображения и способы их использования появилась определённая форма субъективности?

Видения и сны

В комментарии на «Книгу Бытия» бл. Августин различает и иерархически распределяет три типа «видения»⁶: низший представляет собой «телесное видение», зрение, позволяющее опознавать материальные предметы. Высший, «умственное видение», есть чистое созерцание Бога, оно выше всякого слова и образа, такое, какое испытал св. Павел на «третьем небе». Между ними находится «духовное видение». Оно вызывает в воображении и иногда фиксирует в памяти нематериальные образы. Это пре-

⁴ Многие современные работы, все по-своему замечательные, поставили своей целью разъяснить *всю* историю средневековых материальных изображений, всякий раз с различных точек зрения. *Wirth J. L'image médiévale. Naissance et développements. VI-XV siècle.* P., 1989; *Freedberg D. The Power of Images. Studies in the History and Theory of Response.* Chicago, 1989 (эта книга посвящена всему западному искусству); *Belting H. Bild und Kult. Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst.* München, 1990.

⁵ Идея эвристического использования этой метафоры мне подсказало чтение книги: *Legendre. P. Dieu au miroir. Etude sur l'institution des images. Leçons III.* P., 1994.

⁶ *Augustinus. De Genesi ad litteram libri duodecim, XII, VII, 16 /Ed. P. Agaësse et A. Solignac. Oeuvres de Saint Augustin. T. 49. P., 1972. P. 351 ss.*

жде всего сны. Этот огромный пласт «духовных видений» как посредник между телом и разумом имел большое значение для средневековой культуры как посредник между телом и разумом. В этих границах развиваются нарративные жанры, от «Апокалипсиса» до «Божественной комедии» Данте, сыгравшие основополагающую роль в развитии религии и литературы на Западе. В разное время с ним был связан духовный опыт Хильдегарды Бингенской, Бернара Клервоского и Бригитты Шведской, а также повествования о путешествиях души в загробный мир: от видений Фурсы и Дритхельма в изложении Беды Достопочтенного до видений Тнугдала и Тёркиля в XII в.⁷ Здесь же можно найти обычно более краткие рассказы о содержании снов⁸, часто от первого лица. Они возымали решающее воздействие на развитие монашеской автобиографии начиная с XI-XII вв. Пример августиновской «Исповеди» и привычка к покаянному самоанализу объясняют интерес к личным снам, к их запоминанию, пересказу и интерпретации. На рубеже XI-XII вв., по мнению монахов Отлоха Санкт-Эммерамского и Гвиберта Ножанского, сон как предзнаменование судьбы души служит христианину средством самопознания. В XII в. в монастыре сон становится лабораторией автобиографической субъективности⁹.

Однако в это время субъективное содержание сна ещё не находит отражение в иконографии. В иллюстрациях рукописей очень часто встречаются библейские изображения снов: Иакова, Иосифа, фараона, Навуходоносор, — а также сны литературных персонажей, например, Карла Великого¹⁰. Все они построены по одинаковой схеме: на одном поле помещены спящий, изображённый в условной позе (лёжа, глаза обычно закрыты, рука за головой, ноги иногда скрещены), и предмет его сна, например, лестница Иакова или сверхестественное существо. Узнаваемые художественные условности и текст, часто сопровождающий изображение, позволяют понять сон. Ни один средневековый художник ни разу не изобразил своего собственного сна. Но изображение снов других людей (представителей традиции великих сновидцев) иногда давало художникам возмож-

⁷ О «больших» видениях и путешествиях в потусторонний мир см.: *Dinzelbacher P. Vision und Visionsliteratur im Mittelalter*. Stuttgart, 1981; *Carozzi C. Le voyage dans l'au-delà d'après la littérature latine (V-XIII siècles)*. Rome, 1994. О политических функциях видений и снов: *Dutton P.E. The Politics of Dreaming in the Carolingian Empire*. Lincoln—London, 1994.

⁸ О снах: *Gregory T. (ed.) I sogni nel Medioevo*. Seminario internazionale. Roma, 1985. Классическое исследование: *Kruger S.F. Dreaming in the Middle Ages*. Cambridge, 1992.

⁹ Поминовение близких покойных является одним из проявлений этого построения субъективности. Позволю себе отсылку к моей работе: *J.-Cl. Schmitt. Les revenants. Les vivants et les morts dans l'Occident médiéval*. P., 1994. О подобном процессе в литературе см. прежде всего: *Zink M. La subjectivité littéraire. Autour du siècle de Saint Louis*. Paris, 1985.

¹⁰ *Paravicini Bagliani A., Stabile G. (hrsgb.) Träume im Mittelalter. Ikonologische Studien*. Stuttgart—Zürich, 1989.

ность разработать такие фигуративные образы сна, которые отразили его роль в определении сюжета ничуть не меньше, чем письменные комментarii. В миниатюре Псалтыри Людовика Святого (XIII в.) полный разворот головы Иакова показывает, что особый опыт сна доступен только избраннику Божию и исключает из него зрителя. Если только поворот головы патриарха не приглашает взгляд зрителя к созерцанию Бога¹¹. Обычно разные эпизоды истории Иакова (сон о лестнице, по которой нисходят и нисходят ангелы, затем возлияние елея на Вефильский камень, битва с ангелом) расположены рядом, как в изображениях, так и в рассказе. А Эмсберийская псалтирь XIII в. необычным образом сливает сцены сна и битвы, в «Книге Бытия» следующие одна за другой: с открытыми глазами, Иаков как будто отворачивается от лестницы, объекта своего сна, чтобы заранее увидеть битву, которая станет решающей для его богоизбранности. В борьбе с ангелом он смотрит на самого себя в ретроспекции¹². Нельзя ли предположить, что в дублированной фигуре Иакова, во встрече взглядов, которая разрушает время рассказа, возвращая взгляд действующего лица на себя, художник изобразил самого себя, тем самым отразив общий вклад изображений в развитие субъективной рефлексивности?

Что нужно понимать здесь под категорией субъекта? Ещё недавно историки говорили о «рождении индивида», которое они относили, в зависимости от своей специализации, к Ренессансу, к Античности, или к XII в. За такими оценками просматривается не только телеологическое представление об истории как непрерывном прогрессе индивидуализма, но и упрощённое сведение к одному термину более сложного комплекса проблем¹³. Мне кажется, что следует различать по меньшей мере три понятия. Понятие «персона» представляет собой антропологическое определение, свойственное всякой культуре, в данном случае, средневековому христианству, в рамках которого оно эволюционировало в течение наиболее длительного времени. Это человек как сочетание тела и души, которая уподобляет его образу Божию. Понятие «индивид» указывает на то особое положение, которое стремится занять человек, действуя в рамках своей социальной группы. Например, рыцарь, старающийся отличиться в

¹¹ Ibid. S. 26, цветн. илл. 2. (Paris, BN, ms. lat. 10525, f. 13v).

¹² Ibid. P. 21. fig. 10 (Oxford, All Souls College, ms. 6, fol. 96r).

¹³ Bynum C.W. Did the 12th Century discover the Individual? // *Jesus as Mother: Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*. Berkeley—Los Angeles, 1992. Автор статьи настаивает на необходимости отличать «индивида» от «я» (self), ибо последнее понятие в рассматриваемую эпоху неразрывно связано с переформулированным «общностью», «группа» — «community» — также очень важной в англосаксонской традиции концепцией. Это видно на примере разного рода братств. Позволю себе отослать также к моей статье сравнительного характера: *Schmitt J.-C. La «découverte» de l'individu: une fiction historiographique? // La fabrique, la fiction et la feinte. Fictions et statut des fictions en psychologie* / Éd. P.Mengal, F.Parot. P., 1989. P. 213-236.

кругу других рыцарей своей исключительной храбростью, выражает этим свою индивидуальность. Наконец, понятие субъекта выражает способность обратиться к себе, предполагает рефлексивность и самоанализ. Эти понятия необязательно взаимосвязаны. Например, рыцарь — индивид, но не субъект; монах, напротив, субъект, но не индивид. Углубление этих понятий не всегда происходило одновременно. Но верно и то, что XII век предложил для всех этих вопросов новые, специфические ответы. Развитие монашеской автобиографии, роль, которую играют в ней сны, это — среди прочих — признаки тех изменений, которые стали решающими для европейской культуры.

Как мы увидели, нужные сны очень скоро стали воплощаться в изображениях. Но в самом западном христианстве материальные изображения довольно поздно стали предметами снов, видений и экстазов. Люди видели во сне не образы, а первообразы: Христа, Богородицу, святых. Лишь много позже устанавливается связь между образом небесного персонажа, увиденным во сне, и его материальным изображением. Для этого понадобилось, чтобы последнее получило высокое значение и вышло за рамки простой репрезентации сюжета. Нужно было, чтобы изображение определённым образом было приравнено к первообразу, чтобы оно стало священным образом, предметом культа или почитания.

Это очень рано произошло в Византии. С V-VI вв. иконы становятся предметами видений и совершают чудеса. Горячность иконопочитания немало способствовала тому, чтобы спровоцировать иконоборческую реакцию¹⁴.

История Запада в этом отношении была более спокойной, верной *via media*, определённой в 600 году папой Григорием Великим в его неприятии идей иконоборческого епископа Серена Марсельского: к изображениям следует относиться терпимо, их нельзя уничтожать, но они не должны быть предметом культа. Их функция состоит в *memoria*, они напоминают прежде всего необразованным, которым недоступно Писание, содержание истории Христа и святых¹⁵. Но уже сам Григорий идёт немного дальше: в его письме говорится также о «горячей сосредоточенности» и даже о «преклонении» перед образом. Эти формулировки позволяют затем вновь обратиться к григорианскому наследию для того, чтобы оправдать всплеск почитания изображений на Западе. Не позднее 769 г. в другом послании Григория Великого, обращённое к отшельнику Секундину, было сделано очень важное добавление: в нём желание, *desiderium*, отшельника увидеть религиозное изображение, о котором он просит святого папу,

¹⁴ См. новаторскую работу Эрнста Китцинджера: *Kitzinger E. The Cult of Images in the Age before Iconoclasm // Idem. The Art of Byzantium and the Medieval West. Selected Studies/ Ed. W.E. Kleinbauer. Bloomington—London. 1976. P. 91-156.* См. также: *Dagron G. Rêver de Dieu et parler de soi. Le rêve et son interpretation d'après les sources byzantines // T.Gregory. Op. cit. P. 37-55.*

¹⁵ MGH. Epistolae. II, X, 10. Berlin, 1957. SS. 269-271.

принимается с эротическим желанием мужчины, который ожидает ответных движений любимой женщины. Через несколько лет не принимавшие культ изображений франкские авторы *Libri Carolini*, естественно не проигнорируют это место. Тем не менее, в этом пассаже просматривается начиншийся на Западе в VIII в. поиск того субъективного и чувственного отношения к изображениям, отношения, которое бы выходило за рамки их педагогической функциональности¹⁶.

Поклонение знамению (IV-XI вв.)

В течение всего первого тысячелетия на Западе предметом видений и снов являются не материальные изображения. Эта роль отдана святым /Дарам, мощам святых и кресту. История христианской империи начинается с видения, за которым следует сон. Но видение наяву и сон Константина накануне победы у Мильвийского моста и его обращения в христианство связано не с изображением, а со знаменем креста, которое появилось в небе вместе с божественным указанием «*Nos vince*», «Сим победиши»¹⁷. Это видение, перекликающееся с обретением Святого Креста Еленой, матерью императора, положило начало использованию «*vexillum*», «знамени» или «*signum crucis*», «знамения креста» в самых разных сферах — политической, литургической, военной, эстетической и онирической. Об этом свидетельствуют золотые кресты, покрытые драгоценными камнями, часто содержащие частицы древа или крови Христовой и предназначенные для использования в литургии. Таких примеров очень много, начиная с креста Дезидерия в Бреше до каролингских и оттоновских (крест Лотаря в Аахене, имперский крест в Вене, крест-реликварий Крови Христовой в Мюнстере)¹⁸. Древне-английская поэма «*The dream of*

¹⁶ Ibid. SS. 147-149. Cf.: Schmitt J.-C. L'Occident, Nicée II et les images du VIII^e au XIII^e siècle // Douze siècles d'images religieuses. Nicée II 787-1987/ Éd. J. Boespflug, N. Lossky. P., 1987. P. 275-277

¹⁷ Eus. Vita Const. I, 27-31 // PG. T. 20. Col. 941-948. Порядок событий следующий: в ответ на молитву императору в полдень даровано видение закрывшего собой солнце креста (*crucis tropaeum*) с надписью «*hoc vince*». На следующую ночь он видит во сне Христа, который несёт такой же крест и приказывает сделать «военный значок», «*signum militare*», наподобие креста, увиденного в небе. Об иконографии «*signum crucis*» в древнехристианском искусстве см.: Novelli S.C. Segno salutis e segno iconico: dalla invenzione costantiniana ai codici astratti del del primo alto medioevo // Segni e riti nella chiesa altomedievale occidentale. Spoleto, 1987. P. 105-172.

¹⁸ Thoby P. Le cricifix des origines au concile de Trente. Etude iconographique. Nantes, 1959. В этой работе подробно прослеживаются этапы эволюции. Особенно хорошо изученный пример: Skubiszewsky P. Une croix de bronze mérovingienne à l'abbaye Sainte-Croix de Poitiers // Bulletin de la Société des Antiquaires de l'Ouest et des Musées de Poitiers, 1991. 5^e série. T. 5. P. 83-96. О бесчисленных реликвиях Креста см.: Frolow A. La relique de la vraie croix. Recherche sur le développement d'un culte. P., 1961.

the Wood» («Сон о крестном древе»), известная по единственной рукописи X в., показывает, что крест воспринимался и как объект сна: во сне повествователя крест говорит от первого лица и запекает гимн «*Salve crux*», приписывавшийся апостолу Андрею. Отрывки поэмы плача о кресте были обнаружены в рунической надписи VII в. на большом каменном Рутвелском кресте в королевстве Стрэтклайд. Большой вбитый в землю крест — это религиозный манифест королевства.¹⁹

В каролингскую эпоху значение, придававшееся *signum crucis* тем более велико, что восторжествовавшее у византийцев иконопочитание вызывает на Западе навязчивые идеи об идолопоклонстве. «*Libri Carolini*», написанные в 791-794 гг. для Карла Великого Теодульфом Орлеанским, отвергают предложение папы Адриана I распространить на франкское королевство решения II Никейского собора (787 г.), иными словами, установить там подобный восточному культ изображений²⁰. Среди аргументов греков-иконопочитателей, приводившихся папой в поддержку почитания (adoratio) изображений, большое внимание уделяется снам, связанным с иконами. Но Каролинги изобличают иллюзии сновидений, также как и живописи. Напротив, крест и реликвии достойны почитания. Эйнгард советует простираться ниц перед ними, но не перед изображениями.²¹

В большой поэме «Восхваление Святого Креста» («*De laude sancte crucis*»), которую аббат Фульды Рабан Мавр написал между 810 и 840 гг., в самом начале книги на миниатюре изображен император Людовик Благочестивый в образе нового Константина, несущего *vexillum crucis*. Далее следуют написанные четко в технике *carmina figurata* 28 поэм в честь креста, показанного в таком же количестве различных *figurae*. Заканчивается повествование изображением (*imago*) самого Рабана Мавра, простершегося ниц перед крестом. В стихотворении, текст которого покрывает всё его тело, он называет своё имя (*Rabanus*) и от первого лица обращается ко Христу с мольбой защитить его в Судный день. В надписи, расположенной на кресте по вертикали и по горизонтали, Рабан, также от первого лица, просит крест принести его, Рабана, на алтарь. Слово алтарь, *ara*, написано на пересечении двух осей креста. Рабан Мавр ищет *perexod*, *transitus*, к невидимому присутствию Христа не в почитании иконы, а в мистике настоящего знаменья, *signum*. Его собственное изображение по-

¹⁹ Schapiro M. The Religious Meaning of the Ruthwell Cross // The Art Bulletin. 1944. T. 26. P. 232-245. The Ruthwell Cross. Papers from the Colloquium sponsored by the Index of Christian Art. Department of Art and Archeology. Princeton University (8 December 1989)/ Ed. Br.Cassidy. Princeton, 1992. Об омирическом аспекте: Schmitt J.-C. Rituels de l'image et récits de vision // Testo e immagine nell'alto medioevo. Spoleto, 1994. P. 419-462.

²⁰ Nicée II et les images...

²¹ Hauck K. Das Einhardkreuz. (Vorträge und Studien der Münsteraner Diskussion zum Arcus Einhardi. Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philologisch-historische Klasse. 3. Folge. Bd.87). Göttingen, 1974.

* Т.е. стихов, вписанных в изображение. — прим. пер.

и не на портрет, в котором пытаются отразить индивидуальные черты. Это «самопредъявление», в котором бенедиктинский аббат предстаёт в качестве христианской персоны, созданной «по образу Божию», в качестве христианского субъекта, выражающего своё особое почитание креста, и в качестве монаха, члена сообщества братьев, и во всех этих ипостасях он освоен знаменем взглядом Бога²².

Рабан Мавр — это вершина каролингской учёной культуры. Жест преклонения аббата Фульды особенно примечателен. Мы находим его таким же на двух изображениях, сделанных полтора века спустя. На миниатюре в «*Gesta Witigowonis*», «Деяниях Витиговона» (к. X в.), автор, монах Райхенау Пурхард, названный *rusticus poeta*, «деревенский поэт», изображён в змном поклоне перед Богородицей с Младенцем во славе. За ней стоит аббат Витиговон, перед ней св. Пирмин, основатель монастыря, чей взгляд пересекается со взглядом Богородицы. Богородица с Младенцем и оба персонажа расположены в арке, несущей на себе надпись с их именами. Вне арки, как бы перед ней, в центре находится преклонённый поэт, справа от Богородицы аллегорическая фигура *Augia* (латинское название Райхенау), персонифицирующая монастырь, который она несёт на плече, за св. Пирмином группа монахов, о которых поэма говорит, что они имеют обыкновение «преклоняться» на ступеньках алтаря, «молитвенно прикасаться и покрывать святыми поцелуями» Богородицу во славе²³. Подобный пурхардовскому жест преклонения видим и на развороте королевского молитвослова, изготовленного в Майнце между 983 и 991 гг. для Оттона III. Он преклоняется перед *majestas* Христа, владыки мира²⁴. В этих двух рукописях жест преклонения обращён уже не к кресту, а к изображению славы, к *majestas* Богородицы или Христа. В прошедший промежуток времени произошло не что иное как революция в понимании христианского образа на Западе.

²² Ernst U. Carmen figuratum // Geschichte des Figurengedichts von den antiken Ursprüngen bis zum Ausgang des Mittelalters. Köln—Weimar—Wien, 1991. См. также тонкое исследование Жан-Клода Бонна: Bonne J.-C. L'image de soi au Moyen Age (IX^e-XII^e siècles): Raban Maur et Godefroi de Saint-Victor // Il ritratto e la memoria. Materiali / Ed. A. Gentili, P. Morel, C. Cieri Via. Roma, 1993. Vol. 2. P. 37-60.

²³ Aufenrieth J. Purchards Gesta Witigowonis im Codex Auginensis CCV // Studien zur mittelalterlichen Kunst, 800-1250. Festschrift für Florentine Mutherich zum 70. Geburtstag / Hg. K. Bierbauer, P. K. Klein, W. Sauerländer. München, 1985. SS. 101-106; Meyer-Harting H. Ottonische Buchmalerei. Liturgische Kunst im Reich der Kaiser, Bischöfe und Äbte. Stuttgart—Zürich, 1991, S. 100. См.: PL. T. 139. Col. 360, versus 344-347: «Picta manet muro, necnon Genitricis imago, / In gremio Christum gestantis, pignus amorum, / Quam graduum fratres proni super alta jacentes / Orando tangunt, ac sancta per oscula lambunt».

²⁴ Pommersfelden. Gräflisch Schönbornsche Schlossbibliothek. Cod. 347 (2940). Королевский молитвослов (Майнц, ок. 983-991) воспроизведён в каталоге выставки: Vor dem Jahr 1000. Abendländische Buchkunst zur Zeit der Kaiserin Theophanu. Eine Ausstellung des Schnütgen Museums (12 April bis 16 Juni 1991). Köln, 1991, SS. 92-96.

Некоторые изменения становятся заметны начиная с первой половины IX в. Они происходят независимо друг от друга, но их общая направленность: выразилась в том, что религиозному почитанию изображений стали придавать большее значение.

В правление Карла Великого *Libri Carolini* были призваны оградить от опасности идолопоклонства, приписывавшегося грекам. В правление Людовика Благочестивого угрожает противоположная опасность, выразившаяся в иконоборчестве епископа Клавдия Туринского. В полемике против туринского епископа богословы возвращаются на более терпимые по отношению к изображениям позиции. Они выразились в творчестве епископа Ионы Орлеанского и монахов Дунгала Сен-Денийского и Валафрида Страбона из Райхенау²⁵. Другой фактор эволюции касается экзегетики: в скриптории монастыря Св. Мартина Турского книги Ветхого и Нового Заветов отныне объединены под одним переплётом богато украшенного кодекса Библии, например, в Библиях Карла Лысого. Типологическое сопоставление фигур Пророков и Христа, или Моисея и св. Павла приводит к тому, что изображения становятся доброй основой для духовного созерцания²⁶. Этот контекст подготовил почву для восприятия на Западе христианского неоплатонизма Псевдо-Дионисия Ареопагита, чьё творчество позволило начиная с VIII в. греческим богословам — Иоанну Дамаскину, Феодору Студиту, патриарху Никифору — построить учение о культе икон. Произведения Псевдо-Дионисия впервые переведены на латынь и прокомментированы Иоанном Скотом Эриугеной в монастыре Сен-Дени. Но нужно было дожидаться XII в., чтобы аббат Сен-Дени Сутерий, вдохновляясь этими текстами, теоретически обосновал необходимость украшения храма.

И снова практика опередила теорию, как это видно из Жития св. Мавры, созданного между 853 и 861 гг. Пруденцием, епископом Труа, сразу после смерти этой благочестивой девушки-мирянки²⁷. Мавра постоянно поклонялась трем изображениям Господа, из коих, к сожалению, ни одно не сохранилось до наших дней, и у неё бывали видения. Первое из этих изображений представляло собой Богородицу с Младенцем во славе, принадлежащую к типу статуй-реликвариев, хорошо известных по дошедшим до нас образцам начиная с конца X в. Мавра слышала, как она двигалась, как живая. Второе — деревянное распятие, также рельефное, с

²⁵ О контексте этого второго периода см.: Boureau A. Les théologiens carolingiens devant les images religieuses. La conjoncture de 825 // Nicée II... P. 247-262.

²⁶ См. глубокие исследования Герберта Кеслера: Kessler H. «Pictures Fertile with Truth»: How Christians Managed to Make Images of God without Violating the Second Commandment // The Journal of the Walters Art Gallery. 1991-1992. T. 49-50. P. 53-65. Idem. An Apostle in Armor and the Mission of Caroline Art // Arte Medievale. Serie 2. Vol.4. 1989. P. 17-41. Idem. «Facies Bibliothecae revelata». Carolingian Art as Spiritual Seeing // Testo e immagine nell'alto medioevo... P. 533-593.

²⁷ Castes A. La dévotion privée et l'art à l'époque carolingienne: le cas de sainte Maure de Troyes // Cahiers de Civilisation Médiévale. 1990. T. XXXIII. P. 4-18. Schmitt J.-C. Rituels de l'image... P. 435-441.

изображением Христа в виде молодого человека. Мавре казалось, что она слышит, как он стонет. Третье — Христос во славе сидящий на троне, несомненно апсидная фреска. Мавра видела, как он протягивал ей жезл, который держал в руке. Это свидетельство позволяет датировать уже сер. IX в. появление тех новых изображений и новых установок относительно них, которые станут правилом около 1000 года.

Культ изображений (X-XIII вв.)

Между 950 и 1050 гг. происходит коренной перелом, связанный с повышением роли самостоятельных трёхмерных изображений. Это *imago crucifixi*, изображение распятого, которое заменяет *signum crucis*, статуя-реликварий Богородицы с Младенцем или иногда изображение святой или святой. Эти новые изображения становятся объектами паломничества.

Распятие епископа Геро Кёльнского (ок. 970-976) — это большая деревянная скульптура 1,87 м в высоту и 1,65 м в ширину с врезанным в плиту реликварием, находящемся за головой²⁸. Это, возможно, не первое распятие такого типа, но оно самое раннее из всех сохранившихся, которые представляют Христа, умершего на кресте, а не вечно живого Христа во славе. Его создание по заказу архиепископа Геро и первое связанное с ним чудо описал современник, Титмар Мерзебургский. Вплоть до XIV в. «Крест св. Геро» «Gerokreuz» славится своей сверхъестественной силой. Его репутация подтверждается и многочисленными копиями, например, распятием, сделанным немного позже для сестёр монастыря Рингельхайм. Одновременно широкое распространение получают другие трёхмерные распятия меньшего размера, чаще всего из металла, ставившиеся на алтари или использовавшиеся во время процессий, как, например, серебряное распятие, изготовленное в 1007-1008 гг. по заказу епископа Бернварда Гильдесгеймского для того, чтобы хранить в нём реликвии Креста и частицы мощей мучеников Стефана, Дионисия и Лаврентия²⁹. Здесь Христос также изображён умершим. Напротив, на распятии из слоновой кости из базилики св. Исидора в Леоне, сделанном для короля Кастилии Фернандо I и его супруги Санчи, Христос показан живым³⁰. Но письменные источники гораздо чаще, чем об этом можно судить по сохранившимся

²⁸ *Hausherr R.* Der tote Christus am Kruez. Zur Ikonographie des Gerokreuzes. Diss. Univ. Bonn. Bonn, 1963. *Hürkey E.* Das Bild des Gekreuzigten im Mittelalter. Untersuchungen zur Gruppierung, Entwicklung und Verbreitung anhand der Gewandmotive. Worms, 1983. *Sepiere M.-T.* L'image d'un Dieu souffrant. Aux origines du crucifix. P., 1994.

²⁹ Многочисленные примеры таких распятий: *Ornamenta Ecclesiae*. Kunst und Künstler der Romanik. Katalog zur Ausstellung des Schnütgen Museums in der Josef-Haubrich Kunsthalle/ Hrsgb. A. Legner. Köln, 1985. Bd. 1. Рис. B. 1. S. 149. «Älteres Maltheidenkreuz»; B. 2. S. 157 «Herimannkreuz».

³⁰ *Little C. T., Parker E.* Il re dei confessori. Dalla croce dei chiostrini alle croci italiane. Milano, 1984. P. 28. Рис. 22, 23. Интерес этого исследования состоит в том, что оно сопоставляет редкие распятия из слоновой кости, сохранившиеся от этой эпохи.

распятиям, свидетельствуют о связанных с этими предметами литургическом использовании, чудесах и видениях.

Распространение статуй-реликвариев и их культа происходило одновременно. Длинный рассказ о сновидении аббата Робера из Моза, составленный диаконом Арно около 984 г. в единственной дошедшей до нас рукописи сопровождается замечательным рисунком. Именно по нему мы знаем, как выглядела статуя Богородицы с Младенцем во славе, сделанная по заказу епископа Клермон-Феррана Этьена II (ум.984). Она просуществовала до Французской Революции. В ней хранились мощи Богородицы, она стояла на колонне за центральным алтарём, в апсиде. В сновидении она описана, в соответствии с «Откровением Апостола Иоанна» как святая святых нового Небесного Иерусалима. Согласно рассказу о сновидении аббата Робера, она была закончена не золотых дел мастером Аллеомом и его братом Адамом, а самой Богородицей, которая с помощью роя девственных пчёл разогнала дьявольских мух, мешавших ювелирам закончить их работу³¹.

За этим рассказом о создании нерукотворного образа через несколько лет логически следует *Liber miraculorum sancte Fidis*, «Книга о чудесах св. Фиды», в которой Бернар Анжерский описывает ритуальное использование и чудодейственную силу знаменитой *majestas* из Конка³². Можно сопоставить два эти текста, поскольку они происходят из одного региона. В обоих случаях сознаётся новизна статуй-реликвариев и их культа: нужно прибегнуть к понятиям сверхъестественного, чтобы обосновать использование предметов, которые в их материальном воплощении и в применении слишком напоминают языческих идолов (*simulacra*). Чудеса, происходящие перед конкской статуей, и явление святой в сновидениях паломников подтверждают законность новых изображений. Святая Фида обычно является не в иератическом облике своей *effigies*, но в виде жизнерадостной девушки, какой она была в момент мученической кончины и какой она останется навечно в раю. Между всеми формами присутствия святой устанавливается неразрывная связь: произносимая и распеваемая легенда превозносит её мученичество; реликвия, чудесным образом украденная у ажанских монахов, — залог физического присутствия святой; позолоченная фигура со стеклянными глазами, сверкающими в полумраке храма, устанавливает своего рода диалог с паломниками; в сновидениях вечно молодая и живая святая обращается к ним, чтобы испросить у них

³¹ *Iognat-Prat D.* «La Vierge en Majesté» du manuscrit 145 de la Bibliothèque municipale de Clermont-Ferrand // *L'Europe et la Bible*. Clermont-Ferrand, 1992. P. 87-108. В более общем ключе: *Forsyth I.H.* The Throne of Wisdom. Wood Sculptures of the Madonna in Romanesque France. Princeton, 1972.

³² *Liber miraculorum sancte Fidis*/Éd. A.Bouillet. P., 1897. Это издание не может заменить прекрасное факсимильное воспроизведение рукописи из Селеста и её французский перевод: *Livres des miracles de Sainte Foy*. 2 volumes. Sélestat, 1994.

даров, физически угрожает им, если они ей сопротивляются, или опускает палец в глаза спящих слепых, чтобы вернуть им зрение³³.

В XI-XII вв. статуи-реликвариев святых и особенно Богородицы с Младенцем, чаще всего из дерева, иногда покрытого драгоценным металлом, становится всё больше в западно-христианском мире. Они становятся целью паломничеств, слава об их чудотворной силе распространяется повсюду. В частности, они демонстрируют свою *virtus* во время многочисленных пожаров церквей. В Везеле, во время пожара около 1161-1165 гг. уцелела лишь статуя Богородицы. Поскольку она почернела, монахи принялись её отчищать и с удивлением обнаружили у неё за плечами маленькую нишу с мощами³⁴. Иными словами, к этому времени мощи уже не были необходимы для почитания изображения и для признания её чудотворной силы: изображение само по себе казалось достойным «почитания».

Однозначного объяснения распространения статуй-реликвариев не существует. Изначально обоснованно говорилось о важной роли культа реликвий, которую он играл начиная с раннего Средневековья. Почитатели статуй-реликвариев воспользовались этим культом и продолжили его, не оспаривая его как такового. Но этого объяснения недостаточно, поскольку нужно отдавать себе отчёт в качественном изменении, обозначившем переход форм культа и благочестия на новый предмет, к которому ещё недавно относились с большим подозрением. Нельзя оставить без внимания социальные и политические структуры раннефеодального периода. Поскольку «изображение славы», *majestas*, воплощало в себе саму персону святого или святой, местная церковь могла противопоставить этот образ в качестве символической альтернативной власти жестокости военной знати. Изображения «славы» распространялись одновременно с движением за «Божий мир», с помощью которого церковь, часто в тех же регионах, пыталась обуздать жестокость в обществе и защитить себя от неё. Во всём, вплоть до ритуального функционирования, эти изображения отражают раздробленность общества XI в.³⁵ Это хорошо видно в «Книге о чудесах св. Фиды» из Конка, когда Бернар Анжерский описывает Родезский синод 1031 г., на который были привезены все местные статуи Богородицы во славе. Они сами выстроились в боевом порядке (*acies*) против чинящих насилие рыцарей, отвергших постановления собора. Впрочем, от

³³ Wirth J. Op. cit. P. 171-194. Иная точка зрения: *Riemensnyder A.* Un problème de cultures ou de culture? La statue-reliquaire et les *joca* de sainte Foy de Conques dans le *Liber miraculorum* de Bernard d'Angers // *Cahiers de Civilisation médiévale* 1990. T. XXXIII. P. 361-379.

³⁴ *Hugues de Poitiers.* Histoire du monastère de Vézelay // PL. T. 194. Col. 1659-1661. Цит. по книге: *Forsyth I.H.* Op. cit. P. 32-34.

³⁵ Я сознательно заимствую термин «сегментарного общества» у социальной антропологии Е.Е.Эванс-Притчарда, естественно не претендуя на то, чтобы поставить знак равенства между двумя совершенно различными обществами. *Evans-Prichard E.E.* Les Nuer. Description des modes de vie et des institutions politiques d'un peuple nilote. Trad. fr. P., 1968 (англ. изд. 1937 г.).

этого внутренние разногласия между ними не прекратились: каждая была поставлена в собственном военном шатре (*in tentoriis et papilionibus*), которые паломники посещали один за другим, пока наконец не находили желанного выздоровления перед золотой статуей св. Фиды³⁶.

Развитие общественных и политических структур Запада стало основой «революции изображений» в X-XI вв. В это время культ распятий и статуй-реликвариев не нуждался в иных оправданиях, кроме тех, которые давали ему рассказы о чудесах и о снах. Богословские обоснования появляются позже, в основном в XII в., когда *Libri Carolini* будут давно забыты.

В богословских апологиях, которые распространились в XII в., можно различить два неравнозначных течения.

Первое представляет собой возрождение мистического богословия, неоплатоническую традицию Псевдо-Дионисия, которую Иоанн Скот *Эриугена* ввёл в Сен-Дени в IX в. Но это течение начало давать свои плоды лишь в «спекулятивной мистике» первой половины XII в. в Сен-Викторе около Парижа и в Сен-Дени, хотя и не следует преувеличивать его влияние на писания аббата Сугерия. Всё же он находит в мистическом богословии основной источник вдохновения и некоторые формулы для обоснования реализации своего проекта реконструкции, украшения и обогащения королевского аббатства. Блестящие мозаики, преломляющие свет цветные витражи, драгоценные камни и золото, которые как бы отражают божественное всемогушество, — всё это должно способствовать восхождению духа к созерцанию невидимых таинств Бога. Да, Сугерий породняется с византийским богословием иконы, с той лишь оговоркой, что он не говорит об особых священных изображениях, но об *ornamenta, украшениях* церкви³⁷.

Общее учение об изображениях, распространившееся во всей латинской церкви с XII в., резко отличается от этого течения. Оно продолжает традицию Григория Великого, переработав её на основе новых веяний. Клирики дали этому название: они намереваются разработать *ratio* изображений. Эта рационализация определяет скорее не богословие, а социальное учение об изображениях и их использовании в обществе, которое становилось всё более подвержено разрывам и спорам между клиром и мирянами, между монашеством духовенством, между клунийцами и цистерцианцами. Как и в 600 г. в споре Григория Великого с Сереном Марсельским, как и в 794 в споре между приверженцами *Libri Carolini* и греками-иконопочитателями, как и одним поколением позже в споре ме-

³⁶ Liber miraculorum... Lib.I. Cap.28. P. 71-73.

³⁷ О Псевдо-Дионисии Ареопагите см.: *Panofsky E. Architecture gothique et pensée scholastique, précédé de L'abbé Suger de Saint-Denis. Trad. et postface de Pierre Bourdieu. P., 1967, p.37ss* (первое англ. изд. 1946). Переоценка идей Панофского: *Kessler H.L. The Function of Vitrum Vestitum and the Use of Materia Saphirorum in Suger's St.Denis // L'image. Fonctions et usages des images dans l'Occident médiéval / Éd. J.Baschet, J.-C.Schmitt P., 1996. P. 77-87.*

жду Ионой Орлеанским и епископом Клавдием Туринским, — полемика дала стимул развитию теории³⁸. Это верно и для св. Бернара, полемизировавшего с клонийцами, и для клириков и монахов, выступавших против двух основных противников изображений — еретиков и иудеев³⁹.

В знаменитой «Апологии к Гийому де Сен-Тьерри» Бернара Клервоского нет принципиального осуждения всех изображений. Напротив, цистерцианец осуждает духовенство за неуважение к находящимся в церквях изображениям, когда, например, они топчут те из них, что составляют декорацию пола⁴⁰. Св. Бернар хорошо чувствует достоинство изображений или во всяком случае их обаяние, как это видно из его знаменитого описания чудовищ, вырезанных в камне в клонийских клуатрах. Но в том, что касается использования изображений, он намеревается возвести непреодолимый барьер между внутренним миром клуатра, символическим местопребыванием духа, где созерцание материальных вещей невозможно, и внешним миром, символическим местопребыванием плоти, где телесное созерцание изображений разрешено и даже благотворно.

Отрицание изображений еретиками было куда более радикальным. Оно объяснимо из их общей идеи от всякого посредничества между Богом и верующими, установленного церковью. После Леутарда Вертюско-го около 1000 г. еретики осуждают роль клира, священство, таинства, кресты, реликвии, изображения. В 1025 г. епископ Герард Камбрейский читает проповедь против еретиков Аппаса. Перед лицом угрозы, которую они представляли для общественного и идеологического порядка он предстаёт одним из первых теоретиков идеальной схемы трёх сословий христианского общества⁴¹. В то же время он объясняет и *rationes* креста, распятия и изображений⁴². Оба аспекта его проповеди неотделимы один от другого: выступать против изображений отныне значит выступать против общественного порядка и власти клира. Крест это *signum* Христа, в котором Он почитаем; изображения Богородицы и святых, следуя Григорию Великому, позволяют неграмотным помнить священную историю, воспитывают добродетели, но у них есть и иная функция: они «возбуждают внутренний дух человека». Наконец, *imago crucifixi* позволяет действи-

³⁸ Роль полемики как фактора развития мысли и особенно концепций образа в каролингскую эпоху подчёркивалось К.Флашем: *Flasch K. Einführung in die Philosophie des Mittelalters*. Darmstadt, 1987. SS. 18-23. Я благодарен господину Маттиасу Грэслину за это библиографическое указание.

³⁹ См.: *Шмитт Ж.-К.* Вопрос об изображениях в полемике между иудеями и христианами в XII в. // Одиссей. М., 2002. Вып. 14 (в печати). () выражением этой напряжённой полемики в искусстве см.: *Camille M. The Gothic Idol. Ideology and Image Making in Medieval Art*. Cambridge, 1989.

⁴⁰ *Bernard de Clairvaux. Apologia ad Guillelmum abbatem*, XII // *Opera / Ed. J. L. G. Clercq, H. M. Rochais*. Roma, 1963. Vol. 3. P. 104-107: «alia est causa episcoporum, alia monachorum...»

⁴¹ *Duby G. Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*. P., 1978.

⁴² *Gesta episcoporum cameracensium*, XIII et XIV // PL. T. 142. Col. 1306-1307.

тельно удобиться страдающему Христу, поскольку посредством взгляда, она «запечатлевается в сердце». Таким образом, можно очень чётко видеть, как в начале XII в. традиция, идущая от Григория Великого, не будучи отброшенной, изменяется и адаптируется для оправдания новых изображений, чтобы дать место более интенсивному и прочувствованному личному отношению к ним, в то же время, укрепляя с их помощью иерархию христианского общества.

С IX в., начиная с Агобарда Лионского, вопрос изображений присутствовал в антииудейской полемике. Он становится здесь особенно важным в конце XI — первых десятилетиях XII в., в трактатах Гилберта Криспина в Англии, потом Гвиберта Ножанского во Франции и особенно Руперта Дойцского в Германии. В некоторых случаях эти тексты передают споры, действительно имевшие место. Но включение Иудея в мизансцену могло быть и просто удобной фикцией. Это позволяло напомнить о ветхозаветном запрете изображений, с тем чтобы сразу показать, как воплощение Христа упразднило его. Пример Руперта Дойцского (ум. 1129/1130) наиболее очевиден. Он был одновременно одним из основных бенедиктинских интерпретаторов богословия *imago Dei*, мистиком, рассказывавшим содержание своих экстатических грёз, особенно перед распятием, и, наконец, автором, произведения которого вдохновляли современных ему рейнских скульпторов, как это видно из тесной связи между этой экзегезой, некоторыми типами скульптуры и трактатом священника Геофила «О разных искусствах» («De diversis artibus»). В споре между христианами и иудеями по вопросу об изображениях он участвует одновременно и как автор «Диалога между Христианином и Иудеем» («Dialogus inter christianum et iudeum»), и как главный герой в автобиографии, повествующей об обращении Германа, бывшего иудея (*Hermannus quondam iudaeus*). Ещё более чётко, чем на век раньше Герард Камбрейский, Руперт различает *ratio generalis* изображений святых, которые, согласно Григорию Великому, помогают неграмотным запоминать (*recordatio*) священной истории, и мистическое созерцание *imago crucifixi*, которое одно — и только оно — ведёт к переходу, *transitus*, к тайным истинам, к почти сакраментальному восприятию, *adoptio*, верующего Христом, к его подобию Ему, как это испытал Руперт в собственных экстазах⁴³. В

⁴³ Arduini M.L. Ruperto di Deutz e la controversia tra Cristiani ed Ebrei nel secolo XII, con testo critico dell'Anulus seu Dialogus unter Christianum et Iudeum / A cura di L. Haacke, o.s.b. Roma, 1979. Timmer D.E. Biblical Exegesis and the Jewish-Christian Controversy in the Early Twelfth Century // Church History. 1989. T. 58. № 3. P. 309-321; Abulafia A.S. The Ideology of Reform and Changing Ideas Concerning the Jews in the Works of Rupert of Deutz and Hermannus quondam Judeus // Jewish History. 1993. T. 7. № 1. P. 43-63. Van Engen J. Theophilus Presbyter and Rupert of Deutz: the Manuals of Art and Benedictine Theology in the Early Twelfth Century // Viator. 1980. T. 11. P. 147-163. Idem. Rupert of Deutz. Berkely—Los Angeles—London, 1983. Я намереваюсь опубликовать книгу о Германе Иудее, его сновидении и обращении перед изображением.

следующем веке схоласты, среди них Фома Аквинский, также будут использовать это разграничение, ещё более усиленное аргументами хорошо знакомого уже византийского богословия.

В XIII в. христианская культура изображений окончательно утвердилось на Западе во всех сферах: в иконографии, литургии, богословия и каноническом праве. Её значение признаёт литургист Гийом Дуранд, епископ Мандский. В отличие от предшественников, в своём «Распорядке божественных служб» (*«Rationale divinorum officiorum»*) он придаёт главенствующую роль «изображениям, драпировкам и церковным декорациям». Такое привилегированное положение они получают потому, объясняет Гийом, «что они волнуют больше, чем слова. Поэтому в церкви мы больше почитаем изображения и живопись, чем книги»⁴⁴. Гийом Дуранд говорит не только для своего прихода, но для вселенской церкви. Очень характерной для XII в. чертой представляется приспособление культовых образов для новых универсалистских притязаний церкви. В этом чётко просматривается разрыв с местными культами распятий и образов Богородицы во славе, утверждающихся около 1000 г. Рассмотрим три примера.

Около 1200 г. в Лукке, в Италии, во всём блеске расцветает культ Вольто Санто, засвидетельствованный здесь с конца XI века⁴⁵. Это большое деревянное распятие. Христос изображён на нём с раскрытыми глазами, в длинной тунике, *colubium*, — таким его можно и сегодня видеть в соборе этого города. Известная с XII в. легенда о его происхождении утверждает, что это нерукотворный образ, частично вырезанный Никодимом, свидетелем Страстей Христовых, а божественный лик был закончен ангелом. Позднее, согласно повествованию, под влиянием новых сновидений, чудотворное распятие волшебным образом было перевезено с Востока на Запад, в Лукку. С XIII в. это эмблема города. Приписываемые ему чудеса и ежегодная *Luminaria* (праздник Крестовоздвижения 13-14 сентября) сделали его средоточием «городской религии» Лукки. Лукканские купцы распространили культ вплоть до Лондона, Брюгге, Парижа, где они основывали братства Вольто Санто. Так слава распятия быстро становится повсеместной, благодаря чему начиная с XIII в. Вольто Санто сравнивается с самыми прославленными нерукотворными образами христианского мира.

Самый известный из них Вероника или *Vera icona*, которую папа хранит в базилике св. Петра в Ватикане⁴⁶. Судя по свидетельствам, она находится там с XII в., но культ её распространяется лишь с 1216 г., при под-

⁴⁴ *Guillelmus Durandus. Rationale divinorum officiorum. Napoli, 1859. T. I. № 3. P. 22-27.*

⁴⁵ *Schmitt J.-C. Cendrillon crucifié. A propos du Volto Santo de Lucques // Miracles, prodiges et merveilles au Moyen Age. P., 1995. P. 241-270.*

⁴⁶ *Belting H. Das Bild und sein Publikum im Mittelalter. Form und Funktion früher Bildtafeln der Passion. Berlin, 1981. Wolf G. Salus Populi Romani. Die Geschichte römischer Kultbilder im Mittelalter. Weinheim, 1990.*

держке папы Иннокентия III и после на шумевшего чуда. Вероника была привезена в Рим её обладательницей, получившей от неё своё имя. Изначально она считалась реликвией, поскольку возникла от контакта с Христом. Но когда стали создавать её копии, она превратилась в икону, чьи бесчисленные варианты, от картин до позднесредневековых гравюр на дереве, как считалось, обладали чудодейственной силой оригинала, размноженного до бесконечности подобно освященным Дарам. Так Вероника, *palladium* папской монархии, центром которой всё отчётливее становился Ватикан, смогла завоевать всё пространство латинского христианства.

Третий пример представляет собой противоположное движение — не распространение, а сосредоточение, — но его притязание на универсализм вполне сравнимо с предыдущими. Около 1270 г. король Кастилии Альфонс X Мудрый в знак почитания Богородицы решил сам описать около трёхсот её чудес, которые были положены на музыку и богато проиллюстрированы под его руководством: это так называемые *Cantigas de Santa Maria*⁴⁷. Роскошный кодекс, приподнесённый королём в дар Богородице, имел для него эсхатологическое значение, поскольку король хотел, чтобы кодекс положили в могилу вместе с его телом. Рассказы были собраны со всего христианского мира. Некоторые из них происходят из местных святынь, которые король посещал лично; другие известны по разным сборникам, вроде французских «Чудес Девы Марии» Готье де Куэнси. Некоторые даже были заимствованы из византийской традиции. Таким образом, король использовал в свою пользу почести, возданные Деве Марии всем христианством. Каждый рассказ сопровождается повествовательным изображением, расположенным на шести следующих друг за другом вишнетках. Вот пример — история одного молодого человека, почитателя Богородицы, который во время игры в мячи надел своё кольцо на палец статуи и потом не смог его снять. Богородица отдала кольцо с условием, что молодой человек навсегда останется ей верен. Некоторое время спустя, юноша забывает о данном им обете, празднует свадьбу, а ночью Дева Мария оказывается между новобрачными и мешает им заключить их союз. Тогда юноша вспоминает своё обещание и становится отшельником⁴⁸. Одно из песнопений восточного происхождения повествует о нерукотворном образе из Гефсиманского сада. Альфонс Мудрый уточняет, что образ не был «ни рисунком, ни скульптурой», но что он явился чудесным образом на двух камнях. Король сам присутствует на

⁴⁷ Escorial. Cod. T. I. 6, f. 6 Sr. Об этой рукописи и контексте, в котором она возникла, см.: Klein P.K. Kunst und Feudalismus zur Zeit Alfons des Weisen von Kastilien und Leon (1252-1284): die Illustration der «Cantigas» // Bauwerk und Bildwerk im Hochmittelalter. Anschauliche Beiträge zur Kultur- und Sozialgeschichte / Hrsg. von K. Clausberg, D. Kimpel, H.-J. Kunst, R. Suckale. Giessen, 1981, SS. 169-212.

⁴⁸ Escorial. Cod. T. I. 6, f. 61v: «XLII. Esta e como o crerizon meten o anel eno dedo da omagen de Santa Maria et a omagen en colleu o dedo coel».

миниатюре⁴⁹. Он приглашает свой народ лицезреть чудо. На следующей виньетке изображены два камня по обе стороны от пустоты, обозначающей божественную тайну. Потом является Христос, дотрагивается до камней и видит силуэт Матери, несущей Сына на руках. Деве Марии поклоняются все звери Творения. На последней виньетке представлено Благовещение. Эта серия миниатюр лишь частично подчиняется порядку изложения. Одновременно она подчиняется логическому порядку, который сопоставляет чудесное явление образа на чистом камне и тайну Боговоплощения. Нерукотворный образ отображает Воплощение Сына Божия — это принцип, лежащий в основе всех христианских изображений. В изображении единовременно показано то, что богословие могло выразить лишь в протяжённости повествования.

Этот очень краткий экскурс в мир «Песнопений» подтверждает то, что было показано на примере Вольто Санто и Вероники: за два века на смену раздробленному, ограниченному своим узким пространством обществу XI в. пришло общество открытое, основанное на такого рода отношениях, при которых каждый частный интерес — городской, монархический или папский — обязательно соотносится со всеми остальными на уровне всего христианского мира. Если одна из целей существования изображений заключалась в том, чтобы способствовать глобальному функционированию общества и его идеологии, то можно сказать, что эта цель была достигнута в XIII в. Но с этим достижением напрямую была связана реализация ещё одной функции: изображения нужны были не только для того, чтобы сконструировать христианское общество как идеологическое целое, но и для создания христианского субъекта в его личном опыте — сновидческом или мистическом — общения с невидимым.

Любовь к изображениям (XIII-XV вв.)

Начиная со времени Григория Великого, сначала смутно, а два с половиной века спустя более отчетливо, как, например, в случае со св. Маврой из Труа, чувственное субъективное отношение к религиозным образам, любовное *желание* увидеть их начинает просматриваться за общественным, дидактическим, затем культовым их применением. С XII в. личностное отношение к изображениям соединяется с новыми формами религиозной жизни и созерцания, которые развиваются сначала в бенедиктинских, затем в цистерцианских монастырях, затем в движении нищенствующих орденов, в среде мирян. Можно различить две модели, по которым происходит это слияние. Первая — когда мистический экстаз может выражаться в образах видений, которые иногда дают материал для живописного изображения, как это обычно бывало в XII в. Вторая — когда

⁴⁹ Escorial. Cod.T.I.6, f.44r: «XXIX. Esta e como Santa Maria fez parecer nas pedras omagees a ssa semellança. Na santa Gethsemani foron achadas figuras da Madre de Deus, assi que non foron de pinturas ne talladas».

изображение, прежде всего распятие, само является посредником визионерского экстаза или даже его предметом, что становится правилом в XIII в.

XII век ещё отмечен некоторой осторожностью в выражении мистического отношения к изображению. С 1111 г. до своей кончины в 1129 году Руперт Дойцский в своих богословских сочинениях и в комментарии на «Песнь песней» приводит около пятнадцати личных снов и видений. Лишь в одном из них он уточняет, что пришел в экстаз во время молитвы перед алтарём, когда он страстно хотел дотянуться до распятия и обнять его, но не мог, поскольку оно находилось слишком высоко. Напротив, во сне ему много раз удаётся преодолеть это расстояние, Христос обнимает его и даёт сладостный поцелуй в губы⁵⁰. Монахиня Елизавета из Шёнау также рассказывает о своих многочисленных экстазах, происходивших между 1152 и 1165 гг. Но ни один из них не происходил перед материальным образом Богородицы или перед распятием⁵¹. То же самое можно сказать о её современнице Хильдегарде Бингенской. Она не только пересказала содержание своих видений, но и лично проследила за тем, как они были изображены на миниатюрах рукописей *Liber Scivias* и *Liber operum divinorum*⁵². Здесь она изображена получающей от Духа Святого вдохновение в форме огненных языков и слушающей глас Божий в духовных видениях, которые она тщательно отличает от телесного зрения и от навязанных сна. Миниатюра первого видения *Liber Scivias* показывает, что происходит в этот момент в душе визионерки, согласно написанному Хильдегардой комментарию: лишь благодаря двум душевным добродетелям — страху Господню (*Timor Dei*) и нищенству духом (*Paupertas spiritus*) — ей дано услышать высшее слово Божие. Хильдегарда называет контрастирующие фигуры этих двух добродетелей *imagines*: одна закрыта глазами, как апокалиптические ангелы, другая, наоборот, ослеплена сиянием божественного света⁵³.

Около 1200 г. распространяется модель экстатического видения перед распятием. Основную роль в этом процессе сыграла агиография. Парадоксальным образом первый успех этой модели связан с Бернаром Клервоским, который, впрочем, проявляет сдержанное отношение к материальным изображениям. Оказалось невозможным описать его духовное

⁵⁰ Haacke R. Die mythischen Visionen Ruperts von Deutz // Sapientiae Doctrina. Mélanges Hildebrand Bascour, o.s.b. Recherches de Théologie ancienne et médiévale, numro spécial. Louvain, 1980. T. 1. P. 68-90.

⁵¹ Elisabeth de Schöнау. Vita partim ab ipsamet dictata // PL. T. 195. Col. 119ss.

⁵² Об этом моменте биографии Хильдегарды см.: Newman B. Sister of Wisdom. St. Hildegard's Theology of the Feminine. Aldershot, 1987.

⁵³ Hildegard de Bingen. Scivias / Edd. A. Führkötter et A. Carlevaris Turnhout, 1978 (Corpus Christianorum, Continuatio mediaevalis. T. XLIII). P. 7. Репродукции были сделаны с копии, изготовленной незадолго до Второй мировой войны с оригинала висбаденской рукописи (Wiesbaden. Hessische Landesbibliothek. Ms.2. «Riesencodex», ca. 1180-1190), написанной и иллюстрированной вскоре после кончины Хильдегарды в 1179 г. Эта рукопись исчезла во время войны.

изображение, не упоминая изображений. Первые жития святого, скончавшегося в 1154 г., ничего об этом не говорят. Но уже во второй половине века цистерцианец Конрад Эбербахский в «Большом введении» (*Exordium magnum*) утверждает, что во время молитвы перед распятием св. Бернар увидел, как Христос сошёл с креста, чтобы взять молящегося на руки⁵⁴. Но лишь в XIV в. мотив «крепкого объятия», *amplexus*, распространился в цистерцианской иконографии⁵⁵.

Совсем иначе это произошло со святым Франциском (†1226). Начало его обращения связано с чудом: в маленькой полуразрушенной церкви Сан-Дамиано он услышал, как распятие заговорило с ним и приказало восстановить храм. Впервые этот эпизод рассказывает Томмазо да Челано во второй «Легенде» (ок. 1240-1242). Он связывает это первоначальное чудо с последним — стигматизацией. Именно потому, что образ Распятого в Сан-Дамиано отпечатался в сердце Франциска, он отразился и на теле святого в конце жизни в тот момент, когда накануне кончины ему дано было узреть серафима. Это соотношение двух чудес, которые воспевают уподобление страдающему Христу Франциска в начале и в конце его духовной жизни, отчётливо изображается на сиенском алтаре 1270-1280 гг., затем на одном сиенском распятии и, наконец, во фресках Джотто в верхней базилике Ассизи⁵⁶.

На протяжении XII в. экстаз перед распятием становится обязательным топосом мистики и агиографии, особенно женской. Примером из первой половины века может служить опыт св. Хедвиг Меранской (†1243), основательницы цистерцианского монастыря Требниц в Силезии. Во время молитвы она увидела, как Христос отделил правую руку от креста для благословения, уверяя её в том, что её молитва услышана. Сцена изображена в рукописи, изготовленной более ста лет спустя для её правнука Людвига фон Лигница-Брига. Миниатюры этого богатого кодекса иллюстрируют также почитание принцессой статуэтки Богородицы с Младенцем, которую она использовала для благословения и врачевания больных. Статуэтка была похоронена вместе с ней, и во время перенесения тела была сохранена так же как другие реликвии⁵⁷.

⁵⁴ Konrad von Eberbach. *Exordium Magnum Cisterciense*/ Ed. B.Griesser. Roma, 1961. P. 102-103. Cap. VI: «De monacho spiritali, qui vidit imaginem crucis sanctum patrem in oratione constitutum amplexantem».

⁵⁵ Die Zisterzienser. Ordensleben zwischen Ideal und Wirklichkeit. Katalog der Ausstellung. Bonn, 1980. SS. 56-571.

⁵⁶ Frugoni C. La giovinezza di Francesco nelle fonti (testi e immagini) // Studi medievali. 1984. 3e série. T. XXV. № I. P. 115-143. *Idem*. Francesco e l'invenzione delle stimmate. Una storia per parole e immagini fino a Bonaventura e Giotto. Torino, 1993. Krüger K. Der frühe Bildkult des Franziskus in Italien. Gestalt- und Funktionswandel des Tafelbildes im 13. und 14. Jahrhundert. Berlin, 1992.

⁵⁷ Der Hedwigs-Codex von 1353. Sammlung Ludwig / Hrsg. von W.Braunfels. Berlin, 1972. Bd. 1-2.

Начиная со второй половины XIII в. всё более многочисленные свидетельства указывают на распространение таких форм религиозности, как женских монастырях, особенно в среде нищенствующих орденов. Даже если не каждой монахине дано испытать экстаз, все они призваны исполнять способствующие этому духовные упражнения. Материальные изображения были хорошим подспорьем в этой созерцательной педагогике. Среди всех использовавшихся для этих целей изображений определённую роль играла книжная миниатюра. В одном легендарии 1270-1275 гг. из Южной Германии изображены заказавшие его доминиканки, и, по их указанию, их имена написаны рядом с виньетками-инициалами каждого жития. Не раз молящаяся монахиня недвусмысленно старается идентифицировать себя со святым как с моделью, которой она подражает во всём вплоть до позы и жестов⁵⁸. Смирение монахини выражается в разнице между её маленьким ростом и гораздо более крупной фигурой святого. Это, однако, не помешало ей вписать своё собственное имя, как отголосок написанного там же имени святого, чтобы подчеркнуть своеобразие и интенсивность своей связи с тем, к кому она обращает молитву.

Около 1300 года во Франции и на французском языке был написан небольшой трактат о трёх состояниях души: покаянии, почитании и созерцании. Переход от одного состояния к другому изображён на миниатюре в полную страницу в одной из рукописей: в верхнем регистре мы видим благочестивую женщину, исповедующуюся священнику; потом она молится перед алтарём, на котором стоит изображение Коронования Богородицы. Нижний регистр показывает её простёртой ниц в тот момент, когда является Христос, приказывающий ей лицезреть Его страдания; потом она поднимается при явлении Троицы⁵⁹.

К той же эпохе относятся «Ротшильдовские песнопения», сопровождаемая десятками миниатюр компиляция патристических текстов и комментария на «Песнь песней». Она была составлена по заказу то ли фламандских, то ли рейнских монахинь. По изображениям можно проследить движение *жены*, *sponsa*, аллегорической фигуры созерцательной души, представляющей саму монахиню в её поиске мистического экстаза и единения с Христом. Вскрыв ударом копья рану в боку, как ей пальцем указал Господь, «жена» укладывается в Его сердце, где перед ее восхищенным взором предстает св. Троица в виде огромной звезды над тремя божественными фигурами. Метаморфозы видения отвергают парадокс

⁵⁸ Oxford. Keble College. Ms.49. Cf.: Regensburger Buchmalerei. Von frühkarolingischer Zeit bis zum Ausgang des Mittelalters. Ausstellung der Bayerischen Staatsbibliothek München und der Museen der Stadt Regensburg. München, 1987. № 61: «Lektionar aus Heilig Kreuz (1267-1276)». S. 84.

⁵⁹ London. British Museum/ Ms. Add. 39843. «La Sainte Abbaye». Воспроизведено в частности: Camille M. «Him whom you have ardently desired you may see»: Cistercian Exegesis and the Prefatory Pictures in a French Apocalypse // Cistercian Studies Series. 1987. T. 89. P. 137-160, fig. 13.

...мистика сущности в трёх ипостасях, сплывшая и расплывшая до бесконечности складки вуали, скрывшей черты антропоморфности божественных

В XIV в. многочисленные письменные свидетельства подтверждают ~~с~~ ⁶⁰ ~~с~~ ⁶¹ ~~с~~ ⁶² ~~с~~ ⁶³ ~~с~~ ⁶⁴ ~~с~~ ⁶⁵ ~~с~~ ⁶⁶ ~~с~~ ⁶⁷ ~~с~~ ⁶⁸ ~~с~~ ⁶⁹ ~~с~~ ⁷⁰ ~~с~~ ⁷¹ ~~с~~ ⁷² ~~с~~ ⁷³ ~~с~~ ⁷⁴ ~~с~~ ⁷⁵ ~~с~~ ⁷⁶ ~~с~~ ⁷⁷ ~~с~~ ⁷⁸ ~~с~~ ⁷⁹ ~~с~~ ⁸⁰ ~~с~~ ⁸¹ ~~с~~ ⁸² ~~с~~ ⁸³ ~~с~~ ⁸⁴ ~~с~~ ⁸⁵ ~~с~~ ⁸⁶ ~~с~~ ⁸⁷ ~~с~~ ⁸⁸ ~~с~~ ⁸⁹ ~~с~~ ⁹⁰ ~~с~~ ⁹¹ ~~с~~ ⁹² ~~с~~ ⁹³ ~~с~~ ⁹⁴ ~~с~~ ⁹⁵ ~~с~~ ⁹⁶ ~~с~~ ⁹⁷ ~~с~~ ⁹⁸ ~~с~~ ⁹⁹ ~~с~~ ¹⁰⁰ ~~с~~ ¹⁰¹ ~~с~~ ¹⁰² ~~с~~ ¹⁰³ ~~с~~ ¹⁰⁴ ~~с~~ ¹⁰⁵ ~~с~~ ¹⁰⁶ ~~с~~ ¹⁰⁷ ~~с~~ ¹⁰⁸ ~~с~~ ¹⁰⁹ ~~с~~ ¹¹⁰ ~~с~~ ¹¹¹ ~~с~~ ¹¹² ~~с~~ ¹¹³ ~~с~~ ¹¹⁴ ~~с~~ ¹¹⁵ ~~с~~ ¹¹⁶ ~~с~~ ¹¹⁷ ~~с~~ ¹¹⁸ ~~с~~ ¹¹⁹ ~~с~~ ¹²⁰ ~~с~~ ¹²¹ ~~с~~ ¹²² ~~с~~ ¹²³ ~~с~~ ¹²⁴ ~~с~~ ¹²⁵ ~~с~~ ¹²⁶ ~~с~~ ¹²⁷ ~~с~~ ¹²⁸ ~~с~~ ¹²⁹ ~~с~~ ¹³⁰ ~~с~~ ¹³¹ ~~с~~ ¹³² ~~с~~ ¹³³ ~~с~~ ¹³⁴ ~~с~~ ¹³⁵ ~~с~~ ¹³⁶ ~~с~~ ¹³⁷ ~~с~~ ¹³⁸ ~~с~~ ¹³⁹ ~~с~~ ¹⁴⁰ ~~с~~ ¹⁴¹ ~~с~~ ¹⁴² ~~с~~ ¹⁴³ ~~с~~ ¹⁴⁴ ~~с~~ ¹⁴⁵ ~~с~~ ¹⁴⁶ ~~с~~ ¹⁴⁷ ~~с~~ ¹⁴⁸ ~~с~~ ¹⁴⁹ ~~с~~ ¹⁵⁰ ~~с~~ ¹⁵¹ ~~с~~ ¹⁵² ~~с~~ ¹⁵³ ~~с~~ ¹⁵⁴ ~~с~~ ¹⁵⁵ ~~с~~ ¹⁵⁶ ~~с~~ ¹⁵⁷ ~~с~~ ¹⁵⁸ ~~с~~ ¹⁵⁹ ~~с~~ ¹⁶⁰ ~~с~~ ¹⁶¹ ~~с~~ ¹⁶² ~~с~~ ¹⁶³ ~~с~~ ¹⁶⁴ ~~с~~ ¹⁶⁵ ~~с~~ ¹⁶⁶ ~~с~~ ¹⁶⁷ ~~с~~ ¹⁶⁸ ~~с~~ ¹⁶⁹ ~~с~~ ¹⁷⁰ ~~с~~ ¹⁷¹ ~~с~~ ¹⁷² ~~с~~ ¹⁷³ ~~с~~ ¹⁷⁴ ~~с~~ ¹⁷⁵ ~~с~~ ¹⁷⁶ ~~с~~ ¹⁷⁷ ~~с~~ ¹⁷⁸ ~~с~~ ¹⁷⁹ ~~с~~ ¹⁸⁰ ~~с~~ ¹⁸¹ ~~с~~ ¹⁸² ~~с~~ ¹⁸³ ~~с~~ ¹⁸⁴ ~~с~~ ¹⁸⁵ ~~с~~ ¹⁸⁶ ~~с~~ ¹⁸⁷ ~~с~~ ¹⁸⁸ ~~с~~ ¹⁸⁹ ~~с~~ ¹⁹⁰ ~~с~~ ¹⁹¹ ~~с~~ ¹⁹² ~~с~~ ¹⁹³ ~~с~~ ¹⁹⁴ ~~с~~ ¹⁹⁵ ~~с~~ ¹⁹⁶ ~~с~~ ¹⁹⁷ ~~с~~ ¹⁹⁸ ~~с~~ ¹⁹⁹ ~~с~~ ²⁰⁰ ~~с~~ ²⁰¹ ~~с~~ ²⁰² ~~с~~ ²⁰³ ~~с~~ ²⁰⁴ ~~с~~ ²⁰⁵ ~~с~~ ²⁰⁶ ~~с~~ ²⁰⁷ ~~с~~ ²⁰⁸ ~~с~~ ²⁰⁹ ~~с~~ ²¹⁰ ~~с~~ ²¹¹ ~~с~~ ²¹² ~~с~~ ²¹³ ~~с~~ ²¹⁴ ~~с~~ ²¹⁵ ~~с~~ ²¹⁶ ~~с~~ ²¹⁷ ~~с~~ ²¹⁸ ~~с~~ ²¹⁹ ~~с~~ ²²⁰ ~~с~~ ²²¹ ~~с~~ ²²² ~~с~~ ²²³ ~~с~~ ²²⁴ ~~с~~ ²²⁵ ~~с~~ ²²⁶ ~~с~~ ²²⁷ ~~с~~ ²²⁸ ~~с~~ ²²⁹ ~~с~~ ²³⁰ ~~с~~ ²³¹ ~~с~~ ²³² ~~с~~ ²³³ ~~с~~ ²³⁴ ~~с~~ ²³⁵ ~~с~~ ²³⁶ ~~с~~ ²³⁷ ~~с~~ ²³⁸ ~~с~~ ²³⁹ ~~с~~ ²⁴⁰ ~~с~~ ²⁴¹ ~~с~~ ²⁴² ~~с~~ ²⁴³ ~~с~~ ²⁴⁴ ~~с~~ ²⁴⁵ ~~с~~ ²⁴⁶ ~~с~~ ²⁴⁷ ~~с~~ ²⁴⁸ ~~с~~ ²⁴⁹ ~~с~~ ²⁵⁰ ~~с~~ ²⁵¹ ~~с~~ ²⁵² ~~с~~ ²⁵³ ~~с~~ ²⁵⁴ ~~с~~ ²⁵⁵ ~~с~~ ²⁵⁶ ~~с~~ ²⁵⁷ ~~с~~ ²⁵⁸ ~~с~~ ²⁵⁹ ~~с~~ ²⁶⁰ ~~с~~ ²⁶¹ ~~с~~ ²⁶² ~~с~~ ²⁶³ ~~с~~ ²⁶⁴ ~~с~~ ²⁶⁵ ~~с~~ ²⁶⁶ ~~с~~ ²⁶⁷ ~~с~~ ²⁶⁸ ~~с~~ ²⁶⁹ ~~с~~ ²⁷⁰ ~~с~~ ²⁷¹ ~~с~~ ²⁷² ~~с~~ ²⁷³ ~~с~~ ²⁷⁴ ~~с~~ ²⁷⁵ ~~с~~ ²⁷⁶ ~~с~~ ²⁷⁷ ~~с~~ ²⁷⁸ ~~с~~ ²⁷⁹ ~~с~~ ²⁸⁰ ~~с~~ ²⁸¹ ~~с~~ ²⁸² ~~с~~ ²⁸³ ~~с~~ ²⁸⁴ ~~с~~ ²⁸⁵ ~~с~~ ²⁸⁶ ~~с~~ ²⁸⁷ ~~с~~ ²⁸⁸ ~~с~~ ²⁸⁹ ~~с~~ ²⁹⁰ ~~с~~ ²⁹¹ ~~с~~ ²⁹² ~~с~~ ²⁹³ ~~с~~ ²⁹⁴ ~~с~~ ²⁹⁵ ~~с~~ ²⁹⁶ ~~с~~ ²⁹⁷ ~~с~~ ²⁹⁸ ~~с~~ ²⁹⁹ ~~с~~ ³⁰⁰ ~~с~~ ³⁰¹ ~~с~~ ³⁰² ~~с~~ ³⁰³ ~~с~~ ³⁰⁴ ~~с~~ ³⁰⁵ ~~с~~ ³⁰⁶ ~~с~~ ³⁰⁷ ~~с~~ ³⁰⁸ ~~с~~ ³⁰⁹ ~~с~~ ³¹⁰ ~~с~~ ³¹¹ ~~с~~ ³¹² ~~с~~ ³¹³ ~~с~~ ³¹⁴ ~~с~~ ³¹⁵ ~~с~~ ³¹⁶ ~~с~~ ³¹⁷ ~~с~~ ³¹⁸ ~~с~~ ³¹⁹ ~~с~~ ³²⁰ ~~с~~ ³²¹ ~~с~~ ³²² ~~с~~ ³²³ ~~с~~ ³²⁴ ~~с~~ ³²⁵ ~~с~~ ³²⁶ ~~с~~ ³²⁷ ~~с~~ ³²⁸ ~~с~~ ³²⁹ ~~с~~ ³³⁰ ~~с~~ ³³¹ ~~с~~ ³³² ~~с~~ ³³³ ~~с~~ ³³⁴ ~~с~~ ³³⁵ ~~с~~ ³³⁶ ~~с~~ ³³⁷ ~~с~~ ³³⁸ ~~с~~ ³³⁹ ~~с~~ ³⁴⁰ ~~с~~ ³⁴¹ ~~с~~ ³⁴² ~~с~~ ³⁴³ ~~с~~ ³⁴⁴ ~~с~~ ³⁴⁵ ~~с~~ ³⁴⁶ ~~с~~ ³⁴⁷ ~~с~~ ³⁴⁸ ~~с~~ ³⁴⁹ ~~с~~ ³⁵⁰ ~~с~~ ³⁵¹ ~~с~~ ³⁵² ~~с~~ ³⁵³ ~~с~~ ³⁵⁴ ~~с~~ ³⁵⁵ ~~с~~ ³⁵⁶ ~~с~~ ³⁵⁷ ~~с~~ ³⁵⁸ ~~с~~ ³⁵⁹ ~~с~~ ³⁶⁰ ~~с~~ ³⁶¹ ~~с~~ ³⁶² ~~с~~ ³⁶³ ~~с~~ ³⁶⁴ ~~с~~ ³⁶⁵ ~~с~~ ³⁶⁶ ~~с~~ ³⁶⁷ ~~с~~ ³⁶⁸ ~~с~~ ³⁶⁹ ~~с~~ ³⁷⁰ ~~с~~ ³⁷¹ ~~с~~ ³⁷² ~~с~~ ³⁷³ ~~с~~ ³⁷⁴ ~~с~~ ³⁷⁵ ~~с~~ ³⁷⁶ ~~с~~ ³⁷⁷ ~~с~~ ³⁷⁸ ~~с~~ ³⁷⁹ ~~с~~ ³⁸⁰ ~~с~~ ³⁸¹ ~~с~~ ³⁸² ~~с~~ ³⁸³ ~~с~~ ³⁸⁴ ~~с~~ ³⁸⁵ ~~с~~ ³⁸⁶ ~~с~~ ³⁸⁷ ~~с~~ ³⁸⁸ ~~с~~ ³⁸⁹ ~~с~~ ³⁹⁰ ~~с~~ ³⁹¹ ~~с~~ ³⁹² ~~с~~ ³⁹³ ~~с~~ ³⁹⁴ ~~с~~ ³⁹⁵ ~~с~~ ³⁹⁶ ~~с~~ ³⁹⁷ ~~с~~ ³⁹⁸ ~~с~~ ³⁹⁹ ~~с~~ ⁴⁰⁰ ~~с~~ ⁴⁰¹ ~~с~~ ⁴⁰² ~~с~~ ⁴⁰³ ~~с~~ ⁴⁰⁴ ~~с~~ ⁴⁰⁵ ~~с~~ ⁴⁰⁶ ~~с~~ ⁴⁰⁷ ~~с~~ ⁴⁰⁸ ~~с~~ ⁴⁰⁹ ~~с~~ ⁴¹⁰ ~~с~~ ⁴¹¹ ~~с~~ ⁴¹² ~~с~~ ⁴¹³ ~~с~~ ⁴¹⁴ ~~с~~ ⁴¹⁵ ~~с~~ ⁴¹⁶ ~~с~~ ⁴¹⁷ ~~с~~ ⁴¹⁸ ~~с~~ ⁴¹⁹ ~~с~~ ⁴²⁰ ~~с~~ ⁴²¹ ~~с~~ ⁴²² ~~с~~ ⁴²³ ~~с~~ ⁴²⁴ ~~с~~ ⁴²⁵ ~~с~~ ⁴²⁶ ~~с~~ ⁴²⁷ ~~с~~ ⁴²⁸ ~~с~~ ⁴²⁹ ~~с~~ ⁴³⁰ ~~с~~ ⁴³¹ ~~с~~ ⁴³² ~~с~~ ⁴³³ ~~с~~ ⁴³⁴ ~~с~~ ⁴³⁵ ~~с~~ ⁴³⁶ ~~с~~ ⁴³⁷ ~~с~~ ⁴³⁸ ~~с~~ ⁴³⁹ ~~с~~ ⁴⁴⁰ ~~с~~ ⁴⁴¹ ~~с~~ ⁴⁴² ~~с~~ ⁴⁴³ ~~с~~ ⁴⁴⁴ ~~с~~ ⁴⁴⁵ ~~с~~ ⁴⁴⁶ ~~с~~ ⁴⁴⁷ ~~с~~ ⁴⁴⁸ ~~с~~ ⁴⁴⁹ ~~с~~ ⁴⁵⁰ ~~с~~ ⁴⁵¹ ~~с~~ ⁴⁵² ~~с~~ ⁴⁵³ ~~с~~ ⁴⁵⁴ ~~с~~ ⁴⁵⁵ ~~с~~ ⁴⁵⁶ ~~с~~ ⁴⁵⁷ ~~с~~ ⁴⁵⁸ ~~с~~ ⁴⁵⁹ ~~с~~ ⁴⁶⁰ ~~с~~ ⁴⁶¹ ~~с~~ ⁴⁶² ~~с~~ ⁴⁶³ ~~с~~ ⁴⁶⁴ ~~с~~ ⁴⁶⁵ ~~с~~ ⁴⁶⁶ ~~с~~ ⁴⁶⁷ ~~с~~ ⁴⁶⁸ ~~с~~ ⁴⁶⁹ ~~с~~ ⁴⁷⁰ ~~с~~ ⁴⁷¹ ~~с~~ ⁴⁷² ~~с~~ ⁴⁷³ ~~с~~ ⁴⁷⁴ ~~с~~ ⁴⁷⁵ ~~с~~ ⁴⁷⁶ ~~с~~ ⁴⁷⁷ ~~с~~ ⁴⁷⁸ ~~с~~ ⁴⁷⁹ ~~с~~ ⁴⁸⁰ ~~с~~ ⁴⁸¹ ~~с~~ ⁴⁸² ~~с~~ ⁴⁸³ ~~с~~ ⁴⁸⁴ ~~с~~ ⁴⁸⁵ ~~с~~ ⁴⁸⁶ ~~с~~ ⁴⁸⁷ ~~с~~ ⁴⁸⁸ ~~с~~ ⁴⁸⁹ ~~с~~ ⁴⁹⁰ ~~с~~ ⁴⁹¹ ~~с~~ ⁴⁹² ~~с~~ ⁴⁹³ ~~с~~ ⁴⁹⁴ ~~с~~ ⁴⁹⁵ ~~с~~ ⁴⁹⁶ ~~с~~ ⁴⁹⁷ ~~с~~ ⁴⁹⁸ ~~с~~ ⁴⁹⁹ ~~с~~ ⁵⁰⁰ ~~с~~ ⁵⁰¹ ~~с~~ ⁵⁰² ~~с~~ ⁵⁰³ ~~с~~ ⁵⁰⁴ ~~с~~ ⁵⁰⁵ ~~с~~ ⁵⁰⁶ ~~с~~ ⁵⁰⁷ ~~с~~ ⁵⁰⁸ ~~с~~ ⁵⁰⁹ ~~с~~ ⁵¹⁰ ~~с~~ ⁵¹¹ ~~с~~ ⁵¹² ~~с~~ ⁵¹³ ~~с~~ ⁵¹⁴ ~~с~~ ⁵¹⁵ ~~с~~ ⁵¹⁶ ~~с~~ ⁵¹⁷ ~~с~~ ⁵¹⁸ ~~с~~ ⁵¹⁹ ~~с~~ ⁵²⁰ ~~с~~ ⁵²¹ ~~с~~ ⁵²² ~~с~~ ⁵²³ ~~с~~ ⁵²⁴ ~~с~~ ⁵²⁵ ~~с~~ ⁵²⁶ ~~с~~ ⁵²⁷ ~~с~~ ⁵²⁸ ~~с~~ ⁵²⁹ ~~с~~ ⁵³⁰ ~~с~~ ⁵³¹ ~~с~~ ⁵³² ~~с~~ ⁵³³ ~~с~~ ⁵³⁴ ~~с~~ ⁵³⁵ ~~с~~ ⁵³⁶ ~~с~~ ⁵³⁷ ~~с~~ ⁵³⁸ ~~с~~ ⁵³⁹ ~~с~~ ⁵⁴⁰ ~~с~~ ⁵⁴¹ ~~с~~ ⁵⁴² ~~с~~ ⁵⁴³ ~~с~~ ⁵⁴⁴ ~~с~~ ⁵⁴⁵ ~~с~~ ⁵⁴⁶ ~~с~~ ⁵⁴⁷ ~~с~~ ⁵⁴⁸ ~~с~~ ⁵⁴⁹ ~~с~~ ⁵⁵⁰ ~~с~~ ⁵⁵¹ ~~с~~ ⁵⁵² ~~с~~ ⁵⁵³ ~~с~~ ⁵⁵⁴ ~~с~~ ⁵⁵⁵ ~~с~~ ⁵⁵⁶ ~~с~~ ⁵⁵⁷ ~~с~~ ⁵⁵⁸ ~~с~~ ⁵⁵⁹ ~~с~~ ⁵⁶⁰ ~~с~~ ⁵⁶¹ ~~с~~ ⁵⁶² ~~с~~ ⁵⁶³ ~~с~~ ⁵⁶⁴ ~~с~~ ⁵⁶⁵ ~~с~~ ⁵⁶⁶ ~~с~~ ⁵⁶⁷ ~~с~~ ⁵⁶⁸ ~~с~~ ⁵⁶⁹ ~~с~~ ⁵⁷⁰ ~~с~~ ⁵⁷¹ ~~с~~ ⁵⁷² ~~с~~ ⁵⁷³ ~~с~~ ⁵⁷⁴ ~~с~~ ⁵⁷⁵ ~~с~~ ⁵⁷⁶ ~~с~~ ⁵⁷⁷ ~~с~~ ⁵⁷⁸ ~~с~~ ⁵⁷⁹ ~~с~~ ⁵⁸⁰ ~~с~~ ⁵⁸¹ ~~с~~ ⁵⁸² ~~с~~ ⁵⁸³ ~~с~~ ⁵⁸⁴ ~~с~~ ⁵⁸⁵ ~~с~~ ⁵⁸⁶ ~~с~~ ⁵⁸⁷ ~~с~~ ⁵⁸⁸ ~~с~~ ⁵⁸⁹ ~~с~~ ⁵⁹⁰ ~~с~~ ⁵⁹¹ ~~с~~ ⁵⁹² ~~с~~ ⁵⁹³ ~~с~~ ⁵⁹⁴ ~~с~~ ⁵⁹⁵ ~~с~~ ⁵⁹⁶ ~~с~~ ⁵⁹⁷ ~~с~~ ⁵⁹⁸ ~~с~~ ⁵⁹⁹ ~~с~~ ⁶⁰⁰ ~~с~~ ⁶⁰¹ ~~с~~ ⁶⁰² ~~с~~ ⁶⁰³ ~~с~~ ⁶⁰⁴ ~~с~~ ⁶⁰⁵ ~~с~~ ⁶⁰⁶ ~~с~~ ⁶⁰⁷ ~~с~~ ⁶⁰⁸ ~~с~~ ⁶⁰⁹ ~~с~~ ⁶¹⁰ ~~с~~ ⁶¹¹ ~~с~~ ⁶¹² ~~с~~ ⁶¹³ ~~с~~ ⁶¹⁴ ~~с~~ ⁶¹⁵ ~~с~~ ⁶¹⁶ ~~с~~ ⁶¹⁷ ~~с~~ ⁶¹⁸ ~~с~~ ⁶¹⁹ ~~с~~ ⁶²⁰ ~~с~~ ⁶²¹ ~~с~~ ⁶²² ~~с~~ ⁶²³ ~~с~~ ⁶²⁴ ~~с~~ ⁶²⁵ ~~с~~ ⁶²⁶ ~~с~~ ⁶²⁷ ~~с~~ ⁶²⁸ ~~с~~ ⁶²⁹ ~~с~~ ⁶³⁰ ~~с~~ ⁶³¹ ~~с~~ ⁶³² ~~с~~ ⁶³³ ~~с~~ ⁶³⁴ ~~с~~ ⁶³⁵ ~~с~~ ⁶³⁶ ~~с~~ ⁶³⁷ ~~с~~ ⁶³⁸ ~~с~~ ⁶³⁹ ~~с~~ ⁶⁴⁰ ~~с~~ ⁶⁴¹ ~~с~~ ⁶⁴² ~~с~~ ⁶⁴³ ~~с~~ ⁶⁴⁴ ~~с~~ ⁶⁴⁵ ~~с~~ ⁶⁴⁶ ~~с~~ ⁶⁴⁷ ~~с~~ ⁶⁴⁸ ~~с~~ ⁶⁴⁹ ~~с~~ ⁶⁵⁰ ~~с~~ ⁶⁵¹ ~~с~~ ⁶⁵² ~~с~~ ⁶⁵³ ~~с~~ ⁶⁵⁴ ~~с~~ ⁶⁵⁵ ~~с~~ ⁶⁵⁶ ~~с~~ ⁶⁵⁷ ~~с~~ ⁶⁵⁸ ~~с~~ ⁶⁵⁹ ~~с~~ ⁶⁶⁰ ~~с~~ ⁶⁶¹ ~~с~~ ⁶⁶² ~~с~~ ⁶⁶³ ~~с~~ ⁶⁶⁴ ~~с~~ ⁶⁶⁵ ~~с~~ ⁶⁶⁶ ~~с~~ ⁶⁶⁷ ~~с~~ ⁶⁶⁸ ~~с~~ ⁶⁶⁹ ~~с~~ ⁶⁷⁰ ~~с~~ ⁶⁷¹ ~~с~~ ⁶⁷² ~~с~~ ⁶⁷³ ~~с~~ ⁶⁷⁴ ~~с~~ ⁶⁷⁵ ~~с~~ ⁶⁷⁶ ~~с~~ ⁶⁷⁷ ~~с~~ ⁶⁷⁸ ~~с~~ ⁶⁷⁹ ~~с~~ ⁶⁸⁰ ~~с~~ ⁶⁸¹ ~~с~~ ⁶⁸² ~~с~~ ⁶⁸³ ~~с~~ ⁶⁸⁴ ~~с~~ ⁶⁸⁵ ~~с~~ ⁶⁸⁶ ~~с~~ ⁶⁸⁷ ~~с~~ ⁶⁸⁸ ~~с~~ ⁶⁸⁹ ~~с~~ ⁶⁹⁰ ~~с~~ ⁶⁹¹ ~~с~~ ⁶⁹² ~~с~~ ⁶⁹³ ~~с~~ ⁶⁹⁴ ~~с~~ ⁶⁹⁵ ~~с~~ ⁶⁹⁶ ~~с~~ ⁶⁹⁷ ~~с~~ ⁶⁹⁸ ~~с~~ ⁶⁹⁹ ~~с~~ ⁷⁰⁰ ~~с~~ ⁷⁰¹ ~~с~~ ⁷⁰² ~~с~~ ⁷⁰³ ~~с~~ ⁷⁰⁴ ~~с~~ ⁷⁰⁵ ~~с~~ ⁷⁰⁶ ~~с~~ ⁷⁰⁷ ~~с~~ ⁷⁰⁸ ~~с~~ ⁷⁰⁹ ~~с~~ ⁷¹⁰ ~~с~~ ⁷¹¹ ~~с~~ ⁷¹² ~~с~~ ⁷¹³ ~~с~~ ⁷¹⁴ ~~с~~ ⁷¹⁵ ~~с~~ ⁷¹⁶ ~~с~~ ⁷¹⁷ ~~с~~ ⁷¹⁸ ~~с~~ ⁷¹⁹ ~~с~~ ⁷²⁰ ~~с~~ ⁷²¹ ~~с~~ ⁷²² ~~с~~ ⁷²³ ~~с~~ ⁷²⁴ ~~с~~ ⁷²⁵ ~~с~~ ⁷²⁶ ~~с~~ ⁷²⁷ ~~с~~ ⁷²⁸ ~~с~~ ⁷²⁹ ~~с~~ ⁷³⁰ ~~с~~ ⁷³¹ ~~с~~ ⁷³² ~~с~~ ⁷³³ ~~с~~ ⁷³⁴ ~~с~~ ⁷³⁵ ~~с~~ ⁷³⁶ ~~с~~ ⁷³⁷ ~~с~~ ⁷³⁸ ~~с~~ ⁷³⁹ ~~с~~ ⁷⁴⁰ ~~с~~ ⁷⁴¹ ~~с~~ ⁷⁴² ~~с~~ ⁷⁴³ ~~с~~ ⁷⁴⁴ ~~с~~ ⁷⁴⁵ ~~с~~ ⁷⁴⁶ ~~с~~ ⁷⁴⁷ ~~с~~ ⁷⁴⁸ ~~с~~ ⁷⁴⁹ ~~с~~ ⁷⁵⁰ ~~с~~ ⁷⁵¹ ~~с~~ ⁷⁵² ~~с~~ ⁷⁵³ ~~с~~ ⁷⁵⁴ ~~с~~ ⁷⁵⁵ ~~с~~ ⁷⁵⁶ ~~с~~ ⁷⁵⁷ ~~с~~ ⁷⁵⁸ ~~с~~ ⁷⁵⁹ ~~с~~ ⁷⁶⁰ ~~с~~ ⁷⁶¹ ~~с~~ ⁷⁶² ~~с~~ ⁷⁶³ ~~с~~ ⁷⁶⁴ ~~с~~ ⁷⁶⁵ ~~с~~ ⁷⁶⁶ ~~с~~ ⁷⁶⁷ ~~с~~ ⁷⁶⁸ ~~с~~ ⁷⁶⁹ ~~с~~ ⁷⁷⁰ ~~с~~ ⁷⁷¹ ~~с~~ ⁷⁷² ~~с~~ ⁷⁷³ ~~с~~ ⁷⁷⁴ ~~с~~ ⁷⁷⁵ ~~с~~ ⁷⁷⁶ ~~с~~ ⁷⁷⁷ ~~с~~ ⁷⁷⁸ ~~с~~ ⁷⁷⁹ ~~с~~ ⁷⁸⁰ ~~с~~ ⁷⁸¹ ~~с~~ ⁷⁸² ~~с~~ ⁷⁸³ ~~с~~ ⁷⁸⁴ ~~с~~ ⁷⁸⁵ ~~с~~ ⁷⁸⁶ ~~с~~ ⁷⁸⁷ ~~с~~ ⁷⁸⁸ ~~с~~ ⁷⁸⁹ ~~с~~ ⁷⁹⁰ ~~с~~ ⁷⁹¹ ~~с~~ ⁷⁹² ~~с~~ ⁷⁹³ ~~с~~ ⁷⁹⁴ ~~с~~ ⁷⁹⁵ ~~с~~ ⁷⁹⁶ ~~с~~ ⁷⁹⁷ ~~с~~ ⁷⁹⁸ ~~с~~ ⁷⁹⁹ ~~с~~ ⁸⁰⁰ ~~с~~ ⁸⁰¹ ~~с~~ ⁸⁰² ~~с~~ ⁸⁰³ ~~с~~ ⁸⁰⁴ ~~с~~ ⁸⁰⁵ ~~с~~ ⁸⁰⁶ ~~с~~ ⁸⁰⁷ ~~с~~ ⁸⁰⁸ ~~с~~ ⁸⁰⁹ ~~с~~ ⁸¹⁰ ~~с~~ ⁸¹¹ ~~с~~ ⁸¹² ~~с~~ ⁸¹³ ~~с~~ ⁸¹⁴ ~~с~~ ⁸¹⁵ ~~с~~ ⁸¹⁶ ~~с~~ ⁸¹⁷ ~~с~~ ⁸¹⁸ ~~с~~ ⁸¹⁹ ~~с~~ ⁸²⁰ ~~с~~ ⁸²¹ ~~с~~ ⁸²² ~~с~~ ⁸²³ ~~с~~ ⁸²⁴ ~~с~~ ⁸²⁵ ~~с~~ ⁸²⁶ ~~с~~ ⁸²⁷ ~~с~~ ⁸²⁸ ~~с~~

вскоре после его смерти собрала записки и одиннадцать рисунков, составляющие автобиографическое *житие* Сузо, древнейшая сохранившаяся рукопись которого, *Exemplar*, датируется приблизительно 1370 г. В житии Сузо называет своё имя и изображается как «Служитель Вечной Мудрости»; он раскрывает тунику, чтобы обнаружить в своём сердце присутствие божественной мудрости в виде маленькой женской фигурки. Она любовно держит на руках душу Служителя, нарисованную в обычной форме обнаженного младенца. Другой рисунок, ставший впоследствии знаменитым благодаря книгопечатанию являет мистический путь души, обозначенный красной полосой, начинающейся у божества и к нему же возвращающейся по прохождении всех мытарств мира. На последнем рисунке мы видим Служителя перед распятием, превращающемся в Древо жизни, в чьих цветущих ветвях сидит Младенец Христос. Внизу — Служитель с монограммой Христа на груди рядом с *Vir Dolorum*, за которым вырисовывается колонна, у которой подвергли бичеванию Христа. Одно это изображение уже резюмирует весь мистический поиск Сузо *Imitatio Christi*.

Связь между субъектом, образом видения и почитаемым материальным образом нашла свое выражение не только в монастырских стенах. В странах Северной Европы она воспользовалась успехом «нового благочестия», *devotio moderna*, в котором углубление личной религиозности было вполне совместимо с активной жизнью в миру. Мало какое произведение искусства отражает это лучше, чем Миддельбургский алтарь, созданный около 1450 г. Рогиром ван дер Вейденом для Питера Бладелина (†1472), канцлера герцога Бургундского. Сегодня он находится в одном из Берлинских музеев⁶⁵. Картина Рождества полностью посвящена теме видения. На одной из створок представлено откровение, которое, согласно «Золотой легенде» получил император Октавиан Август о рождении Христа, на другой — Благовещение волхвам: они видят звезду Христа, которая доведёт их до Вифлеема. Ясли в виде полуразрушенной церкви, запятнанная белизна одежд Девы Марии, мгновенное рождение Младенца, лежащего нагим прямо на земле, исходящий от него свет, затмевающий принесённую Иосифом свечу, — всё это детали, взятые прямо из «Откровений» Бригитты. В них будут черпать вдохновение и другие художники, например, Мартин Шонгауэр. В данном случае интересна поза донатора. За его фигурой просматривается силуэт Миддельбурга, построенного на его собственные деньги между 1444 и 1460 гг. Образ города являет идею его общественного успеха и фавора у государя. Но это не всё. Питер Бладелин целиком включен в сцену Рождества. Его рост ничуть не меньше роста Богородицы и Иосифа. На самом деле он занимает положение визионерки, святой Бригитты, как будто он сам был в Вифлееме. Его телесные глаза не видят священной сцены, и визионерский характер её тем ещё

⁶⁵ Belting H., Kruse C Die Erfindung des Gemäldes. Das erste Jahrhundert der niederländischen Malerei. München, 1994, SS. 112-117, 183.

наиважнейшее подчеркнут. Взгляд зафиксирован на входе в грот, *spelunca*, также упоминаемого св. Бригиттой. Неподвижность этого взгляда должна означать размышления о бренности жизни. Сам Питер Бладелин не был удостоен видения Рождества, но благодаря своим деньгам он приобрёл его изображение. Оно предназначалось для церкви св. Петра в Миддельбурге, где он хотел быть похороненным под этим изображением. Между прочим, в своём собственном портрете, где он изображен на месте святой визионерки и в ее позе он видит образец благочестивой деятельности. В этом заказном портрете выражается одновременно желание, с одной стороны, наглядно и публично выставить напоказ свою личность, продемонстрировать свой общественный и политический успех, с другой — субъективную и тревожную обеспокоенность по поводу смерти и спасения.

И снова мы задаём себе вопрос о видении и изображении, о субъекте и обществе. Я закончу свой очень краткий обзор так же, как я его начал: образом сна. Но этот образ резко отличается от библейских снов, воспроизводившихся на протяжении всего Средневековья. В 1525 г. впервые в истории художник, Альбрехт Дюрер, воспроизвел свой собственный сон или скорее кошмар⁶⁶. Во сне он увидел потоки воды, низвергающиеся с неба, и решил, что это новый потоп, который его поглотит. Страх прогнал сон, и он тут же описал и изобразил его. В этой акварели есть только объект сна, сновидец, присутствующий во всей средневековой иконографии, здесь отсутствует. Сновидец не изобразил себя, но он здесь благодаря двойному автобиографическому свидетельству, написанному и нарисованному, и благодаря подписи, подтверждающей подлинность свидетельства.

Дюрер также первый художник, написавший автопортрет⁶⁷. Причём с детских лет он создал их целую серию. В этом автобиографид идет навстречу художнику. В 21 год, в 1493 г., он сам написал пояснение к своей картине, на немецком языке и от первого лица. На картине он держит в руке цветок, символизирующий женитьбу, а в пояснении к ней раскрывается смысл этого жеста. В 1498 г., в 26 лет, он снова пишет на немецком, от первого лица, что он нарисовал себя *nach meiner gestalt*, он подписывает картину дважды: полным именем, написанным крупными буквами, и монограммой. Наконец, в 1500 г., на двадцать девятом году жизни, он изображает себя анфас подобно лику Христа на плато Вероники. Надпись снова от первого лица, но на этот раз на латинском, может быть, потому,

⁶⁶ Rosenthal A. Dürer's Dream of 1525 // The Burlington Magazine. 1936. T. 69. P. 82-85; Poeschke J. Dürers Traumgesicht // Traum und Träume. Inhalt, Darstellung, Funktionen einer Lebenserfahrung in Mittelalter und Renaissance/ Hrsg. von R.Hiestand. Düsseldorf, 1994, SS. 187-206.

⁶⁷ Panofsky E. The Life and Art of Albrecht Dürer. Princeton, 1955. Winkler. Albrecht Dürer. Leben und Werk. Berlin, 1957, SS. 79-81. Из новейшей литературы см.: Körner J.L. The Moment of Self-Portraiture in German Renaissance Art. Chicago, 1993. На примере Дюрера исследователь смещает акценты в вопросе открытия «я» в ренессансной живописи: по его мнению, художник изобразил своё техническое мастерство, именно в этом он находит свою славу, рисуя автопортрет.

что этот священный язык больше подобает божественному прототипу его собственного портрета. В 1513 г. Дюрер возвращается к тому же сюжету, но следует в обратном порядке: он создает гравюру с изображением Вероники, придавая лику Христа собственные черты.

Кисть и резец Дюрера снова дают мне возможность соединить вершины моего проблемного треугольника.

Вершина треугольника — *imago*, которая в данном случае предстаёт в трёх основных аспектах: как сон, как материальное изображение (акварель, автопортрет, гравюра) и даже как определение человека, «созданного по образу Божию».

Вторая вершина — общество. В 1500 году оно переживает кардинальные изменения. В 1527 г. имперские войска разграбляют Рим («Сакко ди Рома»). В катастрофе исчезает Вероника, палладиум папской власти. С 1525 г. протестантизм с триумфом утверждается в Нюрнберге. Год спустя, без какого-либо заказа Дюрер пишет для городского магистрата «Четырёх Апостолов», чтобы напомнить ему, что теперь он один отвечает за религиозную жизнь верующих, поскольку церковь и священники были изгнаны из города.

Третья вершина — субъект. Лучше, чем кто бы то ни был, художник сумел самоутвердиться как независимый субъект, настолько сознающий своё мастерство, что уподобил собственное изображение — образу Творца, и наоборот. Нарушение очевидное и чреватое последствиями. Поставив себя на место Творца, Дюрер подписал свидетельство о рождении западно-европейского художника. И всё же двойной христологический автопортрет всего лишь довёл до логической вершины средневековую теологию человека как *imago Dei*. В нем при помощи изобразительных средств художник дает самый адекватный ответ на основной вопрос христианской антропологии, вопрос, никогда не перестававший влиять на умы и деяния людей Средневековья.

Пер. О. С. Воскобойникова

К ВОПРОСУ ОБ ИСТОРИИ ИКОНОБОРЧЕСТВ В СРЕДНИЕ ВЕКА*

Ги П. Маршал

До сих пор иконоборчество рассматривалось прежде всего сквозь призму Реформации. Этот процесс вписывался в перспективу истории Реформации, отказ от почитания культовых изображений тесно связывался с деятельностью реформаторов и становился крайним проявлением теологического противостояния. Интерес при этом все больше концентрировался на экономических, социальных и культурных аспектах проблемы¹. Однако в последних работах внимание стали обращать на антрополитический фактор и на влияние народной культуры². И, тем не менее, насколько можно судить, сегодня доминирует концепция, которая видит в иконоборчестве радикальный разрыв с религиозностью Средних веков и средневековым восприятием священного³. Но если бы это было так, то

* Статья впервые опубликована в: *Annales. HSS. P.*, 1995. Vol. 50. № 5. P. 1135-1156.

¹ Обстоятельный обзор разных подходов см. в кн: *Jezler P., Jezler E.; Göttinger C. H. Warum ein Bildstreit? Der Kampf gegen die «Götzen» in Zürich als Beispiel // Bilderstreit. Kulturwandel in Zwingli's Reformation/ Hrsgb. H.-D. Altendorfer, P. Jezler. Zürich, 1984. S. 83-102.*

² *Scribner R. W. Popular Culture and Popular Movements in Reformation Germany; Idem. Volkskultur und Volksreligion: Zur Rezeption evangelischer Ideen // Zwingli und Europa./ Hrsgb. P. Blickle, A. Lindt, A. Schindler. Zürich, 1985. S.151-161; Idem (Hg.) Bilder und Bildersturm im Spätmittelalter und in der frühen Neuzeit. Wiesbaden Wolfenbütteler Forschungen. 1990. Bd. 46); Bilderstreit. Kulturwandel in Zwingli's Reformation/ Hrsgb. H.-D. Altendorfer, P. Jezler. Zürich, 1984. Parshall P. W. Art and the Reformation: An Annotated Bibliography. Boston, 1986.*

³ *Scribner R. W. Das Visuelle in der Volksfrömmigkeit // Bilder und Bildersturm... S.19. В основном сходные выводы наблюдаем в последних исследованиях о гугенотском иконоборчестве. См.: Crouzet D. Les guerriers de Dieu. La violence au temps des troubles de religion (vers 1525-vers 1610). P., 1990. T.1-2, см. особенно главу*

медиевисту больше нечего было бы сказать по этому вопросу, в особенности, если он с самого начала оговаривает, что не будет касаться каролингской эпохи с ее борьбой мнений по поводу культа изображений, а также неприятия изображений еретическими движениями, в особенности гуситами⁴.

Однако сами источники, с которыми мы имеем дело, неизбежно подталкивают нас к постановке вопроса об иконоборчестве в средние века.

В этой работе мы отойдем от понимания иконоборчества как феномена, характерного прежде всего для Реформации, попытаемся обнаружить аналогичные явления в Средние века; следовательно, для обеспечения прочной базы исследования с самого начала нам нужно определить, что будет пониматься под иконоборчеством. Мы будем исходить из определения С. Михальски, относящегося, разумеется, к Реформации: «Иконоборчество это решение протестантизмом проблемы религиозных изображений, когда вытеснение их осуществляется путем демонстративного уничтожения или почти ритуального высмеивания. Степень законности [...] имеет второстепенное [...] значение [...], важен только лишь демонстративный процесс высмеивания и немедленного уничтожения»⁵. Если отбросить ссылку на «проблему религиозных изображений в протестантизме», это определение представляется нам подходящим, и в особенности указание на едва ли не ритуальный и систематический характер высмеивания. Итак, решающим для нас является факт возможности различить враждебные намерения по отношению к религиозному образу; обнаружить сознательные действия против объектов культа и благочестия, а также священных предметов, например, мощей и освященных гостей.

VIII. С. 564-639. *Christin O. Une révolution symbolique. L'iconoclasme huguenot et la reconstruction catholique.* P., 1991.

⁴ Что касается термина «иконаборчество», мы хотели бы внести следующее уточнение. Немецкое Bildersturm совершенно естественно отсылает к борьбе XVI в. Когда речь идет Средних веках, то говорят Bilderstreit, Kampf, Ikonoklasmus. Коль скоро наше намерение состоит не в том, чтобы говорить обо всех формах иконоборчества, а в том, чтобы показать средневековые корни Bildersturm, то в этой работе нам представляется подходящим реформаторский термин, предложенный С. Михальски. О средневековом иконоборчестве см. обобщающую работу по истории религии: *Jones W. R. Art and Christian Piety: Iconoclasm in Medieval Europe // The Image and the World. Confrontations in Judaism, Christianity and Islam/* Ed. J. Gutmann. Missoula (American Academy of Religion Society of biblical Literature, Religion and the Arts. 1977. Т. 4. P. 75-105); по истории искусства см.: *Bildersturm. Die Zerstörung des Kunstwerkes /* Ed. M. Warnke. München, 1973. *Bredenkamp H. Kunst als Medium sozialer Konflikte. Bilderkämpfe von der Spätantike bis zur Husitenrevolution.* Frankfurt, 1975.

⁵ *Michalski S. Das Phänomen Bildersturm. Versuch einer Übersicht/* Scribner R.W. (Hg) *Bilder und Bildersturm...* S. 69; см. также: *Christin O. L'iconoclaste et le blasphémateur au début du XVIIe siècle // Delumeau J. (Éd.) Injures et blasphèmes.* P., 1989 (Mentalités. № 2). P. 40.

Гим, где речь идет только лишь об ограблении церквей и о вымогательстве — а это случается нередко⁶ — еще нет факта иконоборчества. Хотя, конечно, нужно как следует разобраться, не упоминают ли источники об уничтожении мощей, разрушении алтарей и изображений, в особенности распятий, и об осквернении гостий.

Как показала Натали Земон Дэвис, это уничтожение и высмеивание священного обычно осуществляется в соответствии с определенным ритуалом⁷.

Роберт В.Скрибнер выявил связь этого феномена с «перевернутым миром» карнавала, а также провел антропологические параллели между ним и ритуалами инициаций⁸. Лишаясь ореола святости и подвергаясь испытанию, которое они, не могли, естественно, выдержать — с ними общались так, будто бы в них обитал изображенный персонаж — образы претерпевали важнейшее изменение: они переставали быть предметами, наделенными сакральной силой, и становились всего лишь обыкновенными произведениями человеческих рук. Р.В.Скрибнер нашел для этого процесса весьма меткое обозначение: «обратное пресуществление» (*la transsubstantion inversée*). Приведем несколько примеров событий, имевших место неподалеку от Цюриха, — возможно, они окажутся полезны⁹. В Каппеле взломали монастырскую церковь, унесли книги, ризы и «все другие драгоценности», а кроме того, разбили гербы на дворянских надгробиях. «Освященные» ризы, облачения клира, епитрахили и стихари осквернители напяливали на себя, другие стихари они, как флажки, надевали на пики, и в таком виде обходили вокруг церкви с криками, песнями и призывами: «Господин Аббат», «Господин Приор», «Господин Прокурор» и «Господин Эконом». Они отпускали при этом «множество других издевательских и унижительных замечаний и дурались по-всячески, будучи облачены в освященные одежды». Процессия имела совершенно карнавальный характер. В Хоргене священные изображения разбили ударами шлебард, образ Девы стащили с алтаря, выставили за дверь и «издева-

⁶ См., напр.: *Denifle H. La désolation des églises, monastères et hôpitaux en France pendant la guerre de Cent Ans. P., 1897-1899. 3 tomes; Tuetey A. Les écorcheurs sous Charles VII. Episodes de l'histoire militaire de la France au XVe siècle d'après des documents inédits. P., 1872. 2 tomes; Wülcker E. Urkunden und Schreiben betreffen den Zug der Armagnaken (1439-1444). // Neujahrsblatt des Vereins für Geschichte und Alterthumskunde zu Frankfurt a. Main für das Jahr 1873. Frankfurt a. Main, 1873.*

⁸ *Scribner R. W. Reformation, Carnival and the World Turned Upside-Down. Städtische Gesellschaft und Reformation, Kleine Schriften / Hrsgb. I. Batori. Stuttgart, 1980. Bd. 2. S. 234-264; Idem. Volkskultur und Volksreligion... особенно с. 156.*

⁹ *von Liebenau T. Szenen aus dem alten Zürichkrieg // Anzeiger für Schweizerische Geschichte. 1870-1878. S. 235-240. NF 1; неполное и недостаточное издание документов: Archives d'Etat de Lucerne, Urk. 231/3328. P. 7; Marchal Guy P. Die Metz und Neisidlen; Marien im politischen Kampf // Maria in der Welt. Marienverehrung im sozialhistorischen Kontext/ Hrsgb. C. Opitz C. H. Röckelein, G. Signori, Guy P. Marchal. Zürich, 1993 («Clio Lucernensis». № 2).*

тельски приветствовали: "Привет, потаскуха! Что ты тут ищешь?" и осыпали его другими оскорблениями», в то время как осквернители превратили церковь в «бордель» и публично этим хвастались. В Кирхберге фигуру распростертого Христа обратили в скамью, «на него сажались, причем прежде всего на лицо и произносили многочисленные поношения, которые я не осмеливаюсь здесь повторить, обзывали его идолом и другими оскорбительными словами».

Можно было бы подумать, что все это не известные до сих пор свидетельства деревенского иконоборчества, относящиеся к хорошо в принципе изученному процессу Реформации в Цюрихе. Однако, они не имели ничего общего с Реформацией. Эти недвусмысленные рассказы о проявлениях иконоборчества с характерными карнавальными чертами, вызывающими в памяти «обратное пресуществование», относятся к тому времени, когда на трон Германской империи только что взошел Фридрих III Габсбург, еще заседал Базельский собор, а во Франции Столетняя война входила в свою заключительную фазу, т.е. в 1443-1444 гг. Не стоит дальше описывать контекст событий. Ясно, что здесь имеется в виду борьба внутри Швейцарии и что иконоборцы были жителями ее центральной части. В данном случае речь идет не о каком бы то ни было теологическом споре об изображениях, а — как мы объяснили это в другом месте — о дессакрализации по политическим мотивам. Осквернители церквей не были ни неверующими, ни еретиками, поведение их соответствовало канонам Церкви и определенным благочестивым обрядам. Само собой разумеется, что по окончании кампании, они возвращались в Эйзидельн* и благодарили свою местную Деву за помощь. Сохранились даже свидетельства того, что они исповедовались в своих проступках прямо на месте совершения злодеяний или же в своей епархии.

Указав на политическую мотивацию, мы лишь частично объяснили явление, причем с антропологической точки зрения это объяснение наименее значимо. Вопрос о том, как могли люди «христианского» Средневековья зайти так далеко, — остается. Как дерзали они покушаться на священное, не имея в качестве мотива никакого принципиального убеждения? Для того, чтобы попытаться ответить на этот вопрос, мы подойдем к проблеме с точки зрения истории ментальностей. Сначала мы рассмотрим вопросы, касающиеся религиозных обрядов позднего Средневековья и понимания религиозного почитания святых. Только на этой основе можно будет во второй части статьи перейти к осмыслению различных форм иконоборчества. И, наконец, в третьей части исследования мы попытаемся постичь смысл средневекового иконоборчества в целом и для этого обсудим возможность историко-антропологического объяснения этого явления.

* Эйзидельн — город в Центральной Швейцарии (прим. ред.)

Средневековые обряды благочестия

Культовые святых в Средние века не были ориентированы на далекий потусторонний мир, он сосредотачивался не на святом, вознесшемся на небеса. Святой был непосредственно связан с определенными местами и соответствующими, идентифицирующими его предметами, с посвященными ему часовней или церковью, с его могилой или мощами¹⁰. Для того, чтобы заручиться поддержкой святого, верующий должен был совершить надомничество на место его захоронения или сохранения его останков. Итак, святой являлся прежде всего силой, *virtus*, проявляющейся через его тело¹¹. Святого непосредственно представляли его мощи. Идея присутствия святого в мощах лаконично и ясно сформулирована в надписи на могиле святого Мартина Турского: «Душа его в руках Господа; однако он весь тут, присутствует и проявляет себя во всякого рода чудесах»¹². Для обозначения этого факта И. Динцельбахер употребил термин «реальное присутствие» (*la présence réelle*), заимствованное из учения о евхаристии¹³.

Реальное присутствие святого со временем олицетворялось людьми все сильнее и зримее. Тенденция к визуализации святого, возникшая в раннее Средневековье и достигшая наивысшего развития в XIII в., прератив-

¹⁰ О нижеследующем см.: *Brown P.* Society and the Holy in Late Antiquity. London, 1982; в особенности: с. 222-250 («Relics and Social Status in the Age of Gregory of Tours»), с. 302-332 («Society and the Supernatural: A Medieval Change»), *Idem.* The Cult of the Saints, Chicago, 1981; *Hausberger K.* Heilige Heiligenverehrung// TRE. № 14. S. 646-653; *Trexler R. C.* Public Life in Renaissance Florence, New York-London-Toronto-Sydney-San Francisco, 1980, в особенности с. 54-7; *Dinzelbacher P.* Die «Realpräsenz» der Heiligen in ihren Reliquiaren und Gräbern nach mittelalterlichen Quellen // Heiligenverehrung in Geschichte und Gegenwart/ Hrsgb. P. Dinzelbacher, D. R. Bauer, Ostfildern, 199. S. 115-174; *Ginzburg C.* Représentation: le mot, l'idole, la chose // Annales ESC. P., 1991. Vol. 46. N 6. P. 1219-1234; *Aston M.* England's Iconoclasts. Oxford, 1988. Images before the Reformation: T. 1. P. 20-34. См. также остающуюся очень полезной работу: *Beissel S.* Die Verehrung der Heiligen und ihrer Reliquien in Deutschland im Mittelalter. Darmstadt, 1988. Bd. I-II. См. также: *Marchal Guy P.* Bildersturm im Mittelalter// Historisches Jahrbuch. 1993. № 113. S. 255-282.

¹¹ *Vaucher A.* La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques, Rome, 1981. P. 499; *Dinzelbacher P.* Op. cit. S. 158.

¹² *Brown P.* The Cult of the Saints... P 16.

¹³ Однако Жан Вирг предостерегает от чересчур упрощенного видения проблемы и утверждает, что здесь не может идти речи о «примитивном» отождествлении формы и содержания в изображении. Но если это различие и делалось в Средние века на уровне философской дискуссии, трудно было бы отрицать тот факт, что, как демонстрируют многочисленные свидетельства, верующие безусловно приписывали изображениям святых и мощам силу воздействия и что евхаристией они манипулировали так же, как и изображениями святых. См.: *Wirth J.* Théorie et pratique de l'image sainte à la veille de la Réforme // Bibliothèque d'Humanisme et de Renaissance. 1986. T. 48. P. 319-358.

Средневековье и достигшая наивысшего развития в XIII в., превратившись в культ святых, для нашего сюжета представляет собой процесс решающей важности¹⁴. Материальное воплощение святого стало признаваться возможным и эмоционально доступным. Статуи-реликварии олицетворяли святых. Это очень хорошо понял Бернар Анжерский, когда в 1020 г. сравнивал с языческими идолами изысканно украшенные золотые статуэтки с мощами, которые он повсеместно встречал в Оверни¹⁵.

Еще большего развития визуализация святого достигла в изображении¹⁶. Важно то, что не только мощи, но даже и изображение несло в себе силу, как если бы представляемый святой в него вселялся. А если так, то либо роль, приписываемая мощам, переносилась на восприятие изображения, либо, согласно тезису Р.В.Скрибнера, идея присущей изображению силы воздействия вытекала из средневековой концепции структуры и функционирования зрения, свойственных Средним векам¹⁷. В самом деле, средневековые оптические теории предполагали существование физической связи между рассматривающим субъектом и рассматриваемым объектом, что-то вроде материи или энергии, якобы перетекающей, от одного к другому. Зрение понималось как взаимный процесс, в котором активно участвует и тот, кто смотрит, и объект, на который смотрят. Такое понимание видения может быть применено к созерцанию религиозного изображения. Тут происходило своего рода личное свидание со святым, в особенности когда встречались взгляды почитателя и святого, которого часто изображали с глазами подчеркнуто выразительными. В этом случае становилось возможным перетекание энергии, о котором

¹⁴ Dinzlacher P. Op. cit. P. 138-140; Trexler R. C. Op. cit. P. 60.

¹⁵ Liber miraculorum sancte Fidis/ Éd. A. Bouillet. P., 1897. P. 47; Aston M. Op. cit. P. 25; Ginzburg C. Op. cit. P. 1227.

¹⁶ Граница между реликварием и изображением не является четкой. См.: Pözl W. Bild und Reliquie im hohen Mittelalter // Jahrbuch für Volkskunde. 1986. NF 9. P. 56-84. Случай использования статуй в роли реликвария зафиксирован, например, в следующем отрывке из «Книги чудес» св. Фиды (Liber miraculorum... P. 48), в котором речь о молитве, обращенной к статуе святой Фиды: «Sancta Fides, cujus pars corporis in presenti simulachro requiescit ...» Многочисленные примеры представлены в работе: Bergmann U. Schnütgen-Museum. Die Holzkulpturen des Mittelalters (1000-1400), Köln, 1989; Ричард Трекслер (см.: Op. cit. P. 57-63) полагает, что мощи в контексте визуализации обладали меньшей силой воздействия, чем картины, что порождало идею создания антропоморфных реликвариев, позволявших овладеть святым «целиком».

¹⁷ Scribner R. W. Das Visuelle in der Volksfrömmigkeit...; Idem. Reformatorische Bildpropaganda // Historische Bildkunde. Probleme — Wege — Beispiele/ Hrsgb. B. Tolkemitt, R. Wohlfeil. Berlin, 1991. S. 83-10; Idem. Zur Wahrnehmung des Heiligen in Deutschland am Ende des Mittelalters // Das Mittelalter — unsere fremde Vergangenheit / Hrsgb. J. Kuolt, H. Kleinschmidt, P. Dinzlacher. Stuttgart, 1990. S. 241-267. По поводу зрения и офтальмологии в Средние века см.: Schleusener-Eichholz G. Das Auge im Mittelalter. München, 1985

говорилось в трактатах по оптике: через взгляд святого сакральная сила передавалась тому, кто ему поклонялся. Бернар Анжерский, внимательный и критично настроенный наблюдатель, замечает по поводу поклонения статуям святых, что почитатели готовы были по одному лишь сверкнувшему блеску глаз статуи читать обещание выполнить их желания. При этом он использовал выразительную игру слов вокруг глагола *videre*¹⁸. При благочестивом созерцании оптический процесс углублялся. Взгляд на объект культа становился тогда визуальной и реальной встречей со снятым, «сакраментальным созерцанием», по выражению Р.В.Скрибнера, действенность которого зависела от внутреннего состояния верующего, как во всех сакраменталиях. После провозглашения в 1215 году догмата пресуществления евхаристическая литургия подкрепила и даже как бы удостоверила подобный способ созерцания¹⁹.

Отныне в литургии вводился новый элемент — после совершения таинства причащения гостью поднимали вверх, дабы верующие могли ее лицезреть. В основе этой новой формы благочестия, которую можно было бы назвать «визуальной» — прежде всего вера в реальное присутствие в освященной гостии Бога. Господь становился непосредственно доступен зрению в возносимой гостии, хотя вид ее при этом не менялся²⁰. Церковная доктрина евхаристии, если можно так выразиться, подтвердила и усилила восприятие культового образа. Если Бог присутствовал и был доступен взору в обычной лепешке, насколько же сильнее было его присутствие в образе!²¹ Итак, видимый предмет не только обозначает священное, но и сам является таковым. Как же произведение человеческих рук, каким было и осталось изображение, превращалось в предмет, наделенный сакральной силой? Это происходило путем обмена между почитателем и почитаемым образом; обмена, в котором поразительным образом перемешивались причины и следствия и сила культового образа увеличивалась²¹. Вне поклонения культового образа, как, впрочем, и мощей, не

¹⁸ *Liber miraculorum*...Р. 47. Это замечательный текст, так как он одновременно реалистично описывает художественную манеру, и говорит об иррациональном восприятии статуи святого.

¹⁹ Имеемся в виду тезис о реальном присутствии в гостии тела и крови Христовых, принятый на IV Латеранском соборе в 1215 г. (прим. ред.)

²⁰ *Dumoutet E.* Le désir de voir l'hostie et les origines de la dévotion au saint sacrement. P., 1926; *Browe P.* Die Verehrung der Eucharistie im Mittelalter. München, 1933; *Dinzelbacher P.* Op. cit. P. 145; *Camille M.* The Gothic Idol. Ideology and Image-Making in Medieval Art. Cambridge, 1989. P. 215-219; *Trexler Richard C.* Op. cit. P. 55.

²¹ О переносе, который обрел непосредственную иконографическую конкретизацию в монументальных фресках, посвященных Тайной вечере, см.: *Rigaux D.* Usages apotropaïques de la fresque dans l'Italie du nord au XVe siècle // *Nicée II. Douze siècles d'images religieuses*/ Éd. F. Boespflug, N. Lossky. P., 1987. P. 317-331, здесь с. 325.

²² *Trexler R. C.* Florentine Religious Experience: The Sacred Image// *Studies in the Renaissance*. 1972. T. 12. P. 7-14; *Idem.* Public Life in renaissance Florence. P. 85-128.

существует. Чем больше изображение почиталось, тем больше это сказывалось на его ритуальном «обрамлении»²²: появляются изысканные украшения, свечи, дары по обету. Все это приводило в конце концов к тому, что в глазах общины верующих, действенность (virtus) святого увеличивалась, а это, в свою очередь, усиливало почитание. Оливье Кристен в другом контексте рассказывает об аналогичном процессе, описывая торжественные мессы, процессии и церемонии в Париже с участием королевского двора, во время которой на Еврейской улице устанавливалось новое изображение Мадонны взамен недавно уничтоженного. То, что происходило там, он убедительно характеризует как «восстановление святости» (recharge sacrale)²³. Между поклонением святому и его действиями существовала своего рода причинно-следственная связь. Построенные на этом взаимоотношения понимались как правовая категория. Это было своего рода соглашение, в котором почитатель, так же как и святой принимали на себя взаимные обязательства²⁴. Все определялось, как показал Ричард Трекслер на примере Флоренции, динамикой поведения группы: изображение обретало жизнь лишь тогда, когда группа его идентифицировала²⁵; как заметил по поводу святой Веры Питер Браун, святой был «громким голосом общины»²⁶.

Таким образом реальное присутствие святого локализовалось и индивидуализировалось в каждом изображении, которое окружалось почитанием. Это подтверждают многочисленные свидетельства, но мы приведем лишь одно, отличающееся особой выразительностью. Оно взято из «Жития Ирмгарды». Итак, в базилике Святого Павла в Риме Ирмгарда увидела распятие, совершенно идентичное тому, которое находилось перед ризницей собора святого Петра в Кёльне и перед которым она имела обыкновение преклонять колени. Римское изображение обратилось к ней с просьбой поприветствовать от его имени кёльнское распятие, «которое как две капли воды похоже на меня и находится возле ризни-

Мы употребляем термин «обрамление» (encadrement) в широком смысле, в соответствии с термином «framework of ritual» Ричарда Трекслера.

²² Теологическое обоснование изысканного драгоценного окружения приводит Э.Даль: оно обозначало место пребывания святого — небесный Иерусалим. См.: Dahl E. Heavenly Images. The statue of St. Foy de Conques and the Signification of the Medieval Cult in the West// Acta ad Archaeologiam et Artium Historiam Pertinentia 1978. T. 8. P. 175-191, здесь с. 182.

²³ Christin O. Op. cit. P. 177-238.

²⁴ Brückner W. Devotio und Patronage// Laienfrömmigkeit im Spätmittelalter / Hrsgb. K. Schreiner. München, 1992. S. 79-91.

²⁵ Brown P. Society... в особенности с. 318-322. Согласно данным последних работ о позднем Средневековье (Р.Трекслер, П.Динцельбахер, Р.В.Скрибнер), Питер Браун, по-видимому, несколько преувеличивает изменения, происшедшие в эпоху ранних Средних веков; The Cult... 93-99, в особенности с. 96 (о местной общине), p. 117; см. также: Ginzburg C. Op. cit. P. 1224.

²⁶ Brown P. Op. cit. P. 330: «the heavy voice of the group».

цы»²⁷. Святой помещался в определенном месте и даже в конкретном предмете — весьма материалистичный взгляд, подкрепленный верой в реальное присутствие.

Главная проблема, связанная с почитанием изображений, кроется не столько в том, что изображений, причем все более реалистических, становилось со временем больше, сколько именно в этой индивидуализации святого в конкретном его образе. Происходило не что иное, как размножение святого или святой. Святые и группы их почитателей могли соперничать друг с другом, что можно еще как-то понять, если речь шла о разных святых. Но сколь двусмысленной становилась ситуация, когда имело место соперничество между разными местами почитания одного и того же святого, как это было в особенности с культом Марии²⁸. Не удивительно, что теологическая мысль нашла тут предмет для критики. В 1356 г. архиепископ Ричард Фицральф Армакский восстал против смешения священного с церковной географией, когда культовые изображения нарекались Святой Девой Линкольнской, Уолсингемской, Ньюаркской или Лейчестерской, как если бы то или другое действительно было Богоматерью. В 1445 г. провинциальный синод Руана запретил обычай наделять культовые изображения особыми именами, ибо это давало повод думать, что их *virtus* больше, чем у других²⁹. Подобные свидетельства можно множить, однако все увещания епископов были напрасны. Те, кто вызвал о помощи, полагали, что обращаются не к символам, а непосредственно к самому святому, который присутствует в своем изображении.

Иконоборческие обряды

Обрисованное выше понимание вещей обрело очень большое значение в том случае, когда связь между святым и его почитателями нарушалась вследствие какого-либо «упущения» с той или другой стороны. Договаривающаяся сторона могла тогда принять меры для того, чтобы принудить противную сторону исполнить ее долг. Страх перед мстью обманутого в своем праве святого, присутствовал всегда. Существует очень

²⁷ Vita b. Irmgardis virg. comitissae Zütphaniensis. Cap. 3, 8: «hic crucifixi Domini iconem reperit eiusdem plane longitudinis, materiae ac figuræ cum ea quæ in S. Petri ad Coloniæ antecristianam erecta est... cum ex iconis ore has voces accepit: "Electa digna filia mea..., postulo a te, ut... crucifixi imaginem, quam mihi plane similem antecristianam altari...reperies, meis verbis salutes"». — Цит. по: *Lehmann-Brockhaus O. Schriftquellen zur Kunstgeschichte des 11. und 12. Jahrhunderts für Deutschland, Böhringen und Italien. Leipzig, 1938. Bd. 1. 540. № 2516.*

²⁸ Об этом см.: *Hofmann-Rendtel C. Wallfahrt und Konkurrenz im Spiegel hochmittelalterlicher Mirakelberichte // Wallfahrt und Alltag im Mittelalter und früherer Neuzeit. 1992 (Veröff.d.Instituts für Realienkunde des Mittelalters und der frühen Neuzeit. 1992. Bd. 12). S. 115-131, в особенности с. 126-129.*

²⁹ *Jones W. R. Op.cit. P. 90. Aston M. Op. cit. P. 23-27.* Еще в 1538 г. епископ Гуго Линдсмер Ворчестерский проповедует то же самое: *Turner V. & E. Op. cit. P. 140; Hofmann-Rendtel C. Op. cit. P. 126* (разные Марии «поселены» по разным адресам).

много легенд, в которых святой появляется в видении или во сне, дабы наказать неверного³⁰. Рассказ о чуде наказания часто служил тому, чтобы убедить людей в могуществе святого, так было, например, у Бернара Анжерского. Он принимался расписывать опасность, исходящую именно от культового изображения. Когда Хильдегар Кастельново присвоил себе какое-то имущество аббатства Конкского, он посмеялся над святой Фидой, утверждая, что это не более, чем изображение, «*imaginem immo largam redendam ei conspuendam*». Наказание, само собой, не задержалось. Хильдегар нашел свою смерть под развалинами собственного дома, обрушившегося ему на голову³¹. Но почитатели святого, особенно те, кто был верен и праведен, также могли предъявить свои права и принудить своего покровителя к действию. Для этого существовала, например, процедура *humiliatio*, унижения святого, как показал Патрик Гири, в том числе и на страницах «Анналов»³². Церкви наносился правовой и материальный ущерб и возмещение не могло быть осуществлено юридическим путем, т.к. противник был слишком влиятелен. Среди возможных мер был особый вид унижения *humiliatio* — или так называемая «*clamo magnum*»: молнии выбрасывались тогда на землю и засыпались колючими терновыми ветками, в то время как двери церкви, за исключением одной, оставались закрытыми. Это было прагматическое унижение святого, временный отказ в любви, так как терновник и закрытые двери делали поклонение невозможным, и это до тех пор, пока святой не посодействует возмещению. Когда оно осуществлялось, молнии радостно водворялись на свое обычное место. Действенность этого ритуала может быть рационально объяснена тем, что ущерб церкви наносился публично. Через лишение верующего народа отправления религиозных обрядов, оказывалось нарастающее и, очевидно, эффективное давление на того, кто нарушал закон³³. Как пока-

³⁰ Sigal G.A. Un aspect du culte des saints: le châtement divin aux XI^e et XII^e siècles, d'après la littérature hagiographique du Midi de la France. Toulouse, 1976 (Cahiers de Fajcaux. Vol. 11). P. 39-59.

³¹ Liber miraculorum....

³² Beissel S. Op. cit. Bd. II. S.10-14; Geary P. J. La coercition des saints dans la pratique religieuse médiévale // La culture populaire au Moyen Age/ sous la direction de P. Boglioni. Montréal, 1979. P. 147-161; *Idem*. L'humiliation des saints // Annales ESC. P., 1979. Vol. 34. № 1. P. 27-42; *Idem*. Humiliation of Saints // Saints and their Cults. Studies in Religious Sociology, Folklore and History/ Ed. S.Wilson. Cambridge-London-New York-New Rochelle-Melbourne-Sydney, 1983. P. 123-140; Little L. K. Les maledictions monastiques au Moyen Age // Annales ESC. P., 1974. Vol. 31. № 1, P. 43-60; Dinzelbacher P. Die «Realpräsenz»... Op. cit. S. 130.

³³ Geary P. Humiliation... P. 133: автор говорит о «забасговке» и сопоставляет эту процедуру с интердиктом, который имеет такое же действие и который в конце концов — в централизованной и иерархизированной церкви — делает *humiliatio* бесполезным. Еще Стефан Бессел сравнивал действие *humiliatio*, не лишнего аспекта счастливого увлечения, с действием современных средств

зал П.Гири, humiliatio равным образом применялось и по отношению к изображениям³⁴. Если это humiliatio осуществлялось согласно предписанным литургическим формам, контролируемым духовенством, существовали также и более спонтанные, не подверженные регулированию формы, как светского характера, так и касающиеся церковных обрядов. Например, святого стремились побудить к действию, громкими криками — *improbus clamor*, — часто сопровождая их ударами по реликварию³⁵.

Факт принуждения святого весьма напоминает шантаж. Причем, хотя действия могли иметь самый разнообразный характер, цель оставалась той же самой. Данное обстоятельство недостаточно, по-видимому, учитывается при рассмотрении практики переплавки в монеты драгоценных реликвариев и окладов в моменты кризисов. Вот, например, Родольф Клобелух, незаконно провозглашенный епископом жителями Майнца, испытывает нехватку денег для совершения обряда инвеституры и для заказа облачения. Советники рекомендуют ему переплавить кадила и потиры, но он решает отрубить руку у большого золотого распятия, стоящего в соборе. Он обещает заменить ее точно такой же в случае, если Бог, во время его поездки в Рим «дарует ему удачу в пути» (*prosperum iter ei faceret*). Характер шантажа здесь очевиден, и это, кстати, не помогло Родольфу, как с удовлетворением отмечает автор «Книги о бедствии майнской церкви» (*Liber de calamitate Moguntinae*)³⁶.

От унижения и шантажа святого до его наказания всего лишь шаг. Распространенной формой наказания была отмена поклонения не выполнявшему желания почитателя и нарушившему контракт святому. Даже самые почитаемые культовые образы могли в случае, если они не помогали, стать жертвой гнева верующих. Так, статую святой Фиды Конкской, не выполнившей обещание исправить погоду, священник толкнул наземь; при этом у нее отбилась голова. Впоследствии, преисполнившись раскаянием, он заботливо привел ее в порядок³⁷. Святых наказывали также лишением благочестивого ореола их изображений, например, драгоценностей или огня votивных свечей. И здесь мы также с полным основанием

массовой информации. См.: *Bessel S. Op. cit. Bd. II. S. 11: «heute würde man ähnliche Rechtsverletzungen... in den Zeitungen geisseln».*

³⁴ Geary P. Humiliation... P. 129, 134.

³⁵ *Miracula S. Carilefi // Acta Sanctorum Ordinis sancti Benedicti. T. 1. 629; Adrevaldus Floriacensis. De miraculis sancti Benedicti / Éd. E. de Certain Paris, 1858. P. 282; Geary P. Op. cit. P. 135; Geary P. J. Coercition... P. 152; De miraculis sancti Benedicti. Cap. 26 // PL. T. 124.; Brown P. Society... P. 321; Dinzelbacher P. Op. cit. S. 131.*

³⁶ MGH SS. T. 25. Родольф умирает, не доехав до Рима и будучи отлученным папой («*procul dubio eius Crucifixi occisus brachio cuius ipse brachium amputaverat*»).

³⁷ *Zemon-Davis N. Op. cit. P. 174; Christin O. Op. cit. P. 39.* Данный эпизод относится к XVI в., но сама процедура, в высшей степени характерна для системы наказания святого. В 1562 г. он проявится еще раз: Святая Дева Фуа будет тогда обезглавлена и сожжена.

можем вспомнить о персплавке церковных сокровищ во времена финансовых кризисов³⁸.

Подобные акты наказания легко могли обретать социальное значение. Коль скоро изображения участвовали, как мы видели, в системе социального обмена, то агрессия против него и его окружения, была направлена и против всей группы верующих. Таким образом, воздействие на изображение могло, как это показал Р.Трекслер, затрагивать общество, которое нуждалось в нем для осознания своей групповой идентичности, а также ту общественную систему и порядок, в которых образ пользовался всеобщим поклонением³⁹.

Тут мы вплотную приближаемся к рискованной области политики, границы которой трудно определить. Религиозные манифестации легко могли иметь и политический смысл, а культовые изображения использоваться в идеологических целях. В сознании современников они могли соединяться с определенной политической силой. Когда город Масса Маритима в 1335 г. стремился выйти из под контроля Сиены, а потом все-таки покорился силе, сиенцы преподнесли им образ «Владычицы Сиенской» Лоренцетти. Изображение полностью соответствовало сиенскому типу *Majestà*, но, как доказал Александр Перриг, его иконографическая программа свидетельствовала о прохладном и отстраненном отношении к жителям Масса Маритима. *Majestà* Лоренцетти воплощала в себе владычество Сиены, она была двоякой враждебной, возможно, поэтому жители Масса Маритима однажды превратили ее алтарь в ящик для мусора⁴⁰. Со всей определенностью можно толковать как политический протест против подчинения жителей Терра Ферма Венеции нападение в 1486 г. на изображение Святого Марка, только что появившееся на центральном мосту города: горожане набросились на покровителя города дождей, удалив пик выкололи ему глаза и расцарапали щеки⁴¹.

Эти два примера привели нас к вопросу об использовании изображений в политическом противостоянии и военных конфликтах. В таких случаях со священным обращались бескомпромиссно, чему сохранилось боль-

³⁸ Пример игрока, который, проигравшись в лух и прах, наказывал за это Бога, забирая все свечи, стоящие перед распятием, см. в работе: *Trexler R.C. Op. cit. P. 120.*

³⁹ *Ibid.*: «Iconoclasm against sacred images had been the result of broken contracts and part of the process of reconstructing social bonds».

⁴⁰ *Perrig A. Formen der politischen Propaganda der Kommune von Siena in der ersten Trecento-Hälfte // Bauwerk und Bilderwerk im Hochmittelalter. Anschauliche Beiträge zur Kultur- und Sozialgeschichte // Hrsgb. K.Clausberg, D.Kimpel, H.-J. Kunst, R. Sukale. Giessen, 1981. S. 213-234.*

⁴¹ *Crouzet-Pavan E. Violence, société et pouvoir à Venise (XIe-XVe siècle): forme et évolution de rituels urbains // Mélanges de l'Ecole française de Rome. 1984. (Moyen âge, T. 86). P. 932 (название города не указано); другие нападения на образы святых без определенных причин имели место в 1329, 1364, 1325 гг. (pour avoir perdu aux dés), c. 931.*

шое число свидетельств, которые до сих пор не рассматривались под этим углом зрения, и которые ждут еще более обстоятельного анализа⁴².

Небеспристрастный автор *Annales Bertholdi* описывает вторжение императорских войск в Аллеманию в 1078 г. и все совершенные тогда акты святотатства. Солдаты захватывали мощи, громили и превращали в отхожее место алтари, рубили головы, руки и ступни фигурам Христа на распятиях, в Альтдорфе и в других местах пошибали кресты... И все это происходило с одобрения епископов, стоявших на стороне завоевателей⁴³. Свидетельство данного автора, правда, тенденциозно, и к нему следует относиться с осторожностью, однако описанные им святотатства, вполне могли быть совершены; подобное происходило повсеместно на протяжении всего Средневековья. Так, есть свидетельство, что в 1138 г. в Портумберленде шотландские воины самым возмутительным образом били кресты и разрушали алтари в церквях⁴⁴. В 1296 г. новос бесчинство: шотландцы разорили церкви Святого Андреса в Хексхеме: они с презрением бросали в огонь реликвии, выдирали образы из драгоценных окладов, они с хохотом обезглавили статую Святого Андреса, предложив ей после этого занять свое обычное место⁴⁵. Известно, что многочисленные случаи осквернения церквей имели место во время Столетней войны: часто встречаются сообщения о том, что погирь, кресты, мощи святых, украшения и

⁴² Первый обзор имеющихся источников представлен в собрании отрывков текстов, касающихся произведений искусства: *Lehmann-Brockhaus O. Op. cit.; Idem. Lateinische Schriftquellen zur Kunst in England, Wales und Scotland vom Jahre 901 bis zum Jahre 1307. München, 1955-1960. Bd. 1-5; Denifle H. Op. cit.; Mortet V., Deschamps P. Recueil de textes relatifs à l'Histoire de l'architecture et la condition des architectes en France au Moyen Age. P., 1911. T. 1-2. Отто Леман-Брокхауз, к сожалению, изъел приведенные отрывки из контекста. Виктор Мортэ приводит тексты более полно, но его коллекция не так богата, как у О.Лемана-Брокхауза. Анри Денифль представляет прежде всего результаты своих исследований списков прошений; описательная часть, к сожалению, отмечена у него суждениями этического свойства, которые несколько устарели. Следует обращаться непосредственно к источникам и анализировать их, что причем по данной работе это возможно лишь отчасти.*

⁴³ MGH SS. 5, 313; О достоверности данного источника и о его авторе, см.: *Wattenbach W., Holzmann R. Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter. Darmstadt, 1967. Bd. 2: Die Zeit der Sachsen und Salier. S. 514-528, в особенности S. 515, 517-520.*

⁴⁴ *Lehmann-Brockhaus O. Op.cit. S. 149, Nr. 5675. Об англо-шотландских пограничных столкновениях см.: Goodman A. Religion and Warfare in the Anglo-Scottish Marches // Medieval Frontier Societies / Ed. R. Bartlett, A. MacKay, Oxford, 1989. P. 245-266. В этой работе подчеркивается роль, которую играли церковные учреждения, так же как и чудесные вмешательства местных святых (р. 255), однако приведенные нами факты в ней не отражены.*

⁴⁵ *Lehmann-Brockhaus O. Op. cit. T.1. S. 565 Nr. 2119: «...caput quoque imaginis sancti Andreai figuram praetendentis cachinnose amputarent, praecipient ut ad summum conculcandum inde recedendo remearet».*

предметы культа разворовывались⁴⁶. Если среди всех этих разрушений подчас упоминаются чудеса, то они лишь подтверждают факт сознательного диалога со священным, о котором уже шла речь. В каких-то конкретных случаях священное оказывалось на месте и проявляло свою силу. Когда в 1360 г. англичане разграбили аббатство Прюитиньи и хотели даже утащить с собой тело святого Эдма, то этому помешал сам святой, совершив чудо⁴⁷. В монастыре Амброне в 1416 г., как утверждается, чудом сохранился лишь один образ — Девы Марии, и он сотворил впоследствии многочисленные чудеса. В сообщениях той эпохи о разорении Французского королевства и французских церквей⁴⁸, так же как и в отлучающих осквернителей от церкви буллах, святотатства упоминаются регулярно. Когда швейцарцы в 1455 г. вогрелись в Клетгау и в Хегау на севере рейнской области, они совершили «множество злодеяний против таинств и святых образов, они разбили образы Богоматери и святого Георгия, из церковных риз делали себе рубашки и творили бесчисленные непотребства в отношении таинств и церкви»⁴⁹. Примеров сознательной агрессии против сферы сакрального с целью унижения святости очень много, мы находим их без труда. Таким образом, формы, которые приняло иконоборчество в эпоху Реформации, вписываются во многовековую традицию⁵⁰.

Подобные действия совершались «средними христианами», которые вовсе не имели намерения порывать с религиозной системой церкви⁵¹. Даже духовенство оказывалось замешанным в акты святотатства. Так, в 1447 г. священники диоцеза Реймса просили папу назначить им исповедника и признались в воровстве священных предметов и совершении других святотатств, что не мешало им, по возвращении домой, усердно продолжать отправлять церковные службы⁵². Живодеры, которых никак не упрекнуть в деликатном обращении со сферой сакрального, добросовестно подчинялись требованиям поста и предпочитали баранине селадку, лишь

⁴⁶ Denifle H. Op. cit. T. 2/1. P. 182, 204 (монахи спасаются с мощами); pp. 220, 284, 294 (банды позволяют себе все дерзости, которые только можно вообразить); T. 1. P. 126 Nr. 337. P. 319 Nr. 690. P. 368. Nr. 782.

⁴⁷ Ibidem. P. 249 (Прюитиньи); Ibidem. T. 1. P. 319. Nr. 690 (Амброне).

⁴⁸ Ibidem. Nr. 996. P. 497-512, в особенности с. 498, 505 (Juvenal des Ursins); Ibidem, Nr. 998. P. 513; ibidem. Nr. 1000. P. 520-526; Ibidem. T. 2/1. P. 315 (Franciscus de Montebellum OSB). Буллы с отлучениями см.: Ibidem. T. 2/1. P. 181, 445, 450.

⁴⁹ Gmelin. Aus einem Registrarium des Erzherzogs Albrecht von Österreich, von 1454 bis 1455 // Zeitschrift für Geschichte am Oberrhein. 1872. Bd. 24. S. 118; другие сообщения о святотатствах швейцарских конфедератов см.: Idem. Kleinere historische Mitteilungen (Sitzungsberichte. kaiserlichen Akademie. Philologisch-Historische Klasse. Wien, 1849. № 2). S. 472, 479.

⁵⁰ Marshall Guy P. Bildersturm... S. 280.

⁵¹ Военные командиры требуют от своих жертв обещания получить для них отпущение от папы. см.: Denifle H. Op. cit. T. 2/1. P. 183, 185, 284, 272 (английский командир Пердока д'Албре покидает занятый монастырь из боязни отлучения).

⁵² Ibidem. T. 1. P. 563 Nr. 1023.

бы не нарушать предписание⁵³. Суду Инквизиции в качестве еретиков подлежали лишь те, кто не боялся папского отлучения и таким образом исключал себя из системы Церкви, как это было в 1364 г. с командирами некоторых походов в Лангедоке. Согласно папскому заключению, они произнесли «*praesertim (contra) potestatem clavium a Salvatore nostro domino Jesu Christo beato Petro apostolo et in eius persona successoribus traditam quaedam verba heretica*»⁵⁴. Предметом обвинения в ереси было не святотатство, а факт непризнания верховной власти папы. Наконец, по завершении войны, король Карл VII, дофин, герцог Филипп Бургундский и многие графы испросили разрешения назначить исповедника, чтобы отпустить грехи их людям⁵⁵. Итак, в неплохой компании оказываются швейцарские войки, стремившиеся получить отпущение грехов прямо на месте совершения святотатств или у себя дома.

В чем же состояла цель кощунственного насилия? Был ли это лишь слепой вандализм распоясавшейся солдатии? Подобное толкование влекло бы за собой вывод, что насилие над священным, не связанное с теологическими спорами, лишено какого бы то ни было смысла. Но иконоборческие деяния, о которых шла речь, как раз имели свой смысл⁵⁶. Мы поймем смысл этого насильственного акта профанации, если снова обратимся к средневековой концепции реального присутствия святого, присутствия, которое было всегда локализовано в той или иной реликвии, в том или ином образе. Насилие было направлено не против священного, как такового, а против святого, присутствующего в данном месте. Иконоборцы и осквернители которые молились своим собственным святым, прося их оказать помощь и даровать прощение по окончании войны, и это могли быть те же самые святые, которых они собирались в другом месте уничтожить. Что может лучше подтвердить их убежденность в реальном индивидуализированном присутствии святого? Особенно показательно в этом смысле отношение конфедератов к местному изображению Девы и к девам своих врагов, но наверняка обнаружатся и другие примеры. Стоит в этом контексте вспомнить реймских священников, которые спокойно служили у себя дома и совершали святотатства на прижизненных землях. И

⁵³ Среди других работ, см.: *Wülker E.* Op. cit. 24, Nr. 1. S. 12, в особенности с. 334, Nr. VIII; *RTA, ältere Reihe.* Bd. 17 504; *Witte H.* Die Armutsklauen im Elsass, Strassbourg, Beiträge zur Landes- und Volkskunde von Elsass-Lothringen. 1892. Bd. 3. S. 120.

⁵⁴ *Denifle H.* Op. cit. T. 2/1. P. 439-441.

⁵⁵ *Ibidem.* P. 558; Nr. 1017. P. 559. Nr. 1018. P. 561. Nr. 1020.

⁵⁶ С. Михальски ничего не говорит об актах иконоборчества, совершавшихся католическими войсками во время Тридцатилетней войны, т.к. его взгляд сфокусирован на иконоборчестве реформационном, основанном на теологической критике религиозных изображений. См.: *Michalski S.* Op. cit. P. 71. В свою очередь, Оливье Кристен дореформационные атаки на культовые изображения, не имевшие геологического обоснования, объясняет тем, что в этих случаях речь шла о действиях кучки неуравновешенных или пьяных субъектов, лишенных каких бы то ни было религиозных мотивов. См.: *Christin O.* Op. cit. P. 18-20.

прошениях об отпущении они подчеркивали, что их действия не были направлены против престола Святого Петра («*incontemptu clavium sancti Petri*»). Тяжкой виной считалось, по-видимому, лишь пренебрежение папским отлучением.

Итак, с какой целью совершались святогатственные деяния во вражеских землях? Формулировка вопроса подразумевает ответ. Если мы приведем аргументацию, относящуюся к проблеме почитания святых, тогда возможным объяснением становится конкуренция между разными местами культа. Святой проявлял свою силу, демонстрируя, например, чудеса в целях соперничества, и таким образом конкуренция, входящая в рамки церковной системы, поддерживалась насильем. Издевательствами над образами святых, мощами и гостиями, сокрушением всего святого, что принадлежало врагу, стремились доказать его беспомощность и неспособность. Реальное присутствие святого в изображениях, принадлежавших врагу, оспаривалось, а признавалось только в своих. Такое объяснение особенно уместно, когда речь идет о культе одного и того же святого в разных местах, как это было уже показано на примере Святой Девы⁵⁷.

В том же случае, если мы приведем аргументацию, относящуюся к области военных обычаев, то возможно другое объяснение. Мы знаем, что в Средние века война предполагала прежде всего истощение противника⁵⁸. Демографический потенциал врага ослаблялся насильственным исходом или избиением населения; экономический потенциал подрывался грабежом имущества, конфискацией скота и урожая, поджогом полей противника, порубкой плодовых деревьев, разрушением деревень и монастырей, да при этом еще снабжалось собственное войско. А теперь представим себе, что существовал также и сакральный потенциал врага, основанный на концепции реального присутствия в данном месте святого и включающий в себя, разумеется, таинство евхаристии, гостию... Именно против этого сакрального потенциала и были направлены акты иконоборчества и святогатства. Агрессия против изображения святого должна была затронуть общину, которая окружала его почитанием.

Ни то, ни другое объяснение не влечет за собой вывода о неверии. Но они скорее свидетельствуют о том, что религиозность средневековых людей пребывала на уровне обыденных представлений, когда священному предмету приписывался конкретный смысл, который предполагал как почитание, так и профанацию и разрушение. Связь со священным выражалась отнюдь не только в актах поклонения. Благоочестие «средних христиан» было реалистичным и собственническим; они в прямом смысле слова манипулировали святым: если он не слушался, на него воздействовали физически, а когда святой, как казалось верующим, не поддавался их воздействию, или в тех случаях, когда народное благоочестие не признавало сакрального характера воспринимаемого предмета, — он уничтожался.

⁵⁷ См. сноски 17; *Hoffmann-Rendtel C. Op. cit.*

⁵⁸ *Contamine P. La Guerre au Moyen Age. P., 1980. P. 365-379 et passim.*

Гипотеза средневекового иконоборчества

Можно с уверенностью констатировать, что начиная с XII в. в источниках, позволяющих выделить мотивы действий, резко увеличивается число покушений на изображения, имеющего демонстративный и издевательский характер. Однако иконоборчество было направлено исключительно против священного, принадлежавшего врагам, которому открыто отказывалось в реальном присутствии, тогда как в своем собственном лагере оно, конечно же, признавалось. Средневековое иконоборчество выглядит своего рода крайностью среди множества допустимых и возможных способов поведения по отношению к почитаемым святым. В иконоборчестве, так же как в почитании образа, выражался творческий подход к религии. Он сказывался не только в существовании разнообразных обрядов благочестия, но также и в наличии большого выбора процедур для выражения враждебности к культовому изображению или мощам. Так, например, часто упоминаются случаи похищения из церквей культовых предметов и драгоценностей. В этих действиях можно заподозрить прежде всего стремление к материальному обогащению. А если речь идет о краже мощей и образов? Тогда побудительные причины грабежа вряд ли можно объяснить без ссылки на стремление уничтожить потенциал сакрального, во всяком случае до тех пор, пока точно не известно, как поступали с украденным. А, между прочим, культовые изображения и мощи сжигались на месте или уничтожались другим способом. Эти акты насилия были недвусмысленны в своей дикости. Но в конце концов культовым изображениям мог наноситься и меньший ущерб, они могли быть «ранены» и оставлены в поврежденном состоянии. На этот счет существуют толкования, утверждающие, исходя из того, каким образом наносился ущерб, что поврежденное изображение собирались сохранить в качестве свидетельства для потомков⁵⁹.

Проблема мотивов и ценностей, направлявших акты иконоборчества, встает особенно остро в том случае, если эти акты не были связаны с принципиальными сомнениями в *res sacra*. Среди возможных действий против священного было немало относительно умеренных. Почему же столь часто предпочитали наиболее агрессивные, притом связанные с дессакрализацией? На этот вопрос трудно дать прямой ответ, поскольку мотивы действий в источниках обычно не очевидны. Однако правомерно задать вопрос, не ощущали ли носители святотатственной агрессии против культовых изображений, мощей и даже святой гостии особой тяжести совершаемого поступка, и, соответственно, не рассматривался ли этот вопрос специальным образом в каноническом праве.

⁵⁹ Kretzenbacher L. Das verletzte Kultbild. Voraussetzungen, Zeitschichten und Aussagewandel eines abendländischen Legendentypus, München, 1977; Warnke M. Durchbrochene Geschichte? Die Bilderstürme der Wiedertäufer in Münster 1534-1535 // *Idem*. Bildersturm... S. 65-98; Crouzet-Pavan E. Op. cit.

Источниками, позволяющими так или иначе судить об отношении церкви к профанации, являются прежде всего папские буллы, содержащие отлучения, а также прошения передать местному духовенству решение вопросов, относящихся к компетенции папы. Не имея возможности рассмотреть их подробно, мы хотели бы отметить, что акты святотатства не описываются в этих источниках специально, а лишь перечисляются как одно из возможных преступлений, простить которые может исключительно папа. Подобные деяния включены в целые списки военных преступлений, таких, как убийство, кража, умышленный поджог, насилие и другие. Формулы вроде «res sacre et non sacre substracte» или «*rerum alienarum tam sacrarum quam profanarum*», показывают, что даже там, где покушение на священное указывается недвусмысленно, тем не менее не возникает потребности как-либо отделить его от правонарушения, направленного против мирского⁶⁰.

Между тем, мы располагаем ценными материалами, позволяющими судить об отношении духовенства к актам святотатств. После заключения Базельского мира в 1499 г. при епископском дворе в Констанце подумали о необходимости отпущения грехов, совершенных во время войны, участникам ее, происходившим из швейцарской «четверти» епархии. Сохранилось епископское поручение, наделяющее декана сельского капитула полномочием осуществить отпущение, а также инструкцией, которую декан адресовал собственно исповедникам⁶¹. Здесь мы имеем дело непосредственно с юридической практикой церкви. В поручении епископа четко различаются светские военные преступления и правонарушения, направленные против церкви. Последствия, однако, оказываются весьма незначительными. Все эти проступки находились вне компетенции епископа, и он для очистки совести ставил отпущение грехов в зависимость от возмещения, которое либо уже было произведено, либо должно было обеспечиваться специальной клятвой, приносимой кающимся. Такое обязательство выглядит чрезвычайно несущественным и по отношению к светскому преступлению. Но еще удивительнее то, что епископ совершенно непринужденно включает в перечисление правонарушений акты покушения на священное, *res sacra*, церкви, служителей церкви и ее имущество⁶². Наконец, в инструкции исповедникам, имевшим дело с военны-

⁶⁰ Denifle H. Op. cit. T. I. P. 360. Nr. 765 (1436): *res sacre et non sacre*; ibidem. P. 559 Nr. 1017 (1425); ibidem, Nr. 1018 (1441); ibidem. P. 561 Nr. 1020 (1433): «*Onicide, fures famosi, latrones, depopumatores, assessini, sacrilegi, incendiarii, raptores, adulteri, stuprosi, fornicarii, incestuosi, treugarum seu papacis turbatores*»; ibidem. P. 562. Nr. 1021; P. 563 Nr. 1023 (1447): «*Rerum alienorum tam sacrarum quam profanarum*».

⁶¹ Archives d'Etat de Lucerne VW-C 144 (1.3.1500); VW-C 145 (27.3.1500).

⁶² Соответствующий пассаж в епископском послании см.: Archives d'Etat de Lucerne VW-C 144, 1.3.1500: «*Sed aliatenus scilicet in et adversus sacramenta, res sacras, ecclesias, personas, bona atque loca ecclesiastica commissis et perpetratis, quoniam*

ми преступниками, уже вообще не делается никакой разницы. Там, где речь идет о преступлениях против церкви, *res ecclesiasticas* и служителей церкви, согласно *Commissio episcopale* требуется восстановление или достаточное возмещение. Если преступление имеет светский характер, — то же самое (*idem per omnia*): возмещение оговаривается в мирном договоре⁶³. Такой подход тем более примечателен, что приговор по поводу проступка индивидуума различается в зависимости от того, следовал ли он приказу военного начальства, или действовал по собственной инициативе.

После всего вышесказанного уместно обратиться к нормативному каноническому праву и посмотреть, рассматривалось ли в нем святотатство как особый факт. В рамках данной статьи мы не можем привлекать все доступные источники и будем опираться на учебник по каноническому праву Пауля Хиншиуса, который собрал и предоставил в наше распоряжение чрезвычайно богатый материал⁶⁴. Итак, по-видимому, в Средние века термин *sacrilegium* не имел строго закрепившегося смысла единовременного преступления, которое отличается от других преступлений определенными чертами. Так, в собраниях декреталий нет специальных рубрик, касающихся святотатства. Под этим термином фигурировали самые разные правонарушения против церквей. Если судить по П.Хиншиусу, то в Средние века, вероятно, не выделяли специальных параграфов, трактовавших вопросы правонарушений против церквей, мощей или святых тайств, притом что почитание всего вышеуказанного подвергалось подробному юридическому регламентированию. Дифференциация фактов «*sacrilegium reale*» против гостию, мощей и вообще освященных предметов, и фактов «*sacrilegium locale*» против мест или зданий, предназначенных для отправления культа, стала производиться только в новое время.

Таким образом, рассмотрение непосредственной юридической практики, так же как и предварительный обзор норм канонического права, приводит к недвусмысленному заключению: в Средние века не придавали специфического значения насилию, направленному против священного, даже если это было таинство евхаристии, т.е. святотатство особенно скандальное. Источники свидетельствуют скорее о том, что более или менее

lacius se non tendit nostra potestas, non nisi satisfacto lesis aut de satisfaciendo, inquantum possibile est, firmiter proposito et super hoc fide prestita.

⁶³ Archives d'Etat de Lucerne VW-C 145 (27.3.1500): «Item hii, qui ecclesias, res ecclesiasticas, personas sacras etc. spoliarunt...non aliter absolventur quam prout commissio vobis directa sonant, videlicet restitutione ablatorum prius facta damnis resarcitis aut caucione sufficiente jurisdictiones, res aut bona in bello occupata, ad quorum restitutionem in vim concordie inter regiam mayestatem et confederatos lige Switensium facte tenentur, ut similiter non absolvanturnisi iuxta tenorem dicte concordie restitutione facta».

⁶⁴ *Hinschius P. System des katholischen Kirchenrechts mit besonderer Rücksicht auf Deutschland.* Berlin, 1869-1897. Bd.1-5; См. в особенности: Т. 4. Р. 169; Т. 5. Р. 189, note 6; Р. 226-228, 755, 758-760; Т. 4. Р. 263-279. § 212 (Почитание святых).

грубую агрессию против священного рассматривали как поведение, которое в моменты кризиса не было ни необычным, ни неожиданным и которое, вовсе не имея в виду потрясения основ, вписывалось в систему. Т.е. трактовка феномена иконоборчества в каноническом праве, как минимум, не противоречит тезису, согласно которому в нем проявлялась повседневная народная религиозность.

В этом контексте перед нами встает вопрос, каковы могут быть методы, которые позволяют решать данные проблемы, избегая предвзятых идей, а также устаревших этических оценок. И вот тут нам хотелось бы в заключение обратить внимание на возможности историко-антропологического подхода.

Подойти к вопросу нам вновь помогут примеры. Как уже было сказано, в Хексхэме шотландцы неистовствовали главным образом против Святого Андрея, в то время как он был покровителем шотландской епархии Святого Андрея, а также всей Шотландии. Агрессия швейцарских конфедератов во время их военных походов систематически направлялась на образы Богоматери. Одновременно с этим они молились в своей местной церкви Богоматери в Уинзилельне, и благодарили ее за поддержку, оказанную во время войны. Во второй половине XV в. Богоматерь стала своего рода покровительницей всей страны. Во время Бургундской войны конфедераты подвергали разграблению места, которые считали враждебными, «за исключением тех, которые принадлежали Богоматери Лозаннской»⁶⁵. Утварь, епископское имущество Лозанны не трогали, так как это было имущество «Богоматери Лозаннской»⁶⁶. Когда конфедераты заняли, наконец, Лозанну, которая была опорным пунктом их врагов, их командиры «отправились в Святую часовню Богоматери Лозаннской, чтобы поклониться ей» и возблагодарить «нашу святую и благославенную Матерь» за оказанную помощь⁶⁷, как если бы они были у себя дома. Тем не менее, храм, посвященный Марии, был, как и весь город, в конце концов разграблен солдатами⁶⁸. Возможно ли в столь поразительном поведении усмотреть хоть какой-нибудь смысл?

Нам кажется, что ключом к пониманию подобных случаев может стать многозначность символов, которая в последнее время становится предметом все большего интереса. В 1978 г. Виктор и Эдит Тёрнер впервые применили к изображениям Девы Марии так называемый процессуальный

⁶⁵ Les entreprises du duc de Bourgogne contre les Suisses/ Éd. A. Schnegg, (Quellen zur Schweizer Geschichte NF I: Chroniken. 1948. Bd. 3. S. 143).

⁶⁶ Ibidem. S. 127.

⁶⁷ Ibidem. P. 149.

⁶⁸ *De Gingins la Sarra F. Episodes des guerres de Bourgogne, 1474 à 1476// Mémoires et Documents publiés par la Société d'Histoire de la Suisse romande. 1912. T. 8. P. 341. См. также рапорт миланского посла Панирола от 3 июля 1476 г. в Салене: De Gingins la Sarra F. Dépêches des ambassadeurs milanais. Paris-Génève, 1858. T. 2. P. 34. Nr. CCLXVI.*

(processual) анализ символа, разработанный Чарльзом Кейсом. Они заметили, что эти изображения несут в себе не только теологическое и религиозное содержание, как сакраменталии. Если понимать изображение как доминирующий символ, т.е. такой, который может быть истолкован сам по себе, становится очевидным, что оно являлось скорее семантическим полем, на котором конкурировало множество значений, пространством, в котором звучали разные голоса (*area of multivocality*), исходящие из самых разных источников⁶⁹. Это определение кажется нам чрезвычайно удачным. С одной стороны, оно указывает на то, что внутри формы, «на поле», постоянно действуют разные смыслы, а, с другой стороны, подчеркивает динамику связей между смыслами: «на поле» происходят драматичные и даже жестокие события.

Для того, чтобы понять и описать эту динамику, «процессуальный» анализ символа предполагает три уровня его значения. Первое значение — *эксегетическое*. Оно состоит в ассоциациях и аналогиях, которые происходят из наименования символа, его биологической или физической субстанции, его производственного или художественного исполнения и, наконец, из его происхождения и истории.

Второе значение — *операциональное*. Оно состоит в том, как употребляется данный символ, каковы социальный состав группы, соблюдающей его ритуал, ее положение внутри общества и эмоциональная окрашенность ритуала.

Третье значение — *позиционное*. Оно определяет положение данного символа среди других символов всей ритуальной системы в целом. Это значение может существовать в латентной форме и проявляться лишь при определенных условиях. Наконец, оно может быть абсолютно скрытым и обнаруживаться только тогда, когда символ используется в несвойственном ему ритуальном контексте.

Такая модель трех уровней значения символа может быть успешно применена не только к ритуалу. Эксегетическое значение образов святых, мощей и гостий — это их суть как предметов культа, таинств и сакраменталий, или как религиозного феномена. Именно с него обычно начинался и на нем сосредотачивается исследование изображений. Операциональное значение образов святых, мощей и гостий состоит в том, что культовые образы создавались группой почитателей, составляли часть ее идентичности и участвовали таким образом в динамике группы.

Эксегетическое значение проявляется открыто. В нем культовый образ очевидным образом вписывается в сакральный и ритуальный контекст: внутрь сакрального пространства, религиозного обряда или теологическо-

⁶⁹ Turner V & E. *Image and Pilgrimage in Christian Culture. Anthropological Perspectives*, New York, 1978. См. в особенности разъяснения в Приложении А по поводу теории: Appendix A: «Notes on Processual Symbolic Analysis». P. 243-255, и практики применения: «Iconophily and Iconoclasm in Marian Pilgrimages». P. 140-171, здесь с. 144.

го контекста данной веры. Именно из этого значения исходят обычно исследования истории религии. А вот операциональное значение присутствует в скрытой форме. Однако, в зависимости от того, насколько интенсивно группа почитателей ощущала свою идентичность, что являлось подчас результатом длительного развития, в зависимости от положения, которое занимала группа в социальной и политической системе, в моменты кризиса и пересмотра ценностей, операциональное значение могло заслонять собой экзегетическое.

В таких случаях символ очевидным образом переносился в иной политический или социальный контекст, но своего экзегетического значения при этом не утрачивал. Образ святого сохранялся, однако его позиционное значение выявлялось теперь в другой шкале ценностей, тех, что определяли идентификацию. Так образы святых занимали свое место в череде политических символов группы, рядом с геральдическими знаками, символами политических партий, и судьба их отныне могла быть такой же бурной, как и судьба всех остальных. Иначе говоря, австрийские навлины перья, статуи Девы Марии, страусовые перья конфедератов, изображения Святого Георгия, геральдические щиты с гербом Австрии, иконографические мотивы Страстей⁷⁰, или, если взять пример гораздо более поздний, изображения и статуи святой Жанны д'Арк, галльского петуха или трехцветный флаг -- оказываются на одном и том же уровне ценностей. С такими символами идентичности, как образ Девы Марии у конфедератов, начиная с середины XV в., или образ святого Андрея у шотландцев, если эти символы находились у врага, могли обращаться как угодно жестоко. Ведь они сохраняли свое экзегетическое значение, которое равным образом воспринималось и врагом. В момент, когда политические страсти оборачивались насилием, оно могло направляться не только против своего собственного святого покровителя, но как бы и против священного вообще и при этом не щадили в том числе распятия и гостий. Это можно понять, если обратить внимание на проявляющуюся здесь многозначность символов⁷¹, в которой решительно преобладающим ста-

⁷⁰ *Marchal Guy P.* De la «l'assion du Christ» à la «Croix fédérale». Quelques réflexions sur une enseigne suisse // Histoire et belles histoires de la Suisse: Guillaume Tell, Nicolas de Flüe et les autres, des Chroniques au cinéma/ Sous la direction de M. Comina («Itinera». Bâle, 1989. № 9). P. 107-131; Archives héraldiques suisses// Archivum Heraldicum. 1991. T. 109. P. 5-37.

⁷¹ *Marchal Guy P.* Die Antwort der Bauern. Elemente und Schichtungen des eidgenössischen Geschichtsbewusstseins am Ausgang des Mittelalters// Geschichtsschreibung und Geschichtsbewusstsein im späten Mittelalter / Hrsgb. H. Patze. Sigmaringen (Vorträge und Forschungen. 1987. Bd. 31. S. 757-790, особенно p. 763; *Lorentzen T.* Zwei Flugschriften aus der Zeit Maximilians I // Neue Heidelberger Jahrbücher. 1913. Bd. 17. S. 139-218. По поводу значения метафоры «турки» после 1453 г., имеющей первостепенное значение, см.: *Sieber-Lehmann C.* «Teutsche Nation» und Eidgenossenschaft. Der Zusammenhang zwischen Türken- und Burgunderkriegen// Historische Zeitschrift. 1991. Bd. 263. S. 561-602; *Idem.* Spätmittelalterlicher Nationalismus am

новится схематичный образ врага, полностью исключаемого из христианского мира.

В зависимости от силы воздействия социально-политического контекста связь между экзегетическим и операциональным значениями может меняться. Если в сфере политического влияния конфедератов операциональное значение преобладало, что влекло за собой уничтожение образов Девы, то во время Бургундских войн граница была, по-видимому, перейдена, так что экзегетическое значение Богоматери Лозаннской перестало заслоняться операциональным ее значением. Конфедераты оказались в состоянии, если можно так выразиться, принять Богоматерь Лозанскую, хотя она пребывала на стороне врагов, и даже являлась предметом особого почитания вражеской династии. В настоящий момент невозможно прояснить, чем, собственно, определялась граница изменения. Была ли это в прямом смысле граница епархии, географическая территория Эйгзидельны, или дело было в угасании непосредственного политического интереса? Так или иначе, подобное осознанное посприятие экзегетического смысла образа, находящегося во вражеском лагере, само собой на разумелось и, видимо, направлялось властями: ведь это командиры посещали храм Лозаннской Богоматери, а банды солдатни потом громили его к большому неудовольствию бернских властей.

Постоянное колебание между экзегетическим и операциональным значениями в поле действия символа, которое влекло за собой также и изменение значения позиционного, в некоторые моменты осознавалось и самими современниками. Гуманист Якоб Вимпфелинг в памфлете, направленном против конфедератов, выражает сожаление, что швейцарцы ненавидят красный крест и изображение святого Георгия. Он упрекает духовенство, которое отказывается служить мессе перед дарохранилищницей, украшенной красным крестом. Автор не распространяется о контексте события и характеризует таким образом конфедератов как примитивных и отсталых дикарей, поведение которых было иррациональным и необъяснимым, коль скоро на священные знаки они реагировали так же, как на имитацию коровьего мычания или простые павлиньи перья. Конечно же, Я.Вимпфелинг знает, что священные знаки, о которых идет речь, конфедератами воспринимались как знаки политические. Однако ловкий памфлетист использует все свое полемическое искусство, чтобы выпятить только лишь экзегетическое значение крестов и изображений святого Георгия и затушевать операциональное значение, в котором святой Георгий становился покровителем вражеского рыцарского альянса, а гербовый щит святого Георгия — красный крест — отличительным знаком вражеских войск⁷². Подстроенное памфлетистом недоразумение порождало

Oberrhein und in der Eidgenossenschaft während der Burgunderkriege. Göttingen, 1995.

⁷² Существует лишь одно, старое переиздание памфлета Я. Вимпфелинга «Soliloquium pro pace Christianorum» в кн.: Schweizerisches Museum. 1789. Bd. 5. S.

нужный полемический эффект. В глазах плохо информированного читателя смешалось позиционное значение описываемых символов конфедератов.

Многозначность проявлялась не только в символах, но равным образом и в ритуалах, причем группа, следовавшая ритуалу, могла более или менее осознанно ее использовать. Экзегетическое значение молитвы с воздетыми руками состояло, конечно же, в том, что это был жест молящегося священника. Однако, на протяжении XV в. данный жест все более приобретал смысл знака, идентифицирующего конфедератов, поскольку перед боем они молились на коленях с воздетыми руками⁷¹. В конце концов жест стал использоваться против противника, находившегося внутри той же системы ритуалов, как притворный маневр, симулирующий немедленное начало атаки, и, таким образом, обрел операционное значение в контексте тактики⁷². Противники, которые не разделяли ритуальную систему конфедератов, не способны были воспринять подобное операционное значение молитвы. Так, в начале битвы при Грансоне, увидев, что конфедераты упали на колени, бургундцы, к несчастью, подумали, что те собираются сдаться⁷³. Во всех ситуациях сохранялось экзегетическое значение ритуала. И на это тоже обратил внимание Я.Вимфеллинг. Он настаивал на клерикальном характере молитвенного жеста и, следовательно, — на экзегетическом значении, а операционное значение осуждал, как еретическое⁷⁴. Аналогичные выводы о том, как операционное значение заслоняет собой экзегетическое, были сделаны в недавних исследованиях ритуалов процессий, важность которых в системе социального порядка с полным основанием подчеркивалась⁷⁵.

101-103. См. также: *Marchal Guy P.* «Bellum justum» contra «judicium belli». Zur Interpretation von Jacob Wimpfeling's antieidgenössischer Streitschrift «Soliloquium pro pace Christianorum et pro Helvetiis ut resipiscant...» (1505) // *Gesellschaft und Gesellschaften* (Festschrift für Ulrich Im Hof), Bern, 1982. S. 114-137. По поводу знаков политической принадлежности см.: *Zehnder L.* Volkskundliches in der älteren Schweizer Chronistik. // *Schriften der schweizerischen Gesellschaft für Volkskunde*. Basel, 1976. Bd. 60. S. 140-147.

⁷¹ *Ochsenbein P.* Beten «mit zertanen Armen» ein alteidgenössischer Brauch // *Schweizerisches Archiv für Volkskunde*. 1982. Bd. 75. S. 129-172; *Idem.* Das Grosse Geben der Eidgenossen. Überlieferung — Text — Form und Gehalt. Bern, 1989.

⁷² *Zehnder L.* Op. cit. S. 160. Nr. 9 1.6.5: da taten die von Switz, als ob si die von Zurich angriffen wöllen und knüwotten nider und betotent (1443) — тогда жители Швица сделали вид, что хотели атаковать цюрихцев, упали на колени и принялись молиться (— и жители Швица разбежались...).

⁷³ *Ibidem.* P. 161. Nr. 9.1.6.7 (1476).

⁷⁴ *Ochsenbein P.* Jacob Wimpfeling's literarische Fehde mit den Baslern und Eidgenossen // *Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde*. 1979. Bd. 79. S. 37-65.

⁷⁵ *Trexler R. C.* Op. cit. P. 215-277; *Wolf G.* Salus pomuli romani. Die Geschichte der römischen Kultbilder im Mittelalter. Weinheim, 1990; *Rubin M.* Symbolwert und Bedeutung von Fronleichnamsprozessionen // *Laienfrömmigkeit im späten Mittelalter*.

Итак, если мы представим себе изображение святого как семантическое поле действия многих значений, как пространство многоголосия, то сможем адекватным образом разобраться во всем многообразии, во всех нюансах возможного отношения к святому, и тогда любое поведение, любое понимание обретет свой смысл. Этот смысл будет производным от положения людей, от их культурного уровня и ментальности, от их социально-экономических и политических связей, которые действуют на разных уровнях семантического поля и порождают способы поведения, как положительного, так и отрицательного. Эти способы поведения становятся понятными и объяснимыми, имеющими собственную ценность, к ним не приходится применять определения противоречивых, иррациональных или варварских, как это происход, когда изолируют экзистенциальное значение феномена. В то же время можно было бы предложить более адекватное объяснение одновременно действующих мотивов в иконоборчестве эпохи Реформации. Распространенное противопоставление или сложение разных тезисов в зависимости от научных предпочтений исследователя сменилось бы пониманием того, что на семантическом поле символа всегда присутствуют и взаимодействуют разные его значения, и относительная влияние их постоянно меняется. Изображение святого, культовое изображение, мощи или гнильство, рассматриваемые подобным образом, становятся прежде всего средством коммуникации, код которого намного содержательнее их очевидного религиозного предназначения. И до раскрытия его во всей полноте нам еще очень далеко.

Пер. Е.И.Лебедевой

История и память

МОНОТЕИЗМ И ПАМЯТЬ «МОИСЕЙ» ФРЕЙДА И БИБЛЕЙСКАЯ ТРАДИЦИЯ*

Ян Ассман

В своей последней книге — «Этот человек Моисей и монотеизм» Зигмунд Фрейд показал удивительную связь между монотеизмом, памятью и травматизмом¹. Имется в виду явление, которое он назвал «возвращением вытесненного» то есть процесс, который, соединяя травматизм и память, согласно Фрейду, сообщает монотеистической религии принудительную власть над массами и обеспечивает ей «преимущество освобождения от пут логического мышления»². Так что с точки зрения Фрейда, история религии предстает как психо-динамический процесс вытеснения и воспоминания. То, что на поверхности кажется гигантской архивной работой — кодификация, передача и толкование канонических текстов — «археологическому» взгляду психоаналитика, проникающему сквозь поверхность, открывается как психическая драма, уходящая своими истоками гораздо глубже, нежели изобретение письменности, и даже дальше, чем возникновение языка, — к самому началу филогенеза человечества. Именно этими истоками питается та динамика религии, которую Фрейд реконструирует как комплекс травматизма и угрызений совести, вытеснения и возврата вытесненного.

В данном выступлении я хотел бы показать, в чем и насколько Фрейд прав. На мой взгляд, он оправданно отводит центральное место в истории религии, т.е. монотеистической религии, понятиям памяти, травматизма и вины; прав он и в интерпретации этой истории сквозь призму забывания и воспоминания. Оспорить же я хотел бы его метод. Ибо темы, поставлен-

* Статья впервые опубликована в: *Annales. HSS. P.*, 1999. Vol. 55. № 5. P. 1011-1026.

¹ Книга Фрейда цитируется по вышедшему в серии *Bibliothek Suhrkamp* немецкому изданию (*Der Mann Moses und die monotheistische Religion*. Frankfurt a. Main, 1964 — далее: *Der Mann Moses*)

² *Freud S. Op. cit.*

ные Фрейдом в центр его интерпретации, не связаны, полагаю я, с такими глубинами филогенеза. Они очевидным образом присутствуют на поверхности документов из архива религии. Глубже текстов копать некуда. Все можно и нужно обнаружить в самих текстах.

Глубина — одна из излюбленных фрейдовских метафор там, где речь заходит о бессознательном. Фрейд нередко сравнивал свой метод психоаналитика с работой археолога. Бессознательное — будто погребенный город. Оно спрятано от сознания, но заявляет о себе через следы и симптомы. Психоанализ — это искусство проникновения в эту глубину, «проведения раскопок». В работе об истерии (1896 г.) Фрейд развивает это сравнение своего подхода с методом археолога в отрывке, о котором уже упоминал Жак Деррида в книге «Архивный зуд»:

«Представьте себе, что ученый путешественник попадает в малоизвестную местность, где при виде поля развалин с остатками стен, фрагментами колонн, покрытыми стершимися и нечитаемыми письменами табличками в нем пробудится любопытство. Он может довольствоваться осмотром того, что валится на виду, затем расспросить окрестных жителей, быть может, наполовину варваров, о том, что им известно из преданий об истории и значении этих монументальных остатков, записать их информацию и продолжить свой путь. Но он может поступить и по-другому; ведь он мог прихватить с собой лопаты, заступы, кирки, и теперь приставить к этим орудиям местных жителей, приналеж вместе с ними на работу поле развалин, расчистить мусор и на основании видимых остатков открыть погребенное. Если его усилия увенчаются успехом, то находки объяснятся сами собой; остатки стен принадлежат ограде дворца или сокровищницы, по развалинам колонн воссоздается храм, найденные во множестве надписи, если повезет — двуязычные, открывают некий алфавит и некий язык, и их расшифровка и перевод дают неожиданные сведения о событиях древнейших времен, в память о которых были возведены эти сооружения. *Saxa loquuntur*³!

Saxa loquuntur — камни говорят, и рассказывают они, согласно Фрейду, историю, совершенно отличную от того, о чем могли бы сообщить предания полуварварских жителей и разбросанные на поверхности следы. Важно именно это различие. Истина, открывающаяся на глубине, в корне отличается от того, что кажется на поверхности. Из этого различия и исходит принцип фрейдовской герменевтики. Это герменевтика подозрения, которая, как показал Поль Рикср, принимает ясные сигналы, идущие с

³ Соч. З. Фрейда «Zur Ätiologie der Hysterie» цитируется в книге: *Derrida J. Mal d'archive: une impression freudienne*. P. 1995. О том, как менялось значение археологической метафоры в творчестве Фрейда см.: *Stockreiter K. Am Rand der Aufklärungsmetapher. Korrespondenzen zwischen Archäologie und Psychoanalyse // «Meine... alten und dreckigen Götter»*. Aus Sigmund Freuds Sammlung / Hrsg. L. Marinelli. Basel: 1998. S. 81-93 (каталог выставки музея Зигмунда Фрейда. Вена, 18.11.1998 — 17.2.1999).

поверхности, за искаженные и извращенные следы сокрытой истины. Таким же образом Фрейд обращается и с текстами Библии. Он считает, что сквозь них можно различить контуры истории, которая оставила неустранимые следы в душах тех, кого она коснулась, т.е. евреев, и на протяжении веков делала их таковыми. Я лишь вкратце обрисую эту историю, потому что книга Фрейда недавно — можно сказать, наконец-то — вызвала общую оживленную дискуссию, так что основные ее положения можно считать общезвестными⁴. Фрейд рассматривал Моисея как египтянина, приверженца фараона-еретика Эхнатона, который упразднил в Египте традиционную религию и установил вместо нее единственный культ бога солнца и свега Атона. Но после смерти царя новую религию в Египте отменили. Однако Моисей, сохранив ему верность, покинул Египет с группой евреев, которые проживали в дельте, а он им проповедовал монотеистическую религию, с тем чтобы уйти в Палестину. Но в конце концов евреи, не в силах больше переносить строгие требования отвлеченного монотеизма, убили Моисея, а потом вытеснили содеянное (из своего сознания). Для участников это преступление стало грамматическим переживанием, поскольку благодаря нему возвращалось и проявлялось подавленное/вытесненное воспоминание. Это воспоминание восходит к истокам филогенеза, когда люди жили еще стадом /ордой. Здесь историческая реконструкция Фрейда превращается в спекулятивную мифологию. В первобытном стаде отец обращался со своими сыновьями как неограниченный тиран, грозя им смертью или оскотлением, если они только посмеют приблизиться к самкам этой группы. Но в конце концов, когда сил у отца стало меньше, сыновья «одержали над ним победу и съели его живым по обычаю тех времь». Это событие повторялось бесчисленное число раз и вследствие самой этой повторяемости оказалось запечатленным в коллективной душе человечества, где образовало то, что Фрейд называет «архаическим наследием»⁵. В сокрытой и недоступной глубине «люди всегда знали, что когда-то у них был праотец, а они его убили»⁶. Превращение приобретенного опыта в постоянное переживание всегда проблематично. В данном случае такая транспозиция происходит с помощью двух механизмов — повторения и вытеснения. Путем повторения приобретенный опыт отпечатался в человеческой душе и передавался из поколения в поколение, а путем вытеснения этот отпечаток стал нечитаем-

⁴ Ср. например: *Rice E.* Freud and Moss. The Long Journey Home. New York, 1990; *Grubrich-Simitis I.* Freuds Moses-Studie als Tagtraum. Weinheim, 1991; *Yerushalmi Y.H.* Freud's Moses. Judaism Terminable and Interminable. New Haven, 1991; *Derrida J.* Op. cit.; *Assmann J.* Moses the Egyptian. The Memory of Egypt in Western Monotheism. Cambridge, 1997; *Bernstein R.* Freud and the Legacy of Moses. Cambridge, 1998.

⁵ См.: *Goldstein B.* Reinscribing Moses, Heine, Kafka, Freud and Schoenberg in a European Wilderness. Cambridge, 1992. P.117

⁶ Ibid. P.117 ff.; *Freud S.* Der Mann Moses... S. 131.

мым, недоступным для сознания. Образ убиенного отца был возведен в ранг божества. Воздаваемый ему культ также служил тому, чтобы скрыть воспоминание об убийстве и заставить забыть о нем с помощью возникших позднее обрядов. Согласно Фрейду, это был основополагающий акт культуры, положивший конец убийственному соперничеству в первобытном стаде. Отныне убийство стало восприниматься как грех, ибо это деяние напоминало об изначальном убийстве, первородном грехе, ставшем основанием цивилизации. Память о праотце трансформировалась в сильное чувство вины, которое обставляло зарождающиеся религиозные верования всевозможными предосторожностями, тревогами, запретами-табу, ограничениями, воздержаниями, наказаниями и жестокими жертвоприношениями.

Таков миф, рассказанный Фрейдом в книге «Тотем и табу» и понадобившийся ему для создания теории Эдипова комплекса. Но зачем он был пущен ему для объяснения монотеизма? Для того, чтобы объяснить насилие и принуждение как его неотъемлемые признаки. «Когда Моисей принес народу идю единю бога, в ней не было ничего нового, она лишь оживила событие из первоначальных времен человеческого рода, которое давным-давно стерлось из памяти людей»⁷. Так что единобожие Моисея стало возвращением отца. Убийство Моисея казалось повторением, еще более сильным, пробуждающим воспоминания, погребенные еще глубже. Естественной смерти стало бы недостаточно, для того чтобы оказать столь травмирующее воздействие на коллективную психику. Чтобы стать постоянным, переживание должно было быть травматическим, болезненным. Выражаясь слогом Фрейда:

«Оно должно сначала претерпеть участь вытеснения, состояние пребывания в подсознании, прежде чем обрести возможность подчинить массы своей власти, что мы с удивлением и наблюдали, до сих пор не понимая, в религиозной традиции»⁸.

Убийство Моисея было повторением убийства праотца. Парадоксальная суть фрейдовской аргументации заключается в том, что Моисей смог стать тем, что он есть — создателем еврейского народа, образом постоянной и бесконечной памяти — лишь после того как был убит и за этим деянием последовало вытеснение. После убийства Моисея монотеистическая религия, которую он проповедовал, вступила в долгую фазу латентного существования («скрытый период»), а «подчинять массы своей власти» стала только много веков спустя, в форме возвращения вытесненного.

По-моему, в этом анализе Фрейдом монотеистической религии много верного. Однако я полагаю, что нет необходимости ни в конструировании глубин «архаического наследия», ни в гипотезе о вытесненном убийстве. Фрейдовская интерпретация довольно точно отвечает тому, что говорится в самих текстах. Нет нужды вести раскопки в коллективной

⁷ Ibid. S. 167.

⁸ Freud S. Op. cit.

психике, чтобы обнаружить эту семантику памяти и забвения, вытеснения и латентности, травматизма и вины; на все это ясно указывается в текстах, они-то об этом и говорят. Герменевтика подозрения и чтение навыворот ни к чему. На самом деле достаточно терпеливого и внимательного чтения.

В дальнейшем мне хотелось бы разобрать несколько фрейдовских тем и продемонстрировать их присутствие и значение в некоторых библейских и других текстах по истории монотеизма. Начну с темы памяти.

Фрейд, как известно, выстраивает историю религии как динамику забвения и воспоминания. Первобытное отцеубийство, следы которого отпечатались в психике как архаическое наследие, по его мнению, трансформировалось в религию жертвоприношения. Монотеизм Моисея некоторым образом вернул праотца, а убийство Моисея стало повторением первобытного отцеубийства. Между явлением Моисея и временем пророков, когда стал возникать монотеизм Моисея, по хронологии Фрейда (который делает Моисея современником Эхнатона — XIV в. до н.э.) существует разрыв в десять веков. Этот промежуток времени Фрейд интерпретирует как «латентную фазу». Когда с появлением пророков вернулась память, возникла религия отца, благодаря возврату вытесненного силой принуждения. Я не говорю, что эта теория отвечает исторической правде. Но она весьма точно (почти ортодоксально) соответствует картине, которую являют нам библейские тексты. Ведь именно они непрерывно говорят о забвении о памяти. Очень странно, что от внимания Фрейда ускользнуло то, что в Библии эта тема занимает центральное место. Чтобы это доказать, достаточно было бы сослаться на превосходную книгу Ерушалми о еврейской памяти⁹. Но можно подтвердить центральный характер этой темы еще более наглядным образом. В пятой книге Моисея, Второзаконии, обрисована теория индивидуальной, коллективной и культурной памяти. Текст представлен как прощальная речь, с которой Моисей обращается к народу накануне перехода через Иордан и вступления в землю обетованную. Но Моисей — как мы помним — не последует туда за своим народом, ему суждено остаться и умереть в земле Моава. И тогда после сорока лет скитаний по пустыне он произносит длинную прощальную речь. Прежде всего он очень живо предчувствует опасность забвения, неизбежно связанную с этим радикальным изменением внешних условий:

«Только берегись и тщательно храни душу твою, чтобы тебе не забыть тех дел, которые видели глаза твои, и чтобы они не выходили из сердца твоего во всех дни жизни твоей; и поведай о них сынам твоим и сынам сынов твоих¹⁰ (Втор. IV, 9)*.

⁹ См.: *Yerushalmi Y.Kh. Zakhor. Mémoire juive et histoire juive*. P., 1984; *Halbertal M. People of the Book. Canon, Meaning, and Authority*. Cambridge, 1997.

¹⁰ Ср.: Втор. VI, 6-7: «И да будут слова сии, которые Я заповедую тебе сего дня, в сердце твоём; и внушай их детям твоим и говори о них, сидя в доме твоём и идя дорогою, и ложась и вставая».

* Библейские цитаты приводятся в Синодальном переводе (примеч. пер.)

Когда же введет тебя Господь, Бог твой, в ту землю, которую Он клялся отцам твоим, Аврааму, Исааку и Иакову, дать тебе с большими и хорошими городами, которых ты не строил, и с домами, наполненными всяким добром, которых ты не наполнял, и с колодезями, высеченным из камня, которых ты не высекал, с виноградниками и маслинами, которых ты не сажал, и будешь есть и насыщаться, тогда берегись, чтобы не забыл ты Господа, Который вывел тебя из земли Египетской, из дома рабства (Втор. VI, 10-12).

И теперь, когда Господь, Бог твой, ведет тебя в землю добрую, в землю, где погоди вод, источники и озера выходят из долин и гор, в землю, где пшеница, ячмень, виноградные лозы, смоковницы и гранатовые деревья, в землю, где масличные деревья и мед... тогда берегись, чтобы ты не забыл Господа, Бога твоего, не соблюдая заповедей Его, и законов Его, и постановлений Его [...] (Втор. VIII, 7-8, 11).

Чтобы обеспечить постоянное напоминание Закона несмотря на все перемены в условиях и обстоятельствах жизни, Моисей устанавливает коллективную мнемотехнику, состоящую из семи различных приемов:

1. Запись в сердце, т.е. заучивание наизусть текста Торы: «И да будут слова сии, которые Я заповедую тебе сегодня, в сердце твоём [...]» (Втор. VI, 6).

2. Внутренние обязанности заниматься этим день и ночь: всегда об этом думать, говорить об этом всегда, в доме и в пути. «Внушай их детям твоим и говори о них, сидя в доме твоём и идя дорогою, и ложась и вставая [...]» (Втор. VI, 7).

3. Наложить текст на свое чело, прикрепить его к дверям дома, т.е. тефилины (teffilin) и мезузы (mezuzah) служат материальными обозначениями границы: «и навяжи их в знак на руку твою, и да будут они повязкою над глазами твоими, и напиши их на косяках дома твоего и на воротах твоих» (Втор. VI, 7).

4. Праздники памяти, Песах, Шавуот¹¹ и Суккот — все три представляют собой рамки для закрепления в коллективной памяти пребывания в Египте, Исхода и Торы.

5. Запись и обнародование текста на скрижалях: «поставь себе большие камни и обмажь их известью; и напиши на них все слова закона сего, когда перейдешь [Иордан] ...очень явственно» (Втор. XXVII, 2-3).

6. Устная поэзия: Моисей учит Израильтян песни, которую требует передавать изустно будущим поколениям, и она тоже напоминает о событиях Исхода (Втор. XXXII).

7. Канонизация текста закона: ничего от него не убавлять, ничего к нему не добавлять, ничего в нем не изменять (Втор. V, 2).

Здесь мы встречаемся прежде всего с крайним случаем того, что Ницше в «Генеалогии морали» назвал «изобретением» памяти. По Ницше, в

¹¹ «Помни, что ты был рабом в Египте» (Втор. XVI, 12).

основе всякого цивилизованного сосуществования людей лежит память, она была «Изобретена» для того, чтобы наделить человеческое существо способностью способностью давать обещания и брать на себя обязательства. Человеку нужна память, чтобы жить в обществе. Происхождение морали, по Ницше, есть в то же время и основание памяти. Мораль и память развиваются, эволюционируя вместе на всем протяжении процесса цивилизации. Социализация происходит путем возложения обязанностей и приобретения способности не забывать о них. Речь здесь идет не о естественной памяти, которая всегда действует вместе с забвением, но о памяти искусственной, социальной, которая есть не что иное, как результат длительного процесса цивилизации. Этот процесс Ницше представляет себе в самой что ни на есть насильственной форме. Пытки и жертвоприношения буквально запечатываются в теле человека.

«Эта очень старая проблема, как неловко себе представить, была разрешена без излишней деликатности: быть может, даже во всей первобытной истории человека нет ничего более устрашающего и зловещего, чем его мнемотехника. «Нечто выжигают раскаленным железом, чтобы закрепить в памяти: лишь то, что все время болит, сохраняется в памяти» — вот основополагающий закон самой древней психологии на земле (к сожалению, также и самой устойчивой) [...]. Когда человек считал необходимым «изобрести» память, это никогда не происходило без страданий, мучеников и жертв; самые ужасные жертвоприношения и обеты (например, припесение в жертву первенца), нанесение самых отвратительных увечий (например, оскотления), самые кровавые ритуалы во всех религиозных культах (да и все религии в самой их глубине являются системами жестокостей), все это происходит из инстинкта, открывшего в боли самое мощное подспорье мнемотехники»¹².

Мы обнаруживаем здесь всю гамму жестокостей, использованную Фрейдом для описания религий тотемизма. Но случай Второзакония слишком незауряден, чтобы можно было сводить его к всеобщим антропологическим структурам. Нет: он совершенно исключителен, и именно ситуация единобожия определяет его своеобразие.

По-моему, решающий момент состоит в экстра-территориальном характере памяти, которую Моисей стремится упрочить всеми способами. Он не перестает подчеркивать, что эта память плохо вяжется с землей молока и меда, и что она подвержена большой опасности забвения, как только израильтяне поселятся там и привыкнут к легкой жизни. Экстра-территориальность воспоминания кажется мне связанной теснейшим образом с неземным, потусторонним характером откровения. Не случайно Библия помещает откровение Закона в пустыню. Чтобы вступить в новый мир завета и единобожия, народу понадобилось выйти из Египта; и теперь все зависело от его решимости остаться в этом новом мире, даже на условиях земли обетованной. Это значит, что законы, которые нужно напомни-

¹² Ницше Ф. Генеалогия морали. СПб, 1908 (пер. В.А. Вейнштока). С. 27.

пать и которым нужно повиноваться — не законы этой земли, но экстра-территориальные законы горы Синай. Повинуясь закону, народ обязан жить на земле, как странник-чужеземец. Так мы и читаем в 118-м псалме: «Странник я на земле; не скрывай от меня заповедей Твоих» (Пс. 118, 19). Сохранить верность закону означает жить в стране, как странник-чужеземец. Здесь речь идет о памяти, которая не находит никакой опоры в «рамках» настоящего, выражаясь словами Хальбвакса, и даже противоречит им. Это память, противостоящая фактам и сущему, приводящая к тому, что ты живешь в мире, не чувствуя себя вполне у себя дома, это так сказать «раздомашнивающая» память. Именно поэтому ей до такой степени и грозит забвение, и она нуждается в мнемотехнической стабилизации. «Не забывай» означает «На ассимилируйся, даже в земле обетованной». Монотеизм предполагает определенное отчуждение по отношению к миру и мирским делам, как раз это Фрейд и признает «прогрессом в духовности».

Такой памяти, противопоставленной настоящему, не существовало ни в Египте, ни в Месопотамии¹³, ни в Греции, не говоря о первобытных обществах, упоминаемых Ницше в «Генезисе морали». Зато сходные явления есть во всех религиях откровения. Все они опираются на свод канонизированных записей, а следовательно на кодификацию в высшей степени нормативной памяти. Исповедание религии этого типа требует усвоения, интериоризации такой кодифицированной памяти. Очевидно, существует связь между важностью кодификации, канонизацией памяти и структурой откровения. Всякое знание от откровения происходит извне мира, это «воздух иной планеты», как говорил немецкий поэт Стефан Георге. Оно не связано ни с каким опытом, ни с каким внутренним наблюдением. Чувства не способны ни подтвердить, ни приумножить это знание. Бог невидим, это главная весть. «Бога не видел никто никогда», — говорит Евангелист Иоанн (Ио 1,18, ср. 4, 12, откуда взята цитата). И Св. Павел говорит, что «мы ходим верою, а не видением» (II Кор. V, 7). Вера, *pistis* по-гречески и *emunah* по-еврейски, — всего-навсего другое слово для обозначения «памяти», ибо речь идет о том, чтобы не забывать то, что было сказано предкам, и все так же верить в истинность их опыта. Уже Второзаконие внушало верующим эту истину. Не надо делать изображений Бога, ибо «образа вы не видели, а только глас» (Втор. IV, 12). Как раз это подчеркивание невидимости Бога и означало для Фрейда величайший

¹³ Имеется, однако, недавно опубликованный новоассирийский текст, удивительно похожий на наказ Второзакония не забывать обязательства союза (завета), когда изменятся условия жизни. Это текст оракула, где об Иштар говорится: «В наших сердцах скажите: Иштар да будет начеку. Ступайте в ваши города и области, и будете есть хлеб ваш, и тогда вы забудете об этом союзе. Но когда вы выпьете этой воды, вы вспомните и станете соблюдать тот союз, что я заключил в отношении Асархаддона» (State Archives of Assyria IX/3 III: 3-15, этот текст цитируется в: Eckart O. Das Deuteronomium. Berlin, 1999. S. 82.

«прогресс в духовности» (Fortschritt in der Geistigkeit)¹⁴. Отсутствие внешнего образа компенсировалось многократным внутренним или духовным представлением, т.е. памятью, которая в свою очередь была кодифицирована с помощью писания.

Все это во многом связано с ученичеством, с заучиванием наизусть, с осознанной традицией, но очень мало, по-видимому, с травматизмом и вытеснением. И все же в Библии говорится и об этом. Я уже упоминал, что пророки представляют единичность Господа как забытую истину. Народ приспособился к обычаям Ханаана и забыл о своих экстратерриториальных обязанностях. Эта странная задержка между откровением и победой единобожия, которую Фрейд хотел интерпретировать как фазу латентного существования, в Библии объясняется как забвение по ошибке, связанное с приспособлением к обычаям страны, давшей приют. Однако есть рассказ, который можно даже интерпретировать как аллерию культурной латентности и возврата вытесненного. В Книге Царств мы читаем, что такая книга была обнаружена во время проводившихся в Храме восстановительных работ. Оказывается, автором ее был Моисей; книга же содержала Закон, т.е. все предписания, которым следует повиноваться, чтобы жить, как подобает в стране. Эта находка вызвала глубокое отчаяние у царя и у народа, ибо очевидно, что они нарушили все законы и нужно готовиться к самым устрашающим проявлениям божьего гнева. В общем, все склоняется к тому, что речь здесь идет о Второзаконии, т.е. о той самой книге, центральной темой которой и были забвение и память. В ней описывается не только мисмотехника, весьма основательно разработанная для передачи будущим поколениям закона и связанного с откровением исторического опыта, но и устанавливаются самые жестокие и устрашающие кары на тот случай, если этому Закону станут перечить. Детальное, даже не лишенное садизма, описание этих кар занимает всю 28-ю главу Второзакония, которая не может ограничиваться картиной величайшего бедствия. Эта глава представляет из себя настоящую «фугу смерти» («fugue de mort», по выражению Поля Селана) и предчувствие Холокоста. Создается впечатление, что перед нами текст со следами травмы, нанесенной как пережитым падением Северного Царства, так и ассирийским игом, продлившимся и дальше, с падением Иерусалима и депортацией евреев в Вавилон («вавилонское пленение»). Все Второзаконие указывает на попытку постижения и «переработки» катастрофы сквозь призму вины, состоящей в забвении «экстратерриториального» Закона и привыкании к стране, прежде всего к почитанию идолов. Так что в библейских текстах речь идет не только о памяти и забвении, но также и о вине и травматизме, то есть о всех темах фрейдовского анализа.

В этом контексте самой важной оказывается вторая заповедь: «Не делай себе кумира и никакого изображения». Ибо тот, кто создает себе идо-

¹⁴ О значении, которое Фрейд придавал этому понятию, см.: *Bernstein R.* Op. cit. P. 80-89, 114.

ла, нарушает первую заповедь: «Да не будет у тебя других богов перед лицом Моим». Любое изображение — это «другой бог». Ибо истинный бог невидим и непредставим. Обе первых заповеди вводят в религию различие, чуждое всем традиционным религиям: различие между «истинным» и «ложным». Это различие предполагает новое понятие вины и новую форму травматизма. Традиционные религии основываются на различии между чистым и нечистым, между священным и профанным. В этом случае вина — это своего рода пятно, которое можно смыть с помощью очистительных обрядов. Различение истинного и ложного ведет к концепции неискупимого греха. Это прежде всего идолопоклонство, определение которого в нарративной форме предоставляет история о Золотом тельце. Прося изображение у Аарона, народ и не думал обращаться к «другим богам». Он хотел образа Бога, который вел бы народ вместо Моисея, не вернувшегося с Синаи и считавшегося умершим. Они желали заменить пророка изображением, и в этом была их ошибка. Истинного Бога представить в виде изображения нельзя. Любая попытка сделать это неизбежно оборачивается ложью, ложным богом. За это Бог решил унизить весь народ, но Моисею удалось заставить его ограничиться расправой с 3000 человек. Тем не менее, ясно, что Золотой телец — это кодификация глубоких болезненных переживаний, имеющих прямое отношение к запрету изображений.

Запрет на изображения представляет собой наступление иконоборчества или, точнее, «богоборчества». Именно в этом заключается отличительная черта всех религий, основанных на откровении. Все они возникают на месте более древних традиций, которые они отвергают и объявляют ложью, невежеством, суеверием и язычеством. В свете новой истины, которую вводят они, всякая предшествующая или посторонняя традиция окажется отброшенной во мрак. Различие между религиозной истиной и не-истиной неумолимо предполагает насильственное разрушение всех традиционных понятий божественного. Не могло быть ничего более далекого от традиционных религий, чем беспокойство по поводу почитания ложных богов. Наоборот, все их заботы были посвящены тому, чтобы не пропустить какое-нибудь важное божество. Монотеистическое старание почитать исключительно истинного бога есть точная противоположность этого исконного стремления не пренебречь каким-либо божеством, достойным почитания. Во многих отношениях новые религии откровения представляют собой последовательное, слово за слово, переворачивание традиционных первобытных политеистических религий. Разработанные в них приемы мнемотехники, направленные на закрепление в памяти верующих «противо-сушей» истины, предполагают в то же время забвение древних традиций, объявленных языческими. Память об истине единобожия требует забыть о заблуждениях многобожия. Императив «помни» предполагает и противоположное повеление: «забудь!» Но нельзя достичь забвения посредством техники, как это происходит с запоминанием. Императив «забудь!» парадоксален. Из этого парадокса вытекают беспокой-

ство, вина и травматизм, которые неотделимы от единобожия. Не раз отмечалось, что в Библии нет истинного монотеизма, который требовал бы полного отрицания существования других богов. Но здесь главное не это, а именно «богоборчество», отказ почитать других богов или богов, почитаемых другими, и отказ этот тем более решителен и чреват травмами, что отрицанию не подвергается бытие этих других запретных богов.

Замещение запретных или ложных богов наталкивается в человеческой душе на сильное противодействие. Очень трудно расставаться с божествами, которых объявили ложными идолами. Ибо у этих-то богов есть неоспоримое и привлекательное преимущество ссущественной наглядности, которой лишена истина откровения. Имеются в виду боги этого мира или скорее одно божество в мире, который монотеистические религии самым решительным образом лишают магических чар. Библейские тексты изобилуют упоминаниями об этом сопротивлении. Фрейд сводит его к амбивалентному отношению к отцу:

«Ведь суть отношений между отцом и сыном — в их амбивалентности; поэтому с ходом времени у сынов неизбежно должна была возникнуть такая же враждебность к своему богу, какая в первобытные времена побудила сыновей убить своего отца, которого они любили и которого боялись одновременно. В самой религии Моисея нет места для прямого выражения этой убийственной ненависти к отцу. Обнаружиться могла лишь сильнейшая реакция на такую ненависть — в виде чувства вины, вызванного, несомненно, опущением своей скрытой враждебности к богу, но принявшей форму "угрызений совести" — из-за того, якобы, что "грешешь" и будешь "грешить" против Его заповедей»¹⁵.

«Угрызения совести из-за того, что ты согрешил против Господа и продолжаешь грешить» — лучше и не охарактеризовать настроение библейских текстов и прежде всего традицию Второзакония. Но убийственная ненависть находит в текстах и прямое выражение. Она направлена не против самого Бога, а против его пророков. Разумеется, в Библии ничего неизвестно об убийстве Моисея, как его представлял себе Фрейд. Но тем не менее порой Моисей весьма близок к тому, чтобы оказаться побитым камнями. «Моисей возопил к Господу и сказал: что мне делать с народом сим? еще немного, и побьют меня камнями» (Исх. 17, 4). «И сказал все общество: побить их [Моисея и Аарона] камнями» (Числа 14, 10). Это типичный опыт пророков в Израиле, от Моисея до Иоанна Крестителя и Иисуса из Назарета, которых действительно убили. Фрейдовская реконструкция убийства Моисея ни к чему. Нужно только читать тексты, и прежде всего 53-ю главу книги Исаяи.

Истина откровения не только трудна для запоминания, поскольку противоречит очевидности и не находит себе опоры и подтверждения в существующем мире. Она еще и невыносима, ибо лишает человека чувства дома, помещая его в мир, лишенный чар волшебства. Св. Иоанн Еванге-

¹⁵ Freud S. Der Mann Moses... S. 131

лист сумел наиболее лаконично сформулировать это сопротивление или «враждебность» мира по отношению к откровению: «Свет проливается» во тьму, а тьма его никак не принимает».

Другим решающим моментом мне кажется совершенно новое значение, придаваемое монотеизмом достижению откровения в душе, «внутреннему человеку». Тем самым интериоризированная религия разворачивается в психодраму. Различение истинного и ложного не только отделяет сирсеев от гоев, христиан от язычников или мусульман от неверных. Оно пронизывает сердце человека, которое становится при этом театральной сценой религиозной драмы. Религия откровения оказывается «делом сердца» в каком-то новом и возвышенном смысле. Достаточно сослаться на молитву «Слушай, Израиль» (Шма), где непосредственно соединены принцип «Бог един» и напряжение внутреннего свершения:

«Слушай, Израиль: Господь, Бог наш, Господь един есть; и люби Господа, Бога твоего, всем сердцем твоим, и всею душою твоею и всеми силами твоими. И да будут слова сии, которые Я заповедую тебе сегодня, в сердце твоём [...]» (Второзаконие 6, 4-6).

Таким образом грех родился вместе с откровением, как угрызения совести от того, что не хватило сил для этого внутреннего свершения и ты уступил соблазну ложных богов.

Так что гравматизм монотеизма носил двойственный характер. С одной стороны, он заключен в неисполнимой обязанности полностью забыть языческих богов, т.е. не чувствовать себя в этом мире слишком уж «как дома». С другой стороны, он связан с низвержением запретных и объявленных идолами богов, с насильственным и богоборческим антагонизмом «Моисеева различения» между религиозной истиной и не-истиной. Я говорю «Моисеево различение»¹⁶, но здесь, разумеется, следует напомнить, что первым ввел в религию такое различение и объявил ложными всех богов традиционной религии не Моисей, а Эхнатон. Это он первым разрушил традиционную религию, уничтожил имена и изображения богов, закрыл храмы и запретил почитать богов, объявленных несуществующими. Если отвлечься от всех различий, касающихся содержания их религиозных учений, Эхнатон, таким образом, совершил то же самое, тот же переворот, что библейская традиция приписывает Моисею. Различение Эхнатона — то же, что и различение Моисея. Итак, это замечание заставляет вернуться к фрейдовскому тезису о причинной взаимосвязи между моно-атонизмом Эхнатона и моно-яхвизмом Моисея. Что может быть правдоподобнее, чем сделать Моисея учеником Эхнатона? Можно было бы даже додуматься до того, что оба они — всего лишь один и тот же персонаж. Ведь Эхнатон — это фигура истории, которая оказалась забыта, не оставив никаких следов в традиции. А Моисей, со своей стороны, представляет собой фигуру традиции, никаких следов которой нет в истории. Так что обе фигуры превосходно дополняют одна другую. Но

¹⁶ По поводу этого выражения см. мою книгу «Moses the Egyptian...» (сноска 4).

тогда именно Эхнатон претерпел участь, которую Фрейд приписывает Моисею, и именно в связи с ним и можно как раз говорить о вытеснении и латентном существовании. Однако вытеснение Эхнатона не имеет никакого отношения к отцеубийству и жестокой судьбе пророков, но скорее связано с травматизмом богоборчества. Гонения на древних богов воспринималось как немислимый грех, и он стоил Эхнатону *damnatio memoriae* и в результате этого — уничтожения всех видимых следов его ереси. Эхнатон впал в самую глубокую «фазу латентности», из которой восстал только в конце XIX века.

Конечно, слишком соблазнительно попросту подставить Эхнатона вместо Моисея, замкнуть пророка без истории фараоном без традиции. Но какова же действительная связь между Эхнатоном и Моисеем? Опять-таки необходимо освободиться от археологически-психоаналитического подхода, которому ведомы только причинно-следственные связи, который всегда ищет действующие причины. На мой взгляд, между монотеистическим переворотом Эхнатона и библейским монотеизмом никакой причинной связи нет. Но если нам заменить понятие причинности категорией возникновения, конечно, связь есть. Эта связь находится не у истоков монотеизма, не там, где ее искал Фрейд, а выстраивается по ходу его развития. Преданного забвению еретика — Эхнагона — и наполовину вымышленный персонаж, лишь в потоке традиции выросший в колоссальную фигуру отца-основателя как монотеизма, так и еврейского народа — Моисея — смешивали уже в древности.

Ведь египетский фараон исчез из коллективной памяти египтян не полностью. Скорее он был «вытеснен» — а Фрейд показал, что это в гораздо большей степени форма сохранения, нежели исчезновения — и вновь, под другим именем, весьма странным, но неизменно узнаваемым образом, появился в эллинистическом египетском предании об Исходе евреев. Это сказание имело хождение в эллинистической историографии в немалом числе значительно отличающихся одна от другой версий, а это очевидным образом показывает, что мы имеем дело с распространенной и в значительной мере устной традицией¹⁷. Наиболее подробную версию приводит Манефон, ученый жрец, живший в первой половине III в. до н.э. и написавший несколько книг о египетской истории и древностях. Произведения его утрачены, но сохранением интересующего нас отрывка мы обязаны Иосифу Флавию, включившему его в свою апологетическую книгу «Против Апиона». Манефон рассказывает, что однажды фараон Аменофис попросил увидеть богов так, как некогда это было позволено сделать фараону Гору. Мудрый Аменофис Паапис, хорошо знакомый персонаж, упоминание о котором позволяет датировать эту историю временем царствования Аменофиса III (Аменхотепа), отца Эхнатона, ответил ему, что он увидит богов, если очистит страну от «прокаженных». Царь повелел собрать всех прокаженных в «концентрационный лагерь»

¹⁷ См. Assmann J. Op. cit. P. 29-44; Schaefer P. *Judaophobia*. Cambridge, 1997.

(здесь этот термин напрашивается сам собой) и погнал их в восточную пустыню, работать в каменоломнях в тяжелейших условиях. Прокаженные избрали своим вождем некоего Осарсифа, гелиопольского жреца, который вступил в переговоры с фараоном; он добился того, что ему передали город Аварис, в котором он и поселился. Там он дал своей общине прокаженных законы, которые представляли собой полную противоположность египетским обычаям. Первая заповедь запрещала почитать богов, вторая — воздерживаться от употребления в пищу священных животных и другой запрещенной пищи. Третья заповедь запрещала всякое общение с кем бы то ни было за пределами группы. В конце, пишет Манефон, Осарсиф принял имя Моисея. Так и встретились Моисей и забытый фараон, скрытый под личиной Осарсифа. Затем Осарсиф-Моисей укрепил свой город, завоевал Египет и наводил на него ужас в течение тринадцати лет самым страшным образом. Прокаженные предали огню города и храмы, уничтожили изображения богов и превратили святилища в кухни, где жарили священных животных. Однако тринадцать лет — это как раз продолжительность пребывания Эхнатона в Амарне. Событие относится к амарнскому периоду. Совершенно ясно, что в этой истории сохранилась смуглая и смещенная память об «амононовском» перевороте, богоборческий характер которого она и отражает.

Манефон, со своей стороны, рассматривает различие между истинным и ложным с другой точки зрения — с точки зрения «язычников». Так, заповедь не почитать другого бога у него превращается в заповедь не почитать никакого бога. Из запрета изображений он выводит богоборческую заповедь разрушать образы богов и поедать священных животных. Запрещение ассимиляции становится запретом на разговоры с посторонними. Прежде всего, здесь мы впервые встречаемся с описанием на языке болезни. С точки зрения традиционной религии, опирающейся на различие чистого и нечистого, новая монотеистическая религия с ее иконоборчеством представляется наихудшей формой нечистоты — проказой. Позже этот язык будет воспринят отцами церкви, которые станут применять его по отношению к язычниками и идолопоклонникам. Евсевий говорит о «египетской болезни», а Феодорет о «греческой болезни». На их взгляд идолопоклонство представляется своего рода эпидемией и даже токсикоманией, против которой Закон Моисея должен действовать как детоксикационное лечение. Во времена Фрейда мысли врачей были заняты так называемыми еврейскими болезнями.

Из рассказа Манефона мы узнаем две вещи. Во-первых, он показывает, что такие понятия, как «травматизм», «вытеснение» и «латентная фаза» вполне могут прилагаться к явлениям культуры (а не только к явлениям психики). «Вытеснение» (*Verdrängung*) Эхнатона заключалось в полном уничтожении всех следов амарнской культуры, в том числе и самого имени Эхнатона в списке царей, настолько полном, что стало невозможно определить, привязать к определенному времени и месту болезненные примитивные воспоминания об этой эпохе, которые из-за этого стано-

вились все более и более смутными и легендарными. Таким образом и наступила фаза лагентного существования. Спустя одно-два поколения уже и не знали, кому приписывать богоборческий переворот. Хотя имя и личность Эхнатона были уничтожены, исчезли они все же не полностью; они продолжали существовать под личиной «Осарсифа», образовав в памяти народа некую «кринту»¹⁸, которая и сделала возможным его окончательное отождествление с Моисеем.

Во-вторых, эта история учит вот чему: не следует преувеличивать важность истоков, и здесь мы имеем дело с заветом Марка Блока. Вначале мы имеем монотеистический переворот Эхнатона и монотеизм библейский, два события, которые по всей вероятности никак не связаны между собой. Но крайней мере, нет причинной связи между амарнским переворотом и рождением библейского единобожия шесть или восемь столетий спустя. Связи, которые тем не менее сформировались в ходе длительного развития традиции, оказались следствием складывания семаптики, которую стоит помещать скорее не у истока, а у завершения этого процесса. Семагтика эта оказалось выстроена вокруг различения истинного и ложного в религии, т.е. понятий идолопоклонства и иконоборчества. Между мерзостью идолопоклонства и мерзостью иконоборчества обнаруживается то самое перевернутое отношение (инверсия), которое организует всю эту семаптику. Анти-иконоборческие тексты эллинистического Египта находят соответствие в анти-идолопоклоннических текстах библейской традиции, которая также становится все более и более полемической и резкой.

Речь идет о взаимной ненависти. В Египте, кроме традиции об Исходе, в нашем распоряжении имеется конец книги «Асклепий» из Гермегического корпуса. Этот текст вполне может сойти за проклятие против иконоборцев. В известном апокалипсисе Асклепия до сих пор не признали анти-иконоборческий текст только потому, что не рассматривали контекст. Апокалипсис следует за прославлением статуй богов:

«[...] наделенные душой, сознанием, полные жизненного дыхания, они совершают бесконечное число чудесных деяний; статуи, которые знают о будущем и предсказывают его с помощью жребия, пророческого вдохновения, снов и многих других способов; они направляют на людей болезни и они исцеляют их, они воздают по нашим заслугам горе и радость. Разве не знаешь ты, Асклепий, — продолжает далее текст, — что Египет — это образ (*imago*) неба или, иначе говоря, место, куда переносятся и где внизу сосредотачиваются все процессы, которыми управляют и которые приводят в действие небесные силы? Больше того, если сказать правду, наша земля есть храм всего мира».

Очевидно, как раз наличие статуй и превращает Египет в храм мира, в престол божественного присутствия. И, как скрытый вывод, подразумева-

¹⁸ Я заимствую этот термин из книги: *Abraham N., Török M. L'écorce et le pouau. P., 1978.*

тся, что именно из-за уничтожения изображений и произойдет катастрофа, которая далее в тексте упоминается в таких выражениях:

«Боги, покидая землю, вернутся на небо; они оставят Египет; эта страна, которая некогда была домом священных литургий, сейчас овдовела, потеряв своих богов, и не будет больше пользоваться их присутствием. [...] не только будет пренебрежение благочестием, но, что более ужасно, так называемыми законами будет установлено под страхом предписанных наказаний воздерживаться от всякого отправления религии, от всякого акта благочестия и от почитания богов. (Без труда можно узнать первую заповедь Осарсифа-Ухнагона-Моисея!). И тогда эта священная земля, родина святилищ и храмов, вся покроется могилами и мертвецами. О, Египет, Египет, от твоих культов останутся лишь сказки, и дети твои потом не будут даже и верить в них; останутся только слова, высеченные на камнях, которые и расскажут о твоих благочестивых подвигах»¹⁹.

Здесь я остановлюсь; текст продолжается в том же духе на протяжении еще нескольких страниц. Мне кажется очевидным, что в этом тексте говорится об иконоборческих/богоборческих разновидностях монотеизма, окончательная победа которых уже ощущалась в то время, когда этот текст был сочинен. Этот текст был записан по-гречески, по-латыни и по-коптски, и совершенно ясно, что речь идет об одном из основных текстов умирающего язычества.

При столкновении с еврейским, а потом христианским монотеизмом в Египте сработал механизм возврата «вытесненного», и египтяне откликнулись на это яростной полемикой. Иосиф Флавий собрал все проявления египетского антииудаизма в сочинении «Против Апиона». Через него и через таких историков, как Тацит и Орозий, которые также рассказали легенду о прокаженных, этот антииудаизм был передан Западу. Фрейд имел все основания сделать изучение антисемитизма предметом психоисторического анализа. Но исследование нужно развернуть в другом направлении. Речь идет не о том, чтобы углубляться сквозь архивы памяти культуры вплоть до бесписьменных, или даже до-лингвистических веков истории человечества. Динамика вытеснения и воспоминания разворачивает в самих этих архивах.

Бесспорная заслуга фрейдовской теории религии состоит в том, что в ней показана важность психоисторической стороны монотеизма, основополагающая роль забвения и памяти, воспоминания и вытеснения, травматизма и чувства вины. Но нет нужды в археологии, нет никакой необходимости вести раскопки в глубинах коллективной души. Вернемся к археологической метафоре Фрейда: то, что разбросано на поверхности, на виду, содержит в себе информацию, весьма похожую на то, что Фрейд, как он думает, добыл с помощью своих лопат, кирок и заступов. Чтобы

¹⁹ Асклепий. 24-26, изд. Nock-Festugière, «Collection Budé». 1960. S. 326-329; коптская версия: Nag Hammadi Codex VI, 8. 65. 15-78. Glückstadt/Ed. Krause-Labib. 1971. S. 194-200.

разобраться в драме монотеизма, не нужно возвращаться к истории первобытного стада и углубляться в проблему Эдипова комплекса. Все находится в текстах. Проблема единобожия кроется не в эдиповской структуре архаического наследия, а в Моисеевом различии между истинным и ложным. Из этого-то различения и проистекают сила противостояния, полемический потенциал и психомоторная динамика монотеистической религии и ее текстов. Возможно, ошибкой Фрейда было обращаться с библейскими текстами так, как если бы он имел дело с полем, покрытым развалинами, и сразу же начинать приниматься за раскопки там, где нужно было просто пройти несколько шагов и внимательно посмотреть^{*}.

Пер. Е. В. Ляпустиной

^{*} Библейские цитаты приводятся в Синодальном переводе.

ВРЕМЯ И ИСТОРИЯ «Как писать историю Франции?»*

Франсуа Артоз

«Франция должна пересмотреть анналы своей истории, дабы привести их в соответствие с движением вперед в сфере мысли». Эта формула Шатобриана из предисловия к «Историческим этюдам» могла бы стать эпиграфом к «Местам памяти» Пьера Нора. Разумеется, перед нами разные эпохи и ситуации, но для Шатобриана после 1830 года — как и для Нора в начале 1980-х — речь шла о том, чтобы, исходя из диагноза, поставленного настоящему, запечатлеть его облик. Шатобриан писал о необходимости перестроить историю «на некоем новом основании»; мы же попробуем выяснить, что означает шатобрианово «пересмотреть» в случае Пьера Нора, задающегося вопросом: «Как писать историю Франции?»¹

Хронологически «Места памяти» (1984-1993) и в самом деле неразрывно связаны с восьмидесятыми годами. Задуманный задолго до 1989 года, этот проект был закончен после этой даты. Начиная работать над ним, историки размышляли о двухсотлетию Революции, но падение Берлинской стены, мысль о котором никому в голову не приходила, застало их врасплох. Итак, «Места памяти» располагаются по обе стороны от 1989 года. Они возникают на юбилейной волне, захлестнувшей Францию с середины семидесятых², они фиксируют ее движение, это размышление о ней. Среди многообразных свидетельств эпохи достаточно назвать фильм «Печаль и жалость» («Le Chagrin et la pitié», 1971), вышедшее в 1972 г. исследование Р. Пакстона о Виши, другие книги: «Конь гордыни» П. Жакеза Элиаса (1977), «Синдром Виши» А. Руссо (1987), «Убийцы памяти» П. Видаля-Наке (1987); из явлений иного порядка упомяну стре-

* Статья впервые опубликована: *Annales. HSS. P.*, 1995. Vol. 50. P. 1219-1236.

¹ *Les lieux de mémoire. P.*, 1993. Vol. III: *Les France*. P. 11-32.

² Эта волна, вероятно, уже прошла через максимум и начала спадать; см.: *Тодоров Т. Les abus de la mémoire. P.*, 1995.

мительное обновление исторических центров в разных городах, расцвет экомусеев или популярность темы Наследия, Национального достояния. Однако, переводя взгляд от Шатобриана к Нора, нельзя не увидеть разного отношения к времени: «новое основание», необходимое в связи с «движением вперед в сфере мысли», отсылало к пониманию времени как прогресса. Собственно, речь шла о способности к совершенствованию. Нора же, принимаясь за труд, который впоследствии станет «Местами памяти», опирался только на настоящее: «Мне показалось, что в связи с быстрым исчезновением нашей национальной памяти требуется составить некий перечень тех мест, в которых она воплотилась с особенной отчетливостью».

«Места памяти» стали коллективным предприятием, отличавшимся, помимо прочего, совершенно исключительным для французского книгоиздания размахом. Фернану Броделю еще хватило дерзости для того, чтобы, рассчитывая лишь на собственные силы, взяться за сочинение пространной «Истории Франции» в духе Мишле; однако, начав значительно позже, он не сумел довести до конца свое исследование Франции, идентичность которой составляют типичные и неповторимые черты. «Места памяти» — такое сочинение историка, предлагающего нам свою интерпретацию (в музыкальном смысле слова), свои «Исследования», а может быть (при равных условиях) — и собственный вариант поиска утраченного времени французской истории. В этой-то трактовке и интеллектуальном проекте, на котором она основывается, я и хотел бы разобратся, преимущественно обращая (среди прочих) на параметр отношения к времени.

Режимы исторической рефлексии и способы написания истории

«Nos tempora sumus», «мы сами — время» — эти слова блаженного Августина уместно привести для опровержения идеи, что время (как, например, время астрономическое) есть нечто совершенно внешнее по отношению к нам, что мы, как это часто подразумевается у Броделя, несколько не властны над ним. На последних страницах книги «Что такое Франция?» он сравнивает время большой длительности с «огромной и почти неподвижной водной поверхностью», исподволь, но неминуемо увлекающей за собой все.

Да позволено мне будет сделать отступление и ввести понятие режима исторической рефлексии (*régime d'historicité*). Так я называю научно сформулированное переживание времени, в свою очередь определяющее, каким образом мы говорим о нашем собственном времени и живем в нем. Режим исторической рефлексии открывает пространство работы и мышления и очерчивает его линией горизонта. Он задает ритм описания времени, представляет некий временной «порядок», и мы или подчиняемся ему, или, что происходит значительно чаще, стремимся его избежать, выработав из него нечто иное. «Когда будущее не освещено прошлым, разум блуждает в потемках» — эти слова Токвиля прольют свет (надеюсь,

это не прозвучит слишком дерзко) на мою мысль. Раньше будущее освещалось прошлым, а их отношения определялись через отсылку к прошлому. Это было время истории — учительницы жизни, *historia magistra vitae*. Когда Шатобриан в 1796 г. считал, что можно, «подняв факел миновавших революций, озарить ночь революций грядущих», то его параллель между революциями древними и новыми относилась именно к этой парадигме³. Но этот прежний режим исторической рефлексии распался. Во Франции вехой такого поворота во взглядах на время стала революция 1789 года. Отныне уже не прошлое должно было проливать свет на будущее, а, напротив, будущему полагалось освещать прошлое. Эти изменения засвидетельствовал сам Токвиль, который, чтобы понять недавнее прошлое Франции, счел необходимым отправиться в будущее, в Америку, и открыть там новое общество. Хотя, как это ни парадоксально, его основной тезис — преемственность между монархией и революцией.

Что же еще характерно для нового режима исторической рефлексии, становление которого происходит в конце XVIII — начале XIX столетия? Райнхарт Козеллек показал, как начиная с 1860 г. в Германии складывалась *die Neuzeit*, новая история, противостоящая прежним способам написания истории, в основе которых лежала концепция истории — учительницы жизни⁴. В такой перспективе и Французская революция может быть понята (теми, кто принимал в ней участие, с одной стороны, и теми, кто по горячим следам попытался ее осмыслить, — с другой) как противоборство между двумя режимами исторической рефлексии. С точки зрения истории, отличительные черты нового режима, выявленные Козеллком, — это переход от множественного числа (*die Geschichten*, истории) к единственному (*die Geschichte*, история), то есть появление Истории как таковой, которая в свое время станет, по формулировке Дройзена, «познанием самой себя». Она понимается как процесс, с установкой на то, что события происходят уже не только *во времени*, но *через (durch)* время.

Уроки истории сменяются требованием предвидеть будущее. Историк теперь не работает над созданием образцового, но ищет особенное, уникальное. В режиме «*historia magistra*» прошлое при помощи примера для подражания связывалось с будущим. С установлением нового режима образец полностью исчезает, уступая место неповторимому. Прошлое по определению остается за спиной. Тон задает будущее, то есть точка зрения, расположенная в будущем: «История в сущности стала тем, чего будущее требует от Современности». Я бы добавил к этой формуле,

³ Chateaubriand F.-R. *Essai historique, politique et moral sur les revolutions anciennes et modernes, considérées dans leurs rapports avec la Revolution française*, P., 1978; Hartog F. *Les anciens, les modernes, les sauvages ou le temps des sauvages // Chateaubriand. Le tremblement du temps* / Éd. J.-C. Berchet, Université de Toulouse-le-Mirail, 1994. P. 177-200.

⁴ Koselleck R. *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Frankfurt a. Main, 1979.

предложенной Жюльеном Граком, что подобный ультиматум, распространившись и на прошлое, был предъявлен тем историкам, которые на протяжении XIX в. строили и понимали свою отрасль знания как науку о прошлом. Будущее, проливающее свет на историю прошлого, точка зрения, цель, придающая ей смысл, представляли в научной оболочке, последовательно принимая облик Нации, Народа, Республики или Пролетариата. Если история и может еще преподать некий урок, то он относится, так сказать, к будущему, а не к прошлому. Он предназначенся грядущему, приход которого тем более желателен, что оно не похоже на прошлое, тогда как в основе концепции «*historia magistra*» лежала идея о том, что будущее, не повторяя прошлого, тем не менее никогда не выходит за его границы (и, значит, мы движемся внутри круга, где правила игры и Провидение неизменны, а люди имеют одну и ту же, общую для всех, природу).

Как долго просуществовала концепция «*historia magistra*»? По Козеллеку, ее размытие и исчезновение (по крайней мере, в качестве действительного объяснительного принципа и инструмента познания) произошли в конце XVIII — начале XIX в.; в это же время в Германии зарождается новейшее понимание истории. Когда эта концепция возникла? Выражение «*historia magistra vitae*» восходит к Цицерону, но греки, и прежде всего Фукидид, развивали такой тип истории уже с IV-го, если не с V в. до н.э.⁵ По сути, эта риторическая история, понимаемая как собрание образцовых деяний, создавалась для тех, кто должен был творить дальнейшую историю, то есть для граждан, политиков, государей.

Что же касается новейшего режима исторической рефлексии, то его, вероятно, имеет смысл поместить между двумя символическими датами: 1789 и 1989 годами, где верхняя граница означала бы его окончание или, по крайней мере, значительный разрыв в его бытовании. Оговоримся, что эта гипотеза, конечно, не имеет ничего общего с каким бы то ни было «концом истории». Если смотреть на «Места памяти», исходя из широкой перспективы или длительной истории отношения ко времени, то они прочитываются, если угодно, как знак этого почти завершившегося завершения времени, а также (или уже) как попытка на него ответить, сделав из него историю.

Из подобной гипотезы вовсе не следует, что новейший режим исторической рефлексии в ходе своего существования не вызывал сомнений, не переживал многочисленных испытаний временем. Как раз напротив. На самом деле режим исторической рефлексии — это не сошедшая с небес философская сущность, но отличающийся большой длительностью способ мышления, некое дыхание, ритм, порядок времени, который позволяет (или не позволяет) нам размышлять о тех или иных вещах. Скорее отрицаемый, нежели принимаемый и учреждаемый, режим исторической

⁵ Фукидид предполагал, что передает потомкам инструмент познания их настоящего: книга о Пелопоннесской войне написана первым (и в то же время последним) историком идеального типа.

рефлексии переформулирует, перерабатывает, словно металлолом или макулатуру, старые составляющие временного плана и заставляет их говорить другое и по-другому (так работала концепция «*historia magistra*», заимствованная христианством и средневековыми историками). При переходе от одного режима к другому один способ рефлексии как бы перекрывает другой, и революционный период — хороший тому пример. Пожалуй, ни один режим исторической рефлексии никогда не существует в чистом виде.

Здесь не место излагать историю этого новейшего режима или выпавшие на его долю превратности, и я ограничусь тем, что укажу на два пережитых им кризиса: на сегодняшнее размывание его (на нем я остановлюсь несколько подробнее, ибо оно позволяет обрисовать контекст, в котором появились «Места памяти»), и на более ранний глубокий кризис, который дал себя знать около 1914 года, еще до войны, но не исчез и потом, в 1920-е гг. Здесь достаточно назвать имя Вальтера Беньямина. Именно он с 1920 по 1940 г. пытался, наперекор историзму (*Historismus*) и, как казалось, окончательному краху гегелевской философии истории, сформулировать новую концепцию истории, отправляясь от иного исторического времени — противоположного тому, которое он называл однородным, линейным и пустым. И во Франции в конце 1920-х гг. некоторые ученые от позитивистской, всецело событийной, политической, национальной, поверхностной истории обратились к истории экономической, социальной, стремясь обнаружить такие глубины и разновидности темпоральности, где властвовала бы не простая линейная последовательность политических событий, а какой-то другой ритм. Более глубокая и странная, эта история подчинялась неким циклам и в конечном итоге была более истинна. Она, кроме прочего, могла также служить ответом на сформулированную в те же годы Морисом Хальбваксом идею «все убыстряющегося ритма социальной жизни»⁶.

Впоследствии, несмотря на катастрофические события Второй мировой войны, многие причины: неспособность прямо взглянуть в лицо случившемуся, разнообразные стратегии забвения, революционная утопия, надежды на изменение общества, реконструкция, модернизация, планирование, соревнование, противостояние Востока и Запада, успехи в области экономики и техники, быстрые изменения, короче говоря, возведенное в квадрат ускорение истории и времени — все это способствовало тому, что новейший режим исторической рефлексии и оптимистическая идея прогресса сохранили свою действенность и даже вновь оказались востребованными, о чем свидетельствуют концепты типа «светлое социалистическое будущее», немецкое капиталистическое «чудо», «славные тридцать лет» Франции. Но будущее понемногу начало уступать место настоящему, распространявшемуся все шире и шире — так, что все остальное под его напором исчезало. И тогда мы вступили в эпоху презентизма — апофеоза настоящего.

⁶ *Halbwachs M. Les cadres sociaux de la mémoire. P., 1994 (1-изд. — 1925). P. 262.*

Перечислю несколько вех, преимущественно литературных: они помогут очертить это значительное явление, придающее XX веку его неповторимый облик. В борьбе с прошлым (или, что то же самое, со смертью) люди выдвигают на первый план жизнь и настоящее. Из этого полноводного потока выделяются прежде всего «Несвоевременные размышления» Ницше (1874), а также «Имморалист» Андре Жида (1902), «Гедда Габлер» Ибсена и рассуждения Поля Валери об истории (1930-е)⁷. Если история (даже как наука) хочет противостоять «поражению истории» и избежать его, она должна доказать, что прошлое — это не смерть, что оно не стремится задушить жизнь. Ей нужно найти такой тип отношений между прошлым и настоящим, чтобы прошлое, с одной стороны, не осмеливалось чему-либо учить настоящее, а с другой — чтобы оно не было пустым и бессодержательным. Постоянство, с которым первые выпуски «Анналов» пишут о неизбежных тревогах и заботах настоящего, приобретает дополнительный смысл, как мне думается, именно в этом контексте. О натиске настоящего свидетельствует (в ином плане) и трезвое замечание Т. С. Элиота: «In our age... there is coming into existence a new kind of provincialism which perhaps deserves a new name. It is a provincialism, not of space, but of time; one for which... the world is the property solely of the living, a property in which the dead hold no shares»⁸. У мертвых нет своего места, более того — им вообще нигде нет места. Вскоре и смерть станет чем-то непристойным.

Еще одно указание даст нам роман Сартра «Тошнота», вышедший в свет в 1938 г. Рассказчик, Антуан Рокантен, трудится над историческим сочинением — биографией маркиза де Рольбона (который многим напоминает Талейрана). Но однажды, в один прекрасный миг он понимает, что не может продолжать свои занятия: ему вдруг стало до боли ясно, что вокруг никогда не было «ничего, кроме сиюминутного настоящего». А настоящее — «это то, что существует, а то, чего в настоящем нет, не существует. Прошлое не существует. Его нет. Совсем... Маркиз де Рольбон только что еще раз умер». И значит, подобно тому, как вещи суть то и только то, чем они кажутся, за ними ничего нет, так нет и прошлого. Двадцать пять лет спустя тот же Сартр напишет «Слова», которые начинают

⁷ Люсьен Февр по разным поводам отвечал на высказывания Валери, соглашаясь с ним в отрицании безжизненной истории и упрекая его в пренебрежении историей живой. См.: *Combats pour l'histoire*. П., 1992. Р. 24, 102, 423 [см. рус. пер.: *Февр Л. Борьба за историю*. М., 1991. С. 29, 40. — прим. перев.].

⁸ *Eliot T. S. On Poetry and Poets*, London, 1957. Р. 69; «В наш век... рождается новый вид провинциализма, заслуживающий, пожалуй, другого названия. Провинциализм не местоположения, а времени, для которого... мир является безраздельной собственностью живущих, собственностью, в которой мертвые не имеют доли» (*Элиот Т. С. Назначение поэзии*. Киев; Москва, 1997. С. 257 (пер. Н.И. Бушмановой).

В следующей фразой: «В конце сороковых годов прошлого века много-
душный школьный учитель-эльзасец с горя пошел в бакалейщики...»

Критика прогресса. Этот топос сам по себе, разумеется, не нов, но здесь укажем на его актуализацию и переосмысление его К. Леви-Строссом в книге «Печальные тропики» (1955), которая стала знаменитой сразу после выхода в свет. В контексте распада колониальной системы он предложил обновленную версию образа доброго дикаря. Страстная защита руссоистских идей и критика узкой концепции прогресса в современных обществах подвели Леви-Стросса к размышлениям о мире в целом, который «начался без человека и завершит свое существование без него»; таким образом, антропологии следовало бы мыслить себя скорее как «энтропологию». В последующие годы образ дикаря вошел в моду: ученые «бращались к «первобытному мышлению», анализировали «мифологическое мышление», противопоставляли Дикаря (со знаком плюс) Государству; известны также случаи возвращения (или побега) к дикарям.

Лозунг «забыть о будущем» — это, видимо, и есть вклад шестидесятых в предельную сосредоточенность на настоящем. Революционные, прогрессистские и футуристские утопии по определению должны действовать в пространстве, жестко ограниченном настоящим: «Tout, tout de suite!» («Все и сию минуту, сейчас же!») — кричали в 1968-м надписи на стенах парижских домов, а вскоре там стали писать: «No future». И действительно, наступили семидесятые годы с их разочарованием, упадком революционных идей, экономическим кризисом 1974 года и попытками найти ответы, которые были в большей или меньшей степени безнадежными или циничными, но при этом все как одна принимали в расчет настоящее и только его. Не было ничего, кроме настоящего. Однако все это мало напоминало философию «*carpe diem*», характерную для людей Возрождения.

Совершенно ясно, что в неуклонном натиске раздувающегося, приобретающего чудовищные размеры настоящего основную роль сыграло общество потребления: оно расширяется, запросы его постоянно растут, а научные открытия, технические новшества, погоня за прибылью ведут к тому, что предметы и люди обесцениваются все быстрее. Средства массовой информации, феноменальное развитие которых не просто шло параллельно этому движению, но не имело бы без него смысла, действуют таким же образом: все стремительнее производя, потребляя и отправляя в переработку все большее число картинок и текстов.

Итак, в отношениях со временем мы перешли от футуризма к презентизму — к настоящему, которое оказывается линией горизонта для самого себя. Оно или обходится без будущего и прошлого, или порождает — практически ежедневно — прошлое и будущее, необходимые для его насущных потребностей. В проявлениях такой стратегии недостатка нет: смерть, к которой первым сумел привлечь наше внимание Арьес, воспитанный в системе традиционных ценностей, все тщательнее выводится из поля зрения; в начинающих стареть обществах растет ценность молодого

сти как таковой; развитие транспорта и средств массовой коммуникации (так пазываемая передача информации «в режиме реального времени») позволяет различными способами уничтожать время. Читатель без труда дополнит этот перечень действий, направленных на отрицание времени. Кроме того, разве не само собой разумеется, что уважающий себя человек должен постоянно испытывать цейтнот⁹?

Прежде чем перейти к уязвимым местам, которые не замедлили обнаружиться в вездесущем настоящем, бросим беглый взгляд на то, как профессиональная историография осмыслила данный сдвиг и ответила (или не ответила) на него. Даже не вдаваясь в детали, можно заметить, что ответ не был ни немедленным, ни прямым. Подтвердилось стремление перейти от истории, которая подсчитывала и измеряла, к поиску новых темпоральностей: таково время большой длительности Броделя (официально предложенное другим общественным наукам в 1958 г.) или неподвижная история Ле Руа Ладюри — и то, и другое весьма далеки от пены дней. В том же направлении, но на уровне ментальностей, обособилась ориентированная на этнологию история (у нас было экзотическое — иными словами, мы тоже некогда были дикарями). Такая история, «на свой страх и риск входящая в зазеркалье», вскоре назовет себя исторической антропологией: Жак Ле Гофф изложит ее программу и вместе с другими учеными сделает это направление знаменитым.

Вне этого движения, вокруг Школы политических наук утверждается современная история, которая не замедлит заявить о своем праве именовать себя «историей настоящего»¹⁰. Своей статьей «Возвращение события» Пьер Нора в конечном итоге установил связь между двумя типами истории: да, историк занимается событием, но иным, до отказа нагруженным смыслами, антропологизированным — словом, таким, в котором прочитываются разные слои времени большой длительности. Нора также отмечал «быстрое наступление исторического настоящего». «Историк настоящего сознательно выявляет прошлое в настоящем (вместо того, чтобы неосознанно нащупывать настоящее в прошлом)»; «наше настоящее стремится понять себя как целое, осмысляя тот статус, который в индустриальном обществе завоевало событие»¹¹. Если сосредоточенность на настоящем несомненна и заявлена недвусмысленно, то способ существования прошлого, как видно, есть его проявление в настоящем — под прищмотром историка. Нора всегда отвергал мысль о том, что в рамках современной истории существует четкая граница между прошлым и настоящим. Такой же подход будет применен и в «Местах памяти». Это ясно — однако мы приближаемся к середине 1980-х годов, и расцвет на-

⁹ Nowotny H. Le temps à soi. Génèse et structuration d'un sentiment du temps, P., 1992.

¹⁰ См.: Ecrire l'histoire du temps présent. En hommage à François Bedarida. P., 1993 (в особенности статью М. Требича).

¹¹ Nora P. Le retour de l'événement // Faire de l'histoire. P., 1974. T. I. P. 225-226.

циональных историй несомненно подсказывает нам другой ответ — но на какой же вопрос?

Уязвимость настоящего

Индустрия настоящего (в области средств массовой информации) не переставая производит и потребляет события. Однако здесь есть одна особенность: настоящее (даже в тот момент, когда оно совершается) претендует на исторический статус, стремится выглядеть уже прошедшим, если угодно, оборачивается на себя самое, предвосхищая тот взгляд, которым будут на него смотреть, когда оно полностью завершится, — как если бы оно хотело «предвидеть» прошлое и само стать прошлым еще до того, как оно истекло в качестве настоящего, хотя этот взгляд остается его собственным взглядом, взглядом настоящего. Настоящее, которое оказывается своим же прошлым, презит о власти над временем или даже о его упразднении. Приведу лишь один пример из десятков возможных. 10 мая 1994 года, ровно за год до истечения срока президентских полномочий, журналисты интервьюируют Миттерана. Вся соль игры состоит в том, чтобы заставить его говорить так, будто все происходит год спустя и он уже не президент, более того — словно он уже умер и погребен (во время интервью его попросили рассказать, какую эпитафию он себе выбрал)!

С другой стороны, закономерно, что наше настоящее столь внимательно к размышлениям о будущем (если не к попыткам его предсказать). Оно окружает себя экспертами, к знаниям которых без конца прибегает (впрочем, сам историк вдруг становится экспертом). Это настоящее увидело в различного рода опросах, исследованиях общественного мнения универсальную отмычку: они позволяют шагнуть в будущее, не выходя при этом из границ настоящего. Мгновенный отпечаток, ответ, данный сегодня, переносится на полгода вперед и мало-помалу превращается в подлинный образ ситуации, которая сложится тогда. То, за что вы голосуете сейчас, как отображение того, за что вы будете голосовать через полгода. То, за что вы уже проголосовали. Понятие временной протяженности появляется вновь, но лишь в виде серийных действий, позволяющих выстроить график колебаний общественного мнения. Впрочем, и опросы ошибаются!

Примерно в середине семидесятых годов обнаружилось и другое слабое место. Выяснилось, что настоящее чем-то встревожено, поглощено поисками корней, идентичности, увлечено памятью и родословными (известно, сколь массовый характер приняли генеалогические разыскания в архивах), озабочено сохранением памятников, разного рода предметов, укладов жизни, ландшафтов, видов диких животных, печется о защите окружающей среды. Жизнь в своей стране и экология стали ведущими, неизменно увлекательными темами. Незамысловатое требование модернизации, блестящая и жестокая очевидность которой до того не обсуждалась, сменилось, особенно у городских политиков, установкой на сохранение и воссоздание. Выглядело это так, словно общество хотело сблечь

(на самом же деле — восстановить) уже стершееся или находящееся на грани безвозвратного исчезновения прошлое.

Два примера проиллюстрируют эту перемену в отношении ко времени. Тувье, бывший начальник лионской милиции, был осужден за преступления против человечества. В 1972 г. он был помилован президентом Помпиду, а в 1994-м осужден снова. Меж тем это одно и то же лицо. Время сработало пиворот-напиворот: оно не принесло забвения, а напротив — оживило, воссоздало, навязало всем воспоминания. В 1970 г. по инициативе того же Помпиду (двадцатилетие со дня его смерти было в 1994 г. отмечено весьма бледно, в стиле, характерном для правительства Э. Балладюра) началось строительство нового музея современного искусства — железной машины Бобура — и спуск Большого рынка, Чревна Парижа. Образовалась дыра (le «Trou des Halles»), которую только что избранный мэр Парижа, некто Ширак, в конце концов заполнит по своему усмотрению. В конце 1993 года президент Миттеран торжественно открыл большой Лувр со стеклянной пирамидой, которая придала всему архитектурному ансамблю отчетливо постмодернистский оттенок. Лувр, переставший быть воплощением государственности после переезда Министерства финансов в другое здание, превратился в сплошное музейное пространство, в важнейшее во Франции хранилище мирового культурного наследия.

Таким образом, настоящее, на первый взгляд, царящее безраздельно, разлившееся по всей поверхности времени, самодостаточное, проявляет признаки беспокойства. Желая быть точкой зрения на себя самое, оно столкнулось с невозможностью удержаться в этом положении. Оно вдруг открыло, что не в состоянии заполнить разрыв, пропасть, которую само создало между пространством опыта и горизонтом ожидания. Прошлое стучится в дверь, будущее — в окно, а настоящее обнаруживает, что земля разверзается у него под ногами. Изобразить такое было бы под силу Marigny!

Описанные перемены можно резюмировать в трех словах. *Память*: впрочем, речь идет о памяти, сознательно вызванной к жизни (о памяти устной истории), о памяти воссозданной (то есть об истории, которая пужна для того, чтобы рассказать свою историю). *Наследие, достояние*: 1980 год был объявлен годом наследия. Популярность этого слова и обозначаемой им темы (защита наследия, подчеркивание его ценности, его пропаганда) идет рука об руку с кризисом самого понятия «национальное достояние». *Празднование памятных дат, мемориальная практика* — ряд юбилейных дат мог бы стать названием для хроники последнего десятилетия. Все эти термины тяготеют к четвертому, из которого они, собственно, и возникли: *идентичность*.

Юбилейные даты задают новую хронологию общественной жизни, навязывая ей свой ритм и сроки. Общество этому подчиняется и в то же время пользуется ситуацией, пытаясь связать в нечто целое память, педагогику и текущую политику. В эту перспективу вписывается посещение Пантеона президентом Миттераном 10 мая 1981 г.: с розой в руке (у

Мини́ле была золотая пальмовая ветвь) он торжественно спускается в страну великих мертвецов Республики, дабы вдохнуть жизнь в эти заброшенные места и подготовиться к тому, чтобы вписать в историю Франции новую страницу. Так мы и двигались от одной памятной даты к другой во все ускоряющемся темпе. Вся шумиха вокруг памяти происходила в то время, когда приближалась важнейшая дата — двухсотлетие Революции, властно выносившее на повестку дня и на общее обсуждение юбилейное воспоминание как таковое. Так (при этом не обошлось без полемики), мы сочли достойным отметить тысячелетие династии Капетингов в 1987 году, подлинность этой даты была в конечном счете подтверждена торжественной мессой в присутствии президента. За этим фейсверком памятных дат немедленно последовал шквал пятидесятилетних юбилеев различных дат второй мировой войны.

Не будучи феноменом исключительно французским, мемориальная практика процветала повсюду: Германия, к примеру, начиная с 1980-х гг. предавалась празднованию памятных дат с тем же жаром. Достаточно вспомнить пятидесятлетие со дня рождения Лютера (1983), семисотлетие основания Берлина (1985) или торжественное открытие «Neue Wache» в Берлине (1993) — центрального мемориала федеративной республики (вокруг него, впрочем, разгорелись бурные дискуссии)¹².

Память-история

В 1974 г. под редакцией Жака Ле Гоффа и Пьера Нора вышел в свет сборник «Писать историю», который должен был «разъяснить суть новой исторической науки и способствовать ее развитию». Память не была включена в число новых подходов или объектов исследования. В вышедшем четыре года спустя словаре «Новая историческая наука» имелась статья «Коллективная память», написанная Пьером Нора. Здесь впервые были намечены контуры будущих «Мест памяти»¹³. В 1984 г. выходит первый том этого труда, который, отталкиваясь именно от феномена мемориальной практики, обращается к памяти, задается вопросом о границе между историей и памятью и ставит своей целью показать, что у памяти тоже есть история. Для этого необходим некий эвристический инструмент: им и станет понятие «место памяти».

Историки всегда имели дело с памятью, но относились к ней с неизменной осторожностью. Уже Фукидид писал, что верить ей нельзя: под-

¹² François E. Nation retrouvée, nation à «contre-cœur». L'Allemagne des commémorations // Le Débat. 1994. № 78. P. 62-70.

¹³ La nouvelle histoire / Éd. J. Le Goff, R. Chartier, J. Revel, P., 1978. «Речь, по всей видимости, идет о том, — пишет Нора, — чтобы отправляться от мест (в точном смысле этого слова), в которых общество... добровольно сосредотачивает те воспоминания, которые оно считает неотъемлемой частью своего индивидуально-общественного облика: точки на карте... монументы... символические места ... функциональные места...: у этих мемориалов есть собственная история» (p. 401).

чиняясь логике удовольствия, она забывает и искажает. Он отдавал свидетельству очевидца — тому, что увидено собственными глазами, предпочтение перед услышанным. Историческая наука девятнадцатого столетия начала с того, что провела отчетливый водораздел между прошлым и настоящим. Миниле именно потому всегда выходил из общего ряда, что бесчисленное число раз переправлялся через реку в царстве мертвых и возвращался назад. Истории следовало начинаться там, где останавливалась память: в архивах.

«Между памятью и историей» — в тексте, которым открываются «Места памяти» и который возник на волне празднования юбилеев, Нора старался проанализировать эту мемориальную практику с точки зрения разных типов исторического нарратива и представлений о ремесле историка. Он безостановочно (и едва ли не пазойливо, как если бы он искал нечто среднее) движется между этими границами, и ему становится ясно, что национальная история, написанная по модели Лависса, есть в сущности память, пропущенная через фильтр истории, память, подлинность которой если угодно, «заверена», память, преобразованная в историю, стоящая «на пересечении критической истории и республиканской памяти», то есть память-история. «14 июля 1790 года, — писал Лависс, — на смену монархическому единству пришло единство национальное, которое оказалось неподвластным разрушению». Отсюда отождествление Революции с Нацией, Нации с Республикой, а Республики — «со способом правления, который можно считать окончательным». Такова была историографическая стратегия Лависса. В остальном же он в своей двадцатисемитомной истории довольствовался связным повествованием, разделенным на предсказуемые, традиционные хронологические отрезки, с указанием на источники. Из этой массы выделяются два сильных фрагмента: «Очерк географии Франции» («Tableau de la géographie de la France»), написанный Полем Видалем де ла Блашем, и «Людовик XIV» — сочинение самого Лависса.

Лависс, кроме того, выявил еще одну особенность французской истории: Революция отрезала страну от ее прошлого, и значит, восстановить его — это «дело эрудиции», истории, а не памяти. Так была узаконена роль истории в качестве наставницы нации: цicerоновая *pietas erga patriam*, любовь к отечеству подразумевала знания о нем. Функция, или, лучше сказать, миссия истории была ясна.

Фигура Лависса, бесспорно, стала одной из отправных точек в размышлениях Нора-историка. Именно ему посвящена одна из первых статей Нора (Лависс рассмотрен в ней как неутомимый педагог, воспитатель нации)¹⁴. В данном случае «История» Лависса сыграла роль лаборатории. «Республика», первый том «Мест памяти», на самом деле возник из критического прочтения труда Лависса; это взгляд на него как бы из-за ку-

¹⁴ Nora P. E. Lavis: son rôle dans la formation du sentiment national// Revue historique. Juillet-Septembre. 1962.

лис: здесь, предпринимая первую попытку дать определение месту памяти, Нора показывает, как создается национальная *история*, и одновременно — как осуществляется ее демонтаж в качестве национальной *памяти*. Для начала было вполне достаточно обратиться к не вызывающим никаких сомнения республиканским топосам (трехцветное знамя, 14 июля, Пантеон...), продемонстрировать их бесспорность, а затем поставить эту бесспорность под вопрос. В итоге возникало первоначальное понятие «места памяти» как феномена одновременно материального, функционального и символического, как объекта в объекте, где прошлое оказывается заключенным внутри настоящего. Но со временем связь между этими символическими местами стала для Нора едва уловимой: они похожи на «раковины, остающиеся на морском берегу после того, как отступают море живой памяти». Они перед нами, но единственная живая связь, которую можно между ними установить, — та, которую предлагают «Места памяти», связь второго уровня, возникающая при возрождении того, историей чего они были.

Чтобы понять, что происходит между памятью и историей в 1980 году, уловить смысл в новом обращении к памяти, Нора сначала переносится на сто лет назад, когда историки вместе с Лависсом говорили только об истории. 1980-й год смотрит на год 1880-й, а тот, отражая этот взгляд, в ответ дает 1980-му возможность постичь себя. Сближение этих двух временных точек само по себе является объяснением: оно позволяет увидеть, что «история» Лависса есть по сути своей память (республиканская), введенная в ранг истории, что характерное для сегодняшнего дня внимание к памяти — это на самом деле жажда истории. Оно также показывает, что понятия, которые в 1880-х — 1890-х годах тесно переплелись (республиканский синтез с его «гражданской троицей»: Республика, Народ, Франция), по прошествии столетия находятся на грани распада. Что же произойдет с каждым из этих терминов, если их перестанет связывать благодать республиканского духа, если они устремятся — впервые или вновь — к обретению независимости? Что останется от Народа без Республики? Что же — Франции пришел конец?

«Места памяти» быстро выявили периодичность «мемориальных волн»: они приходят на 1830-й (выход книги Гизо), 1880-й (фиксация ритуалов и республиканской истории) и 1980-й (отправная точка исследований, предпринятых в «Местах памяти») годы. Я бы назвал еще 1914-й, который, вероятно, менее бросается в глаза, ибо отмечен не созданием крупных исторических учреждений или объемных национальных историй, традиционных или обновленных, но скорее оспариванием официальной истории, подчеркиванием значения памяти в *противовес* истории, поиском иной истории, то есть иного исторического времени.

1914 год — снова назову имя размышлявшего и о Франции, и о Германии Вальтера Беньямина, чтобы обозначить и проиллюстрировать момент глубокого временного кризиса, лишь подхлестнутого войной. Наперекор Историзму Беньямин старается выстроить новую концепцию исто-

рии, в основание которой ляжет идея припоминания (*Eingedenken*). Формулируя понятие сиюминутного, он, сочетая messiанизм и революцию, признает, что историческое время рождается тогда и только тогда, когда совершается «молниеносное слияние прошлого и настоящего».

Весь замысел эпопеи «В поисках утраченного времени» (Беньямин, замечу, переводил Пруста на немецкий язык) — еще один знак описанного кризиса. Им завершается эта книга, которая в прямом смысле должна была бы изобразить время, «форму Времени» — после того, как в библиотеке герцога Германтского рассказчику со всей очевидностью предстала идея времени. Мы обнаруживаем в романе нечто очень похожее на «место памяти». Пруст говорит о «месте дальнем и давнем» и «о месте нынешнем»; из движения от одного к другому возникает само ощущение прошлого, с которым неогрывно связано воскрешение памяти, то есть вгоржение прошлого в настоящее. Так, госпожа де Сен-Лу кажется рассказчику чем-то вроде места памяти. Не была ли она похожа на «звезды» лесных перекрестков, где сходятся пути, идущие, как и в жизни, в разные стороны? К ней подводят и на ней заканчиваются две больших дороги, где он «столько гулял и мечтал». Книга завершается физическим, вертикальным присутствием времени. «Человек, обладающий длиной не тела, но прожитых лет», взрождается, как мы помним, на живые ходули времени, которые подчас бывают выше колоколен. Таков герцог Германтский на дрожащих, подкашивающихся ногах.

От Пруста можно проложить вектор к Бергсону и данному им анализу категории продолжительности. Здесь вырисовывается целая интеллектуальная плеяда, выходящая за пределы Франции. Я включил бы в нее Шарля Пегги — заклятого, яростного противника истории, олицетворяемой Лависсом, Манглуа и Сеньбосом. В борьбе с историей Пегги, опираясь на Бергсона, прибегает к памяти. Воюя с сакрализованной исторической методологией, он избирает своими союзниками Гюго и Мишле. В эссе «Клио» (июль 1913 года) он противопоставляет истории, «по большей части горизонтальной», память как нечто «преимущественно вертикальное». История «движется вдоль» объекта, то есть «рядом» с ним; роль же памяти, «пребывающей внутри события, сводится к тому, чтобы не выходить за его пределы, оставаться в нем и подправлять его изнутри»¹⁵. При этом Пегги постоянно размышляет о Событии как таковом: «Я говорил, и говорил вслух, высказывался, сообщал о некоем деле Дрейфуса, о настоящем деле Дрейфуса, сопричастность к которому мы, люди этого поколения, не переставали ощущать». Говоря в общем, история — это «надпись», а память — припоминание».

На эти сомнения профессиональные историки или не отвечают вовсе (Лависсу нужно было выпустить продолжение своего труда — «Историю современной Франции (1789-1919)»; она вышла в 1922 г.), или же обра-

¹⁵ *Peguy C. Oeuvres complètes*. P., 1992. T. III. P. 1176-1178.

щаются от национального к экономическому и социальному аспектам и углубленному изучению их темпоральных характеристик.

1980 год. Всякий может подтвердить, что начиная с середины восьмидесятых в книжных магазинах появилось много разных «Историй Франции». Что это? Продолжение (но с отчетливой сменой курса) издательского успеха, который выпал на долю исторической литературы в 1970-х годах? Или (по крайней мере изначально) закономерный ответ на кризис преподавания истории в школе: дети не знают дат? И ответ в первую очередь раздается со стороны правых, ответ, адресованный так называемой левой истории: все должны сплотиться во имя защиты Республики — ни больше, ни меньше. А может быть, официальные исторические учреждения таким образом впервые отреагировали на мемориальную волну и дали более или менее внятный ответ на комплекс вопросов, касающихся проблем идентичности? Но под силу ли историкам вновь стать наставниками Нации или Республики — даже при помощи телевидения? Броделя, недавно выпустившего — о счастливая нсожданность! — первую часть своего труда «Что такое Франция?», в последние годы жизни настойчиво упрасивали взять на себя эту роль.

Беглое чтение предисловий к этим первым «Историям» убеждает в том, что наиболее интересный с интеллектуальной точки зрения прием обращения с феноменом памяти был предложен в «Местах памяти». Отвечая на вызов юбилейной волны, они спроецировали возникающие в связи с ее оживлением вопросы на исследование манеры написания трудов по истории Франции. Каким образом в некие ключевые моменты прошлое (но какое именно прошлое и что именно из прошлого?) востребуется в настоящем? как из него делается значимое прошлое? Нора тщательно отслеживает течение прошлого и его использование в настоящем, объединенные специфической риторикой, но его главная и с самого начала четко поставленная задача — вернуться к сегодняшнему дню и при помощи знаний, приобретенных за время длинного обходного пути, попытаться лучше понять и объяснить его. От настоящего к настоящему. Это вклад в обсуждение проблемы — ни в коей мере не воинствующий, но всего лишь подобающий гражданину.

«Место памяти» в первом определении, данном Нора, это «место» — т.е. такое понятие, которым оперируют авторы статей в томе «Республика». В трех частях «Мест памяти» таких мест как минимум три: одно плюс два. Первый том, «Республика» — совершенно необходимая отправная точка, авторы с самого начала занимаются Республикой, которая оказывается «местом памяти» для самой себя. Перед нами ностальгическое перебирание «мест» или уже исчезнувших, или находящихся в небрежении: это почти истекшее время брэнной, временной республики, не слишком-то твердо стоящей на высоких (а в конечном счете — не таких уж и высоких) ходулях времени. Этот первый том — «пурпурная плащаница, на которой спят мертвые боги».

Чтобы продолжить начатое исследование и выйти за пределы исходного противопоставления 1980 и 1880 годов, полезно было вновь обратиться к понятию «место», переработать его, на этой основе предложить его более широкую и, что особенно важно, более подвижную концепцию, а затем поставить под вопрос привычные понятия — «Нация» (*la Nation*) и «Франция» (*Les France*). Первое расширение толкования понятия: местом памяти теперь называются наиболее отчетливые проявления национальной традиции, привычные средоточия памяти — и одновременно орудия, использовавшиеся для их создания (как, например, «Педагогический словарь» Фердинанда Бюиссона). Следовало также учитывать, как и в чем названные компоненты образуют систему. Составив перечень памятников как таковых, мы должны, также с помощью понятия «место», выявить «крупные блоки наших представлений и нашей национальной мифологии», «явить новые силы в ставшие общими места». В итоге местом памяти оказывается «любое значимое явление материального или идеального порядка, которое благодаря воле человека или воздействию времени становится «символическим элементом мемориального наследия любого сообщества»¹⁶. Итак, мы выходим за рамки национального достояния. Что особенно важно, история, как ее понимают «Места памяти», — это история второго уровня и (Нора постоянно к этому возвращается) история символическая.

Если идти в глубь времен, оставив позади Пруста, можно заметить, что само выражение «место памяти» отсылает к науке припоминания, а она в свою очередь ведет к ораторскому искусству античности. Определение было в свое время дано Цицероном: место, *locus*, это пространство (комнаты в доме или колонны), где оратор располагает образы вещей, которые он хочет удержать в памяти. Лучше выбирать живые образы (*imagines agentes*). В этом смысле «Места памяти» пользуются риторической концепцией времени. Выбор места оратора — это всегда искусство. По мысли Нора, то же самое касается «места памяти» — оно не есть данность: оно выстроено и более того — без конца перестраивается.

Что, собственно, является определяющим для «места памяти»? — Оно возникает на перекрестке, где сходятся разные дороги памяти; оно способно к непрерывному изменению, к нему можно постоянно возвращаться и вновь посещать его. Опустевшее, лишенное этих свойств место памяти есть в лучшем случае лишь воспоминание о некоем месте (к примеру, «галлы» и «франки» после 1914 года). Первый том «Франций» в части под названием «*Conflits et partages*» («Конфликты и разделы», или, скорее, конфликты по ходу раздела) великолепно это показывает. «Расширение» понятия «место памяти» позволяет изобретать новые места (объекты) и с новыми издержками исследовать «места», которые уже были должным образом маркированы в этом качестве. Убедительным примером здесь служит выполненный Марселем Гоше тонкий анализ правого и левого,

¹⁶ Nora P. Comment écrire l'histoire de France // Les France... P. 20.

«развертывание» этих двух понятий-памятей, где прочитывается вся современная история Франции. Итак, мы имеем дело уже не с перечнем отечественных святынь, не с каталогом магазина («La Redoute»), не с постмодернистской историей и даже не обязательно с историей «победителей».

Начав с удивления по поводу мемориального бума, Нора в конце сделанного им пути может продемонстрировать то, что он называет «инверсией динамики мемориальной практики». Мы постоянно отмечаем памятные даты, апеллируя к триаде понятий: Память, Идентичность, Наследие, однако смысл ключевого слова изменился. Изначально всякое поминовение было религиозным («Сие творите в Мое воспоминание» — совершаясь, Тайная Вечеря уже несла в себе идею памяти, подразумевала будущее отсутствие Христа); монархические ритуалы поминовения не предполагают («Король умер — да здравствует король!»), а затем оно, перенимая сакральные черты, становится национальным, республиканским, светским — появляется 14-е июля, в котором перекликаются и взаимодействуют 1880-й, 1789-й и 1790 годы. Пегги на свой лад сказал об этом в эссе «Клио»: «Взятие Бастилии представляло собой именно то, что называется праздником. Это было первое торжество, первая памятная дата и, так сказать, первая годовщина взятия Бастилии... Первой памятной датой был не праздник Федерации, но первая годовщина взятия Бастилии. Именно взятие Бастилии было первым праздником Федерации, Федерации как таковой, в чистом виде»¹⁷.

Но сегодня, по мысли Нора, мемориальная практика связана с наследием, достоянием, то есть является расколотой, «денационализированной» даже в том случае, когда она стремится быть признанной государством, которое и без того запуталось в собственных определениях национального достояния¹⁸. Если быть еще более точным, то сама нация превращается в достояние (а оно теперь оказывается не столько предметом обладания, сколько основой идентичности). «Словно бы Франция перестала быть историей, которая нас разделяет, чтобы стать культурой, нас соединяющей»¹⁹. В этом движении от политики к культуре Нора замечает внезапное появление «национального чувства без примеси национализма». Неужели Франция в конце XX столетия приблизится к тому, чтобы стать *Kultur Nation*, в то время как Германия, избравшие некогда этот путь в силу политической раздробленности, фактически (хотя, быть может, и сами того не желая) окажутся нацией, которая неспособна обойти национальный вопрос? Это было бы началом весьма любопытной исторической чехарды.

Оставаясь во Франции, мы, вероятно, в любом случае шагнем от памяти (республиканской), обратившейся в историю, с ее Третьей республи-

¹⁷ *Peguy C.* Op. cit. P. 1083-1084.

¹⁸ *Leniaud J.-M.* L'utopie française. Essai sur le patrimoine (préface de Marc Fumagalli). P., 1992.

¹⁹ *Nora P.* Op. cit. P. 29.

кой и наставничеством Лависса, к самодостаточной истории, которую сегодня разные люди, движимые мыслью о «долге памяти», читают и осваивают как память. Итак, за десять-пятнадцать последних лет, видимо, произошел переход от «исторической нации» к «нации вспоминающей».

«Места памяти» (и в этом они сродни поиску утраченного времени) заканчиваются книгой, которой еще предстоит выйти; она-то и будет «подлинной» «Историей Франции» — такой, какую можно написать сегодня. И в то же время «Места памяти» и есть эта книга, и мы только что ее прочли! В голову приходит еще одна литературная параллель (Нора вообще на них не скупится; у него есть и литературные амбиции, и уверенность в том, что литература и история соприкасаются): «Места памяти» могут быть прочитаны и как Bildungsroman, роман воспитания. «Что остается от Республики, — вопрошает Нора, — если отнять у нее якобинство как кристаллизующее ее ядро<...>? Что остается от Нации, если отнять у нее национализм<...>? Что остается от Франции, если отнять у нее универсализм? Ей останется учиться понимать саму себя». Так завершается — да простит мне читатель шуточный тон — роман воспитания Пьера Нора.

«Места памяти» как симптом

«Места памяти» были восприняты прежде всего как диагноз, поставленный нынешней ситуации, как ответ на нее и как прогноз; я же в заключение хотел бы развить некоторые соображения, изложенные выше, и рассмотреть «Места памяти» как симптом. Разумеется, они принадлежат тому времени, которое стремятся описать, однако сам подход, в них примененный, дает нам дополнительные сведения о нашем настоящем. Действительно, пронизывающая их историографическая пытливость свидетельствует о характерной для настоящего тенденции историзировать самое себя. Речь в данном случае идет не о поглощенности собой, но о разъяснении ряда предпосылок исторического исследования.

Подобно созданному Революцией национальному единству, которое для Лависса было окончательным и нерушимым, написанная им «История» преподносилась как окончательная история Нации, которая исполнила свое предназначение. Она была обращена к настоящему и будущему, как некое нетленное, вневременное достояние, *klema*. Отныне речь могла идти только о совершенствовании Республики, но никак не об изменении основ. Именно в это Лависсу, видимо, хотелось верить в 1921 г., когда он работал над заключением к своей «Истории», доведенной до 1919 г. «Места памяти» хотят быть историей настоящего, историей, которая существует в настоящем времени и отвечает на кризис настоящего — если только настоящее, как подчеркивает Нора, действительно «стало категорией нашего понимания самих себя». Если «Места памяти» имеют четкую хронологическую привязку, то сами они — «места» моментальные, сиюминутные. Будучи историей Франции для наших дней, «Места памяти» создают (вполне сознательно) и историю нашего настоящего. Для Нора отсюда вытекает, что историк уже не может бродить взад-вперед от про-

инного к будущему, претендовать на статус первосвященника, как Моно, или пророка, подобного Мишле, который из прошлого вычитывал будущее, уже наступившее или долженствовавшее вот-вот наступить, и вещал о нем. Если он и остался в какой-то мере посредником, то лишь в замкнутом круге настоящего, «между слепой потребностью и просвещенным ответом, между общественным давлением и уединенным спокойствием лаборатории, между тем, что он чувствует, и тем, что ему известно».

Но это настоящее и неотрывный от него презентизм оказались невыносимы. Таким образом, жажда памяти может быть понята и как выражение кризиса нашего отношения к времени, и как возможный ответ на него (хотя память, к которой «Места памяти» апеллируют и которую они проповедают, — это не передача сличений о прошлом, а скорее реконструкция неведомого, забытого, искаженного прошлого, позволяющая вновь его обрести или даже вновь его оживить). Одна из наших сегодняшних задач состоит в том, чтобы восстановить сообщение не только между настоящим и прошлым, но между настоящим, прошлым и будущим, избежав при этом их тирании.

Меж тем энистемология «Мест памяти», настаивая на центральном положении настоящего, в то же время обходит или избегает его. Каким же образом? Да как раз делая переход от прошлого к настоящему, их связь (при помощи которой память и функционирует) отправной точкой своего историографического приема: превратить память — не ее содержание, но ее форму — в способ исторического познания и написания истории. Традиционный же историк начинал, как я отмечал выше, с проведения четкой границы (история должна быть исключительно наукой о прошлом, а историк — беспристрастным наблюдателем, погруженным в тишину архивов). По логике «Мест памяти», напротив, самого историка следует рассматривать как место памяти. Здесь нельзя не вспомнить о Мишле — и в то же время о Нора — издателя «Очерков по эго-истории»²⁰.

Смотря шире, можно увидеть некий знак иного отношения к времени в том стремлении вновь обрести себя, которое за десять последних лет пережили разные области знания (в том числе точные науки), общественные институты и даже предприятия, вдруг заинтересовавшиеся своими архивами и своей историей. Историческая наука также не чужда такой перспективы и такого историографического демарша — прежде всего рефлексии по поводу собственных подходов и практики²¹. Однако проект «Места памяти» довел все это до предела, стараясь постепенно включить в свой метод свою же историографию.

Этот проект симптоматичен и в том смысле, что ключевое его понятие имело значительный успех: оно чрезвычайно быстро вошло в обиход и, может быть, даже в законодательство. Включение в реестр «мест памяти»

²⁰ *Essais d'ego-histoire*. P., 1987.

²¹ См., напр.: *Passés recomposés*. Champs et chantiers de l'histoire / Éd. J. Boutier et D. Julia, P., 1995.

концертного зала «Олимпия» или ресторана «Fouquet's»! Место памяти приходит на помощь перегруженному и устаревшему понятию «национального достояния», которое, будучи задумано в рамках национальной истории (как Отдел национального достояния в Министерстве культуры и закон 1913 года), в реальности оказалось вынуждено отвечать на запросы взорвавшейся национальной памяти. Судя по всему, место памяти могло стать здесь такой категорией, которой явно было не выдумать законодателям Третьей республики. Однако оно вдруг попало в плен к тому самому историческому феномену, благодаря которому появилось на свет и который, со своей стороны, намеревалось сделать более понятным. Инструмент познания, необходимый для более четкого описания и глубокого постижения волны памятных дат, стал еще одной частью механизма, призванного помочь решить проблемы национального достояния и мемориальной практики. Это доказывает, что диагноз Нора был справедлив, но здесь же кроется и риск того, что весь проект может свестись к чисто актуальным проблемам и будет поглощен тем самым феноменом, который он стремился постичь.

«Места памяти» — символом сегодняшнего дня, и в этом отношении весьма показательна та концепция памяти, которая в них используется. Предположим, что подобное исследование было бы проведено четверть века назад. Я уверен, что бессознательное (случайные оговорки, провалы в памяти, амнезия, смещение событий и т.д.) сыграли бы в нем важную роль. Память в «Местах памяти» лишена бессознательного (за исключением метафор) — не по принципиальным соображениям, а в соответствии с фактами: я уже говорил о риторической концепции места. Ученый ставит перед собой цель не вытащить на свет то немыслимое, что содержится в месте памяти, но скорее реконструировать то, что сделал его мыслимым. Не отсюда ли затруднение в перечислении «антимест» или «недостойных» мест истории или национальной памяти?

Обращение к памяти свидетельствует о кризисе презентизма («Места памяти» констатируют это веление времени и критически отвечают ему, предлагая понятие «места» в качестве инструмента познания). Что же касается презентизма, именуемого так по аналогии с футуризмом, то я понимаю его как выражение глубинного кризиса новейшего режима исторической рефлексии. Будущее, прогресс и связанные с ними идеологии утратили свою убедительность, а разрыв между горизонтом ожидания и пространством опыта достиг максимума. Примечательно, что сейчас, если и обращаются к будущему, то как бы обходным путем, призывая к сохранению окружающей среды. Это обращение в негативном плане, с целью помешать распаду, оскудению, загрязнению нашего мира или по крайней мере отдалить все это. Успех экологии вытекает из всеобщего признания идеи сохранения как самостоятельной ценности.

Пришел 1989 год, чьим символом стало 9 ноября, когда пала Берлинская стена и кончилась идеология, задуманная как наиболее передовая точка современности. Наступил не конец истории, но (это гипотеза) конец

или значительный разрыв в новейшем режиме исторической рефлексии. Я хочу сказать, что начиная с 1989 года нам стало более внятно новое отношение к времени, нащупывающее себе дорогу. Конец не означает отсутствия будущего впереди, а подводит к признанию того, что будущее еще более непредсказуемо, чем прежде (тем более, что 1989 год заставляет переосмыслить мир, ибо изменились правила игры). С точки зрения прошлого, крах тирании будущего погружает его в туман, превращает его в отчасти непредсказуемое прошлое²². Речь идет не только о феномене случайности, как его определил Р. Арон в своей критике концепции причинности Симиана. Прошлое, которое нужно открыть заново, нелинейное и многоголосное, — это прошлое, которое мы будем преодолевать как пространство, где пересекаются разные прошедшие времена, некогда казавшиеся возможными вариантами будущего: некоторые из этих вариантов начали осуществляться, другие были устранены, умерщвлены²³. Нет никакого сомнения, что демонстрируя, как те или иные «места» выкристаллизовались, а затем были перестроены, забыты, «Места памяти» способствуют критическому упорядочению французской истории-памяти. Будучи крайне внимательны ко всякому использованию прошлого в настоящем, они предлагают способ сообщения между настоящим и прошлым.

Кроме того, 1989 год вывел на первый план (вероятно, не в первый раз) нацию: она вызывает ярость или по крайней мере представляет собой проблему. Многие гибнут во имя нации или прикрываясь ею. Во всяком случае, разумно было бы не пренебрегать тем, что национальный вопрос возник задолго до 1989 года. Попытки его понять, в разных формах и с различной степенью интенсивности, могут отчасти быть связаны с кризисом презентизма. Они суть его знак и один из возможных ответов на него. Даже в еще не объединенной Германии, охотно определявшей себя как постнациональное государство, в 1980-х годах вышло несколько трудов по истории страны; проводились многочисленные конференции, посвященные немецкой национальной идентичности — и это в то время, когда немцы (с обеих сторон) были убеждены в том, что разрыв между двумя странами просуществует еще долго. Во Франции «Места памяти» привели как к признанию того, что национальное существует, так и к изучению его глубинных трансформаций. Речь шла уже не о нации-мессии, но о нации как национальном достоянии, общей культуре — посетительнице национального начала без примеси национализма, энергичной, но мирной, живущей во Франции, которой оставалось ухаживать за своей памятью по-

²² О радикальных изменениях исторического времени в России см.: *Garros V.* Dans l'ex-URSS: de la difficulté d'écrire l'histoire // *Annales. ESC.* P., 1992. Vol. 47. 4-5. P. 989-1002.

²³ *Ricoeur P.* Temps et récit. P., 1985. P. 313 (см. рус. пер.: *Рикер П.* Время и рассказ. М.-Спб., 2000. Т. 1-2); *Lepetit B.* Le présent de l'histoire // *Les formes de l'expérience. Une autre histoire sociale.* P., 1995. P. 295-298.

пывалось ее непосредственной функцией и ее внешней формой». Это ~~со-~~стояние ума происходило из желания видеть все в Боге и приводило к «убеждению, что все имеет трансцендентный смысл». И еще, по словам Хейзинги, «вокруг фигуры божества кристаллизуется величественная ~~си-~~ тема символических фигур». Символистский разум подавляет каузальные, генетические и эволюционистские формы мысли. Требуется искать не «причинно-следственную зависимость», а «смысловую и целевую ~~зави-~~ симость», «зависимость существенную и мистическую». В интерпретации Хейзинги такой способ мышления связан с «реализмом», или с возрождением платоновского идеализма: «Символическое уподобление на основе общности отличительных признаков имеет смысл лишь тогда, когда эти признаки рассматриваются в качестве сущности данных вещей». Поэтому «всякий реализм, в схоластическом смысле, — это в конечном счете антропоморфизм. Здесь рождается аллегория». Она придает зримую форму восприятию скрытого соотношения, связующего две идеи².

Можно также сослаться на Эрнста Кассирера: «Рассуждение по «аналогии» как инструмент теоретического познания коренится в прирожденной общности всех существ, и без этой общности оно не получило бы распространения. Всякое понимание, как и всякое промежуточное умозаключение, восходит в конечном счете к симпатии, подтверждающей ту общность, что связывает нас с другими существами»³.

В конце концов, подобным образом мышления руководствуются изобразительное искусство (особенно живопись)⁴ и, по большей части, юридическая и теологическая мысль.⁵

Но это присущее умственной деятельности стремление к единству не исключает конфликтов, так как доводы разума оно повергает традициям, а та отсылает к теологии. Это порождало острые противоречия между порядком церковной службы и каноническим правом, знатоками церемониала и законов. Можно сказать, что метафоры ведут одновременно и к фиктивным (существующим лишь в воображении, но придающим вымыслу гармонию и логику), и к практическим результатам, легитимирующим некоторые формы управления власти. Это сочетание фиктивных и практических результатов обеспечивает как развитие юридической мысли, так и легитимацию власти. Таковы в некотором роде государственные министерии, которые разыгрываются, конечно же, не в изображе-

² Huizinga J. Le déclin du Moyen Age. P., 1967. P. 211-236 (Русск. пер.: Хейзинга Й. Осень средневековья. М., 1988. С. 222-225). Со всеми оговорками относительно общего значения, которое Хейзинга придавал этим взглядам.

³ Cassirer E. Individu et cosmos dans la philosophie de la Renaissance. P. 1983. P. 190.

⁴ Можно упомянуть здесь труды Эрвина Пановского и другие, не столь заметные исследования, посвященные отдельным темам, например, статьи Алена Таппе и Жана-Франсуа Гроулье в кн.: Tapier A., Groulier J.-F. L'allégorie dans la peinture. La représentation de la Charité au XVII^e siècle, Caen, 1986.

⁵ Legendre P. Le désir politique de Dieu. Etudes sur les montages de l'État et du droit. P., 1988. P. 403-408.

нии, но именно в нем черпают свои действительность и престиж. Метафора политического брака короля с республикой, по-видимому, играла во Франции XVI в. примерно такую роль, как придуманные в то же самое время в Англии *два тела короля*. Во всяком случае, эта метафора занимала подобное место. Ее главной функцией была произошедшая в 1523-1566 гг. модернизация старинного принципа неотчуждаемости домена и превращение его в дополнение и неотъемлемую часть установленного порядка наследования короны. Но ее структура, основанная на аналогии, не позволила ей трансформироваться в неписаную конституцию, которую правовая традиция французской монархии, вопреки утверждениям американской школы историков церемониала, так и не смогла рационально сформулировать⁶.

«Ars imitatur naturam» («искусство уподобляется природе»). Старое аристотелевское изречение оставалось в силе⁷, хотя и было переделано юристами: *«Fictio ergo imitatur naturam»* («Итак, вымысел уподобляется природе»), писал Бальд. *«Ergo fictio habet locum ubi potest habere locum veritas. Et nota quod fictio naturae rationem atque stylum imitatur»* («Следовательно вымысел, возможно, имеет место там же, где и истина. И примечательно, что вымысел уподобляется природе как своим построением, так и стилем»). Итак, вымысел представлял собой орудие познания, *«figura veritatis»* («наружность истины»), с точки зрения святого Фомы, наделявшую смыслом слова Господа и Святых⁸.

Идеологическое строение метафоры

По-видимому, французские легисты, или точнее парламентские круги были хорошо знакомы с политическим применением распространенной метафоры мистического брака и с текстами Лукаса де Пенны еще до их появления в печатном виде (1509 г.).

К середине XIV в. неаполитанский правовед придал определенную логику разрозненным пассажирам, которые он, наряду с другими сравнениями с телом, позаимствовал у таких юристов, как Цинус де Пистойя или Альберикус де Розате⁹. Аналогичным образом и данная метафора восходит к целому ряду посылок, разнородных по своему контексту и употреблению.

⁶ Д.Рише (*Richet D. La monarchie au travail sur elle-même? // De la Réforme à la Révolution*, P., 1991. P. 425-450) в связи с развернувшимися во Франции дебатами о природе монархии критикует попытки «найти упорядоченность там, где все было в движении и цезуры, порожденные конфликтами реальной действительности, имели не меньшее значение, чем процессы большой длительности» (с.434).

⁷ Об этом см.: *Pryzwara E. Analogia entis*. P., 1990; *Barbey J. La fonction royale. L'essence et légitimité d'après les «Tractatus» de Jean de Terrevermeille*, P., 1983. P. 179-186.

⁸ *Kantorowicz E. La souveraineté de l'artiste. Notes sur quelques maximes juridiques et les théories de l'art à la Renaissance // Mourir pour la patrie*. P., 1984. P. 37-39.

⁹ *Kantorowicz E. Les deux corps du roi. Essai sur la théologie politique au Moyen Age*, P., 1989. P. 158-162.

Рассуждения Лукаса де Пенны основаны на толковании пятого послания («Послания к Ефессянам») апостола Павла: «Муж есть глава жены и жена есть тело мужа». Но у него же мы находим и максимуму стоиков, адресованную Сенекой Нерону: «Вы душа республики, а республика — Ваше тело». В своей системе подобий Лукас де Пенна исходит также из «Декрета Грациана»: «Епископ в Церкви и Церковь в епископе», и из старинной, хотя и сомнительной метафоры мистического брака, заключенного между церковью и ее епископом; эта метафора имеет своим источником основополагающий и отчасти противоречащий его местному употреблению образ брачного союза между Христом и Церковью язычников. Кроме того, все интеллектуальное построение нашего правоведа пронизано учением Аристотеля, видевшего в браке пример политического правления. У Лукаса де Пенны рассуждение было уже предназначено обосновать неотчуждаемость королевского домена, уподобленного приданому невесты-республики.

Эта сложная конструкция является одной из получивших распространение фикций, с помощью которых различные социальные сущности (*universitates*, или, как принято говорить, «корпорации») уподобляются политическим или мистическим телам. Образы Государства восходят к образам Церкви: и в том и в другом случае речь идет о власти. Жак Беннэ Боссюэ лучше, чем кто-либо другой, понял это теологически-политическое единство образов брачного союза и тела: «Церковь — супруга, Церковь — тело: то и другое говорит о чем-то особенном, по тем не менее по сути об одном и том же. Так по-разному и с разными намерениями говорится о единстве Церкви с Христом». «Имя супруги выражает тайну избрания через добровольно взятые обязательства; а в имени тела усматривается тайна единения, совершенного через нисхождение Духа... Таким образом, имя супруги указывает нам на единение по любви и доброй воле, а имя тела позволяет нам считать это единение естественным...» «По мудрости Божией Церковь представлялась нам то как избраница Христова, верно Ему служащая и почитающая Его; то как составляющая единое целое со Христом, живущая Его духом и благодатью. Имя супруги отличает, чтобы соединить; имя тело соединяет, не смешивая, и, напротив, открывает разнообразие ипостасей: единство во множестве, образ Троицы, — такова Церковь». Не мог ли Боссюэ сказать о короле и королевстве то же, что он говорит здесь о Христе и Церкви? Ведь метафоры брачного союза и тела исполняют взаимодополняющие и основополагающие функции: вместе они рождают таинства как религии, так и государства¹⁰.

¹⁰ Bossuet J.-B. 4e lettre à une demoiselle de Metz. Juin 1659. XXXI-XXXIV // Correspondance / Éds. Ch. Urhain, F. Lévesque. P. 1909. T. I. P. 69-70. В XXXVI (p. 71) Боссюэ продолжает, излагая свое представление о значении епископата: «Тайна единства Церкви заключена в епископах как пастырях верного народа; следовательно епископский чин включает в себе животворящий дух Церкви во всей его полноте». Здесь богословско-политическое начало вдохновляется политическим.

Здесь речь идет о власти: *regnum* как «сан» — и именно в этом его отличие от «наследственных прав» — составляет *universitas*, отмеченную явной печатью мистицизма. У теоретиков «чистой монархии» (по словам Ф.Оливье-Мартена), таких как Тервермей в XV и Пьер Грегуар в XVI в., способность к воплощению влечет за собой не столько абстрактные рассуждения, как в тюдоровской Англии или у Шарля Дю Мулена во Франции, сколько размышления о «нематериальных реальностях», о живущих в уме образах природы. Так что политическое тело мыслится просто как нечто, имеющее форму, подобную человеческому телу или телу Христову. «Тело королевства подобно одушевленному существу. Искусство выпущено следовать природе и может усовершенствовать ее, только подражая ей и подчиняясь ее требованиям»¹¹. Такова основа концепции королевства как тела (*corpus*) более мистического (*mysticum*), чем политического (*politicum*), у которого наподобие физического тела выше всего голова и ей подчинены остальные члены. Метафора, обрета теперь прочность отточенных, основанных на природных связях, способствует тому, что о королевстве начинают рассуждать как о единичном предмете. Напротив, метафора политического тела позволяет развивать идею королевства как некой общности¹². И возможно, что эти две концепции одной метафоры приводили к разным политическим результатам.

Имеются и другие, не столь четкие аналогии, помогающие обосновать принцип неотчуждаемости, который в конечном счете является лишь одним из вариантов права мертвой руки. Владельца бенефиция тоже сравнивают с мужем, а доходы от бенефиция — с приданым. Точно так же домен может рассматриваться как «узуфрукт» или «фидеикоммисс». При регистрации грамот, учреждающих апанаж герцога Анжуйского, 20 марта 1566 г. генеральный адвокат Батист Дюмениль заявил: «[Д]жо домен Короны есть воистину неотчуждаемая легитимная доля Короля»¹³. Мало к чему обязывающий и не слишком возвышенный образ «легитимной доли» (то есть доли имущества, обязательно переходящей к законному наследнику) — понятие римского права, в XVI в. шимствовавшее обычным правом, — вписывается в ментальный контекст, где *jus publicum*

¹¹ Barbey J. Op. cit. P. 179-180, 186. Именно эту интеллектуальную установку Г. Желлинек (Jellinek G. L'Etat moderne et son droit. P., 1911. T.I.P. 296) определяет как «наивную идентификацию», из которой будто бы проистекает большая часть ошибок доктрины, смешивающей «личность» и «человека».

¹² Giesey R.E. The French Estates and the *Corpus Mysticum Regni* // Album Helen Maud Cam. Louvain, 1960. T. I. P. 170. О двух применениях организмического сравнения, «либеральном» и «абсолютистском», см.: Archambault P. The Analogy of the «Body» in Renaissance Political Literature // Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance. 1967. Vol. XXIX. P. 21-53.

¹³ Фидеикоммисс (от лат. fideicommissum) — завещание, обязывающее передать наследство третьему лицу, которое непосредственно не может быть сделано наследником (Прим. ред.)

¹³ BN, f fr 18282 fol. 76 v.

и *jus privatum* все еще остаются смешанными. Короче говоря, могли использоваться любые юридические конструкции, помогающие охранять имущество *universitates* и семей: в 1540-х гг. Дени Дюпон, толкователь кутюмы Блуа подчеркивал, что «*in re fiscali*» («в налоговых делах») король не господин (*dominus*), но его следует именовать «*quasi Dominum comparandum cum marito, patri, praelato*» («как бы господином, сравнимым с мужем, отцом, прелатом»)¹⁴.

Следовало бы также рассматривать создание метафоры политического брака в русле протекавшей в средние века эволюции представлений о плотском браке. Это тем более важно, что в XVI в. во Франции существо института брака совершенно изменилось, и контроль над ним перешел от церкви к государству. Так возникает то, что Сара Хэнли называет «семейно-государственным договором»: его самым явным юридическим следствием является то, что согласие супругов (во всяком случае, согласие будущей супруги) становится формальностью и его заменяет частная воля двух отцов семейств (или двух семейств), а над частной волей встает публичная власть монарха¹⁵. Разумеется, не случайно создание «должностного государства» («*Etat d'offices*») (как говорил Федерико Шабо), подчинение семейных дел королевской власти и возведение неотчуждаемости домена в ранг фундаментального закона происходят в общем одновременно. Ну вот, от идеологии мы уже и перешли к истории.

Церемониальное построение метафоры

Историки, очевидно, заблуждаются относительно как церемониальных составляющих, так и исторических ритмов усвоения тех юридических понятий, с помощью которых во Франции утвердился образ брачного союза между королем и республикой.

Ритуал вручения перстня епископу (или государю) бесспорно очень давний: в разных странах его возводят приблизительно к эпохе Каролингов. Он восходит к древним обычаям, которые сами по себе допускают различные символические интерпретации. Перстень — всегда знак достоинства (*dignitas*). Церемония подчеркивала, что перстень вручается епископу или государю¹⁶ в знак (*pro signo*), т.е. как знак верности (*signaculum fidei*). В мистическом браке символика кольца часто дополнялась символикой короны и обмена сердцами.

¹⁴ Цит. по: *Lefevre de la Planche. Mémoires sur les matières domaniales ou Traité du Domaine*. II, 3, 5 / Éd. Paul C. Lorry, P., 1764. T. I. P. 91.

¹⁵ Hanley S. Engendering the State: Family Formation and State Building in Early Modern France // *French Historical Studies*. 1989. Vol. 16. P. 4-27.

¹⁶ См.: *Gaudemet J. Le symbolisme du mariage entre l'évêque et son église et ses conséquences juridiques* // *Kanon*. 1985. Vol. VII. P. 110-123; *Kantorowicz E. Op. cit.* P. 159; *Gregoire R. Il matrimonio mistico*, *Il matrimonio nella società altomedievale* // *Spoleto*, 1977. T. 2. P. 701-794.

Но еще большее значение этот образ получил в каноническом праве, сделавшись символом союза между епископом и его епархией. Французские легисты начиная с XIII в. стали подчеркивать священнический и даже понтификальный характер королевской власти. Так что близость королевского помазания к епископскому церемониалу, по-видимому, с самого начала несли в себе двойственность, подобную той, которой был наполнен взятый за образец обряд¹⁷. Перстень здесь служит печатью веры (*signaculum fidei*) и в то же время символизирует единение короля и королевства. Перси Э. Шрамм, наверно, был отчасти прав в своем споре с Канторовичем, когда говорил о перстне, упомянутом в *ordo* Карла V, что «ним король обручается со своим королевством»¹⁸ («durch ihn der König mit seinem Königreich vermählt wurde»).

Но долгое время эта метафора никак не соотносилась с королевским доменом. В параллели, проводимой между королем (*rex*) и мужем (*vir*), Жан де Тервермей видит отношения взаимной любви, связывающие их соответственно с королевством (*regnum*) и женой (*uxor*). Но метафора бракосочетания короля с королевством у него не используется¹⁹. В то же самое время, ок. 1418 г. в парламентских кругах Пуатье получило распространение сочинение «*Дebаты и примирения*», в котором в олицетворенной форме Франция обращалась к Истине, настойчиво проводя метафору супружеского союза: Франция называла королей своими «мужьями и сеньерами», ссылаясь на «брачные договоры, заключенные ее мужьями с» английскими королями, и сетовала на то, что при Азенкуре погибли «многие герцоги, графы и бароны, потомки моих супругов»²⁰. Метафора брачного союза короля с королевством составляла своего рода морализаторский ореол. В 1514 г. Ален Бушар в своих «Больших бретонских хрони-

¹⁷ Gaborit-Chopin D. *Regalia. Les instruments du sacre des rois de France*. P., 1987. P. 28. Уместно будет процитировать текст Псевдо-Фомы, о котором мне сообщил Ален Бупо: Pseudo Thomas, *Suppl. Summa Theologica, Quaestio*, 26 («*Utrum quilibet sacerdos parochialis possit indulgentias facere*»): «et ideo ipse solus episcopus proprie praelatus Ecclesiae dicitur: et ideo ipse solus, quasi sponsus, anulum Ecclesiae recipit. Et ideo ipse solus habet potestatem plenam in dispensatione sacramentorum, et iurisdictionem in foro causarum quasi persona publica» («и потому сам по себе епископ именуется в истинном смысле слова прелатом Церкви: и потому он сам по себе, подобно жениху, принимает от Церкви кольцо. И потому он сам по себе имеет полное право отправлять таинства и власть вершить дела, подобно государственному лицу») (ок. 1275 г.).

¹⁸ Schramm P. E. *Der König von Frankreich: Das Wesen der Monarchie vom 9. zum 16. Jahrhundert*. Weimar, 1960. S. 239. См. также: Jackson R. A. *Vivat Rex. Histoire des sacres et couronnements en France*. P., 1984. P. 82. О работах Шрамма см.: Bak J. M. *Medieval Symbolism of the State: Percy E. Schramm's Contribution* // *Viator: Medieval and Renaissance Studies*. 1973. Vol. IV. P. 33-63.

¹⁹ Barbey J. *Op. cit.* P. 192.

²⁰ «L'honneur de la Couronne». *Quatre libelles contre les Anglais (vers 1418 — vers 1429)* / Éd. par Nicole Pons. P., 1990. P. 68-74.

ках» имплицитно связывал ее с коронационной клятвой, говоря о «королевском перстне, означающем верность общему делу (*la chose publique*), которую он [король], как супруг своей супруге, обязуется свято хранить, ибо перстень означает верность и любовь»²¹.

Этот многозначный образ, церемониальная сторона которого предполагала уподобление политической общности телу, был приспособлен во Франции к потребностям публичного права гораздо раньше, чем принято считать. Прежде всего, король был не единственно возможным главным участником такой церемонии. Ритуал инвеституры герцогов следовал с XIII в. по образцу королевской коронации²². В 1465 г., когда брат Людовика XI Карл Французский был посвящен в герцоги Нормандские, прославленный епископ Лизье Тома Базен перед главным алтарем Руанского собора публично надел государю на палец золотой перстень, символизировавший его союз с герцогством. В 1469 г., когда Карл, ставший герцогом Гийеннским, примирился со своим братом-королем, последний написал коннетаблю де Сен-Полу: «Наш дражайший и любезнейший брат герцог Гийеннский ныне послал нам перстень, которым, говорят, он обручился с Нормандским герцогством». Коннетабль, являвшийся губернатором Нормандии, сломал перстень там же в Руане в присутствии представлявших герцогство нотаблей. По этому случаю он произнес следующие слова: «Герцог, без какого-либо призыва со стороны короля, послал вышеупомянутому королю, нашему государю, перстень, который он получил в Руане, вступая во владение герцогством Нормандским как своей супругой, и от которого впоследствии отказался. Король отослал мне указанный перстень и повелел и написал, чтобы в присутствии Руанского суда (*Echiquier*) упомянутый перстень был публично разбит и разломан»²³.

Примерно к концу 1470-х гг. относится французский манускрипт 5079 Национальной библиотеки, посвященный бургундскому вопросу; там изображена Корона, которая называет короля «своим супругом и покровителем» и выражает таким образом свою радость в связи с возвращением четырех бургундских земель, принадлежащих и ему и ей²⁴. Так что образ

²¹ Такова по крайней мере интерпретация Ричарда А. Джексона: *Jackson R. A. Op. cit. P. 82. Bouchart A. Les grandes chroniques de Bretagne/ Éd. H. Le Meignen. Rennes, 1886. Fol. 68.*

²² *Bloch M. Les rois thaumaturges. P., 1983. P. 194-195, 496. (См. рус. изд.: Блок М. Короли-чудотворцы. М., 108. С. 292-293, примеч. 322; С. 660).* Кроме того, в XIII-XIV вв. парижские епископы при инвеституре своих крупнейших вассалов вручали им золотой перстень (*Olivier-Martin F. Histoire de la coutume de la prévôté et vicomté de Paris. P., 1972. T. I. P. 306.*

²³ *Bazin T. Histoire des règnes de Charles VII et Louis XI, Jules Quicherat/ Éd. P., 1855-1859. Vol. 1. P. XLIV.; Vol. 4. P. 246-248. Lettres de Louis XI, Joseph Vaesen / Éd. Pa. 1890. Vol. 4. P. 45-46. Floquet A.P. Histoire du Parlement de Rouen. Rouen, 1840. Vol. 1. P. 254-255.*

²⁴ *Champion P. Louis XI. P., 1928. T. 2. Здесь на сс. 280-281 воспроизведена миниатюра, а на с. 287 дан комментарий к ней.*

брачного союза представляется популярным, хотя и лишенным точного юридического значения.

Трудно поэтому поверить в то, что ритуал с кольцом впервые появился в королевском церемониале в 1504 г. во время второй коронации Анны Бретонской. Кольцо, которое легат благословил и надел на палец королевы, «означающее и указующее, что она сочетается браком и вступает во владение, наследование и пользование Французским королевством», представляется ни чем иным, как обручальным кольцом («l'anneau sponsal») Анны, а оно само было символом ее брака с Людовиком XII. Следует заметить, что приведенный выше комментарий принадлежит секретарю королевы, который был также знатоком церемониала и организатором королевских въездов Карла VIII в итальянские города в 1494 г.²⁵ 10 мая 1517 г. легат, помазавший на царство Клод Французскую, передает ей перстень, произнося традиционную фразу: «*Accipe anulum fidei, signaculum Sanctae Trinitatis quo possis haereticas pravitates devitare*» («Прими перстень верности, печать Святой Троицы, дабы избежала ты козней ережников»)²⁶. Как всегда, здесь прослеживается полисемия церемониальных символов, выражающих «букет смыслов», из которого комментаторы могут отобрать то, что на них лично производит особенно сильное впечатление²⁷.

Относительно коронации Анны в 1504 г. можно дать три комментария. Во-первых, как нам кажется, описания предыдущих ритуалов коронаций королей и королев, кажется, не позволяют датировать появление символического перстня. Во-вторых, употребление обручального («sponsal») кольца Анны означает, что ее права и власть являются прямыми следствиями ее брака с королем, передающим королеве-супруге свои личные прерогативы. Именно такова интерпретация Ричарда Джексона, который пишет: «Король и королевство составляют одно целое»; и к этому целому он мог бы прибавить королеву. В-третьих, речь идет не о личных прерогативах в точном смысле слова, а о некой созидательной связи с королевством, о «владении, наследовании и пользовании королевством». Уместно вспомнить, что хотя королева и не обладала полномочиями «фискального короля», она получает свою долю власти «фсодального короля» (если воспользоваться определениями Эрнста Канторовича), так как приносит в

²⁵ Stein H. Le sacre d'Anne de Bretagne et son entrée à Paris en 1504 // Mémoires de la Société d'Histoire de Paris. 1902. P. 268-304. Zorzi L. Carpaccio e la rappresentazione di Sant'Orsola. Ricerche sulla visualità dello spettacolo nel Quattrocento. Turin, 1988. P. 34-35; De Kerdaniel E. L'un auteur dramatique du quinzième siècle. André de La Vigne. P., 1923.

²⁶ Godefroy T. Le cérémonial français. P., 1649. T. 1. P. 476.

²⁷ Это выражение, по-видимому, принадлежит Никола Бержье, адвокату и королевскому историографу Людовика XIII. Здесь можно сослаться на то, что говорит Ален Буро о «тройной структуре эмблемы»: знак / объект / интерпретирующее, с одной стороны, образ / индекс / символ, с другой (Boureau A. Le simple corps du roi. P., 1988. P. 41).

приданое наследственные владения и, следовательно, также является «королевой-дарительницей» (*reine-dépensière*)²⁸: по поводу первого аспекта секретарь Анны Андре де Лавинь отмечал, что по случаю ее торжественного въезда после коронации парижане поставили «прекрасную мистерию», в которой участвовали пять Апп — четыре из Священного Писания и королева Анна за «великие благодеяния, снизошедшие с ее помощью на Французское королевство». Относительно второго аспекта известно, как Анна утешала своими щедротами добрых слуг венценосного супруга, являвшего собой образец бережливого государя. По-видимому, Анна была особенной королевой или же последней из средневековых правительниц, на кого распространялись — как свидетельствует ритуал ее похорон — королевские почести (*la majesté royale*)²⁹.

Во всяком случае, применение метафоры супружества в церемониале придавало ей государственно-мистическое значение, которое не следует недооценивать: Людовик XI на смертном одре повелел прочесть ему коронационную клятву, а Франциск I после договора в Камбре (1529) счел нужным запросить папскую буллу, освобождающую его от коронационной клятвы, так как он отказался от владения Фландрией. В государственном церемониале смутно выражено по крайней мере частичное усвоение выработанных легистами теоретических построений.

Разумеется, Французское королевство не одиноко в том, что касается как ритуала, так и прав. Елизавета Английская говорила, что она обручена с королевством и ей достаточно этого супруга: она получила от него кольцо во время коронации, а все англичане — ее дети³⁰. В Венеции грандиозный церемониал обручения дожа с морем содержал одновременно намеки на имперский обряд, на добровольный и нерушимый союз, на благословение и на символику кольца, превращающего двойственность в единство и несущего гармонию в разделенный мир³¹.

Впрочем, поле употребления метафоры, по-видимому, охватывало все виды *dignitates*: так, Луи Дорлеан, бывший генеральный адвокат при Лиге, писал канцлеру Бельевру, испрашивая у него помилования: «Я ожидаю этого от Вас и от той должности, с которой Вы обручены»³². Когда сына

²⁸ Известно, что коронации сопровождалась «щедротами» (о Клод Французской см.: *Godefroy T. Op. cit. P. 486*). О королевских дарах см.: *Guéry A. Le roi dépensier. Le don, la contrainte et l'origine du système financier de la monarchie française d'Ancien Régime // Annales ESC. 1984. № 6. P. 1241-1259*; и, в общем контексте: *Peck L. L. Court Patronage and Corruption in Early Stuart England. Boston, 1990. P. 1-11*.

²⁹ *Giesey R. E. Cérémonial et puissance souveraine. France, XVe-XVIIe siècles. P., 1987. P. 92*.

³⁰ *Axtell M. The Queen's Two Bodies: Drama and the Elizabethan Succession, London, Royal Historical Society, 1977. P. 38-39*.

³¹ *Muir E. Civic Ritual in Renaissance Venice, Princeton, 1981. P. 119-134*.

³² Письмо от 18 апреля 1603 г., цит. по: *Le Cabinet historique. 1866. Vol. 12. P. 110*.

губернатора Гийени принца Конде нарекли герцогом Бордосским, в одной ормистской³³ мазаринаде 1653 г. был упомянут «сей народ, который Его Высочество почитает своим, подобно части своих наследственных владений», и с которым он обручается, отдавая ему сына, как дож, бросающий кольцо в венецианскую лагуну³⁴. Политические коннотации здесь выглядят вполне осознанными.

Метафора и право

В XVI в. метафора обретает более богатый смысл в церемониале коронации и в то же время становится сердцевинной публичного права в качестве идеологического обоснования неотчуждаемости королевского домена, согласно учению Лукаса де Пенны. Именно этот второй аспект истории метафоры больше всего привлекало внимание историков.

Восшествие на престол Генриха IV, действительно, вызвало полемику о присоединении к домену короны наследственных владений, принадлежащих новой династии. Генеральный прокурор Парижского парламента Жак де Лагель в 1590 и 1591 гг. представил знаменитые ремонстрации, которые получили одобрение согласно эдикту 1607 г. о присоединении к домену. Именно в это время генеральный адвокат парламента Тулузы Пьер де Беллуа разработал новую, хотя и представленную им в качестве традиционной доктрину «негласного присоединения» («l'union taisible»), в результате которого наследственные владения короля сливались с доменом короны³⁵. В противоположном лагере (юристов, признававших королевские грамоты от 13 апреля 1590 г., которыми Генрих IV намеревался узаконить отделение своих наследственных владений от государственного домена) встречались имена ряда известных юристов, в частности Рене Шоппена³⁶.

В 1932 г. эти тексты стали предметом лаконичного, но очень содержательного комментария, принадлежащего перу Франсуа Оливье-Мартена. Однако относительно метафоры политического брака, известный ученый ограничился следующим замечанием: «Кажется, это придумал Ж. де Ла-

³³ Орме — муниципальное движение в г. Бордо во время Фронды (1651 г.); его участники поддерживали принцев против Мазарини (прим. перев.)

³⁴ Текст указан мне Кристофом Бланки и цитируется в его диссертации «*Chevalier de Thodias*».

³⁵ Jacques de La Guesle. Remonstrance de Messire... procureur general du Roy prononcée le 29 juillet 1591 au Parlement lors séant à Tours...; BN, f. fr. 16674, Discours présenté au Roy par Monsieur le Procureur général de La Guesle (1590). Эдикт 1607 г. опубликован в основных сборниках; мы пользовались изданием: Pierre de Belloy. Recueil de quelques plaidoyez notables faits par feu..., Tolose, 1613. Основное место в нем занимает сочинение: L'interprétation des causes de l'Edict et Déclaration du Roy Henry le Grand sur l'union et incorporation de son ancien patrimoine mouvant de la Couronne de France au Domaine d'icelle (1607).

³⁶ Сочинения в поддержку той и другой точки зрения есть в упомянутом выше сборнике: BN, f. fr. 16674.

гель..., насколько мне известно, раньше этот образ нигде не встречался». Оливье-Мартен тут же высказал предположение том, что Лагель мог опираться на существующую парламентскую «традицию», ибо хотя познания ученого в данном предмете и не были обширными, но он все же имел общее представление о политической культуре старого порядка³⁷. С тех пор французские юристы не возвращались к этому вопросу.

Но под влиянием работ Эрнста Канторовича и Ральфа Э. Гизи Сара Хэнли недавно написала большой обобщающий труд, основные положения которого необходимо изложить³⁸. По ее мнению, именно на «ложе правосудия» в декабре 1527 г. президент Жан де Сельв ввел в употребление в Парижском парламенте «относительно новую конституционную идею, представленную как бракосочетание короля с королевством». В соответствии со своим тезисом, согласно которому «ложи правосудия», в частности первые из них, имевшие место, по ее мнению, в 1527 г., играли роль «конституционного форума», Сара Хэнли находит в речи Жана де Сельва «глубоко новаторский и точно соответствующий как аудиотории, так и ситуации элемент»; она усматривает там также «коннотацию французской конституции, совершенно необычной для той эпохи». Американская исследовательница не преминула подчеркнуть свой вклад в изучение вопроса по сравнению с тем состоянием, в котором оно находилось после Эрнста Канторовича: до Хэнли появление во Франции метафоры бракосочетания связывали с Шарлем де Грассасом (1538), а ее проникновение в ритуал коронации — с Генрихом II (1547).

Мы уже отмечали, что вручение кольца как символа брачного союза между государем и его страной в церемониале заняло свое место гораздо раньше. Важно также подчеркнуть, что использование парламентскими кругами в публичном праве фикции политического брака начинается явно раньше 1527 г.

В начале дела о наследстве Бурбонов (которое, по сути, связано с вопросами, обсуждавшимися на «ложах правосудия» 1527 г.) Пьер Лизе, в то время генеральный адвокат, вел тяжбу одновременно против Луизы Санойской (интересы которой защищал Пуайе) и против коннетабля (его интересы представлял Монтелон). Дело было 16 марта 1523 г. (по н. ст.). Повторив, что «стороны делят шкуру неубитого медведя», Лизе высказался о герцогстве Овернском в следующих выражениях: «Общезвестно, что вышеупомянутое герцогство Овернское есть истинная и древняя вотчина Короны, каковая была дана в апанаж упомянутому герцогу Жану Беррийскому; каковая вотчина и домен Короны, так как она является приданым, приносимым государством (*la chose publique*) своему супругу Королю *in matrimonio politico* в его пользу, и так как есть лишь один Ко-

³⁷ Olivier-Martin F. La réunion de la Basse-Navarre à la couronne de France // Anuario de historia de derecho español. 1932. Vol.9, P. 249-289, цитата: с.260.

³⁸ Hanley S. Le «dit de justice» des rois de France. L'idéologie constitutionnelle dans la légende, le rituel et le discours, P., 1991; следующие ниже цитаты см.: P. 79-81.

роль, упомянутая вотчина и домен могут принадлежать одному только Королю; а что касается других детей, они не имеют на него никаких прав, ибо домен есть главное украшение вышеуказанной Короны и не подлежит никакому дроблению, ни делению» (по этому случаю он процитировал Бальда)³⁹. Итак, Пьер Лизе использовал метафору политического брака применительно к принципу целостности (единства, неделимости, слово «неотчуждаемый» он не употребляет) домена так, как будто это был аргумент и образ, хорошо знакомый его слушателям. По-видимому, так оно и было: во время бургундского дела в конце 1470-х гг., когда появилась выше упомянутая миниатюра, генеральный прокурор Парижского парламента Мишель де Пон, одна из крестур Людовика XI, заявлял: «Итак, если наследство супруга, полученное вследствие плотского брака, по закону неотчуждаемо, то и домен короны, каковой передан Королю как бы в наследство и в сотерцание морального и политического брака между королем и государством (*la chose publique*), тоже неотчуждаемо»⁴⁰. Специалист, наверное, мог бы назвать и другие ранние отсылки к образу Лукаса де Пенны.

Конечно же, фикция политического брака короля с республикой и ее использование для обоснования принципа неотчуждаемости домена восходят не к Жаку де Лалелю, Шарлю Грассаю или президенту Жану де Сельву, а по крайней мере, к правлению Людовика XI. Ее применение вписывается не в публично-правовые дебаты нового времени, а в феодальные конфликты между королем и крупнейшими вассалами. Он предшествует изданию Лукаса де Пенны (1509), послужившему между прочим источником для французских юристов, как о том свидетельствует цитата из него, приведенная в 1529 г. Бартеlemi де Шасснезом в его «*Catalogus gloriae mundi*», — в сочинении, в котором за десять лет до Грассая получили развитие эта метафора и ее политическое содержание⁴¹. Известность этого трактата, появившегося в одно время с речью Жана де Сельва, не позволяет о нем умолчать⁴².

³⁹ Цит. по: Corbin J. Suite des droits de patronage. P., 1622. P. 963.

⁴⁰ Цит. по: Saenger P. Burgundy and the Inalienability of Appanages in the Reign of Louis XI // French Historical Studies. 1977. Vol. 10. P. 20-21.

⁴¹ Barthélemy de Chasseneuz. Catalogus gloriae mundi. Genève, 1617. Vol. 24. № 166. P. 224.

⁴² Юридическая конструкция метафоры была досконально исследована Ф.Э.Вассали, изучавшим решения, предложенные различными юридическими школами, в частности специалистами по каноническому праву XVII в., такими как кардинал /Джоанне Баптиста де Лука, у которого описание образа бракосочетания и приданого завершается словами: «et sic quoad concernentia ipsum corpus in universum» («и это в общем непосредственно касается самого лица») (Vassalli F. E. Conceto e natura del fisco // Studi Senesi. 1908. Vol. XXV, особенно pp. 177-239. Выражаю благодарность Лоранс Фонтен, которая передала мне экземпляр статьи Вассали).

Как мыслилась внутренняя структура метафоры в XVI в.

В церемониале и сочинениях юристов фикции брака выглядят по-разному. В первом случае супругой короля считалось королевство (при-
мерами могут служить коронации Анны Бретонской в 1504, Генриха II в 1547, Генриха IV в 1594 гг.). Среди легистов только Франсуа Отман в 1576, Жак де Лагель в 1590 и Пьер де Беллуа в 1607 г. употребляли тот же термин, причем, наряду с другими: так, в 1591 г. у Лагеля король обручается с короной, данное выражение присутствует и в эдикте 1607 г., а ранее оно уже встречалось в *Наказе* третьего сословия Парижа в 1588 г. (составителем которого вполне мог быть адвокат Луи Дорлеан) и в гравюре 1479 г., в то же время в «*Чести Короны*» 1418 г. король получает в супруги Францию. У президента де Сельва в 1527 г. он обручается с «вышеупомянутыми подданными».

Однако почти все легисты, следуя букве учения Лукаса де Пенны, обручали короля с республикой (*Respublica*): примеры можно найти у Мишеля де Пона (1479), Лизе (1523), Шасснеза и Грассая, генерального адвоката Жака Капшеля (1537), руанских адвокатов Бретиньера и Анго (1563), Жана Папона (1565), Симона Марьона и Рене Шоппена (1572), «Республику» Жана Бодена (1576), «Республику» Пьера Грегуара (1578), «Сведения о финансах» секретаря Жана Эннекена (1584), а также у ученого из Берри Франсуа Ражо (годом раньше), вновь у Рене Шоппена (1594), Пьера Беллуа (у которого король обручается еще и с королевством; 1607) и у Кардена Лебре (1632).

Лукас де Пенна сравнивал светский и земной союз между Государем и Государством с духовным и небесным браком между Церковью и прелатом. Первый получил в конце концов определение «морального и политического»: именно эта формулировка повторяется у Пон, Шасснеза и Грассая; у Лизе, Капшеля, Бретиньера, Папона, Марьона, Ражо и Эннекена и впоследствии у Шоппена (1594) он назван просто «политическим». В 1572 г. Шоппен предпочел определение «мистический». Лагель в 1590 и в 1591 г. называет его «священным и политическим»; эти определения повторяются и в эдикте 1607 г. Автор последнего не осознает, что воспроизводит слова Лагеля, и прибавляет: «Как его обычно называют», будто бы употребленные генеральным прокурором эпитеты были вполне традиционными. Беллуа говорит о «гражданском, моральном и политическом браке», а у Лебре этот брачный союз назван мистическим. В 1643 г. королевский прокурор казначейства Леонар Реньяр писал о «браке в мистическом смысле политическом, святом и священном». Неясно, что здесь отразилось в большей мере: атмосфера «века святых» или триумф абсолютистского понятия «государственных таинств» и монархического «понтификализма»⁴³. Перед знатоками церемониала этот вопрос, кажется, не вставал: епископ Шартрский Никола де Ту в 1594 г. говорил о «торжествен-

⁴³ См.: Kantorowicz E. *Mystères de l'Etat. Un concept absolutiste et ses origines médiévales (Bas Moyen Age)* // Mourir pour la patrie. P., 1984. P. 75-103.

упомянутых велеглаголивых авторов, многие юристы не давали вообще никаких определений браку короля с республикой и лишь использовали это понятие, чтобы с его помощью ввести в употребление лежавшую в основе их публично-правовых построений фикцию приданого: именно так поступали Отман, Боден, Грегуар и, еще до них, президент де Сельв (с 1527 г.). Выбор эпитетов не был случайным и отвечал идейному содержанию, которое те или иные авторы хотели довести до сведения короля и Королевского Совета. Понятно, что характеризуя союз короля с республикой (*Respublica*) как «моральный и политический», они придавали королевской власти статус всеобщего и совершенного достоинства (*dignitas*), подобной власти императора: употребление этих определений позволяет избежать смешения религиозного и юридического уровней, между которыми доносилась лишь отдаленная аналогия, и суверенитет обрел таким образом свою внутреннюю логику и основание (*ratio*). Этот ход мыслей привел в те же годы к разработке понятия «фундаментальный закон» и принципа неотчуждаемости домена, дополняющего правило, согласно которому король не может распоряжаться Коронай⁴⁴. В таком случае границы королевского суверенитета должны были бы устанавливаться не только им самим, но и четкими нормами публичного права. Монархическая практика, однако, не всегда это допускала.

Эволюция метафоры

Юристы эпохи Ренессанса проявляли большой интерес к фикции супружеского союза между королем и некоей абстракцией. Некоторые рассматривали ее по сути как эрудитскую цитату, отсылку или комментарий к тексту Лукаса де Пенны. Шассенез и Грассай, по-видимому, считали ее не более чем средством в абстрактной форме прославлять монархию.

Но эта метафора могла также служить потребностям «представительной монархии», помогая обосновать ограничение свободной воли короля в налоговых вопросах. Именно в таком смысле ее употребляли в 1572 г. Шоппен и Марьон. «Французским законом установлено, — доказывал Марьон в Совете, — что всякий договор, имеющий следствием отчуждение какого-либо из доменных прав, должен быть утвержден палатой Парламента, потому что домен Короны находится в собственности Штатов, которые избрали и назначили над собой наследственного Короля для управления делами данной Короны. Таким образом, он является политическим супругом Республики»⁴⁵. Не вникая в суть сложного вопроса о генезисе принципа неотчуждаемости, подчеркнем принципиальную но-

⁴⁴ Об историческом характере понятия фундаментального закона, конечно, не являвшегося имманентно присущим институту монархии, см.: *Thompson M. P. The History of Fundamental Law in Political Thought from the French Wars of Religion to the American Revolution // American Historical Review. 1986. Vol. 91. P. 1103-1128.*

⁴⁵ *Cougny E. Un procès en matière de droits régalien au XVI^e siècle. P., 1864. P. 13-14* (процесс, о котором здесь идет речь, касался герцогства Бар).

визну эдикта, изданного в Мулене в феврале 1566 г.⁴⁶ До тех пор принцип неотчуждаемости, провозглашавший верховенство закона королевства над договорами между государями, использовался как дипломатическое оружие. Это был не столько принцип примитивного международного права, сколько над-феодалное правило, которое освобождало короля от обязательств, вытекающих из брачных договоров, пожалований апанажей и т.д. Коронационные клятвы, в которых неотчуждаемость не оговаривалась (или более не оговаривалась), были неотъемлемой частью единой концепции Короны и ее прав. То, что не принадлежало короне, почитавшейся выше личности монарха, оставалось в распоряжении «короля-дарителя»: сюзерена, который волен распоряжаться своим имуществом и раздавать пожалования. Условия, на которых земли возвращались в состав домена, впрочем, предполагали все новые пожалования подданным: земли возвращались в распоряжение короля для того лишь, чтобы вновь к кому-то перейти. Если в муленском эдикте и отразился переход к «новому времени» (понимаемому здесь как преимущество отдельных законов перед общими принципами)⁴⁷, в нем воспроизведены также два требования, нацеленные на ограничение свободы действий короля. Первое было направлено против «побочного феодализма» и имело целью ограничить короля в раздаче милостей, являвшихся в его руках действительным средством обеспечить себе верность подданных: пожалования земель домена более не дозволялись. Второе, антианалоговое, подразумевало защиту ординарных доходов короля, с тем, чтобы позволить ему «жить на свои средства»; таким образом, подданным приходилось бы щедро раскошеливаться «на государственные нужды», ибо хорошо управляемый домен мог бы приносить достаточно средств на содержание короля за счет периодической отдачи земель во временное пользование. Эти идеи были противоречивы и далеки от реальности прежде всего потому, что передача земель во временное пользование домена породила бы небывалые денежные махинации и спекуляции со стороны разного рода откупщиков⁴⁸. Так ис-

⁴⁶ Chénon E. De la transformation du domaine royal en domaine de la Couronne du XIV^e au XV^e siècle // *Revue historique du Droit français et étranger*. 1925. 4^e série. 4^e année. P. 528. А. Эсмен (*Esmein A.* L'inaliénabilité du domaine de la Couronne devant les Etats généraux du XVI^e siècle // *Festschrift Otto Gierke*, Weimar, 1911. P. 361-381) показал, что именно под давлением Генеральных штатов было принято позитивное законодательство, гарантирующее неотчуждаемость. Канцлер де Лопиталь в 1566 г. действовал в духе понтуазских наказов (1561), и на первых Генеральных штатах в Блуа в 1576 г. третье сословие, под влиянием Бодена, взяло на вооружение метафору приданого, чтобы помешать политике Генриха III и Бельевра. Со средних веков третье сословие в Генеральных штатах рассматривало неотчуждаемость как гарантию против фискального произвола.

⁴⁷ Jackson R. A. Op. cit. P. 87.

⁴⁸ Mastellone S. Venalità e Machiavellismo in Francia (1572-1610). All'origine della mentalità politica borghese. Firenze, 1972. Cap. I («L'ordinamento amministrativo e la venalità domaniale»).

пользовалась фикция брачного союза между королем и «Республикой» в политической борьбе в годы Религиозных войн.

Смысл метафоры вновь заметно изменился под влиянием трудов Жака де Лагеля и споров вокруг присоединения собственных доменов Генриха IV к домену Короны. При восшествии на престол Людовика XII уже возник прецедент с графством Блуа. Согласно принципу «негласного присоединения», оно могло совершиться без королевского волеизъявления; такая интерпретация прямо противоречила букве муленского эдикта, но она отвечала духу происходившей в то время эволюции законодательства (частного права), определяющего порядок присоединения цензивы к фьефу⁴⁹. Здесь встает вопрос о «неотчуждаемой собственности»⁵⁰. В интерпретации Лагеля фигурирует уже не прежний домен Короны (в состав которого входили все владения нового короля, — бывшего принца крови, — унаследованные по отцовской линии), а имущество, унаследованное королем по материнской линии. Следовательно, сравнение домена с приданным теряет силу, так как речь идет об имуществе не супруги-республики, а супруга-короля. У Лагеля возникает представление о нераздельной общности короля и республики. Произведенная им инверсия, граничившая с паралогизмом, преследовала синонимичные и вполне достижимые политические цели: независимо от каких бы то ни было непредвиденных династических перипетий — избежать дробления владений, унаследованных по женской линии и присоединенных к землям Короны; ограничить свободу действий «короля-дарителя»; а также упразднить в политическом смысле природное тело суверена, обратив его в политическое тело. Лагель проявил истинную виртуозность в развитии темы двух тел короля и, не колеблясь, заявлял: «Вот что мы сегодня говорим Королю и утверждаем во имя Короля против Короля, то есть во имя прав Короны против воли, выраженной в королевских грамотах». Теория Лагеля имела большой успех: ее восприняли Лебре, инспекторы королевского домена и все

⁴⁹ Краткое изложение этой сложной эволюции дал Жюльен Бродо (см.: *Georges Louet. Nouveau et dernier Recueil d'aucuns notables arrests donnez en la cour de Parlement de Paris*. P., 11e éd. par Julian Brodeau, 1633. P. 256-261): «Итак, в этом случае, а именно при смешении цензив с фьефом они становятся тем же самым, обретая его качество и наименование его благороднейшего, т.е. феодального существа». Бродо замечает, что вопрос присоединения «ротюрных земель и цензив к своему фьефу некогда решался противоположным образом, а именно присоединение не совершалось по полному праву» и требовалось заявление сеньера. Законодательство переменялось между «решением по делу Бошаров» (смысл которого был спорным; 1529) и «решением по делу Бражелоней» (1601), на этот промежуток в конце XVI в. пришелся процесс о наследстве Жана Пуаля (все это были почтенные семьи парижской «мантии»). Параллель с эволюцией концепции присоединения к королевскому домену очевидна, каким бы шокирующим ни показалось это утверждение старым историкам права.

⁵⁰ Литература о присоединении обширна, см. например: *Pothier R.-J. Traité des fiefs*. 2e partie. II, 4 // *Oeuvres*. P., 1821. T. 19. P. 600-601.

приверженцы парламентской традиции, но не смогла обрести тот официальный статус, на который претендовал ее автор. Совет и Счетная палата в своей законодательной деятельности следовали муленскому эдикту, оставлявшему за монархом по крайней мере временно (десять лет) право распоряжаться частной собственностью, подобно его подданным, и отдавали предпочтение более гибкой интерпретации фундаментального закона о неотчуждаемости⁵¹.

Роль политико-юридических фикций в идейных конфликтах периода правления Генриха IV, по-видимому, стала иной. Когда облик монархии изменился с восшествием на престол Бурбонов, фикция политического брака, зашедшая в логический тупик, вероятно, уже отжила свое время. Тем не менее метафоры все еще оставались плодородной интеллектуальной почвой для развития юридической мысли. В качестве декоративной или архаической детали фикция политического брака встречается и в XVII в. Обычно она сводится к яркому образу приданого, как, например, у первого президента Счетной палаты Дофинэ Дени де Сальвена⁵². То же самое наблюдается и век спустя (у Буржона, Денизара, Реалья де Кюрбана...) ⁵³.

В XVIII в. метафора хотя и встречается, но уже не определяет развития публичного права. Напротив, она подвергается суровой критике, как и сам принцип неотчуждаемости, который физиократы считают экономическим извращением. Тем не менее просветители приветствуют процесс концентрации крупной собственности в руках короля, составлявший политическую базу «фундаментального закона». Однако рациональные требования XVIII в. препятствуют использованию фикций, в которых скрыто множество идей, но ни одна из них не выражена явно. Жак де Варенн разбирает метафору политического брака и видит в ней «смешение утверждений, из которых одни истинны, а другие лишены всякого основания». Такой приговор получает уподобление домена приданому — «чисто логическая ошибка», состоящая в том, что «сравнение выдается за доказательство» и «следствие выдается за причину». Памфлет Жака де Варенна служит образцом исторического подхода, там объясняется даже, почему коронационная клятва не могла быть обязательством о неотчуждении домена (расхожее прочтение Жан де Варенн воспроизвел в первой редакции своего сочинения) ⁵⁴.

⁵¹ См.: *Depambour-Tarride L.* Les petits domaines de la Couronne. Contribution à l'étude historique de la domanialité. Université de Paris II. Thèse de droit. 1975. Vols. 1-2.

⁵² *Denis de Salvaing*, seigneur de Boissieu, De l'usage des fiefs... Grenoble, 2e éd., 1668.

⁵³ Некоторые отсылки к этой литературе можно найти в кн.: *Lacour-Gayet G.* L'éducation politique de Louis XIV. P., 1923. P. 241; *von Trub A.H.* Die Krönungen der französischen Könige im Zeitalter des Absolutismus und in der Restauration. Zürich, 1975. S. 310-311.

⁵⁴ *De Varenne J.* Considérations sur l'inaliénabilité du domaine de la Couronne. Amsterdam-Paris, 1775.

Две «личности» короля и их свобода

Приведем слова инспектора домена П.Лорри, который в 1760-е гг. был самым последовательным и радикальным защитником идеи неотчуждаемости королевского домена.

«Восшествие Государя на Престол есть освящение его особы, согласно выражению г-на де Лагеля, брак, в результате которого он обретает публичное лицо, а его частное лицо, угасшее и растворившееся в публичном, существует отныне лишь в физическом, но не в законном порядке: Король есть Государство: эти термины однозначны; значит, частное лицо не может более осуществлять право владения или собственности. Государь отдает самого себя, отдает всецело и навсегда»; немногим далее Лорри объяснял, что следует «рассматривать восшествие Государя на престол как изменение состояния, *capitis diminutio* [частичное поражение в правах], которая лишает его частного лица и равным образом упраздняет права этого преобразованного лица»⁵⁵.

Эта *capitis diminutio* приводит к тому, что, как возмущались в XVI в. поборники личной свободы монарха Баке и Шонпен, король оказывается «в худшем положении, чем любое частное лицо». Впечатляющая формулировка. И она не единственная: Пьер де Беллуа говорил, что государь во время коронации приносит присягу «государственному делу (à la chose publique), которому он отдаст и посвящает себя настолько, что лишается во имя него и личной свободы»⁵⁶. Леонар Реньяр, который в 1643 г. был королевским прокурором казначейства, утверждал: «Входя во владение и пользование Государством, Государь отдает ему себя абсолютно, безгранично, без остатка и какого бы то ни было исключения... Посредством этого Король и Государство навски становятся одним целым»⁵⁷. Современник Лорри Реаль де Кюрбан провозглашал, что государь «принадлежит всем, потому что ему вверено все; он более не принадлежит самому себе, потому что неотделим от тела, душой которого он является»⁵⁸. Среди всех этих примеров речь Поля Шарля Лорри — карикатурная и вместе с тем наводящая на размышления, — отличается тем, что за исходную точку в ней взята метафора политического брака.

Фикция имела поистине определяющее значение для разработки монархического права. Выше мы предположили, что во Франции она выполняла примерно ту же задачу, что и противопоставление физического и политического тела короля в Англии. Э.Канторович писал, что «теория «двух тел короля» с ее сложной и извращенной логикой была практически неизвестна на континенте»; это утверждение верно применительно к юриспруденции, хотя в отношении «государственных ритуалов» оно не

⁵⁵ Paul-Charles Lorry // Lefevre de la Planche. Op. cit. P. 83, 85.

⁵⁶ Pierre de Belloy. Op. cit. P. 61.

⁵⁷ BN, f. fr. 16674 fol. 66 v.

⁵⁸ Réal de Curban. La science du gouvernement. P., 1765. P. 104-105. (Т. 4 содержит раздел о публичном праве),

должно быть столь категоричным⁵⁹. В области публичного «пред-права» взаимодействие юридической и церемониальной доктрин имеет исключительно большое значение?

Не обстоит ли дело так, что сам образ мистического тела (*corpus mysticum*), изначально служивший обоснованием юридической недееспособности отдельных членов этого мистического тела, побудил легистов распространить эту недееспособность и на его главу? Суверен подвергся тройному ограничению личных прав. Тервермей в своем «*Tractatus*» доказывал, что король не может лишиться дофина прав наследования. Парижский парламент то и дело напоминал, что генеральный адвокат является адвокатом не короля, а Короны и исполняет свои должностные обязанности, а не волю монарха. (Франциск I в этой связи заметил, что ему отказывают в принадлежащем личному человеку из смертных праве выбрать себе адвоката и что, в конце концов, генерального адвоката можно отстранить от должности только лишив его головы)⁶⁰. Жак де Лагель, толкуя муленский эдикт, доказывал, что суверен не может распоряжаться наследственными владениями. В этих трех основных областях публичного права — наследовании Короны, организации государственного аппарата (в данном случае основанной не столько на законе, сколько на обычном праве) и неотчуждаемости домена — король не мог проявить свою волю и оставался лишь пассивным орудием так называемого фундаментального закона. Здесь мы имеем дело с антиволюнтаристской концепцией закона, который не исходит ни от государя, ни от народа, ни от какой-либо человеческой воли вообще, а лишь из высшего права, имеющего Божественное основание и воплощенного в целостной политической общности. Легисты боролись за то, чтобы не король поглотил государство, а государство поглотило короля. «Когда мы имеем в виду государство, — говорил Людовик XIV, — мы работаем для себя. Благо одного составляет славу другого». Хотя король-солнце был и не слишком сведущ в праве, но он знал постулаты органицистской теории; о своих подданных он говорил: «Кажется, они составляют часть нас самих, ибо мы являемся головой тела, а они — его членами»⁶¹. Однако

⁵⁹ Kantorowicz E. Op. cit. P. 322. С этой точки зрения, труды Ральфа Э. Джизи вносят уточнения в учение мэтра и выявляют во всех французских церемониалах молчаливое провозглашение теории двух тел, см.: Giesey R. E. Le roi ne meurt jamais. Les obsèques royales dans la France de la Renaissance. P., 1987.

⁶⁰ Здесь речь идет о генеральном адвокате Жане Рюзе (племяннике Санблансе, который и в самом деле поплатился головой), но можно также вспомнить похожую историю с докладчиком прошений Рагно, случившуюся несколько лет спустя. Об этом рассказал Анри де Мем (*Henri de Mesmes. Mémoires inédits*, Edouard Frémy/Éd. P. Leroux. Paris. s.d. P. 174).

⁶¹ Boissy G. Les pensées des rois de France. P., 1921. P. 226. См. об этом: Apostolidès J.-M. Le roi-machine. Spectacle et politique au temps de Louis XIV. P., 1981, 165 p.; Louis Marin, Le portrait du roi. P., 1981.; следует также обратить внимание на суждения М. Фумароли: *Fumaroli M. Sacerdoce et office civil: la monarchie selon Louis XIV // Les monarchies / Éd. E. Le Roy Ladurie. P., 1986. P. 101-114.*

несмотря на то, что придворный этикет выставил напоказ жизнь монарха и обезличил ее, и несмотря на присущие ему представления о своей высокой миссии, Людовик XIV тем не менее имел фавориток и внебрачных детей, что вынудило его пойти на серьезные нарушения фундаментальных законов.

Говоря о фикции политического брака, Франсуа Оливье-Мартен подчеркивал, насколько «в действительности всегда был острым и подчас драматичным конфликт между королем как государственным человеком и его семьей»; и по поводу «Ремонстрации» Лагеля он пришел к выводу, что «прецеденты, на которые пытался опереться генеральный прокурор, не имели никакого значения или вели к бесконечным дискуссиям»⁶². Но не будем оставлять политический символизм ради историзирующей истории. По сути дела речь шла о противоречиях между «фискальным» и «феодальным королем»: последний — свободный человек, властвующий над свободными людьми, силовик в окружении вассалов, верховный владыка в окружении подданных — выглядел человеческим и внушал доверие; его образ был далек от политических абстракций, разрушающих личностные связи между сувереном и подданными. И монархия любила вспоминать эту традицию; так, при провозглашении регентства Анны Австрийской 18 мая 1643 г. канцлер Сенье говорил, обращаясь к Парламенту: «Счастье Монархий в том, чтобы все благодетельные властители были свободными»⁶³.

Что, очевидно, не удалось во Франции, так это переход от понятия *dignitas* к понятию «политического тела». Процесс раздвоения королевской функции во французской монархии выглядит весьма оригинальным⁶⁴: из канонического права было заимствовано понятие *dignitas*, на основе которого еще до Жана Бодена возникло понятие превосходной степени *majestas* (величество); из феодального права пришла идея разделения владений *dominium*'а, при том, что король, по мнению легистов, имел склонность собирать земли в пределах *regnum*'а. Этот контекст, одновременно теологический и феодальный, не способствовал развитию юридической теории корпоративного измерения монарха. Следует также принимать во внимание наличие в *persona idealis* короля сильной династической составляющей⁶⁵, которая усиливала натурально-органицистское видение в ущерб юридическо-корпоративному: в результате разграничение надличностных и личностных аспектов монархии оказалось не-

⁶² Olivier-Martin F. Op. cit. P. 259-260.

⁶³ Dupuy P. Traité de la majorité de nos Rois et des Régences du Royaume. Amsterdam, 1722. T. 2. P. 365.

⁶⁴ Вся книга Алена Буро является превосходным опытом анализа французской специфики (Boureau A. Le simple corps du roi. L'impossible sacralité des souverains français, XVe-XVIIIe siècle. P., 1988).

⁶⁵ Lewis A. W. Le sang royal. La famille capétienne et l'Etat, France, Xe-XIVe siècle. P., 1986, особенно с. 245-246.

четким. Именно поэтому и пригодилась метафора политического брака. Ее патриархальный характер исключал участие королевства (через своих представителей) в управлении, так как королевство уподоблялось супруге. Она не создавала опасности употребления применительно к королевству «крипто-корпоративных понятий» (выражение Гейнса Поста). Тервермей мыслит королевство как мистическое, или политическое тело (*corpus mysticum sive politicum*). Насколько близки друг другу эти два определения?⁶⁶ Изучение употребления союза *sive* в политической философии помогло бы лучше понять такие суждения, независимо от того, находят ли они метафорическое выражение или нет. Стоит, очевидно, придерживаться того принципа, что разные слова (а семантические поля слов *mysticum* и *politicum* безусловно не совпадают) должны обозначать разные понятия. Следовало бы также задаться вопросом о различных прочтениях Аристотеля.

Возможно, ключ к решению проблемы дает противоречие между Бальдом и Бартолем? Первый считает, что *universitas* есть не что иное, как совокупность составляющих ее членов («*Quaedam persona universalis quae unius personae intellectum habet, tamen ex multis corporibus constat*»), тогда как, по утверждению второго, *universitas* остается неизменной, несмотря на перемену составляющих ее членов («*Universitas repraesentat unam personam quae est aliud a scholaribus vel hominibus universitatis*»)⁶⁷.

В средневековой Англии сообщества с юридической точки зрения четко отличались от своих членов и даже возникло понятие «одиночные корпорации» («*corporations sole*»). Кроме того, аббат представлял собой вдвойне правоспособную личность: как частное лицо и как представитель монастыря, и в обеих ипостасях он действовал отнюдь не как фиктивная личность. Принципиально различались между собой духовные корпорации, объединявшие лиц (монахов), которые с юридической точки зрения перестали существовать и полностью подчинились главе (аббату), и светскими корпорациями, члены которых лично не подвергались поражению в правах: в последнем случае движения политического тела производились сообща главой и членами, так как все они обладают двойной правоспособностью, образуя при этом одно целое⁶⁸. Общее согласие в светских

⁶⁶ Р. Гизи, кажется, обходит вниманием этот вопрос (*Giesey R. E. Cérémonial et puissance souveraine*. P. 1987. P. 9-19). М. Валенсиз, напротив, видит в его постановке одно из главных достоинств книги Канторовича (*Valensise M. Le sacre du roi: symbolique et doctrine politique de la monarchie française // Annales ESC*. P., 1986. № 3. P. 545-546).

⁶⁷ *Naz R. Personnes morales // Dictionnaire de droit canonique*. 1957. T. VI. Col. 385-386.

⁶⁸ *Ke Chin Wang H. The Corporate Entity Concept (or Fiction Theory) in the Year Book Period // Law Quarterly Review*. 1943 Vol. 59. P. 84. См. также: Maitland F. W. *The Crown as Corporation // The Collected Papers...* / Ed. H.A.L. Fisher. Cambridge, 1911. Vol. III. P. 244-270. Выводы, к которым приходят эти авторы, не во всем совпадают с тем, что писал Эрнст Канторович.

и монашеских корпорациях имело разный смысл. Здесь начинает проявляться различие между политическим и мистическим телом. Знатоки канонического права с XIII в. различали то, что касается всех вместе как членов одной корпорации (*quod omnes tangit ut collegiati*) и то, что касается каждого индивидуально (*quod omnes tangit ut singuli*). Термин «представительство» можно толковать в двух совершенно разных смыслах: в соответствии с органицистскими представлениями, голова является обобщенным образом, или персонификацией тела, — в этом случае мы имеем дело с представительством в лице главы; но из теории корпораций следуют идеи делегирования и мандата, — здесь речь идет о представительстве перед главой⁶⁹. И все-таки замечание Эриста Канторовича о том, что «старый богослужебный термин *corpus mysticum* во многом утратил свое значение»⁷⁰, остается справедливым.

Те, кто считал Французское королевство политическим телом, спонтанно пришли к «конституционному» истолкованию, привлекающему внимание англо-саксонских историков, а для тех, кто в своих размышлениях оперировал понятием мистического тела, его олицетворением стала личность короля-главы. В высшей степени примечательно, что английские юристы в 1550-е гг. стали отождествлять достоинство (*dignité*) с мистическим телом и перешли от понятия *dignitas* к понятию политического тела⁷¹. Это изменение, как и всякое распространение абстрактных понятий в рамках концепций государственной власти, стало препятствовать эволюции английской монархии в авторитарном направлении. Фикция политического брака, тесно связанная с символикой коронации, с наименьшим ущербом для монархической власти выражала идею непрерывного наследования Короны. В частности, она не предполагала создания существования независимой от царствующего короля надличностной общности. Поговорка «мертвый хватает живого» (*le mort saisit le vif*)⁷² окончательно связала воедино короля и королевство, мистическая

⁶⁹ Congar Y. *Quod omnes tangit, ab omnibus tractari et approbari debet* // *Droit ancien et structures ecclésiastiques*, L., 1982. T. III. P. 210-259, особенно с. 214, 248-249; Post G. A. Romano Canonical Maxim. «*Quod omnes tangit*» in Bracton» // *Traditio*. 1946. Vol. IV. P. 197-252. Р.Э.Гизи отмечает характерное использование максимы «*quod omnes tangit*» у Франсуа Отмана (Giesey R. E. «*Quod omnes tangit*». A Post Scriptum // *Studia Gratian*. 1972. Vol. XV. P. 319-332).

⁷⁰ Kantorowicz E. Mourir pour la patrie (Pro Patria Mori) dans la pensée politique médiévale // *Mourir pour la patrie*, P., 1984. P. 129; на с. 131 он пишет: «Мистическое тело» — это выражение просто обозначает любой политический институт, любое моральное и политическое тело (*corpus morale et politicum*) в аристотелевском смысле». Следовало бы перечитать книгу De Lubac H. *Corpus Mysticum*. L'eucharistie et l'Eglise au Moyen Age. Etude historique. P., 1949 имея при этом в виду, что понятия *corpus politicum* и *corpus mysticum* не вполне тождественны.

⁷¹ Kantorowicz E. Op. cit. P. 293-294.

⁷² См. замечания Ж.Криена по поводу того, что писал Канторович о позднем распространении этого принципа во Франции: Krynen J. «*Le mort saisit le vif*».

сторона этого союза так никогда полностью и не скрыла его феодальной стороны.

Таким образом, привычная юристам *lingua mezzo-teologica* возводит светское государство на уровень «тайнства»⁷³. «Тайнству государства» соответствует «словесное тайнство», превращающее слова в метафоры в рамках «объективной философии интеллектуальных знаков», нацеленной на поиск «сущностной этимологии», т.е. такой этимологии, которая была бы «выражением сущности», а не продуктом историко-филологической эрудиции⁷⁴. Пьер Лежаңдр напоминает нам, что нормативный порядок выражается в «догматических конструкциях», функционирующих в виде «трилогии» из «образа, тела и слова», вследствие чего «как тело, так и образ могут занимать место слова»⁷⁵. Но возникает и другое следствие: не обязательно право должно идти за метафорой, живущей по своим законам, независимо от дискурсивного и, во всяком случае, от критического разума. Если только образ как таковой не считается ссрьсю (как у иконоборцев), то он не дает повода для обвинений в ереси и служит спонтанным выражением ортодоксальной традиции. Это прекрасно демонстрирует пример «*воображаемого Франциска I*»: каноник Франсуа Демулен и францисканец Жан Тело, совершенно чуждые всякой ученой юридической культуре, были не пронагандистами, но «духовными наставниками», которые независимо от движения юридической мысли создавали мифологию царствования в стороне от юридической мысли, прославляя мистический героизм⁷⁶. Применительно к Генриху IV то же самое произошло с метафорой политического тела под пером Жоржа Бленьяна: «На протяжении всей книги, — пишет Анн Мари Брено, — монарх отождествляется со всеми членами и органами тела». «Тело становится загадочным вместе-

Génèse médiévale du principe d'Instantanéité de la succession royale française // Journal des Savants. 1984. P. 188-189.

⁷³ Kantorowicz E. Mystère de l'Etat // French Historical Studies. 1977. Vol. 10. P. 99.

⁷⁴ Congar Y. Cephais — Céphalè Caput // Etudes d'ecclésiologie médiévale. L., 1983. T. I. P. 19, 28, 33, 36. Здесь проявляется по сути католическая мысль: в своей рецензии на книгу иезуита Себастиануса Тромпа (Corpus Christi quod est Ecclesia, I, Introductio generalis, Roma, 1946), близкого к Пию XII, Конгар приветствовал «восстановление богословского значения метафоры, которое всегда признавал Св. Фома (q. I a. 9): в таких понятиях, как Супруга, Духовный храм и даже Мистическое тело, заключен подлинный богословский смысл, который не сводится полностью к ясным и строгим категориям, но тем не менее обладает неисчерпаемым и ни с чем не сравнимым богатством. Нам приятно видеть, что богословы вновь о них вспомнили» (Revue des Sciences philosophiques et théologiques. 1936. Vol. 26. P. 791).

⁷⁵ Legendre P. Le désir politique de Dieu. Etude sur les montages de l'Etat et du droit. P., 1988. P. 33-42.

⁷⁶ Lecoq A.-M. François imaginaire. Symbolique et politique à l'aube de la Renaissance française. P., 1987. P. 482-494.

лицем недостижимого совершенства⁷⁷». И так, на обочине юридической науки развивалась какая-то иная традиция, усвоившая ее уроки и образы.

Условия формирования политических норм ставят церемониальный ритуал и юридический дискурс в отношения не только дополнительности, но и конкуренции. И, в конце концов, именно на стыках между этими двумя интеллектуальными конструкциями создается пространство политической критики, в котором происходит полный разрыв со старыми концепциями.

Пер. Л. А. Пименовой

⁷⁷ Brenot A.-M. Le corps pour royaume. Un langage politique de la fin du XVI^e siècle et début du XVII^e siècle // Histoire, Économie et Société. 1991. Т. 4. P. 441-466. Д.Крузе показал героический характер, который приобретает монархия Бурбонов в русле такого идейного течения, где вера, с нашей точки зрения, преобладает над рациональным правом (Crouzet D. Les fondements idéologiques de la royauté d'Henri IV // Henri IV, le roi et la reconstruction du royaume. Pau, 1989. P. 165-194).

История религиозных обращений

ПРИНЯТИЕ МОНАШЕСТВА В СОЗНАТЕЛЬНОМ ВОЗРАСТЕ (1050-1200). ИССЛЕДОВАНИЕ ФЕНОМЕНА ОБРАЩЕНИЯ В ЗРЕЛОМ ВОЗРАСТЕ*

Шарль де Мирамон

Около 1144 г. Идунг Школяр занемог в Регенсбурге.

«По воле Господа всемогущего и милосердного, захворал я болезнью столь тяжелой, что ученый и искусный лекарь признал мой случай безнадежным. Один монах, который позднее стал аббатом, пришел меня навестить. И когда увидел меня, то сказал: «Ты скоро умрешь, человеке. Отчего ты не попросишь отнести себя в монастырь? Я хотел было ответить, но не смог, так как мне не смочили губ водой, ибо тело мое иссохло и было лишено сил. Тогда, собрав остаток сил, я так ему ответил: «Вступление мое в монастырь не может быть угодно Господу, ибо я на смертном одре (ad succurrendum)». Он мне возразил: «Не усомнись, ибо истинно я тебе обещаю и ручаюсь словом, что дам за тебя ответ перед Богом, если сделаешь, как говорю». Услышав это обещание, я в него уверовал и сказал: «Дай мне слово, соединив свою руку с моей». Так дело было решено, и я был перенесен в монастырь. Монахи, что обступили мою кровать, сказали мне: «Тебе следует молить отца-аббата, чтобы он обратил тебя в монахи». Я послал за ним. За меня написали грамоты, содержащие монашеские обеты. И так я, без сил повернуться с бока на бок, едва разбирая буквы, дал величайшую из клятв, а именно об обращении, об обетах послушания и постоянства (stabilitas) в соответствии с Уставом св. Бенедикта (который мне был совершенно неведом), не оговорив никаких условий»¹.

* Статья впервые опубликована в: Annales. HSS. P., 1999. № 4. P. 825-849.

¹ Huuysens R.B. Le moine Idung et ses deux ouvrages: Argumentum super quatuor questionibus et Dialogus duorum monachorum // Studii medievali. T. 13. № 1. P. 291-470, здесь 413-414

Идунг выжил, и около 1153 г. оставил свой монастырь ради вступления в цистерцианский орден; поэтому мы и располагаем рассказом о его обращении на смертном ложе в аббатстве Прюффенинг. Для обоснования своего *transitus* он составил долгую диатрибу, направленную против бенедиктинцев во славу своего нового ордена. Как раз в связи с этим он и рассказывает о собственном опыте: чтобы осудить обращение в монашество перед смертью — практику, существовавшую к тому моменту на христианском Западе уже более ста лет.

В каролингскую эпоху большинство монахов составляли облаты, порученные монастырю в младенческом возрасте родителями². С середины XI в. эта практика теряет в своем значении; меняется и общественное мнение на этот счет: в XII в. некоторые новые монашеские ордена, например, цистерцианцы и картезианцы, и вовсе запретили ее; меняется и каноническая установка. Канонисты, на свой лад отражая эволюцию менталитета, высказались на этот счет: если раньше акт *oblatio* считался необратимым, и дарованный монастырю ребенок не мог его покинуть, то отныне облат, достигнув совершеннолетия, должен подтвердить свое решение принять монашество³.

Развитие этой практики показывает, что единого и неизменного образа обращения в монашество в Средние Века не было. Однако же, если ограничиться рассказом об обращении из житий святых монахов, то проблема сведется к простому их пересказу; а авторы-монахи, следуя присущему монашеству консерватизму стремятся подчеркнуть главным образом верность уставу и славному прошлому первых веков греческого и латинского монашества. И все же, несмотря на все старания обеспечить совершенную отрешенность монастырской жизни, изолироваться, насколько возможно, от мира, состав и структура монашества меняются от века к веку — иначе говоря, можно смело браться записание истории этого процесса.

Акт обращения в монашество — момент, когда двери монастыря открываются для внешнего мира. То есть его история — часть истории общества. Монашеская традиция обычно умалчивает об этом: отречение от мира — краеугольный камень монашеского мировоззрения. Перед нами стоит задача воссоздания феномена обращения (*conversio*) — необходимо тщательно изучить источники, вычленив из них реальную структуру взаимоотношений монастырского мира и общества. В данной статье мы ограничимся изучением одной конкретной темы, которую мы сфор-

² *De Jong M.* In Samuel's Image, Child Oblation in the Early Medieval West. Leyden, 1996.

³ *Lynch J.H.* Simoniacal Entry into Religious Life from 1000 to 1260. A Social, Economic and Legal Study. Columbus, 1976. P. 36-50; *Berend N.* La subversion invisible: la disparition de l'oblation irrevocable dans le droit canon. Médiéval. 1994. T. 26. P. 123-136.

мулируем как «обращение в зрелом возрасте»⁴. Для периода с 1050 по 1200 гг. возникновение феномена поздней *conversio* есть лишь один из переломных моментов в истории обращения. Больше известно о появлении на рубеже XI-XII вв. нового типа монаха: «конверса»⁵; кроме того, вторая половина XII в. — период оформления нового типа соотношения между жизнью в миру и посвященной Богу — так называемого «полумонашества» («*sémi-réligiosité*»)⁶. Сосредоточившись лишь на категории «обращения в зрелом возрасте», попытаемся решить следующие вопросы: Кем были монахи и каноники, жившие в монастырях? Какие социальные, культурные или религиозные трансформации обеспечили изменения в структуре монашества? Как связана практика обращения взрослого человека с системой экономических и социальных отношений монастыря и окружающего мира?

Исследование социальной структуры монашества в Средние Века — непростая задача в силу недостатка источников, которые позволили бы составить убедительный и репрезентативный список монашеских биографий. Вместе с тем, чтобы произнести монашеские обеты, надо априори уметь составить письменный документ — история Идунга служит тому свидетельством. Пятьдесят восьмая глава Устава св. Бенедикта гласит, что в момент произнесения обетов вступающий в орден должен возложить на алтарь документ, письменно воспроизводящий его устную клятву. В комментариях Устава, созданных каролингскими писателями Смарагдом (ум. ок. 825 г.) и Хильдемаром (ум. ок. 850 г.) содержится добавление о том, что этот документ следует сохранить в монастыре. На рубеже XI-XII вв. практика составления такого документа в момент произнесения обетов еще сохраняется в некоторых монастырях, но уже в несколько измененном виде. Ордерик Виталий (ум. после 1141 г.) описывает для своего монастыря Сент-Эвру в Нормандии подобный ритуал, соблюдаемый со времени его введения аббатом Осберном (ум. в 1066 г.)⁷.

⁴ Основная статья по этому вопросу: *Grundmann H.* Adelsbekehrungen in Hochmittelalter. *Conversi und nutrii* in Kloster // *Ausgewählte Aufsätze*, München, 1976. Bd. 1. S. 126-149).

⁵ По данному вопросу велись многочисленные дискуссии, которым мы обязаны обширной литературой о конверсах. Латинское «*conversus*» означает и монаха, поступившего в монастырь во взрослом возрасте, и члена ордена, оставившего духовные цели ради материальных, и посему обладающего низшим по сравнению с монахом статусом. Последние публикации по поводу этого терминологического противоречия, ныне снятого, см. в кн.: *Töpfer M.* Die Konversen der Zisterzienser, *Untersuchungen über ihren Beitrag zur mittelalterlichen Blüte des Ordens*. Berlin, 1983.

⁶ О феномене *sémi-réligiosité* в XII в. позволим себе дать отсылку на нашу книгу: *De Miramon C.* Les données au Moyen Age. Une forme de vie religieuse laïque (vers 1180-1500). P., 1999.

⁷ *Orderic Vitalis.* *Historia Ecclesiastica* / Ed. M. Chibnall. Oxford, 1969-1980. T. 2. Lib. 3. P. 114; *Chibnall M.* Liens de *fraternitas* entre l'abbaye Saint-Evroult et les laïcs

Имена вступающих в братство, в также членов их семей заносились в особый свиток, который в сложенном виде хранился на алтаре в течение всего года; тогда он служил в качестве памятной книги (*liber memorialis*), что значит, что совершающий богослужение священник приобщал к евхаристической жертве тех, чьи имена значились в свитке. Раз в год, во время торжественной мессы, совершавшейся для монашеской братии, свиток разворачивали. Этот ритуал — нечто среднее между упомянутым документом, составления которого требует Устав св. Бенедикта, и поминальными литургиями (*memoria*), в ходе которых монахи поминали своих покойных братьев и своих благодетелей⁸. В XI в. обычай составления грамоты в момент принесения обетов еще практикуется, но сами документы сохраняются лишь в исключительных случаях⁹. Итак, данного источника по изучению социальной структуры монашества мы лишены; информацию придется искать в некрологах, хартиях, хрониках и пр.

Подобная задача решена в отношении особенно хорошо изученного монастыря — Клуни¹⁰. В своей объемистой статье Вольфганг Теске доказал, что при аббате Гуго Семуруском (1049-1109) монахов становится значительно больше, причем большинство из них — бывшие миряне¹¹. Его правление — решающий момент в определении отношений между Клуни и миром. И если число подношений от светских лиц в XI в. остается примерно одинаковым и при Одилоне (993-1048), и при Гуго¹², то процент донаторов, испрашивающих разрешения на погребение в стенах монасты-

(XI-XII siècles) // *Les mouvances laïques des ordres religieux* / Éd. N. Bouter. Saint-Étienne, 1996. P. 235-239.

⁸ Употребляемое Ордериком выражение *sedula commemoratio inceptorum* выявляет это смешение. По вопросам монастырских *memoria* существует обширная библиография, принадлежащая в основном перу членов Мюнстерской «школы», главными представителями которой являются Карл Шмид, Иоахим Воллаш и Отто-Герхард Оксле. Введение в современную немецкую историографию по данному вопросу см. в кн.: *Wollasch J. Les moines et la mémoire des morts* // *Religion et culture autour de l'an mil* / Éd. D. Iogna-Prat, J.-C. Picard P., 1990. P. 47-54, а также важную работу М. Лауэрса: *Lauwers M. La mémoire des ancêtres, le souci des morts. Morts, rites et société au Moyen Age* (Diocèse de Liège, XI-XIII siècles). P., 1997.

⁹ Таким образом, матрикула монахов Бек (*Histoire de l'abbaye du Bec, Evreux* / Éd. Porée. 1901. T. I. P. 629-642) представляет собой исключительный документ.

¹⁰ О главных работах последнего времени по Клуни в XI-XII вв. см. в кн.: *Iogna-Prat D. Ordonner et exclure, Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, au judaïsme et à l'islam* (1000-1150). P., 1998. Ch. 2 Недоступной мне оказалась работа *Cochelin I. Enfants, jeunes et vieux au monastère: la perception du cycle de la vie dans les sources clunisiennes* (909-1156), thèse, Montréal, 1993, 2 vols dactyl.

¹¹ *Teske W. Laien, Laienmonche und Laienbruder in der Abtei Cluny. Ein Beitrag zum «Konversen-Problem»* // *Frühmittelalterliche Studien*. 1976. Bd. 10. S. 248-322 и 1977. Bd. 11. S. 288-399 (здесь с. 308-309).

¹² *Poeck D. Laienbergräbnisse in Cluny* // *Frühmittelalterliche Studien*. 1981. Bd. 15. S. 68-179.

ря, значительно падает — с 17 до 10 %¹³. Именно эта проблема проанализирована Дитрихом Пеком: то обстоятельство, что для мирянина идея погребения в стенах монастыря теряет свою привлекательность — связано с процессом роста числа обращений в зрелом возрасте¹⁴. Материалы исследования Ключни позволяют нам набросать примерный план изучения феномена обращения в зрелом возрасте. Во-первых, точкой отсчета для нас является середина XI в. Во-вторых, несомненно, что между фактами дарений, погребений мирян в монастырях и обращением в позднем возрасте существует связь. Ниже мы постараемся держаться этих двух первоначальных утверждений, но сперва следует понять, что представляли собой основные категории монахов: «выкормыши» (*nutriti*) и «обращенные» (*conversi*).

Типология

Nutriti — это бывшие облааты. В монастыре их меньшинство, но они занимают руководящие посты. Блестящий пример подобного преуспевания — аббат Ключни Петр Достопочтенный (ум. в 1156 г.). Он родился в 1094 г., был облаатом в Соксийанже, овернском аббатстве, подчиненном Ключни, принес монашеские обеты в 1109 г. и с наступлением совершеннолетия подтвердил свое намерение следовать избранному пути. Затем он присоединяется к своему брату, монаху в Везель, в то время — важном ключнийском монастыре. По-настоящему его карьера в ордене начинается в 1120 г., когда он назначен приором монастыря Домен близ Гренобля. Взлет происходит в 1122 г., когда в связи с внутренним кризисом в ордене он избран аббатом Ключни¹⁵.

Облаатам противопоставлены «конверсы» (*conversi*) — обращенные, среди которых можно выделить две категории — обратившиеся в раннем и зрелом возрасте. Первые, как показал Жорж Дюби, в среднесвековом обществе образуют не возрастную группу, а особую социальную прослойку¹⁶. Некоторые из них поступают в монастырь в ранней юности — это, к примеру, ряд цистерцианских аббагов, подобно самому знаменитому из них, св. Бернару¹⁷. И напротив, те, кто приносит обет поздно, поки-

¹³ Poeck. D. Op. cit. S. 122 et 152.

¹⁴ Впрочем, И.Воллаш (см.: *Wollasch J. Hugues l'abbé de Cluny et la mémoire des morts, dans le gouvernement d'Hugues de Semur à Cluny. Cluny, 1990. P. 75-92*) предлагает иное объяснение. В 1097 г. Ключни получило привилегию хоронить в монастырских владениях отлученных от церкви. В результате выросло число захоронений на таких кладбищах. См. прежде всего: *Kohle A. Abt Hugo von Cluny (1049-1109). Sigmaringen, 1993.*

¹⁵ *Torell J.P., Bouthillier D. Pierre le Vénérable et sa vision du monde. Sa vie. Son oeuvre. L'homme et le démon. Louvain, 1986.*

¹⁶ *Duby G. Dans la France du Nord-Ouest au XII siècle: les «jeunes» dans la société aristocratique» // Annales ESC. 1964. Vol. 19. № 5. P. 835-846; Idem: Hommes et structures du Moyen Age. Paris-La Haye, 1973. P. 213-225.*

¹⁷ О том, какое значение для развития Molesme и цистерцианского ордена имело обращение в зрелом возрасте, а также заодно с другими членами семьи, см. в

ляют мир, преуспев в нем и занимая положение в обществе. Они могут быть и пожилыми людьми, которые, вероятно, уходят в монастырь в том возрасте, когда их дети уже могут без них обойтись. Некоторые клирики также могли быть поздними конверсами. Можно привести пример ирландского епископа Малахии, удалившегося в монастырь Клерво; его житие написано св. Бернаром¹⁸. Некоторые из поздно обратившихся — это принявшие постриг на смертном одре (*ad succurrendum*), подобно Идунгу, почувствовав близость смерти¹⁹. В монастырских кутюмах и уставах различие между выросшими в монастыре и поступившими туда в зрелом возрасте не фиксируется; эти источники в своем большинстве настаивают на том, что монахи равны в своем обращении. Так и в латыни нормативных актов слово *monachus* в широком смысле означает обращение или монашеское состояние; однако французский аналог «*moniage*», как и выражение «*se rendre*» (обратиться в монашество) употребляются в рыцарских романах именно для описания обращения к религии в зрелом возрасте²⁰.

Каково же соотношение между различными категориями монашества, как меняется его структура в течение Средних Веков? В силу скудости источников можно дать лишь неполные ответы на эти вопросы²¹. Первое предположение выдвигает в своей публикации, касающейся монастыря Сан Микеле в Гуаме в позднем Средневековье, Д. Осхейм. Для нее монашество подразделяется на две равные категории: *nutriti* и обратившиеся в зрелом возрасте²²; но, разумеется, такое разделение не безусловно. Во-первых, количество монахов соотносится с просходящими в обществе демографическим циклом и процессом развития земельной ренты, которая является показателем благосостояния монастыря и, следовательно, его способности принимать новых монахов. Таким образом? динамика численности монахов в монастырях соотносится с процессом развития сельского хозяйства: применительно к XIV в. отмечается упадок в., а во второй половине XV в. происходит подъем. По всей видимости, в XIV в. верхушка монашества, состоящая из *nutriti*, пытается защитить себя от кризиса, изживая практику позднего обращения; но для обоснования этого пред-

кн.: *Leclercq J. Saint-Bernard et les débuts de l'ordre cistercien // Studia Monastica.* 1992, 34. P. 63-77.

¹⁸ *Bernard de Clairvaux. Vita S. Malachiae (Sources Chrétiennes. T. 367)*

¹⁹ *Gougaud L. Dévotions et pratiques ascétiques du Moyen Age. P., 1925. P. 129-142; Figueras C.M. Acerca del rito de la profesión medieval «ad succurrendum» // Scripta et Documenta. 1958. T. 10. P. 359-400; Lynch J.H. Op. cit. P. 27-36.*

²⁰ См.: *Novum Glossarium Mediae Latinitatis, s.v. «monachus»* и *Tobler A. Lo-matwisch E. Altfranzösisches Wörterbuch, s.v. «moniage»* и «*rendre*».

²¹ См. также: *Delmaire B. Le diocèse d'Arras de 1093 au milieu du XIV siècle. Recherches sur la vie religieuse dans le Nord de la France au Moyen Age. Arras, 1994. T. 1. P. 217-229; Автор не делает различий между *nutriti* и *conversi*.*

²² *Osheim D. A Tuscan Monastery and its Social World, San Michele of Guamo (1156-1348). Rome, 1989. P. 67 ss.*

положения необходимо детальное исследование. Конечно, важны и другие факторы — талья и тип монастыря. Можно задаться и вопросом о том, насколько сравнима структура женского и мужского монастырей. Решающее значение имеет устав монастыря; новые, образованные в XII в. ордена, такие, как цистерцианский, картезианский, премонстранский, не признают облатов и принимают постриг только в сознательном возрасте²³. Конечно, эти преобразования свидетельствуют о желании порвать с традиционной практикой монашества, но также об изменении в системе образования. Развитие пачального образования вне монастырей, позволяет последним, в свою очередь, обойтись без «вскормленных» в их стенах.

Каков социальный состав монашества? Ясно, что в XI-XII вв. все, за некоторыми исключениями, монахи — знатного происхождения. Но невыясненным остается вопрос о социальной структуре этой знати, воссоздать которую по монастырским источникам непросто. Nutriti были более скромного происхождения — либо их положение в роду было невыгодным, либо их семья утратила свой статус. С точки зрения родителей сделать ребенка облатом часто значило обеспечить ему средства к жизни. Впрочем, позднее обращение затронуло представителей всех слоев знати.

Логическим следствием уменьшения количества облатов является рост числа обращений в ранней молодости; этот процесс вполне вписывается в традицию западного монашества; и напротив, обращение в позднем возрасте для середины XI в. было еще явлением непривычным. Примеры такого рода встречались и раньше, но только примерно с 1050 г. их число возрастает.

Риск позднего обращения

Успех позднего обращения не так уж очевиден, ведь речь не идет о простом продолжении странноприимной монастырской традиции: удалиться в монастырь и вступить в него — это разные вещи. Для общины принятие нового члена очень важное событие, вызывающее вопросы о легитимности ее существования в целом. Более того, возникает и ряд связанных с этой ситуацией сложных юридических проблем. Что делать, если обратился один из супругов, а второй отказывается это сделать? Каков статус собственности обратившегося? Может ли принявший обращение на смертном одре в случае нежданного выздоровления вернуться к мирской жизни или должен остаться в монастыре?

Каноническое право содержит очень подробную регламентацию ситуации обращения в монашество супружеской пары; дело в том, что брак является центральной темой юридической мысли в XII-XIII вв. Рассуждая около 1140 г. об обращении в монашество супружеской пары в своем

²³ Lynch J.H. Op. cit. P. 39-40. О жизни в монастыре в XII в. и различных реформаторских течениях см. выводы в кн. Дж. Констэбла: Constable G. The reformation of the Twelfth Century. Cambridge, 1996.

«Декрете» (казус 27, вопрос 2²⁴), Грациан обосновывает свою аргументацию, привлекая три отрывка из писем Григория Великого, в которых ясно указано, что один из супругов может обратиться в монашество только с согласия другого²⁵. Григорий приводит слова апостола Павла, которым вторят все знатоки канонического права: «Жена не властна над телом, но муж; равно и муж не властен над своим телом, но жена»²⁶. Затем Грациан ссылается еще на два авторитета, доказывая, что недостаточно и простого согласия, но надо, чтобы оба супруга решили обратиться в монашество²⁷. Этот вопрос казался канонистам настолько важным, что стал темой всей третьей книги Liber Extra (1234). В ней собран 21 декреталий, начиная с понтификата Александра III и заканчивая периодом понтификата Григория IX; представлена подробная юридическая документация касательно правил, установленных Грацианом. Признается специфика обращения в зрелом возрасте. Уже канонист Руфин в своей *Сумме*, датируемой 1164 г., утверждает, что правило обязательного обращения для обоих супругов не распространяется на лиц преклонного возраста, от которых уже не приходится ждать легкомысленного поведения²⁸. В Liber Extra утверждается, что епископы могут обязать супругов вернуться к совместной жизни, если опасаются, что один из них может склониться к адюльтеру²⁹. Епископам также следует бдительно следить за возможными злоупотреблениями: првом уйти в монастырь — ради расторжения брака или разрыва с супругом³⁰. После смерти одного из членов пары другой не может вновь вступить в брак, но должен продолжить монашескую жизнь³¹; таким образом, обращение в монашество супружеской пары — не может быть основанием для развода. Впрочем, обилие этой документации не должно вводить нас в заблуждение: обращение в позднем возрасте остается все-таки редким явлением, и большое количество нормативных актов есть свидетельством прежде всего юридических сложностей, связанных с таким решением.

Между обращением в зрелом возрасте и обращением на смертном одре много общего. Юристы порой смешивали эти ситуации, но иначе на это смотрели ученые монахи. Главный казус в этой области — выздорови-

²⁴ Классическое издание средневековых кодексов канонического права *Corpus Iuris Canonici* / Ed. E.Friedberg. Leipzig, 1879

²⁵ C. 27 q. 2 c. 19-21.

²⁶ 1 Кор 7, 4. Отрывок из Вульгаты в большей степени выглядит как правовой документ: *mulier sui corporis potestatem non habet sed vir, similiter autem et vir sui corporis potestatem non habet sed mulier*. Использование Иеронимом термина *potestas* — это отсылка к римскому праву.

²⁷ C. 27 q. 2 c. 24-25.

²⁸ *Rufinus. Summa Decretorum*, ad. C. 27 q. 2 c. 21 / Ed. H.Singer. Paderborn, 1902. P. 451. См. также десятый канон собора в Авранше в 1171 г.: *Mansi. Sacrorum Conciliorum*. T. 1. 22. col. 136. Правило окончательно утверждено X 3.32.4.

²⁹ X 3.32.1, но в X 3.32.16.17 содержится иное юридическое толкование.

³⁰ X 3.32.7.14 и X 3.32.10

³¹ X 3.32.9

ление человека, обратившегося в монашество в минуту смертельной болезни. Каноническое право не дает подробных разъяснений на этот счет. В «Декрете Грациана» есть два текста, но содержащиеся в них идеи не получили развития в трудах комментаторов³². Самое значимое доктринальное указание содержится в более позднем тексте — декреталии Иннокентия III³³. Рассматривается случай некоего каноника, принесшего обеты *ad succurrendum* в монастыре Фиоре³⁴. Аббат, знаменитый Иоахим, задается вопросом — как поступать с теми из братьев-монахов, челяди, вкладчиков в него, кто обращаются на смертном одре (*ad succurrendum*), а затем выздоравливают? Следует ли сохранить за ними их прежний статус, или же обязать жить монашеской жизнью? Последнее, конечно, нежелательно ни для аббата, ни для самого обратившегося *ad succurrendum*. Папа дал язвительный ответ, впоследствии высоко оцененный: «Не облачение делает монахом, но законное принесение обетов». Итак, установленный порядок обращения сохраняет свою силу, ибо в данном случае срок ношения монашеского одеяния слишком короток, чтобы считать свершившимся переход в иной статус³⁵. За декреталией не последовала теоретическая разработка проблемы обращения *ad succurrendum*, так как Раймон де Пеньяфор изъясил ее из центральной части своего издания *Liber Extra*. Да и вообще теория обращения *ad succurrendum*, по-видимому, так и не была сформулирована.

Итак, это явление получает юридическое оформление довольно поздно, практически в эпоху его упадка. В XI же и XII веках аббаты в некоторой степени волины разрешить или не разрешается неожиданно выздоровевшему новообращенному монаху вернуться в мир. Вероятно, обычно отпускали наименее расположенных к монашеской жизни.³⁶ Ордрик Виталий приводит немало историй об обратившихся на смертном одре в его монастыре Сент-Эвру. Эти люди, излечившись от смертельной болезни, вновь избирают мирской образ жизни. Один из таких принимал постриг даже два раза³⁷. От большинства монашеских орденов осталось мало правовых документов на эту тему³⁸, что является показателем того,

³² С. 17 q. 2 c.1 и С.33 q.5 c.2. Речь идет о двух декреталиях Александра II (ум. 1073). Текстов об обращении *ad succurrendum* больше в собрании Иво Шартрского, нежели в Декрете (для первичного ознакомления см. *Figueras C.M. Op. cit. P. 361*).

³³ X 3.31.13. *Porrectum* (11.01. 1199)/ Ed. O.Hageneder et al. *Die Register Innocenz III. Bd. 1. 1964. S. 57. № 524*.

³⁴ Так указано в регистре Иннокентия III.

³⁵ В еще одном декреталии Иннокентия III (X 3.31.17, *Sicut nobis*) строгому соблюдению правил придается такое же значение, если речь идет о клирике или регулярном канонике, обратившемся *ad succurrendum*, а затем выздоровевшем.

³⁶ Конечно, сторонники реформы выступают прогив таких послаблений, например, Петр Дамиан, см.: *Grandjean M. Op. cit. P. 86*.

³⁷ *Orderic Vitalis... Lib. 3. P. 44-47*.

³⁸ Например, цистерцианский орден в 12 в. предоставляет право каждому монастырю на погребение двух мирян с женами; их именуют *familiares*, но в стату-

несколько мало занимала данная проблема монастырскую общину³⁹. Правильные документы и свидетельства о случаях обращения на смертном одре полны наставлений. Обращение же в позднем возрасте оценивается на удивление по-разному. Один из супругов может принудить другого вернуться к семейной жизни, то есть нарушить принесенные монашеские обеты; так и обратившийся на смертном одре может покинуть монастырь, если вдруг, паче чаяния, выздоровеет. Обратившиеся в позднем возрасте в облаты — это маргиналы общины, находящиеся на зыбкой грани, отделяющей ее от мира; считается, что те, кто обратился в зрелом возрасте, не вполне порвали с миром и не являют того постоянства в своем решении, коего требует устав св. Бенедикта⁴⁰. Итак, граница между монастырем и миром расплывчата; не угрожало ли это единству монастырской общины, цельности ее образа в глазах мира?

Обращение в зрелом возрасте

В зрелом возрасте человек обычно не вступает в общину с пустыми руками: монахи ждут от него дарения. Казалось бы, в этом случае появление таких новообращенных легко объяснить сребролюбием монастырей. Это столь простое объяснение стоит в какой-то мере учитывать; оно подразумевает, что за этой сделкой кроется логика обмена, но не принимает во внимание внутреннее обращение. Нам же интересно в первую очередь именно это последнее.

В первой половине XII в. безымянный монах аббатства Бек составил небольшой трактат о принесении монашеских обетов⁴¹. В то время тема была актуальна, полемика затронула важнейшие интеллектуальные центры эпохи. Клирики и монахи спорили о первенстве в иерархии: является ли таинством принесение обетов, и может ли принесший их совершать служение, в том числе и быть духовным пастырем. Автор нашего трактата принадлежит к англо-нормандской «школе» учеников Ансельма Кентерберийского, которые придерживаются традиции нравственного и духовного превосходства монахов⁴². Он пишет, что человек может принести

гах не указывается, вступили ли они в орден *ad succurrendum*. См.: *De Miramon Ch. Op. cit.* P. 108-109.

³⁹ См. тексты, подобранные *Figueras C.M. Op.cit.* P. 361-362, следует также посмотреть *Consuetudines Beccenses* (XIII siècle), в *Corpus Consuetudinum Monastica-rum*. 1967. Т. 4. P. 208. Наиболее красноречив по поводу *conversio ad succurrendum* сборник кутюм Хирсау (1083-89) (PL. Т. 150. Col. 933-34).

⁴⁰ О раннесредневековой полемике по вопросу о том, может ли облат покинуть монастырь во взрослом возрасте см. *De Jong M. Op. cit.*

⁴¹ *Wilmart A. Les ouvrages d'un moine de (sic) Bec. Un débat sur la profession monastique au XII siècle // Revue Benedictine*. 1932. Vol. 44. P. 21-46; *De Antiquis ecclesiae ritibus* / Ed. E. Martène. Rothomagi, 1702. Lib. II. T. 3. P. 65-92.

⁴² *Leclercq J. Une doctrine de vie monastique dans l'école du Bec // Spicilegium Beccense*. 1959. Т. 1. P. 477-488.

Господу три дара: «свое добро, свое добро и себя, частью или целиком»⁴³. Первый вид дарения подразделяется на две категории: «милостыня» (*eleemosyna*) и милосердие (*miserecordia*)⁴⁴. Милосердие включает в себя и добродетель, и дарения неимущим. Милостыня нашим автором определяется целой серией библейских цитат, из которых наибольшего пафоса исполнен отрывок из книги Товия: «Лучше молитва с постом и милостыней, нежели собирать золото, ибо милостыня от смерти избавляет и может очищать всякий грех и позволяет достичь жизни вечной»⁴⁵. Если учесть, насколько развитым стал культ поминовения мертвых в эту эпоху, то можно предположить, что такая цитата подразумевала: дарение монастырю стало, разумеется, одной из первых обязанностей христианина. Вклады донаторов монастыря также составляют особую категорию, наравне с обязательными подаяниями неимущим. Второй тип дарения — своего добра и частью себя — это монашеская жизнь без подчинения уставу, такая, которую ведут отшельники. Третий, и наиболее похвальный тип дарения — то есть «себя целиком» — это путь монаха, который принесением обетов и принятием монашеского облачения приносит в жертву себя и свою свободную волю⁴⁶. Идея монашества как жертвоприношения не совсем нова⁴⁷, и все же трактовка ее англо-нормандской школой своеобразна, так как в обычных сравнениях, к которым прибегают авторы, обращение в монашество приравнивается к новому крещению, смерти для мира, распятию. Наконец, наш автор провозглашает, что всякий христианин, совершая дарение, приближает себя к монашескому состоянию, и

⁴³ Такую же формулу можно найти в письме о монашеских обетах некоего Бозона, которого, вероятно следует отождествить с аббатом монастыря Бек, умершим в 1136 г., см.: *Textes anciens sur la discipline monastique*/ Éd. H. Rochais // *Revue Mabillon*. 1953. Vol. 43. P. 41-47.

⁴⁴ Классическое сближение понятий милостыни и милосердия. Средневековые лексикографы знали, что первоначальный смысл греческого слова *eleemosyna* — «милосердие».

⁴⁵ Товий. 12.9. Это игра с текстом Вульгаты, который гласит «позволяет стяжать жизнь вечную и милосердие». Подобным же образом автор цитирует Товий. 4.10. Латинский перевод книги сильно отличается от нынешних, основанных на греческом тексте, который Иерониму был неизвестен. О значении и месте книги Товия в Средние Века см.: *Boureau A. Le droit de cuissage. La fabrication d'un mythe, XIII-XX siècles*. P., 1995. P. 193-199.

⁴⁶ *Martène E* Op. cit. P. 70-71. О различии между отшельником, который отдает лишь се и потому может изменить свое решение, и монахом, который предает се et sua монастырю и с этого момента отказывается от собственности см. также *dictum Грациана* (C.19 q. 3 d. p. c. 8).

⁴⁷ *Wollasch J. Das Mönchgelübde als Opfer*// *Frühmittelalterliche Studien*. 1984. Bd. 18. S. 529-545. О мнении Ансельма Кентерберийского касательно пребывания в монашестве см.: *Grandjean M. Laïcs dans l'Eglise. Regard de Pierre Damian, Anselme de Cantorbéry, Yves de Chartres*. P., 1994. P. 173 ss; автор, возможно, не так настаивает на идее отказа от воли, который для Ансельма состоит в подчинении уставу и аббату.

лишь тогда становится истинно христианином, когда принимает постриг. Таким образом, обращение в монашество рассматривается совсем не как момент перелома, а как желанный венец жизни, проведенной в лоне церкви, посвященной деяниям милосердия и дарения.

Эта принятая традицией монастыря Бек теория — не просто интеллектуальный изыск, но также попытка осмыслить принятую в обществе той эпохи модель обращения. Если сверить имена членов монастырской общины с топонимами на карте местности, в которой расположен монастырь, то вырисовывалось бы относительно небольшое пространство, которое вполне систематически сопоставимо с собственными владениями аббатства. В результате выяснится, что эти две зоны — подаренные аббатству земли и сфера его экономического и политического влияния — совпадают. Дарения *pro anima* стали темой недавних публикаций нескольких американских исследователей, посвященных исследованию отношений монастыря с его окружением в XI-XII вв.⁴⁸ Во-первых, К. Бушар констатирует, что приверженное идеям реформирования монашество XI-XII вв. состояло из представителей мелкой и средней знати; она показывает, что знатные семейства Бургундии избирают один-два монастыря по соседству со своими владениями и сохраняют приверженность им на протяжении многих поколений⁴⁹. Система дарений связана со структурой локальных связей. В ходе исследования, посвященного анализу роли вкладчиков цистерцианских монастырей в Бургундии, Констанс Бушар установила, что местные господа, сеньори которых находились неподалеку от основанного цистерцианцами аббатства, считают само собой разумеющимся установить с ним какие-то отношения — добрососедские или враждебные⁵⁰. При этом знать редко делает вклады в монастыри, удаленные от их сеньории — географическая близость важнее духовного родства: даруют тому, кто ближе. И напротив, высшая аристократия продолжает каролингскую традицию покровительства географически разбросанным монастырям.

Итак, средняя и мелкая знать часто делает вклады в монастыри в XI-XII вв.; но какой отдачи она ожидает? Традиционный набор объяснений таков: монастырь — убежище для лишних в роду, дочерей без перспективы замужества, незаконнорожденных сыновей. Учреждение семейного некрополя способствует повышению репутации семьи, если учесть также степень развития культа поминовения предков; наконец, монахи отдают земельные вклады знати молитвами и службами, призванными воз-

⁴⁸ Bouchard C. B. *Sword, Miter and Cloister*, Nobility and the Church in the Burgundy, 980-1198. London, 1987; White S.D. *Custom, Kinship and Gifts to Saints. The Laudatio Parentum in Western France, 1050-1150*. London, 1988; Rosenwein B.N. *To be the neighbor of Saint Peter. The Social Meaning of Cluny's Property, 909-1049*. London, 1989.

⁴⁹ Bouchard C.B. *Op. cit.* P. 168-169.

⁵⁰ Eadem. *Holy Entrepreneurs, Cistercians, Knights and Economic Exchange in the Twelfth-Century Burgundy*. London, 1991. P. 172.

высить усопшего в Мире Ином. Таким образом, монастырь служит средством контроля численности семьи и в то же время — поставщиком молитв о жизни вечной. Источник этой системы доказательств — вне зависимости от того, избран ли он вольно или невольно — классический микроэкономический анализ: подразумевается, что между монахами и знатью существуют своего рода рыночные отношения в области благочестия. В этом случае любая хартия о дарении была бы констатацией взаимовыгодного обмена. Однако более детальное исследование огромного корпуса хартий о дарении позволяет критичнее оценить такой микроэкономический подход: во-первых, спорна сама модель обмена: дарение, например, земельной собственности, — а в ответ дар духовный, то есть молитва. На самом деле ответный дар монахов вполне вещественный: деньги, одежда, скот, лошадь; принятие его вкладчиком подтверждает истинность акта дарения⁵¹. Услуги, которые монастырь может оказать вкладчику — это не ответ на подарок, а шаги по установлению системы дружественных отношений, и сам дар иницирует или укрепляет такие отношения⁵². Часто хартии могут быть поняты как контракт по заключению дружеских отношений, причем каждая из сторон оговаривает его условия. Вкладчик может, когда пожелает, быть принят в обитель монахов, он может найти убежище в лечебнице при монастыре, или же посвятить в облавы аббатства своего сына, или получить от монастыря приданое для дочери, и т. д.⁵³. Дружеские отношения сохраняются на протяжении всей жизни вкладчика, а дарения часто соответствуют переломным моментам: смене поколений, болезни, отправлению в крестовый поход и т.д.⁵⁴ Важно, что установление традиции помиальной литургии (*memoria*), происходит совсем не потому, что донаторы настаивают именно на этой форме; они, конечно, вправе ожидать, что за них будут возноситься молитвы, но в конечном счете формальная сторона литургии или погребения для них не имеет принципиального характера⁵⁵. Большинству знатных вкладчиков тонкости культа поминовения безразличны, что составляет контраст с бухгалтерски въедливым интересом к деталям, который замечен в завещаниях позднего Средневековья. Таким образом, вопреки традиционному представлению о вкладе в монастырь как прагматически рассчитанном

⁵¹ Ibid. P. 87-93.

⁵² Здесь мы следуем анализу, проведенному Д. Бартелеми: *Barthélemy D. La société dans le comté de Vendôme*. P., 1993. P. 422-439.

⁵³ Пример подобного соглашения в цистерцианском аббатстве Моримон см. у К. Бушар: *Bouchard C. B. Holy Entrepreneurs...* P. 74.

⁵⁴ *McLaughlin M. Consorting with Saints, Prayer for the Dead in the Early Medieval France*. London, 1994. P. 133 ss.

⁵⁵ *McLaughlin M* Op. cit. P. 265, таблицы 6 и 7 — видно, что более, чем в 20% случаев донаторы желают получить от монастыря моления или привилегии (погребения в монастыре, молитв, возможности обращения *ad succurrendum*). Более того, 40% из этого количества расплывчато формулирует свою просьбу — о «молитве» или «приобщении к молитве».

акт обмена, более важным представляется момент установления долгосрочных дружеских отношений⁵⁶. Трудно согласиться и с тем, что монастырь — убежище для лишенных в роду: рациональной логики в процессе ухода в монастырь представителей знатных родов не усмотреть. Слишком многочисленны примеры обращения в монашество поголовно всей семьи, то есть сознательного пресечения рода⁵⁷. Стилистический и словарный анализ языка хартий также не позволяет обнаружить различия в логике донатора и бенефициария⁵⁸.

Итак, рациональные объяснения факта дарений и обращения в монашество нами отвергнуты. Быть может, это историографический регресс, возврат к умилительной картине «христианского Средневековья» во вкусе иных историков XIX в.? Напротив, нам хотелось бы показать, что понятие «дружественных отношений» совсем не из лексикона наивного прекраснотолкования. Для феодального общества это форма существования в нем, а не чувство. Лучшее толкование этого понятия мы найдем у Ансельма: назначенный архиепископом Кентерберийским, он пишет прощальное наставление монахам своего аббатства.

«Вспомните, почему я всегда стремился привлекать друзей для аббатства Бек. Не медлите же последовать этому примеру и стяжать друзей добродетельным гостеприимством, и выказывая ко всем доброту; а при нехватке денежных средств утешьте ласковым словом. И не подумайте тогда, что вот, теперь вам хватит друзей. Будь они богаты или бедны, соедините их с собой узами братской любви. Это желательно как для пользы вашей обители, так и для спасения душ тех, кого вы любите»⁵⁹.

⁵⁶ *Lauwers M.* Op. cit. — автор, напротив, настаивает на мемориальной функции культа мертвых в XI–XII вв. Он противопоставляет два сложившихся типа *memoria*: во-первых, практику поминовения одного человека или отдельно взятого рода и, во-вторых, появление кутюмы, устанавливающей связь между группой усопших и их предками. Следствием внедрения этого второго типа *memoria* станет преобразование структуры кладбища в феодальную эпоху, его роль в процессе дробления знати.

⁵⁷ *Wollasch J.* Parenté noble et monachisme réformateur. Observations sur les «conversions» à la vie monastique au XI et XII siècles // *Revue Historique*. P., 1980. T. 535. P. 3–24.

⁵⁸ Критике можно подвергнуть интерпретацию, предложенную *Teunis H.B.* «Societas monachorum» dans les cartulaires de Marmoutier. Etude sur le rapports entre moines et laïcs // *Les mouvances laïques...* / Ed. N. Boutier. P. 241–248. Автор полагает, что обмен дарами между монастырем и мирянином в XI в. — это нечто вроде торговых отношений. Эта терминология «торгового обмена» стала популярной с подачи некоторых англосаксонских историков. В соответствии с классической микроэкономической теорией подразумевается постулат о господстве рационализма в таких отношениях — но хотим мы этого или нет, микроэкономическая модель совершенно не годится для исследования системы обмена в феодальном обществе.

⁵⁹ *Anselmus Cantuariensis Archiepiscopi Opera omnia* / Ed. F.S. Schmitt. Stuttgart, 1984. T. 4. P. 39 (165).

Бывший настоятель аббатства Бек излагает основные принципы такой «дружбы». Во-первых, это система связей, которую необходимо постоянно поддерживать и расширять; это различные обряды — беседы, гостеприимства, вступления в брагство. Дружественные связи определяют развитие благосостояния монастыря, который получает от своих друзей подарки, но в обмен молится о спасении их души. Для Ансельма здесь важны не столько собственно молитвы, сколько осуществляемое монахами духовное руководство, увещевание (*exhortatio*). Феодальному понятию «дружбы» нет аналога в современном обществе. Отто Бруннер точно заметил, что любая попытка определить психологические, социологические, правовые аспекты явления никогда не сможет передать всего богатства оттенков этих понятий в Средние Века⁶⁰. В своем исследовании файды он выделяет парные понятия, на которых держится структура средневекового общества: дружба-вражда, мир-файда. Вслед за Отто Бруннером мы можем добавить еще одну пару понятий, базовых для мира монастыря: притеснитель-благодетель.

Дарение — связующее звено этих отношений; так думают оба крайних участника цепи: вкладчик-мирянин и настоятель. Для донатора установление дружбы с монастырем в принципе не отличается от соглашения, которое он может заключить с иной властью или персонажем вне своей семейной группы. Такого рода соглашения — вассальный оммаж, *convenientia*, компаньонаж, отношения крестных родителей и детей, брачный обмен, очень разнообразные по форме и ритуалу в X-XI вв., в достаточной мере сходные с отношениями, устанавливающимися между монастырем и его вкладчиками⁶¹. Сходен механизм действия: благодаря обмену подарками и услугами создаются хрупкие отношения на паритетных началах между лицами социально неравными. Монахи приспосабливаются к такой системе отношений, хороший тому пример — традиция совместной трапезы. Да и лечебница при монастыре — не столько медицинское учреждение, сколько присмысленный покой для лиц, дружественных обители; здесь всегда накрыт стол⁶². У нас есть еще один пример такого участия

⁶⁰ Brunner O. Land und Herrschaft, Grundfragen der territorialen Verfassungsgeschichte Österreichs in Mittelalter, Wien, 1965 (См. пер. на англ.: Land and Lordship. Structure of Governance in Medieval Austria, Vienne, Philadelphia, 1992. P. 18-19). К новому английскому переводу приложено предисловие: классический труд вписан в свой идеологический контекст становления нацистской науки.

⁶¹ Мы предпочитаем термин «пакт» термину «искусственного» или «фиктивного» родства, избранному ученым-первооткрывателем таких общественных связей, как Ж. Флакк (Flach J. Les origines de l'ancienne France). См.: Guereau A. Le féodalisme, un horizon théorique. P., 1980. P. 51-55, 184-191. Термин «искусственного родства» заставляет предположить, что образцом здесь выступали собственно семейные отношения.

⁶² Примеры см. у Д. Бартелеми: Barthélemy D. Op. cit. P.430. О социальной, политической и религиозной значимости совместной трапезы см.: Althoff G. Der frieden-, bündnis- und gemeinschaftstiftende Charakter des Mahles im früheren

монахов в локальной системе обмена дарами: это ординанс генерального капитула цистерцианского ордена от 1175 г., в соответствии с которым монахам воспрещается делать подарки по случаю праздников, бракосочетаний или посвящений в рыцари их соседей⁶³.

На другом конце цепи отношений — настоятель, который на свой лад понимает такую дружбу. Христианское подношение по сути связано с обрядом принесения даров. Верующий, подносящий свои дары совершающему службу, тем самым причисляет себя к общине, участвующей в литургии. Литургическая символика церковной общины по-новому понимается в Средние Века. Если для Отцов Церкви тело Христова в Евхаристии было тождественно прежде всего его плоти в человеческом, историческом воплощении, то начиная с каролингской эпохи богословы делают упор на его тождество телу Церкви⁶⁴. Таким образом гостия символизирует общину, но понимаемую куда сложнее, чем просто собрание верующих. Так литургист каролингского времени Амаларий понимает обряд разделения гостии негос как тройной образ тела Христова: Христос воскресший, церковь земная и сообщество усопших и святых⁶⁵. Распространение такой интерпретации тела Христова изменило представление монахов о себе: сообщество живых и мертвых, присутствующих и отсутствующих, литургическая *societas* — это не то же самое, что монастырская община. Эта материализованная из некрологов *societas* включает и усопших членов общины, и дружественные обители, и донаторов. Тот, кто, не являясь монахом, входит в литургическое сообщество, именуется собратом или другом, и т.д. В некоторых сборниках кутюм XI-XII вв.

Mittelalter // Essen und Trinken in Mittelalter und Neuzeit/ Hrsgb. I. Bitsch, T. Ehlert, X. von Etzdorff Sigmaringen, 1987. S. 13-25; см. также: Histoire de l'alimentation/ Éd. J.-L. Flandrin, M. Montanari. P., 1996. P. 305-316 и *Guerreau-Jalabert A. Aliments symboliques et symbolique de la table dans le romans arthuriens (XII-XIII siècles // Annales ESC. P., 1992. Vol. 47. № 3. P. 561-594. В монастырских кутюмах есть упоминания о «трансах дружбы», которые задаются в монастырской общине по случаю некоторых литургических праздников, это называется *caritates*. См.: *Zimmerman G. Ordensleben und Lebensstandard. Die cura corporis in den Ordensvorschriften des abendländischen Hochmittelalters. Münster, 1973. Bd. 1. S. 42 ss. В Ключни в обязанности калеллана входит устраивать такую *caritas* для приглашенных в монастырской гостинице.**

⁶³ Statuta Capitulum Generalium Ordinis Cisterciensis, a. 1175, s. 23: Nihil guerantibus, vel nuptias contrahentibus, vel festiva conviva facientibus detur, qui hoc transgressus fuerit tribus diebus sit in pane et aqua/ Ed. J.M. Canivez. Louvain, 1933-1941. T. 1. P. 84. Я не уверен в том, что правильно понял guerantibus.

⁶⁴ De Lubac H. Corpus Mysticum. L'Eucharistie et l'Eglise au Moyen Age. P., 1949.

⁶⁵ Предложенная Амаларием формула стала предметом полемики для современников, которым казалось, что расчленяется единство мистического и исторического тела Христа; и все же эта теория была очень популярна в Средние Века. См.: De Lubac H. Op. cit. P. 297.

описывают, кроме того, и обряд приема собрата в общину⁶⁶. Надо учитывать, что учреждение института братьев не подразумевает образования особой категории среди членов общины. Как евхаристия символизирует единство трех тел Христа, так и в момент совершения разного рода обрядов установления братских связей все члены литургического сообщества равны друг другу⁶⁷. Об этом свидетельствуют и являющиеся частью обряда возгласы о поминовении благодетелей-монахов, каноников, или же «со-монахов» (*соmоnасhі*) или же «со-каноников» (*соmсаnоnісі*). Например, Филипп I именуется «со-каноником» Нотр-Дам де Пуасси⁶⁸. Назначение «со-каноником» или же «со-монахом» очень похоже на современное присвоение звание *doctor honoris causa*. Некоторые обряды призваны номинально обозначить «собрата» в качестве как бы члена общины; и все же было бы ошибкой понимать звание «собрата» как только почетное. Связь между сторонами все же налагает на них обязательства, границы которых определяются по-разному, но каждый ждет от другого помощи и совета. В XI в. рыцарь — собрат аббатства Монтьеранде обращается с просьбой помочь с выкупом⁶⁹; монастырь дает свое согласие. В свою очередь, монахи ждут от собрата соучастия и покровительства в своих экономических сделках. На такую модель обоюдной помощи и совета легко посмотреть и с точки зрения духовной: собрат получает свою долю от духовного богатства, накопленного монашеской общиной, а в своей христианской жизни он руководим наставлениями аббата.

Такое ознакомление с социальным и религиозным наполнением понятия «дарения *pro anima*» помогает понять, каким образом логика обращения в монашество проистекает из логики дарения, как мирские соображения дополняются и направляются религиозными. От посвящения в «со-монахи» или собратья до пострижения в зрелом возрасте — один шаг. Как настоятель, так и вкладчик понимают, что своим дарением последний вступает в жизнь общины и что эту связь он всегда может скрепить своим обращением в монашество. Помимо этого, монастыри иногда включают в хартии о дарении параграф, гласящий, что донатор, если он впоследствии пострижется в монахи, то только в этом монастыре; тогда мирянин не станет расточать свои щедроты на подарки кому-то еще⁷⁰. Так, около 1150 г.

⁶⁶ Позволим отослать к анализу этих обрядов к кн.: *De Miramon Ch. Op. cit.* P. 66-68.

⁶⁷ Эта концепция общины отличается от понятия *universitas*, введенного в обиход каноническим правом XIII в. *Universitas* сохраняется и тогда, когда в ней больше нет членов, юридически она существует сама по себе.

⁶⁸ *Actes de Philippe I / Ed. M. Prou. P., 1908, acte 12 (1061).* P. 37. Анализ подобного института в Арагоне см. в кн.: *De Miramon Ch. Op. cit.* P. 78-96.

⁶⁹ *McLaughlin M. Op. cit.* P. 87 — приводится цитата из картулярия: *Cartulaire de l'abbaye de la Chapelle-aux-planches, Chartes de Montierender, de Saint-Etienne et de Toussaints de Châlons, d'Andecy, de Beaulieu et de Reithel / Ed. C. Lalore. Paris-Troyes, 1878 (Montierender. № 57 (1088))*

⁷⁰ *Bouchard C. B. Holy Entrepreneurs... P. 72-74.*

Самсон де Кревекер, желая постричься в монахи в Сан-Флоран де Сомюр, препоручает себя монахам же приюта Бриуз этого монастыря. Позднее он меняет решение и возвращается в Сан-Мартен-де-Шан. По этому случаю он считает своим долгом отблагодарить аббатство и уступает ему права на некую мельницу⁷¹. Таким образом, дар есть свидетельство связи между обратившимся и общиной. В 1151 г. цистерцианский монастырь Пуи д'Орб решает продать землю, являющуюся дарением одной монахини по случаю ее обращения. Аббат чувствует себя обязанным отблагодарить монахиню дарением некоего одеяния⁷²; этот жест противоречит бенедиктинскому уставу, согласно которому давший обеты не имеет более собственности. Дар понимается не как собственность, но как реальное свидетельство связи между монахиней и общиной. Таким образом, при позднем обращении система связей соотносится с логикой дружественных отношений между монастырем и мирянином. При вступлении в такие отношения каждая из сторон как-то понимает свои права и обязанности. Конечно, первоначальные условия могут быть и не выполнены, например, мирянин может принять постриг и не в том монастыре, с которым он сперва установил дружеские отношения, или монастырь может отказаться от дара, который символизировал щедрость обратившегося. И все же каждая из сторон отдает себе отчет в том, что первоначально установленные дружеские отношения разорваны, и для их возобновления нужно заключить новое соглашение.

Обряд обращения: модели рыцарская и монашеская

В обряде обращения соединяются мирское и монашеское представления о даре и обращении⁷³. С XI в. речи и жесты из арсенала феодальных отношений используются в монастырском обиходе. Так, вне зависимости от того, рыцарь ли предает себя или новиций, Богу ли, святому или аббату — неизменно совершается ритуал обмена рукопожатием (*immixtio manuum*). Богу предаются как своему сеньору. Такое использование обрядов вступления в отношения вассалитета позволяет задуматься над феноменом обращения в монашество целых семей. В таких поразительных случаях все семейство и челядь, от мала до велика, принимает монашеский обет, следуя примеру своего господина и повелителя. Характерный при-

⁷¹ *Marchegay P.* Chartes normandes de l'abbaye de Saint-Florent près Saumur. Les Roches-Baritaud, 1879. P. 57. К сожалению, в хартии не указан временной промежуток, отделяющий момент первого обращения дарителя в монастырь от его окончательного обращения.

⁷² *Bouchard C. B.* Holy Entrepreneurs... P. 59 — цитируется аббат Жобен: *abbé Jobin, Saint-Bernard et sa famille. P.*, 1891. P. 603-604. № 39.

⁷³ *Constable G.* The Ceremonies and Symbolism of entering Religious Life and taking the Monastic Habit, from the fourth to the twelfth Century // *Segni e riti nella Chiesa altomedievale occidentale* // *XXIII Settimane di studio... sull'alto medioevo*, Spoleto, 1987. T. 2. P. 771-834 (p. 789) и *De Miramon Ch.* Op. cit. P. 56 ss.

мер обращения такого типа дает житие св. Этьенна из Обазина⁷⁴. Он был одним из действующих лиц монастырской реформы начала XII в. Стал отшельником, поселился в окрестностях Обазина, в нижнем Лимузене; своей репутацией привлёк к себе многих учеников; создал полуотшельническую — полу-каноническую (*eremito-canoniale*) общину. В 1142 г. под влиянием Гига, приора Картезианского ордена, присоединился к цистерцианцам. И все же обитель сохраняет своеобразие, свидетельствующее о том, какое значение придавалось в ней изначально семейному обращению. Так, в общине много женщин и детей, так что Этьенну приходится неподалеку от жилья монахов основать и женский монастырь. Биография святого донесла до нас в подробностях историю одного такого обращения целой семьи:

«В миру то был знатный человек; со всеми своими домочадцами принял он служение Господу. До той поры в миру был он рыцарем, и столь высоки были его нравы, что многим и из тех, кто носит монашеское одеяние, стоило бы ему подражать».

Автор жития указывает, что его рыцарские добродетели состояли в том, что он вершил праведный суд, проявлял благочестие и регулярно посещал службы. При этом упомянуто еще одно достойное качество, что подтверждает существование предложенной нами модель:

«Проявлял он великодушное гостеприимство ко всем странствующим, в особенности к монахам и бедным клирикам, которых он держал при себе, чтобы они его наставляли, и которых он снабжал всем необходимым. [...] И так как вел он жизнь, посвященную добрым делам, к нему прибыл достопочтенный отец Этьенн. Он с великой радостью оказал ему гостеприимство и столь был восхищен его визитом и его речами, что оставил имевшееся у него намерение удалиться в другой монастырь и вскорости препоручил ему себя со всеми своими. В назначенный день были к нему посланы братья. Он погрузил на повозки своих детей, жену, всех своих домочадцев, мужчин и женщин, каждого со своим добром, животных и мелкий скот, а также и все, что имелось для повседневного обихода. И всех их отправил впереди себя в монастырь. Посланные братья разрушили в его присутствии все укрепления и слишком громоздкие постройки. И из этого мирского жилища устроили для слуг Божиих обитель, сохранившуюся и до наших дней. Все оружие, которым было так богато это жилище, было разбито на куски или сожжено, кроме того, которое могло быть употреблено для лучших целей»⁷⁵.

⁷⁴ Vie de saint Etienne d'Obazine/ Éd. M. AubrunClermont-Ferrand, 1970. Об Обазине см.: Barrière B. L'abbaye d'Obazine en Bas-Limousin. Les Origines, le patrimoine. Tulle, 1977.

⁷⁵ Ibid. P. 87-89. Затем обратившийся стал священником. Б. Баррьер (Barrière B. Op. cit. P. 124-125) отождествил этот персонаж с Этьенном де Монсо, который около 1148-1155 г. подтвердил дарение Монредона монастырю, Cartulaire d'Obazine// Éd.B.Barrière. Clermont-Ferrand, 1989, acte 51. Однако в данном акте не упо-

Этот текст особенно интересен своим описанием укрепленного поместья мелкого рыцаря, о таком типе жилища знати известно меньше, чем о больших замках. Так хутор усилиями монахов легко преобразуется в монастырскую постройку. Перед нами схема позднего обращения в действии. Жилище (*domus*) рыцаря близко (в двух милях) от монастыря. Рыцарь давно лелеет мечту об уходе в монастырь, но делает выбор в пользу недавно образованного монастыря в Обазине, исходя из дружеских отношений, которые устанавливаются у него с новой обителью и ее настоятелем. Гостеприимство — одно из проявлений такого рода отношений. Рыцарь принимает у себя святого, но и сам приобщен к участию в литургических таинствах общины. Все его домочадцы без исключения обращаются в монашество; важно отметить, что используется термин «препоручения себя» — рыцарь «препоручил себя со своими». Позднее обращение — это дарение себя, модель которого во многом позаимствована в светской традиции. Заметим, что за обрядом обращения в зрелом возрасте не всегда следует собственно произнесение обетов. Часто это только символическое обязательство. Мелкопоместный рыцарь из Лимузена исполняет первый данный им еще в своем доме обет только в «назначенный день», а завершится все торжественным принесением монашеских обетов по истечении срока новичиата. Более того, чтобы соблюсти интересы аббатства Обазин, автор текста указывает, что обратившийся имел лишь «намерение» вступить в другой монастырь, но вполне возможно, что это решение было уже скреплено принесением первого обета. Получается, что обряд обращения в позднем возрасте нарушает принципы Устава св. Бенедикта, ведь эти церемонии означают в большей степени присоединение к общине, чем отказ от мира и возрождение к новой жизни в качестве монаха. Подобная эволюция — неотъемлемая черта эпохи. От одного сборника кутюм Клуни к другому можно проследить как все более замысловатым становится обряд вступления в монастырь новичия. Этой церемонией новичок приобщается к *societas* монастыря; и здесь обряд приобщения становится важнее принесения обетов⁷⁶.

Появится и ритуал обращения, совершенно чуждый представлениям, заложенным в Уставе св. Бенедикта. Монах-цистерцианец Цезарий Гейстербахский (ум. в 1240 г.) различает два типа обращения: во-первых, когда обратившийся, облеченный всеми знаками славы, приходит в монастырь, а во-вторых — когда он облачен в смиренные одежды. Иллюстрация первого типа обращения — пример рыцаря, который прибывает в обитель в воинском облачении, привратник ведет его в церковь, где тот, освободившись от доспехов, посвящает себя в конверсы перед алтарем

минается об обращении всей семьи; есть подобные примеры касательно других семейств: acte 61 (1143-1153); acte 30 (vers 1140), acte 103 (1150-1159).

⁷⁶ *Constable G. Entrance to Cluny in the Eleventh and Twelfth Centuries according to the Cluniac Customaries and Statute // Medievalia Christiana. Mélanges Raymonde Foreville / Ed. C.E.Viola. Tournai, 1989. P. 335-354.*

Богородицы⁷⁷. История этого обращения была рассказана Цезарию старожилами монастыря, то есть относится ко второй половине XII в. В рассказе автора об это случае сквозит удивление, и он описывает ее как новую форму обращения. Обряд делится на три этапа: снятие с себя воинского облачения, дарение его как ex-voto и обращение как препоручение себя самого. Сразу же напрашивается сравнение обряда с ритуалом дарения оружия, представленном, в частности на ковче из Байе. В раннее Средневековье некоторые знатные люди слагают с себя доспехи и выбривают голову. Они налагают на себя такое позорное наказание и тем являют миру свое покаяние⁷⁸. Этот обряд мог практиковаться при обращении в монашество⁷⁹. В своем комментарии к бенедиктинскому уставу автор каролингской эпохи Хильдемар, возможно, и намекает на такой обряд в главе о монашеских обетах, он описывает его как порму. Он указывает, что после двух месяцев, проведенных в странноприимном доме (*hospitium*), желающий стать монахом должен сложить свое вооружение в капитуле, и, приняв tonsуру и одеяние клирика, стать повицием⁸⁰. И все же сходство с ритуалом каролингской и феодальной эпохи чисто внешнее⁸¹. Описанная Цезарием форма — не символ покаяния, а превращение обращения в монашество в ритуал дарения. М. Кэлинчи предлагает сходным образом рассматривать обряд сложения оружия и дарения предметов, в частности пожей и клинков, что символизирует передачу имущества⁸². Оружие, возлагаемое рыцарем на алтарь может пониматься и как знак дарения им самого себя. Эти предметы будут благоговейно хранить-

⁷⁷ Cesarius Heisterbacensis, *Dialogus, Miraculorum*/ Ed. J.Strange 1.37. Köln-Bonn-Bruxelles, 1851-1857. Т. I. P. 45.

⁷⁸ Образец — книга Иова, 1.20. Символика отказа от знаков воинского звания (*deponere cingulum militiae*) — не феодального, ни даже каролингского происхождения. Речь об этом идет уже в 12 каноне 1 Никейского собора (*Cociliorum Oecumenicorum Decreta*/Ed. J.Alberigo et al. Bologna, 1973. P. 11). Часто она имеет характер риторического оборота, и совсем не обязательно подразумевается конкретный рыцарский (или еще более древний) обряд. По этому поводу можно также посмотреть очень литературно написанную хартию 1079 г., в которой епископ Герард II Камбрезийский описывает основание аббатства Аншен. См.: L'Abbaye d'Anchin / Ed. E.A.Escalier. Lille, 1852. P. 17-18.

⁷⁹ См. примеры в кн.: *Barthélemy D. La mutation de l'an mil a-t-elle eu lieu?* Servage et Chevalerie dans la France de X et XI siècles. P., 1997. P. 263-264.

⁸⁰ *Hildemarus. Commentarium in regulam S.Benedicti*/ Hrsgb. R.Mittermüller. Regensburg, 1880. P. 535-536.

⁸¹ Мы не разделяем мнения (*Barthélemy D. Op.cit.*), который считает, что этот обряд обращен посвящению в рыцари.

⁸² *Clanchy M.T. From Memory to Written Record, England 1066-1307.* Oxford, 1993. P. 38-41. О представлении о символических в традиции предметах, а также библиографию по данному вопросу см.: *Guyotjannin O., Pycke J., Tock B.-M. Diplomatique Médiévale*, Turnout, 1993. P. 86-88. О роли предметов мирского происхождения в зданиях и *trésors* религиозного назначения см.: *Vic P. Conversion of objects: Suger of Saint-Denis and Meinwerk of Paderborn* // *Viator*. 1997. Т. 28. P. 199-143.

ся как память об обращении — подобно тому, как монахи хранят предметы, символизирующие факт дарения. Упоминаний об обряде возложения оружия очень мало. Приведем акт из бретонского картулярия Редона, датированный 1066 г. и рассказ об обращении св. Гильома из Желлона, житие которого составлена около 1122 г.⁸³ Сам обряд настолько чужд монастырским традициям, что, насколько нам известно, ни разу не был внесен в монастырские кутюмы и едва ли часто совершался. И все же в нашем распоряжении есть несколько примеров, по которым можно судить о проникновении системы ценностей *milites* в монастырскую среду. Подтверждение и в том, что во второй половине XI в. рыцарская тематика появляется в монастырской литературе. Так Ансельм Кентерберийский в своем сочинении «О правах человеческих» («*De humanis moribus*») без колебаний многократно употребляет метафоры сравнения монахов с воинами⁸⁴. И все же употребление образов из арсенала рыцарской жизни в терминологии и обрядовой системе обращения в монашество ограничено. Поэтому во время церемонии посвящения в монашество столь важный с политической точки зрения ритуал, как обмен поцелуями (*osculum*) редко используется; видимо, монахи желают сохранить его первоначальное значение как жеста манифестации братской общности⁸⁵. Можно даже предположить, что распространение практики принесения оммажа привело к изменению монастырских ритуалов — хотя бы для простого обозначения их отличия. Самое явное новшество — это особое значение, которое отныне придается в ходе обряда посвящения монашескому одеянию. Св. Бенедикт не дает точных указаний относительно его формы. Только в 35 главе своего Устава он упоминает о том, какова роль и значение монастырского одеяния⁸⁶. В то же время, начиная с XI, а еще больше с XII в. самоценная, а часто и символическая роль монашеской одежды едва ли не выше, чем собственно ее функциональная роль⁸⁷. Принятие облачения и благословение монашеского одеяния очень важны в обряде принесения обетов и являются его ядром в случае обращения *ad suscipiendum*. На пороге смерти клирик или мирянин велит перенести себя в монастырь, или же посылает за монахами, которые должны освободить его от мирских одежд, а затем в ходе очень упрощенной процедуры принятия монашеского одеяния облачить больного согласно порядку, принятому в их ор-

⁸³ *Cartulaire de l'abbaye de Courson en Bretagne/ Éd. A. de Courson. P., 1863. № 361. P. 312.* Житие св. Гильома Желлонского, одним из источников которой являлись подвиги Вильгельма Оранского, — это попытка вписать в канон обряд возложения вооружения на алтарь. Гильом еще до своего обращения оставляет свой меч в Сен-Жюлиан де Бриуд, а остальное вооружение — в Желлоне (*Acta Sanctorum. Mai. VI. P. 816*).

⁸⁴ *De humanis moribus* издано в кн.: *Memorials of Saint Anselm/ Ed. R.W. Southern, F.S. Schmitt. London, 1969.*

⁸⁵ *Constable G. Op. cit. P. 795. №. 73.*

⁸⁶ *Règle de Saint-Benoît. 1971. T. 6. 1971. P. 920 (Sources chrétiennes. T. 186).*

⁸⁷ *Constable G. Op. cit. P. 800 ss.*

дене⁸⁸. Так одеяние в ритуале становится важнее слова и жеста при принятии обетов и благословений новообратившегося⁸⁹. И даже если обряд совершается над умирающим, то монахи воспроизводят жест, принятый в классическом обряде произнесения обетов (*aperitio oris*). Настоятель закрывает капюшоном глаза новообращенного. Ближайшие три дня новый монах проведет в безмолвии, в изоляции от жизни общины; по истечении этого страстного *triduum* он возродится к новой жизни в монастыре⁹⁰.

Таким образом становится понятно, что кодификации, четкой фиксации форм обращения в монашество не было. Впрочем, благодаря самой их прихотливости и разнообразию оказалось возможным приспособить обряды и терминологию к новым типам обращения. Более того, такая вариативность свидетельствует о том, что в Средние века представление о монашестве колеблется между двумя полюсами. Для одних стать монахом означало пройти ряд этапов: вступить в монастырь, произнести обеты новicia, пройти эту стадию, торжественно произнести монашеские обеты, получить благословение. С этой точки зрения монашество есть свободно и сознательно избранный образ жизни. Другие скорее вкладывают в это понятие более сакраментальный смысл. Монахом человека делает особый обряд, принятие обетов или облачение в монашеское одеяние; он не может отрешиться от этого состояния, единожды его приняв⁹¹. Эти точки зрения сильно отличаются одна от другой — и поэтому так разнообразно развивались обряды обращения в монашество в Средние Века, символизируя и приобщение к общине, и принятие монашеского служения.

Конверсы в монастыре

В основе эволюции процесса обращения в зрелом возрасте — инициатива монахов по отношению к их вкладчикам-мирянам. Но процесс обоюден — и наличие конверсов, в свою очередь, меняет ситуацию внутри монастыря; другим становится его образ в глазах окружающего мира. И действительно, конверсы, конечно, составляют ту группу монастырской общины, которая особенно активно выступает за контакты с мирянами — т.е. членами их семей. Д.Осхейм пишет, что в позднем Средневековье конверсы в монастыре Гуамо с большим рвением, нежели бывшие облааты, стараются вписать свою семью в некролог монастыря⁹². Для облаатов, с детства росших в монастыре, родственные связи менее важны. Приложи-

⁸⁸ *Figueras C.M.* Op. cit. P. 380 ss.

⁸⁹ В этом главная причина критики, направленной Идунгом против обращения *ad succutendum*.

⁹⁰ *Constable G.* Op.cit.P. 788; *Figueras C.M.* Op. cit. P. 388. Капюшон — одна из символически наиболее значимых частей монашеского одеяния.

⁹¹ Это противопоставление сохраняется и на уровне осмысления сути монашества: для таких, как Петр Дамиани, уход в монастырь равнозначен второму крещению, а для других — Ансельм — монастырь есть школа обучения праведной жизни путем следования примеру.

⁹² *Osheim D.* Op. cit. P. 98-99.

ма ли эта гипотеза к XI-XII вв.? По монастырским кутюмам нам известно, какую значимость приобрел в то время культ поминовения мертвых, в частности — усопших членов семей монахов. Вполне допустимо, что это очень устраивало конверсов⁹³. Можно представить, что существовало нечто вроде замкнутой и обоюдовыгодной системы: монахи, стремясь к установлению добрых отношений со своим окружением, принимают конверсов, которые способствуют укреплению таких отношений.

Более принципиально отличие конверса от облата. Первое впечатление можно составить по многочисленным жизнеописаниям монахов, созданным Ордериком Виталием. Сам автор хроник — облат родом из Англии, родственных связей с местной знатью у него нет. Он пишет о том, насколько ставшие монахами облааты усердны в богослужении и подчинении Уставу. Так он представляет жизнь Гильома, происходившего из рода основателей монастыря, который к тому моменту был уже стариком. Гильом никогда не имел сана в монастыре, но он хороший чтец, певчий, писец и иллюстратор рукописей. Он знает наизусть многие книги Библии и украшает свои речи цитатами из Писания⁹⁴. По этому рассказу понятно, что центрами влияния облатов в монастыре были хор и скрипторий. Гильом чувствует свое монашеское призвание и как эстетическое: он «поет библейские псалмы и наслаждается ими»⁹⁵. В ту же эпоху в кафедральных школах появляется совершенно новый подход к такому тексту: составление глосс⁹⁶. Совсем по-другому написан портрет конверса Робера II де Гранмениля. Он племянник основателя монастыря, то есть одно из первых лиц рода Жируа⁹⁷. Он прекрасно воспитан, как подобает юному отпрыску знатного норманнского рода; сперва учится грамоте, а потом военному ремеслу. Затем отбывает ко двору Вильгельма Завоевателя, где в течение пяти лет состоит оруженосцем герцога, который затем посвящает его в рыцари (*miles*)⁹⁸. Тогда-то Гильом и решает обратиться в монахи. Ордерик объясняет это решение отращиванием к воинской жизни, пробудившемся в нем после кончины отца, смертельно раненного в ходе стычки⁹⁹. Робер участвует в основании монастыря в Сент-Эвру в 1150 г. и там же принимает монашеский обет, проходит новициат в Клюни, а затем

⁹³ См. обряд Сант-Эвру, описанный выше. *Liber Tramitis*, клюнийский сборник кутюм времени аббата Одилона (ум. 1049) содержит особую главу, посвященную заупокойной службе по родителям монаха (Op. cit. P. 280-281).

⁹⁴ *Orderic Vitalis*. Op. cit. T. 3. P. 86.

⁹⁵ *Dubois J.* Comment les moines du Moyen Age chantaient et goûtaient les Saintes Ecritures/ Éd. P. Riché, G. Lobrichon. Le Moyen Age et la Bible. P., 1984. P. 261-298.

⁹⁶ *Lobrichon G.* Une nouveauté: les gloses de la Bible // Ibid. P. 95-114.

⁹⁷ О Жируа и Сент-Эвру см. введение М. Чибналла (M. Chibnall) к его изданию *Historia Ecclesiastica*. T. 1. P. 6 ss.

⁹⁸ Ордерик описывает события 80 лет спустя, и, видимо, пользуется для реконструкции биографии Робера моделью XII в.; она отлична от принятой в XI, но особого значения в нашем случае это не имеет.

⁹⁹ *Orderic Vitalis*. Op. cit. T. 2. P. 40.

становится приором своего аббатства в Нормандии. Еще Ордерик прибавляет к его портрету: «Он трудился без усталы ради нужд бедной церкви и часто отбирал богатство у членов своей семьи, купавшейся в богатстве, чтобы милосердно наделить ради спасения их же душ верных церкви (*fidèles*)». Как становится понятным в дальнейшем, под «верными церкви» подразумеваются монахи Сент-Эвру. Для нас особенно важно, что Ордерик подчеркивает именно умение Робера добиться дарения. Кроме того, за Робером числится и конфликт с первым настоятелем, аббатом Тьерри, бывшим облатом, которого он обвиняет в том, что тот плохо заботится о процветании монастыря¹⁰⁰. А затем Ордерик набрасывает перед нами еще один портрет приора, в котором много типичных для рыцаря черт. Это человек холерического темперамента, безоглядно вспыльчивый, он не выносит подчинения, но знает, как преподнести дар и принять его¹⁰¹. Он будет избран аббатом вслед за Тьерри, но из-за враждебного отношения герцога Нормандии к его роду будет вынужден уехать в итальянские владения норманнов и станет там основателем нового монастыря.

Конфликт Робера и Тьерри, конечно, не случаен¹⁰². С ростом числа обращений в зрелом возрасте растет напряжение внутри монастырской общины, противостояние между облатами и конверсами. На это явно намекает св. Ансельм в своем сочинении «О нравах человеческих» (*De humanis moribus*):

«...В ордене есть *nutriti* и *conversi*, и часто говорят, что бывают некие разногласия между монахами, выросшими в монастыре, и конверсами. Первые хвалятся тем, что никогда не совершали греха их коснулись мерзости мира, ибо с младенчества вели жизнь чистую и всегда были преданы служению Господу; а смотря на прежнюю жизнь своих братьев, иную, нежели их, они таковых полагают ниже себя в том, что касается добродетели. И наоборот, конверсы полагают себя лучше других, ибо знают толк

¹⁰⁰ Тем не менее, не все обратившиеся в монашество проявляли такое уж рвение к делам приютившего их монастыря. См.: *Eadmer, Vita Anselmi* / Ed. R.W.Southern. Oxford, 1962. P. 74-77.

¹⁰¹ *Orderic Vitalis. Op. cit.* T. 3. P. 64-66.

¹⁰² Незадолго до смерти Робер д'Арбриссель задается вопросом — какую аббатиссу избрать для основанного им монастыря Фонтевро: выросшую в монастыре (*virgo*) или обратившуюся в зрелом возрасте (*laica conversa*). И пусть жребий Марии выше, но он избирает Марфу, ибо *virgines* ничего, «кроме как петь псалтирь» не умеют, а монахиня-конверс сумеет управлять делами (*exteriora*) монастыря (*André de Fontevault. Vita Altera* [PL. T. 162. Col. 1060]). Второе житие Робера д'Арбрисселя заказано первой аббатиссой Петрониллой, обратившейся в зрелом возрасте после двух замужеств. В связи с этим становится понятной оправдательная речь, вложенная в уста святого (*Bienvenu J.M. Les deux vitae de Robert d'Arbrissel // La littérature angevine médiévale. Maulrier, 1981. P. 63-72*).

в жизни, разумно управляют добром монастыря и доставляют nutriti все необходимое»¹⁰³.

Святой Ансельм из этого заключает, что такого соперничества и нет: ангелы не соперники свитым. На самом деле, противопоставление облатов и конверсов только схема, и в действительности таких пар антиподов три. Во-первых, есть противопоставление между *literati* и *illiterati*. Дж. Констэбл показал, что те конверсы, которые занимают низкое положение в иерархии — это неграмотные, то есть монахи, которые не могут участвовать в литургии в качестве певчих¹⁰⁴. И относящаяся к ним критика вписывается в общую политику избавления от не приносящих пользы членов общины. Так, в первоначальном уставе ордена Гранмон указано, что не следует принимать больных, если они не могут прибыть в монастырь пешком или на лошади¹⁰⁵. Петр Достопочтенный в своих реформированных статутах (1146-1147) позволяет обращение *ad suscipiendum*, но указывает, что не следует принимать лиц, бесполезных для аббатства, и приводит в качестве примера крестьян, малых детей, стариков и умственно отсталых¹⁰⁶. Наконец, третья линия конфликта — это противостояние внутри самого монастыря между сторонниками установления системы дружественных отношений с местной знатью — с одной стороны, и приверженцами идеи строгой изоляции монастыря от окружающего мира. Поучительную историю на эту тему рассказывает цистерцианский монах Идунг. Во время генерального капитула ордена встает вопрос — а может ли монах перейти из одного аббатства в другое без согласия настоятеля? Противники утверждают, что «соседи связаны с монахами и аббатами узами дружбы и учтивости», и что появление нового монаха вредит установившемуся равновесию. Тогда берет слово Бернар Клервосский и громко протестует против такой точки зрения. Монахам не следует пытаться снискать какую-то репутацию у соседей, стремиться к близким с ними отношениям; им нельзя следовать их мнениям и подражать их обычаям (*traditiones hominum*), но следует придерживаться только закона от Бога, данному через св. Бенедикта, нового Моисея¹⁰⁷.

Так с начала XII в. внутри монашеского мира возникает движение противодействия новым формам обращения, которые вошли в обиход за полвека до того. Да и вне этого мира клирики порой оспаривают законность и значимость обращения в зрелом возрасте — и потому, в частно-

¹⁰³ См. цит. соч.: *Memorials of St-Anselm...* Конверсы играли важную роль в монастыре Бек. Herluin, основатель и первый аббат, обратился в позднем возрасте, двое последовавших за ним, Ланфранк и Ансельм — в юности.

¹⁰⁴ *Constable G.* «Famuli» and «Conversi» at Cluny. A note on statute 24 of Peter the Venerable // *Revue bénédictine*. 1973. Т. 83. P. 326-350.

¹⁰⁵ *Corpus chrisitanorum, Continuatio Mediaevalis*. Т. 8. P. 88.

¹⁰⁶ *Corpus Consuetudinum Monasticarum*. 1975. Т. 6. P. 69-70.

¹⁰⁷ *Huygens R. B.C.* Op. cit. P. 381. Св. Бернард с некоторым недоверием относился к узам *confraternitas*. См.: *De Miramon Ch.* Op. cit. P. 108-109.

сти, что из-за него приходские церкви лишались доходов, связанных с заупокойными службами¹⁰⁸. Возможно именно в ответ на такую критику англо-саксонская школа и прославляет обращение в зрелом возрасте. Характерный представитель такого течения — Ордерик Виталий. Он тщательно выделяет в своей *Церковной истории* представителей норманнской знати, принявших монашество. Согласно его взглядам, позднее обращение — деяние не исключительное, а желательное для каждого знатного христианина. В качестве примера хронист приводит историю обращения в 1118 г. на смертном одре Ансолда де ла Моля, которая произошла в расположенном на его землях аббатстве. Ансолд представлен в образе безупречного христианина-аристократа — в такой образ век спустя идеально впишется св. Людовик. Он достойный и справедливый рыцарь. Он проявляет умеренность в еде и брачных сношениях. Он ходит в церковь и слушает проповеди. Речи его учены и высоко нравственны¹⁰⁹. Ордерик долго описывает историю его обращения и вкладывает в его уста разнообразные красноречивые высказывания, предназначенные старшему сыну и жене. В течение полувека обращение в зрелом возрасте стало полноправной формой принятия монашества, а не просто идеальной моделью завершения христианской жизни, которую кто-то воспевают, а кто-то критикуют. И тогда же начинается медленный упадок этой формы, связанный с развитием новых форм христианской жизни.

Не следует понимать обращение как простое следствие акта дарения. Решение обратиться может быть мотивировано разными причинами, не обязательно религиозными; монастырь ведь может быть и политическим, и экономическим убежищем. Значение могут иметь и психологические факторы — так, большую роль могла играть и сильная, притягательная личность некоторых настоятелей и основателей монастырей. В массе представителей знати, совершавших благочестивые вклады, конверсы — это меньшинство, решившееся вести более праведную жизнь. И все же, несмотря на небольшой размах, обращение в зрелом возрасте — важный фактор социальной истории Средних Веков. А Майк де Йонг показал, что институт облатов — не такое уж странное явление, да и было оно распространено не только в монастырском мире. В раннее Средневековье, как показывают примеры, широко практиковался обмен детьми, и отдача ребенка на воспитание (*fosterage*) был более распространен, чем до того¹¹⁰. Так институт облатов воспроизводит на почве церкви социальный механизм светского общества. Можно прибавить, что наличие большого

¹⁰⁸ См., например, о св. Готье Мале (ум. 1210) в кн.: *De Miramon Ch. Op. cit.* P. 235-237. В последующей работе нам хотелось бы детальной рассмотреть этот конфликт.

¹⁰⁹ *Orderic Vitalis. Op. cit.* T. 3. P. 180-182.

¹¹⁰ *De Jong M. Op. cit.* P. 205 ss.

количества источников об облахах делает убедительными аргументы в пользу наличия в обществе fosterage. Таким же образом развитие с середины XI в. феномена обращения в позднем возрасте свидетельствует об увеличении численности средневековой знати и о распространении отношений типа коммендации (commendise). Переход людей из одного состояния в другое — в чем и состоит обращение — сопровождается обменом дарами и установлением дружественных отношений, к которому стремилась знать в своих контактах с соседями. И с такой точки зрения обращение в зрелом возрасте можно оценить как свидетельство существования определенного социального механизма в рамках группы феодального общества. Изучение временных и пространственных вариантов этого явления, несомненно, способствовало бы углублению исследований в данной области.

Пер. М.А. Графовой

Социальная символика

КУЛЬТУРА ПРЕСТИЖА

Одежда и ее расцветка в Лайхингене, 1750-1820*

Ханс Медик

«Мне вспоминается разговор тридцатилетней давности с Люсьеном Февром», — пишет Клод Леви-Стросс в статье, опубликованной несколько лет назад. И продолжает: «[Февр] хотел, чтобы историки задумались над такими проблемами, как появление и распространение пуговицы. Он прекрасно отдавал себе отчет в том, что наличие или отсутствие этой скромной детали костюма обозначает важный рубеж между драпировкой и шитьем, а это также рубеж и между типами человеческого поведения, так как один стиль одежды предъявляет большие требования к телу, другой же — к материалу; все это — как во взаимодополняющих сферах текстильного ремесла и человеческого поведения, так и в связанных с ними других сферах — подразумевает появление особых манер и осанки, искусства жить и способов вести себя в обществе, отличающих одну цивилизацию от другой»¹.

Под влиянием этих соображений, высказанных одним из основателей школы *Анналов*, у меня некоторое время тому назад появилась надежда, что мои исследования истории одежды и ее расцветки в швабской деревне Лайхинген в 1750-1820 гг. могли бы привести к интересным результатам. Написать историю пуговицы, стилей одежды и текстильного ремесла как историю «рубежей между типами человеческого поведения», как историю знаков, которые подразумевают «способы вести себя в обществе» и даже выражают различия между целыми «цивилизациями», — во всяком случае, этот кажущийся парадокс Люсьена Февра открывает заманчивую перспективу на то, какие сюжеты заслуживают внимания историка. Правда, мы занялись этим не для того, чтобы обнаружить различия между

* Статья впервые опубликована в: *Annales. HSS. P.*, 1995. Т. 50. № 4. P. 653-774.

¹ *Lévi-Strauss C. Histoire et ethnologie // Annales ESC.* 1983. № 6. P. 1217-1231, здесь P. 1217.

целыми «цивилизациями», как предлагал Февр, а, скорее, чтобы описать социальную структуру, динамику и культуру отдельно взятого небольшого сельского общества в конце старого порядка. Я пытался не открывать макроисторические перспективы, а изучить историю одного селения, в котором в XVIII в. развивалось протоиндустриальное полотняное производство и насчитывалось около 2 тыс. жителей к 1800 г.² Разумеется, это общество рассматривается не как замкнутый мирок, а как элемент более широкого культурно-политического комплекса, откуда исходили, в частности, издававшиеся в Вюртемберге при старом порядке «ордонансы об одежде».

Одежда и ее цвет помогают выявить многие свойства и особенности лайхингенского общества в конце старого порядка, а также характерные отличия составлявших его социальных групп. Лайхингенское общество XVIII — начала XIX в. выражало и воспроизводило себя через «культуру престижа» в гораздо большей степени, чем могут представить себе люди, живущие в XX в. Центральную роль в этом обществе играли самоутверждение и репрезентация при помощи костюма и его цвета. Одежда и ее цвет были не только способами достигнуть общественного положения, утвердить его и обозначить социальные различия, но и, как показал Георг Зиммель, говоря о «социальном характере моды», они одновременно являлись широко используемыми знаками и инструментами формирования коллективной идентичности местных социальных групп. «Она [мода], как я уже сказал, представляет собой продукт разделения на классы и ведет себя подобно большинству прочих символов, прежде всего подобно чести, которая наделена двойной функцией сплачивать группу и в то же время отделять ее от других групп. [...] так, специфика чести состоит [...] в том, что честь индивида демонстрирует и утверждает одновременно честь его социальной группы, его звания (*Stand*). Подобным же образом мода, с одной стороны, обозначает соединение с теми, кто занимает такое же положение, и единство охваченного ею круга, а с другой стороны, отделяет эту группу от тех, кто стоит ниже и потому к ней не принадлежит. Соединять и отличать — таковы две основные функции, которые здесь неотделимы друг от друга...»³

Г.Зиммель подчеркивает, что в одежде одновременно просматриваются элементы как социального различия, так и социальной идентичности. Итак, костюм и мода обретают свое значение внутри более общей системы социального отличия; ее изучением занимался, в частности, Пьер Бурдьё⁴, который, однако, не придает значения такому важному элементу, как

² Этому посвящена моя монография: *Weben und Überleben in Laichingen vom 17.-19. Jahrhundert. Untersuchungen zur Sozial-, Kultur- und Wirtschaftsgeschichte in den Perspektiven einer lokalen Gesellschaft Alt-Württembergs*. Göttingen, 1996.

³ *Simmel G. Die Mode* // *Simmel G. Philosophische Kultur*. / Hrsg. J.Habermas. Berlin, 1983. S. 38-63, особенно S. 41,43.

⁴ *Bourdieu P. La distinction. Critique sociale du jugement*. P., 1979.

честь. Сравнивая буржуазную и народную культуру, он отмечает «реализм» свойственной «простым людям» манеры одеваться, в соответствии с которым — в отличие от культуры одежды высших классов, основанной на эстетике и репрезентации, — большее значение будто бы имеет не знаковый или символический смысл одежды, а ее практический и функциональный характер⁵. Наше исследование локальной «культуры престижа», напротив, показывает, что для всех групп и индивидов одежда являлась способом социального самовыражения, выходящим за рамки чистой функциональности, основанным, скорее, на понятии чести и даже соотносящимся с такими моральными категориями, как «приличия» и «уважение».

В «культуре престижа» (*Ansehen*)⁶ честь приобреталась благодаря «респектабельности», но она могла быть и утрачена. «Честь» и «мода» (или современный «внешний вид») были здесь тесно связаны друг с другом — в социальной практике эфемерной «моды» XIX–XX вв. эта связь, конечно, не исчезла совсем, хотя и стала менее заметной. Присущие чувству чести свойства — включать в группу и исключать из нее (которые Г.Зиммель обнаруживает также и у моды, хотя и не считает их определяющими для ее развития) в лайпцигской «культуре престижа» все еще являлись составными частями целостного взаимосвязанного комплекса восприятия и поведения.

Эта связь между честью и ее внешней репрезентацией основана на совокупности установлений, норм и типов поведения, которую следует рассматривать как типичную для переходной фазы «процесса цивилизации» (Норберт Элиас), имевшей место в конце старого порядка. Образцом для подражания в нашем протестантском швабском местечке служила

⁵ См.: Ibid. P. 223: «Народные массы используют одежду реалистически, или, если угодно, функционально».

⁶ О современной терминологии см.: *Adelung J.Ch. Versuch eines vollständigen grammatisch-kritischen Wörterbuchs der hochdeutschen Mundart*. Leipzig, 1774. «Ansehnlichkeit» (S.330). Здесь «Ansehnlichkeit» (переведенное в тексте как *респектабельность*) тесно связано с «Ansehen» (переведенным как *престиж*) и определяется как «основа престижа, в особенности престижа, усиленного уважением, почтением, могуществом и честью». См. также: *Heynatz J.F. Versuch eines möglichst vollständigen synonymischen Wörterbuchs der deutschen Sprache*. Berlin, 1795 Bd. 1., где «Ansehen» скорее относится к восприятию внешних характеристик человеческого тела (одежды), тогда как «Ansehnlichkeit», напротив, наделено смыслом «чести» и социального отличия — смыслом, который также придается и слову «Ansehen» в его обычном значении. «Оно [«Ansehen»] обозначает между тем особое достоинство человеческого облика, а также счастливые внешние обстоятельства, такие как могущество и честь» (S. 183). Й.Х.Кампе также употребляет слово «Ansehen» именно в смысле власти и социального отличия: «Или еще внешнее положение, признаваемое более высоким, чем у других. *Ein Mann von Ansehen*. In grossem, geringem Ansehen stehen (Уважаемый человек. Пользоваться, не пользоваться большим уважением)» (*Campe J.H. Wörterbuch der deutschen Sprache*. B. 1. Braunschweig, 1807. S. 178).

инюль не рафинированная, фривольная и барочная «культура внешности»⁷ с ее диалектикой социальной сущности и видимости. Здесь — вдали от стоицизма современной моды, в тесном и легкообозримом пространстве, под социальным контролем, не допускавшим никаких отклонений от положенного облика, — требовалась скорее «правильность», основанная на соблюдении сословных различий. Культура внешнего вида играла здесь весьма специфическую роль шкалы измерения внутренней сущности и социальной значимости каждой личности. Нормы и типы поведения, свойственные христианской «цивильности» — которая, как показал Роже Шартье, была ключевым понятием во Франции старого порядка, — распространились и в этом швабском местечке. «Осанка, выражение лица, поведение в церкви, за столом, за игрой, в обществе, даже одесжда, которая является «в каком-то смысле телом для тела и дает представление о склонностях души» (Эразм Роттердамский), не только отвечают установленным социальным требованиям, ... но и наделяются моральной ценностью»⁸.

Таким образом, на примере одесжды нам предстоит изучить — насколько это позволяет сделать скудные местные источники — предпосылки, изменения и неизменные черты местной «культуры престижа»⁹. Мы не задаемся целью создать обший «идеальный тип» социального отличия при помощи одесжды — со всеми его вариациями и предполагаемой, но не доказанной пригодностью — наподобие «модели отличия» при помощи одесжды в придворном обществе, которую выстроил Мартин Дингес; она

⁷ Перспективы и проблематика новаторской книги Даниэля Роша (*Roche D. La culture des apparences. Une histoire du vêtement (XVIIe-XVIIIe siècle)*. P., 1989) в основном относятся к области изучения культуры одесжды в придворном, столичном Париже XVIII в.; произошедшую там эволюцию можно охарактеризовать как относительно раннюю замену «культуры престижа» рафинированной «культурой внешности».

⁸ *Chartier R. Civilité // Handbuch politisch-sozialer Grundbegriffe in Frankreich 1680-1820. München, 1986. S. 1-50, здесь S. 17.*

⁹ В качестве основного источника использованы подробные перечни мужской и женской одесжды, фигурирующие в брачных контрактах и посмертных описях имущества («*Inventuren*» и «*Teilungen*») 1747-1820 гг. Они хранятся в Городском архиве Лайхингена. Всего было обнаружено 1478 брачных контрактов и посмертных описей имущества за 1748-1820 гг. Наряду с другой информацией о размерах имущества мы установили общую стоимость одесжды каждого индивида за эти годы. Точное описание различных видов одесжды, включая сведения о ткани, расцветке и приблизительной цене, было проведено лишь выборочно, за 1747-1751, 1766-1770, 1798-1800, 1818-1820 гг. Проведенные нами подсчеты основаны на сведениях об имуществе, содержащихся в брачных контрактах. В отличие предыдущих исследователей, которые — подобно, например, Даниэлю Рошу — практически и принципиально ограничивались изучением посмертных описей имущества, мы полагаем, что брачные контракты являются по сравнению с ними более полным и точным источником для изучения одесжды и расходов на нее.

интересна, но излишне ориентирована на нормативные свидетельства¹⁰. Нас интересуют скорее конкретная поведенческая практика и ценности, распространенные в местном обществе и проявлявшиеся в манере одеваться. На поведение жителей постоянно воздействовали местные и идущие сверху «попытки нормализации», которые воспринимались по-разному: в ответ могли последовать одобрение, отказ, вызов, повешества или переосмысление установленных норм.

До какой степени общество Лайхингена в начале XIX в. все еще оставалось под влиянием своей «культуры престижа» и насколько уважение и честь определяли, кому и как здесь надлежит одеваться, мы увидим на примере одного конфликта. 31 августа 1804 г. бондарь Михаэль Гезеле был приговорен к 9 часам ареста за то, что в день ежегодных продаж с горгов он посмел явиться в зал собраний в рабочей поддевке и кожаном фартуке вместо торжественной воскресной одежды¹¹. М.Гезеле был всего лишь одним из множества горожан, дефилировавших в рабочей одежде у входа в зал и добивавшихся доступа к официальной акции, когда — как это делалось, начиная с XVII в. — сенъериальное право сбора десятины уступалось с горгов тому, кто предложит наибольшую цену. Выступление против этой практики, обставленное подобным образом и облеченное, так сказать, в повседневную одежду, выражало протест против пышного, торжественного обряда, связанного с несправедливой десятиной. Впрочем, это был лишь один случай в ряду многих других. Уже не раз окружной судья Мюрц, которому поручили принуждать местных жителей подчиняться требованиям позднего абсолютизма, обращал внимание на демонстративное ношение рабочей одежды в официальной обстановке как на симптом «беспорядка». Так, в протоколе происшествия с Гезеле читаем: «Некоторое время тому назад окружной судья счел своим долгом отметить *беспорядок* [выделено нами, — Х.М.], а именно, что горожане появляются на официальных собраниях в простых поддевках, вследствие чего он приказал судебному исполнителю выносить предупреждения тем горожанам, которые явятся в поддевке, и запрещать им входить в зал».

Когда 31 августа 1804 г. это нарушение общественного порядка (в одежде) повторилось, вмешались власти. Разумеется, судебный исполнитель не случайно выбрал Гезеле в толпе горожан, шествующих в рабочей одежде. Предыдущими нарушениями порядка бондарь уже составил себе репутацию в глазах властей и жителей. В частности, он совершал мелкие покушения на чужую собственность: желая подработать косарем-подешиником, забрал на время косу, стоявшую у дома богатого местного крестьянина¹², украл бревна из повозки богатого трактирщика, чтобы

¹⁰ Dinges M. Der «feine Unterschied». Die soziale Funktion der Kleidung in der höfischen Gesellschaft // Zeitschrift für historische Forschung. 1992. № 19. S. 49-76.

¹¹ Stadtsarchiv, Laichingen (далее — SAL), протоколы за 1803-1805 гг., 31/08/1804, 116 стр.

¹² SAL, протоколы за 1803-1805 гг., 13/07/1805, S. 64.

долить из них бочки¹³. Таким образом, власти выбрали известного местному маргинала, чтобы дать урок остальным: примерно наказывая его за плохое поведение, они в каком-то смысле добивались уважения к себе со стороны других нарушителей и, прежде всего, указывали на «преступность» их действий. Между тем, как и в остальных случаях¹⁴, Гезеле и на этот раз без труда нашел провокационный аргумент. Когда от него требовали никогда больше не входить в зал в поддевке, он встал в позу защитника ремесленной гордости и чести и ответил, что «даже перед Придворным советом он посмел бы показаться в поддевке и фартуке»¹⁵. Пренебрегая запретами и предупреждениями, он вошел в рабочей одежде в зал и тут же был арестован за «публичную грубость и преступное неповиновение».

М.Гезеле (17/11/1751-04/08/1828) был одним из самых малоимущих обитателей местечка. Сын переселенца-пастуха¹⁶, он поздно женился¹⁷, будучи бедным, и умер в нищете¹⁸. Всего лишь за несколько месяцев до описанной сцены его привлекли к ответственности за то, что вопреки официальным законным предписаниям — но в соответствии с широко распространенным обычаем — он из бедности был вынужден продать одежду своей только что умершей жены еще до составления описи при-

¹³ SAL, протоколы за 1794-1802 гг., 06/08/1802, S. 106.

¹⁴ Так, похищение косы у дома управляющего Шмида Гезеле оправдывал тем, что его собственной косой пользоваться невозможно, а у того крестьянина более чем достаточно кос и косарей. SAL, протоколы за 1803-1805 гг., 13/07/1805, S. 64.

¹⁵ По-видимому, в сознании Михаэля Гезеле смешались правительственный орган «Тайный совет» и двор герцога в Штутгарте; так, по крайней мере, можно объяснить употребление термина «Придворный совет», в котором как бы соединились все далекие от народа государственные, столичные учреждения.

¹⁶ Его отец, пастух Иоганнес Гезеле переселился из Боля в Лайхинген до 1751 г. и вплоть до самой смерти в 1794 г. оставался «*Beisitzer*», т.е. не получил никаких гражданских прав. Демографические сведения, касающиеся упомянутых в статье людей, взяты из семейной генеалогии, в которой учтена вся совокупность данных из приходских книг Лайхингена за 1658-1880 гг.

¹⁷ Первым браком 29/06/1785 в возрасте 33 с половиной лет с Магдаленой Мюллер, которой в то время было уже 39 лет. Вторым браком 24/04/1804 со вдовой Анной Фетцер.

¹⁸ Согласно описи имущества (содержащейся в брачном контракте), семья Михаэля Гезеле и его первой жены Магдалены Мюллер, совместно владевшая имуществом в 165 флоринов 7 крейцеров, принадлежала к четвертому, т.е. низшему имущественному классу. Несмотря на бедность бондари уже тогда придавал большое значение одежде: имущество Гезеле общей стоимостью 14 фл. 8 кр. состояло почти исключительно из одежды, стоимость которой достигала 13 фл. 19 кр. Его жена, напротив, вступила в брак, имея состояние в 150 фл. 59 кр., обеспечивавшее необходимые материальные условия для ведения хозяйства: ее имущество, помимо одежды, состояло в основном из мебели, а также значительный *portio activa*. См.: L 989, опись имущества Михаэля Гезеле и Магдалены Мюллер, 03/08/1785.

надлежащего ей имущества¹⁹. То, что во время упомянутого инцидента он не надел воскресного наряда, положенного в официальной обстановке, разумеется, не означало, что он пренебрегал праздничным костюмом или вовсе не имел его. Как почти у всех местных взрослых мужчин, у него — помимо рабочей одежды, состоявшей из трех поддевок и одного кожаного фартука, — имелся длинный суконный сюртук (коричневого цвета) и камзол из такой же ткани и того же цвета²⁰.

Гордо выставляя напоказ рабочую одежду, он, очевидно, выступал против государственной регламентации костюма и против всей культуры престижа в целом. Его возмущало не существование сословных различий как таковых и их общественное признание: у него самого был коричневый воскресный костюм, какой в то время носили в основном «благополучные» ремесленники; скорее, он отвергал парадную одежду, видя в ней символическое выражение официального превосходства и авторитарных претензий государственной власти. С этой точки зрения, его заявление о том, что «даже перед Придворным советом он посмел бы показаться в поддевке и фартуке», обретает принципиальное значение.

По-видимому, демонстративное появление Гезеле в рабочей одежде и его объяснения по поводу своего поступка не следует считать сознательно направленными непосредственно против далекого герцогского двора или Придворного совета. Скорее, то был акт репрезентации и самоутверждения местного жителя в первом поколении, занимавшего маргинальное положение в данном социуме и по статусу близкого к поденщику. Он требовал, чтобы особые местные обычаи и систему ценностей уважал другой пришелец — окружной судья, который претендовал на роль представителя позднеабсолютистского государства и вел себя, как лицо, облеченное властью. Гезеле хотел одновременно заступиться за сограждан и

¹⁹ SAL, протоколы за 1803-1805 гг., 19/12/1803, S. 64.

²⁰ См.: Дополнительная секция, Михаэль Гезеле и Магдалена Мюллер, 12/12/1803. В описи стоит 0 в графах «недвижимость» и «личные средства» при общем имуществе семьи в 71 фл. (не считая долгов, достигающих значительной суммы в 28 фл., из которых только торговцу досками из Ульма причиталось 13 фл. 36 кр.). Эта сумма в 71 фл. включала 24 фл. 51 кр., вырученные Гезеле от успешной продажи одежды своей жены; его собственный гардероб был оценен в 16 фл. 24 кр. Это было немногим больше того, чем Гезеле владел ко времени своей женитьбы в 1785 г.: тогда стоимость его гардероба оценивалась в 13 фл. 19 кр. (см.: опись имущества супругов, 03/08/1785, L. 989). Лишь скорый второй брак со вдовой ткача Анной Швенк (опись имущества, 18/03/1804), которая принесла в приданое полдома с маленьким садом стоимостью 220 фл., позволил Гезеле вновь обрести крышу над головой. Но этого брака оказалось недостаточно для того, чтобы он мог окончательно выйти из затруднительного положения. Опись имущества супругов, составленная 26/01/1818 по случаю смерти Анны Швенк (L. 737), показывает, что к этому времени у них снова не было «ни кола ни двора», и с их общего имущества в 25 фл. полагалось взыскать значительную сумму долга в 69 фл., в том числе в пользу местного благотворительного общества, раздававшего муку.

отличиться в их глазах. Избранную Гезеле манеру вести себя — его необычайно агрессивное поведение перед общественным зданием, из-за чего он был изолирован властями от других манифестантов и лишен их поддержки, и еще большую воинственность в дальнейшем, когда он появился в «поддевке» и «фартуке» в самом здании, — следует считать, прежде всего, актом репрезентации. Разыгрывая эту сцену и требуя признать «поддевку и фартук» приличествующим случаю одеянием, он намеревался наглядно продемонстрировать настроения большинства мужского населения Лайхингена, уже выразившиеся в демонстративном ношении ими рабочей одежды: во второй половине XVIII в. лайхингенцы считали, что «обычаи и эстетические ценности ремесленной культуры утвердились в местном обществе в качестве норм приличного и достойного поведения»²¹. При этом, настойчиво выдвигаясь в глашатаи общих ценностей и обычаев ремесленного люда, бунтарь Гезеле, вероятно, имел в виду и другую, так сказать, личную цель: будучи местным жителем в первом поколении и пользуясь недавно приобретенными, а не наследственными гражданскими правами, он должен был стремиться повысить свой низкий социальный статус в глазах сограждан и как можно более благоприятным для себя образом интегрироваться в систему различий, оценок и знаков уважения, принятых в местном обществе. Наконец, акт протеста бондаря можно понять и в более широком смысле. Сцена, разыгранная им перед представителем герцога, и его воображаемое «появление при дворе», отвечающее расхожим местным представлениям о том, что такой почести достоин каждый «честный человек»²², могут рассматриваться как полисемичный знак. С одной стороны, отвергая властные претензии окружного судьи, Гезеле своими словами и поступками ставил местную «культуру престижа» на один уровень с ценностями, исходившими с самого государственного Олимпа, а не только от их местного глашатая. А с другой стороны,

²¹ Интерес данного случая, с моей точки зрения, состоит также и в том, что он позволяет внести уточнения в модель коллективных действий низших слоев, построенную Эдвардом П. Томпсоном в статье 1971 г. и ставшую основополагающей для современной социальной истории (См.: *Thompson E.P. The Moral Economy of the Crowd in the Eighteenth Century // Idem. Customs in Common. London, 1991. P.185-258*). Э.П.Томпсон, на мой взгляд, преувеличивает значение «моральной экономики ... толпы» («moral economy ... of the crowd»), рассматривая ее как следствие и выражение общих ценностей, безраздельно принимаемых локальным сообществом, и недостаточно учитывает разногласия, конфликты и различия в поведении индивидов и социальных групп, которые также могли по-своему выражать общепринятые нормы и ценности. Об этом см. также: *Desan S. Crowds, Community and Ritual in the Work of E.P.Thompson and Natalie Davis // The New Cultural History / Ed. L.Hunt. Berkeley, 1989. P. 47-71*.

²² О том, что представляла собой почтенность (*Biederkeit*) как основное позитивное понятие той эпохи, характеризующее «честных людей», см.: *Medick H. Biedermänner und Biederfrauen im alten Laichingen. Lebensweisen in einem schwäbischen Ort an der Schwelle zur Moderne // Journal Geschichte. 1991. № 1. S. 46-61*.

возможно, таким образом отстаивалось своеобразие местных нравов и костюма в противовес усвоению местным «приличным обществом» заимствованного извне рафинированного этикета, под влиянием которого рабочая одежда стала считаться недостойной.

Этот анализ незначительного происшества и множества его смыслов и толкований можно было бы счесть избыточным: автор, — скажут, — делает далеко идущие выводы из в общем-то весьма скудных документов, касающихся единичного инцидента. Чтобы наша интерпретация стала убедительной, следует поместить ее в общий контекст лайхингенской «культуры пресгига» и ее эволюции на протяжении XVIII — начала XIX в. Именно это я пытался сделать в ряде своих работ, изучая сохранившиеся брачные контракты и посмертные описи имущества большинства лайхингенских семей за 1747-1820 гг. Документы содержат подробные перечни мужского и женского гардероба с указанием не только различных видов одежды, но и ткани, расцветки, а также оценочной стоимости каждой вещи. Хотя рамки данной статьи малы для того, чтобы представить полученные результаты во всей их полноте, мне бы все же хотелось попытаться изложить наиболее интересные из них на нескольких примерах из моей «исторической мастерской».

В 1747-1820 гг. во всех слоях и профессиональных группах населения Лайхингена, включая мужчин и женщин, одежда составляла значительную часть движимого имущества, которым владели супруги на момент вступления в брак. У малоимущих особенно заметно то, что они стремились не столько оплачивать необходимые хозяйственные расходы на обзаведение мебелью, постельными принадлежностями, бельем, посудой и прочей домашней утварью, сколько не ударить лицом в грязь и иметь «шикарную» одежду, позволяющую выглядеть достойным образом. Им хотелось держаться на равной ноге с гораздо более состоятельными и уважаемыми семьями, гардероб которых в целом был богаче. Именно это стремление осуждали местный пастор и окружной судья, когда в *«Докладе пастора и старосты Лайхингена о моральном, физическом и экономическом состоянии селения»*, датированном 1790 г., они отмечали: «Роскошь и расточительность, зачастую бесполезные, и в особенности расходы на дорогой костюм... также здесь встречаются, нанося значительный ущерб имуществу, так как никто не хочет уступить своему соседу»²³.

Можно с уверенностью сказать, что все жители старого Лайхингена, вступая в брак, приносили с собой в приданое гораздо больше одежды, чем они действительно носили. Даже бедные поденщики, пастухи и ткачи, а также их жены имели воскресные и праздничные наряды, в которых могли «прилично» выглядеть в церкви, в трактире, на ярмарке и при общении в кругу друзей. Но все же не следует поспешно отождествлять это

²³ Доклад пастора и окружного судьи Лайхингена о моральном, физическом и экономическом состоянии селения, 22.12.1790, Архив протестантского прихода Лайхингена.

стремление получить признание «по одежке» с жадной роскоши или рабским следованием моде, торжествующей над сословными различиями, как о том гневно писали пастор и окружной судья в конце XVIII в. Придворные моды и коммерческая культура XVII-XVIII вв., которые начали шпиевывать «парижский люд»²⁴, разумеется, оказывали свое влияние на мужской и женский костюм в старом Вюртемберге²⁵. В повседневную жизнь населенной ткачами деревни Лайхинген на территории швабских Альп²⁶ они проникали, но с перерывами и заметным опозданием. В середине XVIII в. одежда мужчин и женщин в старом Лайхингене все еще целиком следовала правилам культуры потребления²⁷, ранжированной «по чинам». В старом Вюртемберге XVIII в. государство все еще пыталось регламентировать костюм, заставляя соблюдать сословные различия в одежде при помощи ордонансов и общих рескриптов правительства, а также прямых административных мер на местах. С другой стороны, именно в манере одеваться в это время проявилось сопротивление попыткам государственной регламентации расходов и поведения.

Последний ордонанс, касающийся одежды, был издан в Вюртемберге в 1712 г. в рамках общего полицейского ордонанса²⁸. Им завершился начатый в 1549 г. длинный ряд официальных регламентов относительно расходов и поведения²⁹, которые в конечном счете восходили к статьям об

²⁴ См. об этом: *Roche D. Le peuple de Paris. Essai sur la culture populaire du XVIIIe siècle. P., 1981. Ch. VI. Le vêtement populaire. P. 165-202; Roche D. La culture des apparences...*

²⁵ О восприятии французской моды при герцогском дворе в Штутгарте после Тридцатилетней войны см.: *Fleischhauer W. Barock im Herzogtum Württemberg. Stuttgart, 1958. S. 64 ss.* Ценные сведения о распространении барочного костюма в протестантском Вюртемберге XVIII в. можно найти в кн.: *Bischoff-Luithlen A. Der Schwabe und sein Häs. Stuttgart, 1982. S. 89 ss.* Этот посмертно изданный труд Анжелики Бишофф-Люитлен основан на изучении многочисленных брачных и посмертных описей имущества, особенно в районе швабского Альба; но из-за отсутствия количественного подхода ее суждения остаются импрессионистскими. См. также ее статью: *Barock im altwürttembergischen Dorf? // Barock in Baden-Württemberg. Karlsruhe, 1981. Bd. 2. S. 417-426.*

²⁶ См. об этом: *Bischoff-Luithlen A. Op. cit.*

²⁷ О «культуре потребления» и одежде ремесленников и мелкого бюргерства в XVIII в. см.: *Müller H. Die kleinbürgerliche Familie im 18. Jahrhundert. Verhalten und Gruppenkultur. Berlin, 1969. S. 2 ss. и особенно S. 138 ss. («Одежда»).*

²⁸ Пятый полицейский ордонанс от 06.12.1712 приведен в кн.: *Reyscher A.L. Sammlung der württembergischen Gesetze. Stuttgart, 1842. Bd. 13. S. 921 ss.* Однако детальные предписания ордонанса об одежде не вошли полностью в эту публикацию XIX в., они находятся в фонде A 21 BÜ 224 Государственного архива (Hauptstaatsarchiv) в Штутгарте.

²⁹ Предписания, касающиеся «дорогостоящей и нарушающей порядок одежды», были включены в первый полицейский ордонанс от 30/06/1549. См.: *Reyscher A.L. Op. cit. Tübingen, 1841. Bd. 12. S. 149-167, здесь S. 151-153.* Последним

одежде, приличествующей различным сословиям, из принятого в 1530 г. Аугсбургским парламентом имперского полицейского ордонанса³⁰. Между тем, попытки навести «порядок в одежде» не прекратились в 1712 г. Они продолжались на протяжении XVIII в., правда, уже не в виде общих установлений, а в виде особых ордонансов, касающихся, в частности, траура, официального мундира, манеры одеваться в церкви и на государственной службе. Все общие ордонансы, начиная с 1549 г. и вплоть до XVIII в., преследовали двойную цель: обличить одновременно «испристойность» и «роскошь одевания»³¹. Желание установить общественную дисциплину сочеталось здесь с меркантилистскими задачами: поощрение определенных видов одежды и тканей регламентировалось не только согласно социальному положению, но и таким образом, чтобы поощрить сбыт текстиля, произведенного на территории страны. Низшим сословиям в первую очередь запрещалось носить одежду из иностранных тканей. При этом, в XVI-XVIII вв. делалось различие между сельским населением, «деревенскими пахарями, работниками и подешщиками» и «простыми горожанами», в основном ремесленниками и лавочниками. И простым горожанам, и сельскому люду соответственно противопоставлялись свои «почтенные люди» более высокого ранга. Запрет носить одежду из иностранных тканей был особенно строгим для бедных деревенских жителей. Для беднейшего городского населения он распространялся лишь на бархат и шелк. Признаком усиления меркантилистских мотивов было то, что ордонанс 1712 г. запрещал даже простым горожанам покупать новые ткани: тогда речь шла о «чистом хлопке и ситце», в отличие от производившейся в самой стране бумаги — традиционной смеси из хлопка и льна. Из девяти «классов», упомянутых в ордонансе, лишь представители 1-5 классов, приближенные к герцогскому двору, получили привилегию носить «французское платье»³², появившееся в Вюртемберге после Тридцатилетней войны. Это ограничение на ношение барочного «французского костюма» представителями герцогского двора было все же чистой декларацией о намерениях, которая, как ясно показывают ордонансы XVII в., давно уже не отвечала социальным реалиям. Полицейский ордонанс 1660 г., отмечал, например, что «новая иностранная манера одевать-

общие ордонансы об одежде по-прежнему входили в тексты государственных полицейских ордонансов и мало отличались от предписаний 1549 г.

³⁰ Römischer Kayserlicher Majestät Ordnung und Reformation guler Policey, im Heiligen Römischer Reich, zu Augspurg Anno 1530 auffgericht // Neue und vollständige Sammlung der Reichs-Abschiede. Frankfurt, 1747. Bd. II. S. 332-345, особенно Kap. IX-XIII, S. 336-338. Поражают почти дословные совпадения с соответствующими статьями вюртембергского полицейского ордонанса 1549 г. О зачастую недооцениваемом значении имперского полицейского ордонанса 1530 г. см.: Neuhaus H. Der Augsburger Reichstag des Jahres 1530. Ein Forschungsbericht // Zeitschrift für historische Forschung. 1982. № 9. S. 167-211, особенно S. 204 ss.

³¹ См. Первый полицейский ордонанс 1549 г. S. 152 ss.

³² См. ордонанс об одежде 1712 г.; предписания, касающиеся пятого класса.

«я... чрезмерно распространилась и получила хождение среди молодых и стирых, богатых и бедных»³³.

Применительно к 6-9 классам в ордонансе 1712 г. речь шла также скорее о тканях, чем об одежде в широком смысле слова. Вместо того чтобы предписывать «старый почтенный немецкий костюм», как это было в 1660 г.³⁴, он разъяснял лишь, какие ткани разрешается и запрещается носить различным общественным «классам». Если шестому классу, т.е. горожанам и горожанкам из «порядочного общества», прежде всего «родственникам членов суда и магистрата» и крупным «негоциантам», дозволялось носить шелка невысокого качества, одежду из хлопка и даже золотые и серебряные украшения стоимостью до 100 флоринов, включая серебряные пуговицы, то простым горожанам, входившим в «седьмой класс», все это было запрещено. В отличие от представителей шестого класса они не имели права носить хорошие ткани и украшения из золота и серебра, а могли иметь лишь простые украшения из гранатов и кораллов. Им полагалось «носить одежду и чулки, изготовленные исключительно на территории страны». Что же касается почтенного сельского общества, включенного в восьмой класс, «старост, бургомистров, членов суда и совета» и сельских трактирщиков, то относящиеся к ним предписания были чрезвычайно расхолаженными. Однако в своем выборе украшений они были даже еще больше ограничены, чем простые горожане. Наконец, девятому классу, — к которому, как и в прежних ордонансах, относились крестьяне, поденщики и прочие «работники», — вообще запрещалось надевать украшения и полагалась одежда из «грубой и простой ткани»³⁵.

Как наглядно показывают ордонансы XVII в., обычаи и костюм, которые государство предписывало различным сословиям, больше уже не соответствовали социальным реалиям того времени. В самом деле, все эти ордонансы как раз и были обусловлены фактическим расхождением между социальной реальностью и официальной нормой — иначе не возникло бы необходимости в их издании, — однако хотя их предписания явно нарушались, было бы ошибкой поспешно заключить на этом основании, что они остались мертвой буквой. Социальная иерархия, фиксируемая ордонансами об одежде, могла оставаться общепризнанной несмотря на ее нарушения со стороны отдельных индивидов или групп. Она не теряла своего значения даже в тех случаях, когда чей-либо «рывок наверх» влек за собой изменение классификации и субординации социальных групп внутри традиционной иерархии. Незначительные погрешности в какой-то мере могли укреплять структуру в целом. Во всяком случае, следует принимать во внимание не только официальные предписания, устанавливав-

³³ Третий полицейский ордонанс от 08.10.1660, цит. по: *Reyscher A.L.* Op. cit. Bd 13. S. 430.

³⁴ *Ibidem.*

³⁵ Т.е. из широко распространенного в то время легкого неваляного шерстяного сукна.

шие основные правила и запреты «культуры престижа», но и реакцию на них со стороны общества: признание и осуществление этих предписаний на практике или же, напротив, отказ и сопротивление.

Влияние установленных государством правил поведения, — например, регламентация цвета одежды — сохраняется вплоть до середины XVIII в. Так, зеленый цвет, в который были одеты двор и стрелки герцога³⁶, в то время начисто отсутствовал в мужской верхней одежде жителей Лайхингена³⁷. Вместе с тем, для женщин он был излюбленным цветом такого важного элемента их костюма, как юбка, и многие женщины имели по несколько зеленых юбок. Впрочем, и в мужском костюме отнюдь не было полного табу на зеленый цвет. Например, он мог присутствовать в колпаке с кисточкой, шитом, как правило, из сукна или бархата и отороченном мехом. Прежде такой колпак считался атрибутом ремесленников, в частности ткачей, и отличал их от крестьян. Однако его символическое значение возросло настолько, что в рассматриваемое время — вплоть до начала XIX в. — его стали носить и крестьяне.

Этот выдающийся — в буквальном смысле слова — элемент повседневного мужского костюма выявляет характерные черты поведения людей. Ношение зеленого колпака означало вольное обращение с герцогским запретом: ему подчинялись, но при этом оказывали символическое сопротивление. Минимальное использование зеленого цвета на самом видном месте позволяло достичь максимального эффекта. Таким образом удавалось продемонстрировать свою независимость и дух сопротивления, не нарушая герцогского запрета на использование зеленого цвета в верхней одежде.

Однако не следует интерпретировать эту стратегию как принципиальное отрицание сословной иерархии, укрепить которую были призваны

³⁶ См. на этот счет замечание Анжелики Бишофф-Люитлен (*Bischoff-Luithlen A.* Op. cit. S. 95) о том, что со времен герцога Кристофа (1550-1568) зеленый считался цветом вюртембергского двора и воспрещался крестьянам: «В Вюртемберге человек, не принадлежавший ко двору, не мог носить никакой одежды зеленого цвета» (*Ibidem*). Но изучение составленного Райшером собрания герцогских правительственных рескриптов склоняет нас к иной версии, согласно которой указывается, что два декрета от 21/08/1718 и 29/03/1723 (*Reyscher A.L.* Bd. 13. S. 119; Bd. 14. S. 1. Tübingen, 1843) запрещали носить одежду зеленого цвета всем деревенским жителям мужского пола, в том числе чиновникам и секретарям суда — исключение делалось только для лесников герцога.

³⁷ В Лайхингене он появляется в описях имущества вступающих в брак лишь после 1766 г., причем у явно нетипичных лиц: у негоцианта Иоганна Фридриха Райнхарда, сына пастора, уроженца Хаймсхайма близ Леонберга (Опись имущества Иоганна Фридриха Райнхарда и Сюзанны Фридерике Вайблингер, дочери таможенного сборщика, L 84, 31.0.1769), богатый гардероб которого включал в числе прочего сюртук из зеленого холста; а также у портного Кристиана Шамлера, местного уроженца (Опись имущества Кристиана Шамлера и Катарины Принцинг, 20.02.1770, L 142), у которого кроме воскресного костюма — сюртука и камзола — из синего сукна имелась еще рабочая блуза из зеленого сукна.

приписаны об одежде. Предписанная как богатым, так и бедным крестьянам и поденщикам мужского пола обязанность одеваться по воскресеньям во все серое, напротив, в середине XVIII в. почти полностью продолжала выполняться. В то же время, ткачи и другие ремесленники отдавали явное предпочтение коричневому цвету воскресного костюма; это бесспорно доказывает, что в то время правила и ценности, характерные для корпоративного социального устройства, в значительной мере оставались в силе.

Появление и распространение синего цвета, особенно в мужском костюме, представляет собой явный признак процесса трансформации, затронувшего «культуру престижа» в Лайхингене во второй половине XVIII в. Как показывает таблица 1, в 1747-1751 гг. синий цвет еще редко присутствует в мужской верхней одежде, а начиная с 1766 г. становится излюбленным цветом мужского «воскресного костюма». Он очень быстро сменил традиционный коричневый цвет у ремесленников и даже серый у поденщиков и крестьян.

Начавшееся в 1750-1770-е гг. триумфальное распространение синего цвета мужской одежды бесспорно было феноменом моды того времени, наблюдавшимся и в других местах³⁸. Этому благоприятствовали как увеличение ввоза индиго в Европу и новые способы окраски тканей³⁹, так и распространение в Вюртемберге в середине XVIII в. синей военной формы прусского образца⁴⁰. Эволюция в данном направлении, по-видимому, ускорилась в период Семилетней войны⁴¹.

³⁸ О том, что начало распространения мужской верхней одежды синего цвета относится приблизительно к 1750 г., см.: *Bell C. Die Geschichte des Blaudruckes. Zur Geschichte des Zeugdrucks in Mitteleuropa // Ein blaues Wunder. Blaudruck in Europa und Japan / Hrsg. H. Walravens. Berlin, 1994. S. 53-76, особенно S. 58. Более обобщенно мода на синий цвет одежды в XVIII в. и ее распространение среди сельских жителей рассмотрены в кн.: *Nixdorff H., Müller H. Weisses Westen — Rote Roben. Von den Farbordnungen des Mittelalters zum individuellen Farbgeschmack. Berlin, 1983. S. 144 ss. О триумфе синего цвета как составной части процесса цивилизации, происходившего в Европе в новое время, см.: *Pastourneau M. Vers une histoire de la couleur bleue // Sublime Indigo. Fribourg-Marseille, 1987. P. 19-27, особенно p. 26 ss.***

³⁹ См.: *Haller R. Zur Geschichte der Indigofarben // CIBA-Rundschau. 1950. № 93. S. 3427-3432, особенно S. 3428; Reinhardt C. Die Farbe Blau: Indigo // Ein blaues Wunder. S. 14-24, особенно S. 17 ss. См. также: Helm R. Die bäuerlichen Männertrachten im Germanischen Nationalmuseum zu Nürnberg (содержание этой книги гораздо шире, чем заявлено в заглавии). Heidelberg, 1932. S. 27: «Можно сказать, что к середине XVIII в. индиго повсюду завоевало первенство, ... интересно также отметить, что его триумф совпадает по времени с распространением синего цвета в крестьянском костюме».*

⁴⁰ *Gessler E.A. Die Entstehung und Entwicklung der Uniform // CIBA-Rundschau. 1940. № 44. S. 1606-1632, особенно S. 1611; см. также: Nixdorff H., Müller H. Op. cit. S. 144; Helm R. Op. cit. S. 26.*

⁴¹ *Biedermann K. Deutschland im 18. Jahrhundert. Leipzig, 1880. Bd. 2. (перездание — Aalen, 1969). S. 1139: «Первое изменение... произошло благодаря Семилет-*

То был не яркий небесно-голубой цвет, — как подчеркивал Мишель Пастуро⁴² — а суровый темно-синий, «нравственный» блекло-синий или серо-голубой, можно сказать, не выбивающийся из черно-серо-белой гаммы и отвечающий идеям протестантской Реформации⁴³.

Как именно происходила трансформация хроматической культуры в разных слоях лайхингенского общества, показывает исследование сохранившихся описей имущества вступающих в брак. Местные общественно-экономические отношения обусловили специфические проявления этой трансформации и особенности ее динамики у различных социальных групп. Ибо эволюцию хроматической культуры и растущую предрасположенность к синему цвету ни в коем случае не следует интерпретировать как следование современной моде, характерное для *всего в целом* лайхингенского общества. Изменения больше коснулись мужской верхней одежды, чем женской, в которой по-прежнему преобладали черный и зеленый цвета⁴⁴. Что же касается все более заметного присутствия синего цвета в мужском костюме, то это следует, скорее, рассматривать как новое проявление социального расслоения и как процесс, имеющий в разных слоях общества свой специфический смысл. Изначально выбор в пользу синего цвета был сделан группой лиц, являвшихся маргиналами в сельском обществе Лайхингена или, во всяком случае, не принадлежавших к его ремесленно-крестьянскому ядру: это были учитель и купец, поселившиеся здесь в результате женитьбы, два сельских костоправа, столяр и — что характерно — портной⁴⁵. У последнего, настоящего «законодателя моды», имелись не только сюртук и камзол, но и другая одежда синего цвета.

Фаза усвоения синего цвета лайхингенской «культурой престижа», приходящаяся на 1766-1770 гг., характеризуется тем, что с этих пор он стал предпочтительным цветом воскресного костюма ткачей и крестьян-пахарей. Примечательно, что пахари так быстро приняли новый цвет. Очевидно, у них было очень сильное желание смыть с себя клеймо принадлежности к низшему социальному рангу, а именно таким клеймом — в соответствии с предписаниями, касающимися сословного костюма, — являлись традиционный серый цвет их верхней одежды и легкое дешевое

ней войне. С этого времени считалось приличным носить простой военный мундир и сапоги если не в салонах и не в высшем обществе, то во всяком случае в повседневной жизни».

⁴² Pastourcau M. Op. cit. P. 26.

⁴³ Ibid. P. 25.

⁴⁴ Синему цвету мужского костюма у женщин соответствовал красный цвет корсажа и косынок. Хотя со второй половины XVIII в. красный цвет встречался в женском костюме все чаще, это было всего лишь следствием давних хроматических предпочтений, проявлявшихся в парадном женском платье. Новые черты видны, скорее, в аксессуарах, особенно косынках и головных уборах, которые делались теперь из хлопчатобумажных и шелковых тканей, а также в претерпевших изменения женских украшениях.

⁴⁵ Здесь и далее см. таблицу 1.

сукно, из которого она шилась. Согласно этим предписаниям ордонансов об одежде, пахари своим внешним видом не должны были отличаться от простых поденщиков, однако в 1760-1770-е гг. их положение изменилось, на-видимому, под влиянием наступившего в Вюртемберге глубокого политического кризиса. Все распоряжения герцогского абсолютизма все более решительно отвергались предпринимателями и чиновниками, составлявшими слой старого бюргерства⁴⁶. И, как показывает наше исследование, этот феномен выходил за рамки добропорядочного бюргерско-чиновничьего общества с его требованием корпоративной парламентской реформы монаршего деспотизма. Крестьяне в этой ситуации тоже освобождались, если не экономически, то, по крайней мере, социально. Меняя старый дискриминационный цвет на новый, они в буквальном смысле слова «очевидно» освобождались от гнета традиционных предписаний, которые их деклассировали и клеймили как «низшее» сословие.

Таблица 1. — Цвет мужской верхней одежды (сюртука и камзола), согласно брачным описям имущества за 1747-1820 гг.

Цвета	Все профессиональные группы	Бедняки	Зажиточные ткачи	Фермеры	Прочие ремесленники	Трактирщики	Поденщики	Портные	Лекари и прочие
1747-1751									
коричневый	26	12	9		2	1		1	1
серый	17	2	1	6	2	2	3	-	1
синий	6	-	-	-	1	-	-	1	4
прочие	1	-	-	-	-	-	-	1	-
Всего	50	14	10	6	5	3	3	3	6
1766-1770									
коричневый	16	3	11		1	1		-	
серый	4	-	-	1	-	1	1	-	1
синий	21	8	2	5	1	2	1	1	1
прочие	6	5 (коричневый сюртук и синий камзол)	-	-	-	-	-	-	1 (зеленый сюртук)
Всего	47	16	13	6	2	4	2	1	3

⁴⁶ См. об этом: *Medick H. Von der Bürgerherrschaft zur staatsbürgerlichen Gesellschaft. Württemberg zwischen Ancien Régime und Révolution // Bürgerliche Gesellschaft in Deutschland. Historische Einblicke, Fragen, Perspektiven / Hrsg. I. Niethammer und al. Frankfurt, 1990. S.52-80, особенно S.54 ss.*

1798-1800									
коричневый	21	2	9	1	6	2		1	1
серый	-	-	-	-	-	-	-	1	-
синий	29	13	7	1	4	1	2	1	-
прочие	3	-	-	-	-	-	-	-	1 (зеленый сюртук), 2 (сюртуки другого цвета)
Всего	53	15	16	2	10	3	2	1	4
1818-1820									
коричневый	3	1		1		1			
серый	2	-	-	-	2	-	-		
синий	38	8	6	2	14	6	2		
прочие	3	1 (коричневый сюртук и синий камзол)	-	-	1	1	-		
Всего	46	10	6	3	17	8	2		

Н.В.: Для периодов 1747-1751, 1766-1770 и 1798-1800 гг. мы учитывали по 44, а для периода 1818-1820 гг. отобрали 30 брачных описей имущества. В таблице 1 отражены сведения о сюртуках и камзолах, цвета которых упоминаются. Данные без указания цвета, как правило, о старых и не представляющих ценности сюртуках и камзолах, не вошли в таблицу 1.

Второй большой группой, переодевшейся в синее платье, стали малоимущие производители полотна («Бедные ткачи» в таблице 1). Некоторые из них лишь недавно обосновались в Лайхингене, — речь шла о, как сказать, социальных «пришельцах» («*newcomers*»). Во всяком случае, ткачи, сделавшие выбор в пользу синего цвета, ни в коем случае не принадлежали к кругу занимающих прочное положение, благополучных семейств лайхингенских ремесленников. Поразительно, что сельские ткачи предпочли синий цвет в тот момент, когда основная отрасль производства Лайхингена — полотняная промышленность — переживала кризис роста, а местные агро-ремесленные ресурсы — «протоиндустриальный» подъем⁴⁷. Интенсификация промышленного производства и резкое увеличение чис-

⁴⁷ См. нашу монографию, указанную в сноске 2.

Для ткачей привели к временному размыванию границ между традиционным, наследственным ремеслом и протоиндустриальным производством. Возможно, именно этот кризис переходного периода проявился в выборе синего цвета. Его сделала как раз та группа ткачей, которые не принадлежали к числу местных «уважаемых людей». Выбирая новомодный синий цвет, они демонстрировали «почтение» к себе, невзирая на условные корпоративные барьеры. Правда, по-видимому, основные традиционные корпоративные знаки, отмечающие почтенных ремесленников, все еще целиком и полностью оставались в силе. Так, самые богатые ткачи, располагавшие достаточными средствами, чтобы менять одежду и покупать себе новую, сохраняли показательную приверженность коричневому цвету — их отличительному признаку (см. таблицу 1, «Зажиточные ткачи»). К тому же, следует отметить, что гамма значений, связанных с синим цветом, могла тогда восприниматься совершенно амбивалентным образом. Это видно на примере бедных ткачей, многие из которых приобретали синий камзол, но носили его *под* длинным коричневым воскресным сюртуком. Они были, так сказать, людьми компромисса, которые одновременно скрывали и обнаруживали свое пристрастие к новому цвету и скрывали его *под* верхней одеждой традиционного для ремесленников цвета. Такое поведение показывает, что, во всяком случае, некоторые характерные атрибуты почтенных ремесленников полностью сохраняли в то время свое значение.

Преобладание синего цвета в мужской воскресной и праздничной одежде усилилось в течение трех следующих десятилетий. Однако в конце XVIII — начале XIX в. у местных мастеров-ткачей все еще наблюдалась зависимость между цветом их сюртука и камзола, с одной стороны, и имущественным положением, с другой (см. таблицу 1). Но эта зависимость была все же слабее выражена, чем тридцать лет назад. Теперь уже не только бедные ткачи предпочитали синий цвет: около половины их зажиточных собратьев также стали следовать новой моде. У молодого поколения этот репрезентативный цвет уже почти утратил присущий ему тридцать лет назад оппозиционный народный характер. Синий цвет воскресного костюма стал, так сказать, «почтенным». Но вследствие этого он почти перестал быть признаком ранга и профессионального положения. Как же следует расценивать это стирание специфических профессиональных и статусных отличий в результате распространения одежды синего цвета? Означала ли мода на синее, охватившая все слои лайпхингенского общества — или, точнее, его мужскую часть, — что «культуре престижа» в Лайпхингене пришел конец? Неужели внешний вид перестал быть отражением чести и социального ранга?

Ни в коем случае. Изменились лишь символы и средства, с помощью которых обозначались ранг и сословная принадлежность, но не лежавшие в их основе ценности, социальные структуры и типы поведения. Чтобы пояснить эту мысль, остановимся на нескольких характерных чертах происходившей эволюции. Таблица 2, содержащая сведения о размерах и

распределении собственности, ясно показывает, что все время — за исключением последнего десятилетия XVIII в. — существовала тесная связь между расходами на одежду и социально-экономическим положением. По-видимому, лишь в самом конце фазы protoиндустриального подъема XVIII в. отчасти перестают действовать правила, в соответствии с которыми «культура престижа» распространялась по общественно-экономической лестнице сверху вниз. Можно констатировать, по крайней мере, что в это десятилетие доля самых состоятельных лиц в группе владельцев богатого гардероба, как среди мужчин, так и среди женщин, упала ниже 50%. Еще более удивительно то, что в этот период в число обладателей богатого гардероба попали представители самого низшего в имущественном отношении слоя — поденщики и, в особенности, бедные ткачи.

Таблица 2. — Владельцы большого количества одежды и их имущественное положение, 1766-1820 (четыре класса выделены в зависимости от размеров состояния при вступлении в брак)

Период	Владельцы наибольшего количества одежды (1/4 всех владельцев одежды)	Распределение по имущественным классам		
		4 класс	3 класс	2 и 1 классы
МУЖЧИНЫ				
1766-1779	30	16 (53%)	6 (20%)	8 (27%)
1780-1789	26	16 (62%)	7 (27%)	3 (12%)
1790-1800	22	9 (41%)	6 (27%)	7 (32%)
1809-1816	18	9 (50%)	6 (33%)	3 (17%)
1817-1820	10	6 (60%)	4 (40%)	- (-)
ЖЕНЩИНЫ				
1766-1779	30	21 (70%)	4 (13%)	5 (17%)
1780-1789	26	19 (73%)	7 (27%)	- (-)
1790-1800	22	9 (41%)	5 (23%)	8 (36%)
1809-1816	18	14 (78%)	1 (6%)	3 (17%)
1817-1820	10	9 (90%)	1 (10%)	- (-)

Источник: брачные контракты, при условии что оба супруга вступают в первый брак, 1766-1820.

Н.В.: 4 класс — высший, т.е. самые богатые; 1 класс — низший, т.е. самые бедные.

Именно в это время появляются такие своеобразные персонажи, как супруга поденщика Анна Рик-Аутенрит⁴⁸. В описи имущества этой лай-

⁴⁸ L 1509: Опись имущества Иоганна Георга Аутенрита и Анны Рик, 01.08.1799.

кингенской «Марианны» числится богатая коллекция чепцов и косынок из шелка и чистого хлопка, какие, кроме нее, были только у дочерей паспорта и самого богатого местного купца. Один из чепцов позволяет выявить «французскую связь»: это «парижский чепец», уникальный в своем роде для Лайхингена того времени. Если сам по себе этот предмет еще можно было бы считать нетипичным курьезом, то три других «украшения» свидетельствуют о неблагонадежных намерениях Анны Рик-Аутенрит, проявившихся в выборе гардероба: речь идет о полосатом корсаже со вышивкой цветов французского флага, французской монетке и «памятной медали», которые — вместе с «парижским чепцом» — явно выдают стремление супруги поденщика подвергнуть сомнению и нарушить барьеры местной «культуры престижа». Хотя случай Анны Рик-Аутенрит и не дает по-настоящему представления о том, как одевались малоимущие женщины Лайхингена и Вюртемберга в конце XVIII в., он тем не менее интересен в качестве «исключительного нормального»⁴⁹ (если использовать термин Эдоардо Гренди): данный случай показывает, что в то время существовала возможность нарушать социальные границы и демонстрировать их нарушение своим внешним видом.

Однако если внимательнее рассмотреть расходы на одежду тех людей «из низов», которые стремились обладать богатым гардеробом, то можно будет констатировать, что лишь немногие из них, отдавая предпочтение новому, действительно отвергали «культуру престижа». Целью большинства было приукрасить себя с помощью того, что в глазах окружающих символизировало респектабельность. Эти люди, как могли, имитировали стиль одежды деревенской аристократии пока еще не для того, чтобы утвердить свое равное с ней положение, а лишь чтобы просто показать себя. Эта демонстрация внешних признаков почтенного положения, несмотря на присутствовавшие в ней нивелирующие тенденции, в действительности оставалась в рамках «культуры престижа». Серебряные пуговицы, которые ткали, добившиеся профессионального успеха, пришивали к синему воскресному спортуку; красный цвет верхней одежды и особенно косынок у женщин и распространение хотя бы скромных украшений, — в целом, та тенденция, которую определяют как «протестантское барокко»⁵⁰, была более типичной для изменений в культуре потребления у мужчин и женщин Лайхингена в конце XVIII в., чем нарушения и отрицание правил под влиянием моды.

Между тем, и в рамках установившейся традиционной «культуры престижа» проявлялись глубинные тенденции к изменению стиля одежды, а именно: отказ от «французского костюма» как формы репрезентации

⁴⁹ О возникновении этого понятия в микроистории и о его пользе см.: *Medick H. Micro-Historie // Sozialgeschichte, Alltagsgeschichte, Micro-Historie / Hrsg. W. Schulze. Göttingen, 1994. S. 40-53, особенно S. 46 ss.*

⁵⁰ *Bischoff-Luithlen A. Op. cit. S.417-426.*

респектабельной манеры одеваться и тенденция, которую я бы охарактеризовал как «облагораживание» рабочей одежды.

Таблица 3. — Цена (максимальная) отдельных видов одежды в брачных контрактах (во флоринах)

МУЖЧИНЫ

Период	Сюр- тук	Под- девка	Блу- за	Ша- ны	Рубаш- ка	Баш- маки	Са- поги	Шля- па	Бар- хат- ная ша- поч- ка	Шей- ный пла- ток
1748-51	6,1	0,3	0,5	2,6	0,8	1,1	1,6	0,8	0,3	1,7
1798-99	7,7	1,7	3,0	4,3	1,0	1,4	2,0	1,2	1,0	3,3
1819-20	7,0	2,0	3,5	4,9	1,0	1,2	3,2	1,0	1,3	3,0

ЖЕНЩИНЫ

Период	Голов- ной убор	Юбка	Кор- саж	Ниж- няя юбка	Рубаш- ка	Обувь	Перед- ник	Пла- ток	На- кидка
1747-51	0,4	2,7	1,2	1,1	0,6	0,8	0,5	0,4	0,4
1798-99	1,2	2,6	1,4	1,1	0,9	1,0	0,6	0,8	0,8
1819-20	0,7	2,7	1,2	1,4	0,8	1,0	0,4	0,8	0,5

Источник: выборка из описей имущества вступающих в брак, 1747-1820 гг.

N.B.: подсчеты произведены на основании 41 описи за 1747-1751 гг., содержащей полную информацию, 25 описей за 1798-1799 гг. и 30 описей за 1819-1820 гг. Когда в одной описи фигурировало несколько предметов одежды одного вида, мы выбирали из них самый дорогой и брали его за основу для подсчетов средней цены данного вида одежды во всех описях. Таким образом, мы всякий раз учитывали только новую одежду, оценочная стоимость которой соответствовала ее обычной продажной цене, и не принимали в расчет старую одежду, оценочная стоимость которой была крайне низкой.

В то время, как показывает таблица 3, мужская рабочая одежда — поддевка и блуза — становилась престижной, дорогостоящей и приличной. Более высокое качество тканей, повышение стоимости таких предметов гардероба и увеличение в среднем их количества у каждого владельца ясно показывают, что к к. XVIII в. лучшие образцы этих — еще в середине века — основных элементов мужской рабочей одежды составили парадный воскресный костюм.

Демонстративная выходка Михаэля Гезеле, который летом 1804 г. облачился в рабочую одежду вместо парадного костюма, может, таким образом, рассматриваться как показатель более общей эволюции «культуры престижа» в Лайхингене. Традиционная одежда, составлявшая «немецкий

костюм» и в начале XVIII в. являвшаяся бесспорно менее ценной и почтенной, чем господствующий французский костюм, с конца XVIII — начала XIX в. стала, по крайней мере частично, вытеснять его. Этот процесс можно охарактеризовать как феномен «несинхронной модернизации». Предметы костюма, исторически более старые и временно пребывавшие в относительном небрежении, вновь обретали престиж и вытесняли, как функционально, так и символически, другие предметы костюма более «современного» происхождения.

Это видно, в частности, на примере основного предмета рабочей одежды ткачей: полотняной блузы. Она, как и другие элементы рабочей одежды, подверглась во второй половине XVIII в. значительной переоценке. С начала XIX в. ее стали обычно красить в синий цвет и украшать вышивкой и орнаментом. Синяя блуза ткачей и колпак с кисточкой превратились, таким образом, в парадный костюм, который вплоть до XX в. обычно надевали после работы, а также по выходным и в праздники. Знаменуя в некотором роде последний этап триумфального шествия синего цвета, эта рабочая одежда стала символом, с помощью которого воздавались почет и уважение главной отрасли местной промышленности. Наконец, в период наступившего в XIX в. кризиса protoиндустриального производства она превратилась в воскресный костюм, — так сказать, «последний покров», сохранивший и донесший память о лучших днях местного текстильного ремесла, в то время как его дальнейшее развитие оказалось под угрозой, а в XX в. и окончательно прекратилось.

История блузы — как и в целом история одежды и ее расцветки в Лайпциге — решительно опровергает традиционное видение модернизации и развития культуры. Она показывает, что культурная эволюция не совершалась в форме линейного перехода от старого к новому или полной замены одного стиля одежды другим. Ее, скорее, следует рассматривать как сложный процесс переосмысления способов самовыражения — а в некоторых случаях и утраты их смысла — в рамках «культуры престижа», ибо «модернизация» осуществляется на базе местных традиций и накопленного опыта.

Имея в виду все это, можно увидеть в новом свете и акт протеста Михэля Гезеле, о котором шла речь в начале статьи, — вызывающую демонстрацию «перед властями» поддски и фартука в качестве почтенного одеяния. Она выглядит не только пассивным проявлением умонастроений местных «честных людей», но и поступком, предвещающим XIX век и, главным образом, символически выражающим самоуважение представителей ремесленной культуры, выросшее в условиях подъема protoиндустрии в конце «долгого XVIII века».

Пер. Л.А. Пименовой

РАСКАТЫ СМЕХА
ПОЛК В ЕРМОЛКАХ,
ИЛИ
АРИСТОКРАТИЧЕСКАЯ СТРАТЕГИЯ НАСМЕШКИ
ВО ФРАНЦИИ (1702–1752)*

Антуан де Бек

Об основании общества

«В конце царствования Людовика XIV, в 1702 году, собрались однажды Торсак, из лейб-гвардейцев, Эмон, из королевских епанченосцев, Ссн-Мартен, из мушкетеров и еще иные офицеры, да принялись вышучивать на разные лады одного из товарищей своих, страдавшего от головной боли, и для исцеления оной предложили водрузить сему бедняге на голову свицовую ермолку. Разговор завязался жаркий. Дошло до намерения исправлять нравы, поднимать на смех стихи, вошедшие в моду, и основать трибунал, противоположенный трибуналу академическому. Для исполнения подобного замысла требовались войска испытанные. Посему решено было основать полк, в который принимать особ, известных сумасбродствам речей и поступков. Ния же ему тотчас отыскалось: нарекли сей полк Полком в ермолках»¹.

Приведенный фрагмент — единственный дошедший до нас рассказ об основании Полка в ермолках, сообщества шутников, которые в течение полувека без устали подвергало «цензуре смеха» французский двор и парижский высший свет². Фрагмент этот заимствован из «Надгробной

* Статья впервые опубликована в: Annales HSS. P., 1997. Vol. 52. № 3. P. 477-511.

¹ Oraison funèbre du général Aimon I^{er}. Paris, 1732. P. 2-4 (BN: Z 17183 b).

² О полке в ермолках см.: Hennet L. Le Régiment de la calotte. P., 1886; Dinaux A. Les sociétés badines, bachiques, chantantes et littéraires. P., 1867. T. 1. P. 134-142; T. 2. P. 309-314.

речи генералу Эмону I», опубликованной в 1731 году, сразу после смерти основателя Полка. Это сочинение, в котором описаны «почтенные обряды и законы нашего Полка», построено по модели рассказов об основании религиозных орденов; в нем раскрывается тайна происхождения двух главных атрибутов Полка: ермолки и грамоты — символа смеха и его носителя.

«Ермолка» в данном случае не имеет никаких религиозных коннотаций. Она скорее выступает в роли симптома безумия и шутовства. Свинцовая шапочка на голове больного либо сумасброда — средство, призванное не дать уму покинуть голову несчастного, не дать его органическим жидкостям — гуморам — сбиться с пути. В «Историческом похвальном слове Эмануэлю де Торсаку» этот второй основатель Полка предстает «тропнутым», «поменашпым»; таков и же основанный им Полк, чьей эмблемой не случайно избрана свинцовая ермолка³. Другим опознавательным знаком Полка в ермолках служат «грамоты» — сатирические поэмы из полусотни стихов или небольшие сочинения в прозе, исчисляющие изъязы и смешные черты той или иной жертвы.

«Узнав о том, что некая особа, к какому бы званию она ни принадлежала, в свете либо за трапезой нарушила в речах или поступках правила благопристойности и учтивости, — объясняет первый диалог сочинения «День ермолочный», — Совет Полка в ермолках тотчас в ироническом смысле объявлял эту особу годной для исполнения должности, имеющей касательство к тому, что она сказала или сделала. И выдавал ей о том Письмо или Грамоту, подписанную и скрепленную печатью ермолочной. Каковые грамоты вручались особам почтенным (но непременно состоящим в Совете), дабы веселой вереницей, сарабандой именуемой, проследовали они к новоназначенному офицеру полка. Тот обязан был принять звание, ему назначенное. В противном случае обрушившись бы на его голову град насмешек. Так-то установление забавное, однако же деликатное и учтивое, сделалось необходимым для исправления нравов, ибо понуждало каждого наблюдать за собственными речами, а главное, приучало юных к учтивости и скромности»⁴.

«Грамота» — пародия на жалованную грамоту, которая в дореволюционной Франции служила для закрепления дарованных должностей, званий и привилегий. «Заниски к истории Полка в ермолках», выпущенные с 1725 по 1754 год пятью изданиями, всякий раз более полными, включают две сотни подобных грамот. «Записки» эти⁵ — ценнейший

³ *Eloge historique ou l'histoire panégyrique et caractéristique d'Emanuel de Torsac, monarque universel du monde sublunaire, généralissime du Régiment de la calotte, prononcé au Champ de Mars, et dans la chaire d'Erasmus, par un orateur du Régiment.* S.d. P. 9 (BN: Z 3475 b).

⁴ *Journée calottine, dialogues.* S.l., 1732. P. 3-4 (BN: Z 17183).

⁵ *Mémoires pour servir à l'histoire de la calotte.* Bâle, 1725; *Recueils des pièces du Régiment de la calotte.* Paris: Chez Jacques Colombat, imprimeur privilégié du régiment, l'an de l'ère calottine 7726: *Mémoires pour servir à l'histoire de la calotte.* A Moropolis, chez le libraire de Momus, à l'enseigne du Jésuite démasqué, 1739;

источник для исследователя деятельности и намерений сообщества шутников в ермолках, источник, в основе которого — сатирическое самоопи- сание, иронический и прихотливый автопортрет. Поэтому верить ему можно лишь с оговорками. Дело в том, что порой чтение «Записок» соз- дает впечатление, будто Полк в ермолках был сообществом сугубо «вир- туальным», чьи обряды, предпочтения и фобии носили по преимуществу фантастический характер; кажется, что он вырос исключительно из парод- ий на модные жанры, что в деятельности его принимали участие в ос- новном вымышленные персонажи, причастность же к этой деятельности реальных лиц следует отнести на счет фантазии рассказчика. Между тем Полк в ермолках был сообществом более чем реальным, раскаты его сме- ха звучали как нельзя более громко, и, пусть даже по рассказам о возник- новении этого «забавного полка»⁶ не всегда можно составить представле- ние о его литературных и политических амбициях, он безусловно занимал вполне определенное место в литературном пространстве и на политиче- ской сцене.

Выразителен уже сам период, когда совершилось рождение Полка в ермолках, — период литературных споров и политических конфликтов. Сам смех и формы, которые он принимает, выдают глубочайший кризис, переживаемый в начале XVIII столетия французской культурой⁷. Полк в ермолках пытается сберечь определенную культуру смеха, которой, как кажется его участникам, грозит гибель, стремится сохранить «исконно французское»⁸ расположение ума, и принимает активное участие в одной из войн, которые в то время потрясают Литературную республику, а именно в споре о смехе правильном и неправильном, о сравнительных достоинствах фарса, сатиры и комедии. «Надгробное слово генералу Эмону I» недвусмысленно указывает на связь основания Полка с этой литературной полемикой:

«Вспомните же вместе со мной, в каком состоянии пребывал цивилизо- ванный мир, особенно же французская словесность, в ту пору, когда призван был Эмон к исполнению высокой своей миссии»⁹.

Обозревая это состояние, оратор констатирует прежде всего «переме- ны в настроении» литераторов, утомленных «докучными уроками мудро- сти чересчур суровой и преподанной чересчур строго», утомленность же возбуждает «каждоу веселости». Однако этой потребностью в смехе, если

Mémoires... Aux Etats calottins, de l'imprimerie calottine, 1752; Mémoires... De l'imprimerie calottine, 1754.

⁶ Bigarrures calottines, IV. 1732. P. 23 (BN: Z 12861).

⁷ Этот кризис французской культуры исследован в работе: Koselleck R. Le règne de la critique. P., 1979. См. также: Farge A. Dire et mal dire. L'opinion publique au XVIII^e siècle. P., 1992; Арлетт Сарж в этой работе также указывает на моменты слома, разрыва, обнаружившиеся во французской культуре в 1715-1720 годах.

⁸ Du Castre d'Avigny J. Observations critiques sur le Temple du goût. P., 1733. P. 15.

⁹ Oraison funèbre du général Aimon I^{er}. P. 24

исрить автору «Надгробного слова», воспользовались авторы «паскви-ней», которые извратили сущность веселости и заменили ее «непристой-ными выходками». Вывод мрачен:

«Французский театр, хотя и очищенный ныне от того низкого комикова-ния и неприличия, какие присущи ему были на первых порах, перестал быть школой нравственности, способной оказать подобающее воздействие: доста-точно сказать, что старинные пьесы, что самые язвительные из комедий мольеровских не достигали более цели. Новые же авторы толковали обо всем в манере решительно недостойной, унижая самое понятие комедии. Пьесы свои они превращали в нагромождение колкостей, не имевших зачастую иной цели кроме поношения мантии и шпаги. Пасквили эти не приносили никакой пользы: их ядовитые укусы ожесточили умы. Все привыкли относиться к ним как к гнусной клевете и грубым оскорблениям».

Первый из авторов, в которых метит эта диатриба и от которого Полк в ермолках намеревался «очистить французский смех» — Флоран Данкур¹⁰, «забавный шут», мастер фарсов; успех его пьес («Возвращения офицеров», поставленного в 1697 году, и «Зевак из Компьеня», не сходявших со сцены четыре года подряд, с 1698 по 1702 год), глубоко шокировал тот круг дворян — военных и литераторов, к которому принадлежали создатели Полка в ермолках. В своих социальных фарсах Данкур, обостряя мольеровские интонации, нападает на дворян, изображая «мод-ных» кавалеров, которые предают свое сословие, заключая подлые браки с простолюдинками — таков, например, «шевалье де Плутонык», прину-жденный проводить время в доме «госпожи Судейский Крючок»¹¹. Данкур насмехается над этим военными, которые неспособны выиграть войну и предпочитают задевать мирных жителей и жить не по средствам, тоскуя по доброму старому времени. Жизнь в гарнизоне становится под пером Данкура забавным водевилем, где гасконская гордость низводится до уровня архаического фольклорного предания, а претензии дворян на величавость то и дело опровергаются их скaredностью и алчностью. Не щадит Данкур и парижских буржуа обоего пола, однако их судьба волну-ет основателей Полка в ермолках куда меньше.

Молодые мушкетеры считают своим долгом парировать эти «нелесные нападки»¹² — парировать посредством смеха. Замысел Полка в ермолках — замысел стратегический; предполагается вернуть смех к традиционным

¹⁰ Назовем фарсы Данкура в хронологической последовательности: «Модный кавалер» (1688), «Гарнизонный экспромт» (1693); «Безонская ярмарка» (1695), «Сен-Жерменская Ярмарка» (1696), «Возвращение офицеров» (1697); «Зеваки из Компьеня» (1698), «Жена аркебузы» (1707), «Добрый солдат» (1708). Пятитомные «Сочинения» Данкура (Les Oeuvres de Dancourt. P., 1818) открываются «Заметкой о жизни» Лорана д'Анкура, забавного шута; несколько статей посвятил Данкуру П.Е.Лемонте (см.: Lemontey P.E. Œuvres complètes. P., 1840).

¹¹ Dancourt F. Les curieux de Compiègne. P., 1698 (BN: Yf 7108).

¹² Gacon F. Le poète sans fard. S.l., 1698. P. 31.

формам, очистить его, облагородить его обряды и приемы. Полк в ермолках призван, таким образом, покончить с «упадком» комизма и положить начало возрождению дворянской культуры. Автор «Надробного слова» Эмону выражает этот замысел на условном языке своей эпохи:

«Учтивость и просвещенность французской нации, соединенная со вкусом ее к новшествам, таких требовала сочинений, которые чужды были бы всему грубому и отвратительному. Какой счастливый миг! Какое благоприятное стечение обстоятельств для создания Полка в ермолках!»¹³

Со своей стороны маркиз д'Аржансон, истинный ценитель «острого ума», в начале Регентства характеризует этот замысел в выражениях более иронических и, пожалуй, даже скептических:

«Искусство шутки с некоторых пор принялось идти вперед семимильными шагами. Бурлескные стихи Скаррона, веселившие наших отцов, оскорбляют наш утончившийся вкус. В прекрасный век Людовика XIV шутка пребывала еще в младенчестве; наш же век дошел в искусстве забавлять до совершенства. Чем ниже мы падали в литературе возвышенной, тем выше поднялись в сочинениях легкомысленных»¹⁴.

Литературные установки Полка в ермолках

Свою миссию Полк в ермолках видит в том, чтобы отстаивать «настоящий смех». Основатели Полка с большой точностью формулируют правила смехового письма. Каждому типу текста – народийному посвящению, грамоте, свидетельству, постановлению Совета, декрету – соответствует особая форма. Так, грамоты следует писать восьмисложным стихом (излюбленным размером Полка в ермолках). Все грамоты начинаются и кончаются одинаково. В начале говорится:

*Именем бога гремушки колкой,
Мы, генерал в ермолке,
Исполненный величайшего почтения,
Коего достоин (далее следует имя «адресата» грамоты),
а в конце стоят слова:
На сем, дражайшие братья,
Да пошлет вам великий бог насмешки
Веселья и здоровья.*

Содержание текстов также подчиняется строгим правилам: в нем ни в коем случае не должно быть излишней саркастичности, осуждаемой участниками общества. «Полк избрал род критики иронической», но при этом соблюдающей благопристойность, сообщает «День ермолочный»:

«Поэмы сии одобрены были тонкой солью, без малейшей примеси желчи, каковая резкой своей горечью испортить могла бы их вкус и решительно не-

¹³ Oraison funèbre du général Aimon I^{er}. P. 7.

¹⁴ Цит. по: Raunié E. Chansonnier historique du XVIII^e siècle. P. 1879. T. 1. P. LXXXVIII.

гносными их соделать. Итак, трактовая Полк сии материи, кои лишь по видимости показаться могут бездельными, с таковым благородством и таковою приятностью, что позабавил весь двор, который ни о чем другом более уж не говорил и не помышлял. Врага же обрел Полк в пороках, кои принялся истреблять»¹⁵.

Все тексты, созданные членами Полка в ермолках, свидетельствуют об этой маниакальной тяге к очищению ума и языка: стиль «шутовской канцелярии»¹⁶ исполнен скрытого морализма, он вытекает из определенной этической концепции, которой смех служит поддержкой и порукой. Поскольку грамота призвана возвращать каждого на путь здравого смысла, скромности и благопристойности, эти сатирические поэмы обязаны быть лаконичными, отточенными, тонкими и чуждыми крайностей. Отсюда следует, что большинство литераторов, связанных с Полком в ермолках, хотя и апеллируют к богу сумасбродства и шутовства, претендуют на обладание высшей мудростью. Сочинитель «Письма крысы в ермолке касательно истории котов» претендует на статус внимательного и высокоморального наблюдателя и критика нравов своего времени: «крыса» отстаивает идеалы цивилизованного общества и ратует за превосходное образование. «Смех отточил мой вкус и сделал меня крысой весьма приятной», — сообщает автор «Письма». «Я учусь мыслить и говорить; я крыса философическая», — заключает он, описав во всех подробностях «веселые» заседания штатов в ермолках¹⁷. «Веселый нрав», шлодом которой является этот текст, связан с одним важным аспектом учтивости и порядочности¹⁸ — это умение смеяться с умом и «живописать безделицы»¹⁹, иначе говоря, владение стилем легким, но отвечающим требованиям хорошего вкуса (первый диалог «Дня ермолочного» именует его «приятной болтовней»). Идеальный посетитель «ермолки» — порядочный человек, умеющий смеяться и называющий сам себя «остроумцем»²⁰. Это слово члены Полка в ермолках употребляют очень часто, совершая при

¹⁵ La journée calottine, en dialogues. P. 22.

¹⁶ Relations du royaume de Candaviva envoyées à Mnie la comtesse de D***. A Jovial, chez Le Goguenard, 1731. P. 35.

¹⁷ Lettre d'un rat calottin à Citron Barbet au sujet de l'histoire des chats, par M. de Montgrif <Plantavit de la Pause>. Chez Maturin Lunard, imprimeur et libraire du Régiment de la calotte, avec approbation et privilège de l'Etat major du Régiment, 1727. P. 23.

¹⁸ О категориях порядочности и остроумия см.: Magendie M. La politesse mondaine et les théories de l'honnêteté en France. P., 1925; Dens J.-J. L'honnête homme et la critique du goût. Esthétique et société au XVII^e siècle. French Forum Publishers, 1970. См. также: Bertrand D. Du bon usage du rire et de la raillerie selon le discours de la civilité en France au XVII^e siècle // Savoir vivre. Lyon, 1990. T. 1.

¹⁹ Lettre d'un rat calottin. Op. cit. P. 7.

²⁰ См. принадлежащий аббату Лефонтену портрет остроумца в предисловии к «Словарю неологическому, для остроумцев предназначенному» — Dictionnaire néologique à l'usage des beaux esprits. P., 1726 (BN: m 14018).

этом понятийный и лексический переворот: в самом деле, в течение всей второй половины XVII века «остроумцами» именовали прстенциозных и даже смешных педантов. Такая трактовка, восходящая к Мольеру, нашла продолжение в ироническом пассаже канцлера д'Агессо:

«Думать как можно меньше, говорить обо всем, не сомневаться ни в чем, не заглядывать в собственную душу и не напрягать собственный ум, изъясняться с величайшей легкостью, быть щедрым на приятные выдумки, вести беседу легко и тонко, иметь врожденный дар к сочинительству и потому почитать себя свободным от необходимости размышлять: вот лишь слабый набросок к портрету того, кого наш век именует остроумцем»²¹.

И понятие, скрывающееся за словом «остроумец», и само это слово служат в начале XVIII столетия предметом обсуждения и споров. Члены Полка в ермолках стремятся реабилитировать «остроумца», представить свой смех высшим проявлением «острого ума». Наглядный пример такой трактовки мы находим в той части «Исторического похвального слова Эмашюлю де Торсаку», где идет речь о смерти этого шутника. Тело его, истерзанное болезнью, иссохшееся, полуразложившееся, поконтит на смертном одре, однако «острый ум» и в эти последние мгновения не утрачивает своей остроты: он «украшает» агонию шутками и «забавными размышлениями»:

«Тело его исчезло еще прежде смерти. Так мало плоти осталось в нем для погребения, что, промедлив смерть еще несколько дней, земля, недостойная принять его останки в свое лоно, завладела бы одной лишь памятью о его имени. Острый же ум его бодрствовал, покуда хватало сил, и умирающий отпускал шутки, смеялся над всем и вся, являя собою образец неоценимой добродетели».

Полк в ермолках состоял из двух различных групп, которые текст «грамот» и сближает, и разъединяет. Это, во-первых, «остроумцы», которые грамоты сочиняют, и, во-вторых, жертвы, которые их получают. Первые составляют реальное сообщество, действительных членов Полка в ермолках; вторые — Полк воображаемый, к которому насмешники причисляют своих противников «в ироническом смысле», высмеиваемых в грамотах за их притязания и пороки²². Впрочем, и первая группа не так однородна, как можно было бы судить по ритуальным самовосхвалениям ее членов, ибо и она сама, в свою очередь, разделяется на две части: с одной стороны, просвещенные весельчаки-офицеры, те, кто основали Полк и определили царящие в нем смеховые порядки; с другой — блестящие литераторы-сатирики, те, кто сочиняют грамоты. По всей вероятности, строгие правила, которым с самого начала стали подчиняться «ермолочники», очень быстро сообщили текстам, выходящим из-под их пера, вполне профессиональный характер. Стремление к веселости, не выходящей за рамки пристойности, тяга к остроумию и остро словию, отточенное

²¹ Raunié E. Op. cit. P. LXXXV.

²² Première séance des Etats calottins. Chez Momus, aux états de la lune, l'an calottin 7724. P. 11 (BN: Y2 48866).

версификационное мастерство не замедлили расположить к затеям Полка в ермолах литераторов, иначе говоря единственных людей, способных прославить и защитить тот тип смеха, который культивировали члены Полка. Офицеры, основавшие это аристократическое общество, почти сразу начали искать себе союзников среди литераторов, принимавших участие в литературных спорах, и нашли их среди так называемых «божественных аббатов»²³, которые выступали за комедию против трагедии, за неологизмы против академической традиции, за веселые «безделки» против фарсов. Подобный союз между сообществом дворян и сообществом литераторов — пожалуй, первое и главное условие существования той смеховой культуры, какую развивали члены Полка в ермолах.

В литературном пространстве начала XVIII века авторы, близкие к Полку, составляют совершенно особую группу. Числом около десятка, они, по их собственным словам, регулярно собираются в кафе неподалеку от Комической оперы и сочиняют там грамоты Полка в ермолах²⁴. Впрочем, из-под их пера выходят не только сочинения в этом духе (неизменно анонимные); авторской известностью они обязаны сатирическим текстам иного рода. Например, аббат Франсуа Гакоп²⁵, ораторианец, впоследствии приор Байонского монастыря, сочинивший в эпоху Регентства около полусотни грамот, прославился сочинением под названием «Анти-Руссо». Сходным образом Гийом Платтави де ла Поз²⁶, аббат де Маргон, приобрел репутацию «язвительнейшего из смертных» в ходе полемики с иезуитами. Выпустив в 1715 году сочинение «Разоблаченный яansenизм», он уже осенью того же года напал на своих недавних союзников и обрушил на них весьма острую критику. Религиозная полемика принесла известность также и аббату де Грекуру²⁷, опубликовавшему в 1720 году поэму «Филотан». Поэт Пьер Шарль Руа²⁸, прославился поставленным в 1725 году «Балетом стихий», а вовсе не грамотами Полка в ермолах, адресо-

²³ Некоторые сведения о литературной группе «божественных аббатов» можно найти в «Записках герцога де Виллара, изданных Платтави де ла Лозом, который был близок к Виллару и сам причастен к деятельности Полка в ермолах»; см.: *Mémoires du duc de Villars. La Haye, 1735. T. 3. P. 213-217.*

²⁴ *Le carnaval du Parnasse, ballet héroïque, aux dépens de l'Académie française [par Fuzelier]. P. 15 (BN: Yf 699).*

²⁵ *Gacon F. Nouvelles satyres contre les femmes, 1695; Discours satyrique, 1696; Le poète sans fard, 1698; Homère vengé. 1715; Le journal satyrique intercepté, 1719; Le secrétaire de Parnasse, 1723.*

²⁶ *Plantavie de la Pause G. Le Jansénisme démasqué. 1715; Politique et intrigue des jésuites. 1716; Première séance des états calottins. 1724; Lettre d'un rat calottin. 1727; Réponse d'un rat à un chat. 1728.*

²⁷ *De Grécourt J. B. J.W. Les Rillons-Rillettes, ou la bulle Unigenitus. 1727; Histoire véritable et divertissante des rieurs de ce siècle. 1735; Maranzakiniana, 1738.*

²⁸ *Roy P. C. Le carnaval et la folie. 1717; Le Palais Royal, divertissement. 1719; A Momus, philosophe, le jour de sa majorité. 1727; Le ballet des sens. 1732; Apologie des auteurs censurés. 1733; Amusements lyriques. 1750.*

ванными литераторам, которых Полк избрал мишенями сатирических атак — Вольтеру, Фонтенелю или Кребийону. Поэты, близкие к Полку в ермолках, не случайно встречаются друг с другом по соседству с Комической оперой; сочинением пьес для этого театра они зарабатывают на жизнь. Помимо Руа, мы можем назвать еще четверых сочинителей грамот, чьи пьесы шли на сцене Комической оперы; это Дефонтеи²⁹, Боск дю Буше³⁰ и, главное, автор «Парнасского карнавала» Луи Фюзелье³¹ и Алексис Пирон³², создатель «Урока отцам», сыгранного в 1733 году и пользовавшегося немалым успехом. Фюзелье и Пирон были штатными авторами Комической оперы, директор которой, Дени Франсиск, покровительствовал им и нанимал их на целый сезон. Последний из авторов, связанных с Полком в ермолках, граф де Морепа, один из влиятельнейших министров Регента, а затем Людовика XV, не только сочинял сатиры в «ермолочном» духе, но и оказывал офицерам Полка самое серьезное покровительство. Подобно всем сатирикам, перечисленные авторы имели скверную репутацию; ни в тогдашних газетах, ни в литературных словарях мы не найдем лестных отзывов о Гаконе, Маргоне, Руа, Грекуре, Дефонте, Фюзелье и даже о Пироне, который, впрочем, известен больше другими, прежде всего благодаря своим опытам в забавном и эротическом роде. Между тем в 1715-1750 годах эта группа поэтов, которые сами себя именовали «поэтами-зубоскалами»³³ и которым принадлежит около сотни сатирических произведений, немалую способствовала пересмотру отношения к понятию «остроумие» и даже, в пику Французской академии, выпустила под руководством аббата Дефонтена свой собственный словарь — «Словарь неологический, для остроумцев предназначенный».

Смех в литературной полемике

Члены этой группы, сообща сочиняющие грамоты жертвам Полка в ермолках (впрочем, у каждого есть своя «специализация»³⁴), не упускают

²⁹ Desfontaines P. F. G. Les sentiments d'un spectateur, 1723; Justification du bel esprit français. 1726; Dictionnaire néologique à l'usage des beaux esprits. 1726; Les amusements de Burlon de la Busbaquerie. 1731; Lettres sur l'histoire des rats. 1732; Lettre sur l'histoire des chats. 1732; Le nouvelliste du Parnasse. 1733; Amusements historiques. 1735; L'esprit de l'abbé Desfontaines. 1757.

³⁰ Bosc du Bouchet. La journée calottine, dialogues, 1732; Le Conseil de Momus et la revue de son Régiment, poème calottin. 1734.

³¹ Fuzelier L. Momus exilé. 1725; Momus fabuliste. 1727; Discours sur les parodies. 1731; Le carnaval du Parnasse. 1749.

³² Piron A. Le chiffonnier du Parnasse. 1732; Les deux tonneaux, 1744; Le temple de mémoire. 1744; La Ramée et Dondon. 1748; L'origine des puces. 1751; Pironiana, ou recueil des aventures plaisantes de Piron. 1761.

³³ Les divertissements de Carnaval. Au mandarinat de l'abbé G***, 1738. P. 35 (BN: Ln 27 18296).

³⁴ Судя по всему, четырех основных поэтов, связанных с Полком в ермолках, делили между собой обязанности следующим образом: в ведении Фуа находились

возможности принять участие во всех литературных полемиках своего времени. Можно даже сказать, что именно эту деятельность они ценили превыше всего, ибо она наделяла Полк в ермолках особым характером и предназначением, которыми это сообщество изначально, пожалуй, не обладало. Заключалось это призвание в том, чтобы судить главных участников спора о литературе именем смеха. Приговоры этого суда чаще всего оказывались весьма жестокими, ибо, хотя участники Полка в ермолках и утверждали, что их цель — сообщить смеху характер приличный и пристойный, сатирики, как правило, не щадили тех, на кого обрушивались. Литераторы-«ермолочники» любили изображать в аллегорической форме свое «право доступа парадного и приватного»³⁵ в республику Словесности. Так, один из этих авторов в своем диалоге сталкивает «Гремофилов» (любителями гремушек) с «Ангимомами» (врагами бога злословия Мома), насмешников с фразерами, члена Полка в ермолках, который требует для себя «права создавать языки и выдумывать слова, право, данного нам Момом»³⁶, с двумя суровыми защитниками серьезной литературы, из которых один — сочинитель трагедий, исполненных «догматической сухости», «разглагольствующий скелета, закутанный в саван», а другой — мелочный эрудит, «любитель словарей», «тиран живых языков, забравший себе право казнить или миловать все слова языка французского». В этой паре нетрудно узнать тех, в ком насмешники из Полка в ермолках видят двух своих главных литературных оппонентов: «трагика» и академика; именно на них обрушиваются члены Полка в грамотах, за которыми следуют рифмованные сатиры, вызывающие настоящий восторг среди публики. Став в оппозицию к сочинителям трагедий и членам Французской академии, насмешники из Полка в ермолках ищут признания у читателей; чтобы сообщить смеху законный статус, полагают они, следует умножить число сатирических произведений, причем таких произведений, которые бы нравились публике.

«Узнайте же, — восклицает, например, в «Диалоге на Парнасе» насмешник в ермолке, обращаясь к часовому, стережущему Дворец муз, иначе говоря, Французскую академию, — что мы люди не последние, мы имеем честь принадлежать к тем избранным искателям фортуны, увенчанным ермолками, которые вот уже несколько лет радуют публику полезными своими сочинениями. От нас зависит благосостояние книгопродавцев, мы, и только мы, приводим в движение печатные станки Амстердама, Гааги и Парижа. Мы

литературные полемике, в ведении Даргона — полемике религиозные, Сакон ведал делами придворными, Пирон — надгробными речами и внутренним уставом Полка.

³⁵ Le Conseil de Momus et la revue de son Régiment. Poème calottin, au Palais de Momus, 1734. P. 4 (BN: Ye 12249).

³⁶ Dialogue du Parnasse. Chez le concierge de l'Académie. S.d. P. 79 (BN: Ye 12431).

суть резерв Аполлона, жандармы Минервы, мушкетеры Меркурия, драгуны Мельпомены, мы — Полк в ермолках»³⁷.

Не менее показателен и сам сюжет этого диалога: в нем «искатели фортуны, увенчанные ермолками», пытаются силой проникнуть на Парнас, который охраняют «литературные Церберы», иначе говоря, смех, опираясь на «влечение публики к новшествам», стремится отвоевать себе место в литературном пространстве.

Впрочем, главный враг насмешников в ермолках — это сам смех, точнее, определенная форма смеха, также основывающаяся на влечении публики к новшествам, а именно на возрождении интереса к такому комедийному жанру, как фарс. Дело в том, что на конец царствования Людовика XIV приходится новый расцвет ярмарочного театра; зрители толпами валят на Сен-Лоранскую и Сен-Жерменскую ярмарки; не пренебрегают ими и авторы³⁸. Между тем «ермолочники» всегда предпочитали фарсам комедии, идущие на сцене Комической оперы или Итальянской комедии. Литераторы из Полка в ермолках не приемлют «грубых сюжетов» как источника комического, использования в пьесах реальных происшествий (град насмешек вызывает автор, избравший героем пьесы разбойника Картуша)³⁹; им не по душе изображение в театре разных слоев общества, дворян вперемишку с простолюдинами, военных — с женщинами из народа. Полк в ермолках придерживается «строгих правил» и не одобряет «опасные потоки бурлеска»⁴⁰ в духе Данкура или Лессажа. («Ермолочники» следуют совсем иным предписаниям: «высмеивать, избегая грубостей», «смеяться, соразмеряя силы и не причиняя жертве страданий непереносимых»⁴¹). Таким образом, Полк в ермолках прежде всего ставит перед собою задачу предохранить людей и литературу от смеха чересчур грубого; только таким образом можно перейти к решению следующей задачи — потеснить серьезные жанры на литературной сцене и отвоевать на ней законное место для сочинений смешных. Решительнейшим образом выступая против «извращения и огрубления»⁴² смеха другими авторами, «остроумцы» тем более бдительнее следят за качеством тех «грамм», которые сочиняют они сами. Пуристические установки и корпоративная этика литературной группировки заставляют их осуждать граммы

³⁷ Dialogue du Parnasse. Op. cit. P. 84.

³⁸ О дореволюционных фарсах см. классическое исследование С. Кампардона: *Camparдон E. Les spectacles de la foire. P., 1877*; см. также: *Isherwood R. Farce and Fantasy. Popular Entertainment in Eighteenth-Century Paris. Oxford, 1986*. О происхождении зрелищ этого типа см.: *Bowen B. Les caractéristiques essentielles de la farce française et leur survivance dans les années 1520-1620. Illinois, 1964*.

³⁹ Этого драматурга звали Ле Гран; выписанная ему грамота «Полка в ермолках» датирована 24 октября 1721 года; цит. по: *Hennet L. Op. cit. P. 95*.

⁴⁰ Oraison funèbre du général Aimon 1^{er}... P. 29.

⁴¹ Ibid. P. 31.

⁴² Justification du bel esprit français. P., 1726. P. 12 (BN: Li4 8).

«поддельные», «похабные»; они постоянно призывают собратьев к порядку, к очищению стиля и стремятся отвоевать внутри литературного пространства территорию для «правильного смеха». Они напоминают всем литераторам, что существуют этика смеха, поэтому те, кто нарушают ее, сочиняя поддельные грамоты, эти «беззаконные плоды паралитического ума»⁴³, в свою очередь становятся объектами хлестких сатирических выпадов. «Пынце всякий, кто способен приискать, худо ли, хорошо ли, пару рифм и поставить их в конец стихотворения, полагает, что сего довольно для объявления себя поэтом в ермолке», — возмущается автор «Приговора Полка в ермолках» в октябре 1721 года; приговор гласит, что одному из подобных самозванцев, поэту Ле Грану, следует выписать «грамоту», после чего его должно «поколотить», а затем «поднести ему большую сарабанду»⁴⁴. Другой текст подобного рода, «Мом в изгнании», принадлежащий перу Фюзелье, целиком посвящен осуждению «дурного» смеха. Устав от шуток бога смеха Мома, Юпигер прогоняет его с Олимпа; изгнанник находит себе прибежище в «одном из кварталов парижских». По сему случаю, нарядившись «простоком арлекином», Мом отправляется на Сен-Лоранскую ярмарку и попадает на представление фарса. Зрелище это, где «шутки скрыты под толстым слоем тупости», не вызывает у него ничего, кроме отвращения; представленный на ярмарке фарс он сравнивает «с салатом, в который чего только ни намешали: тут и торговцы, и поэты, и музыканты, и аптекари, и плясуны, и шеголи, прислуживающиеся маркизам»⁴⁵. Намек вполне ясный: смешение сословий и профессий недостойно истинных мастеров смеха.

С неменьшим пылом «ермолочники» нападают на другого заклятого врага — драматургию эпическую и трагическую, драматургию историческую. В данном случае дело уже не в том, чтобы уберечь от порчи комическую литературу, но в борьбе настроений, в соперничестве «гуморов»: смех сражается со своим традиционным противником, с трагедийными слезами и стенаниями. Борьба в 1730-е годы идет не на жизнь, а на смерть⁴⁶ — потому, вероятно, что трагедии Кребийона и Вольтера, которые в эту пору господствуют на парижской сцене и в которых слезы и кровь жертв истории льются рекой, эксплуатируют способность зрителей к состраданию в еще большей степени, чем прежде. Трагедия становится на порядок трагичнее. В борьбе с этой мрачностью «простодушные весельчаки» из Полка в ермолках пускаются во все тяжкие: посредством «веселья» они пытаются взять верх над «степенностью гордой эпической

⁴³ Oraison funèbre ... P. 29.

⁴⁴ Цит. по: *Hennet L.* Op. cit. P. 95.

⁴⁵ Momus exilé, par Fuzelier // Critique du ballet des éléments, représentée pour la première fois par les Comédiens Italiens du Roy le 25 juin 1725. P. 31 (BN: Yth 11975).

⁴⁶ *Gaiffe F.* Etude sur le drame en France au XVIII^e siècle. P., 1910 (rééd. 1970); *Lancaster C.* French Tragedy in the Time of Louis XV and Voltaire 1715-1774. John Hopkins Press, 1950.

поэмы и посмеяться над печалью кровавых драм»⁴⁷. Уточняя сущность своих претензий к трагическому жанру, «ермолчники» обвиняют трагедию в том, что она — в определенном смысле точно так же, как и фарс, эксплуатирует самые «грубые» эмоции человека, а следовательно, обращается к самым низким слоям общества. Так, видя, какой исключительно жестокостью отличаются трагедии Кребийона, литераторы из Полка в ермолках выводят в сатире «публику трагическую», составленную из особ «кровожадных и грубых»; люди из простонародья, как-то «мясники, продавцы требухи, носильщики, матросы, люди с мешками и канатами» — вот потенциальные зрители подобных трагедий, обожающие глазеть на «королей и принцев, истекающих кровью»⁴⁸. Таким образом, Полк в ермолках выступает, во-первых, против трагического жанра вообще, а во-вторых, против деградации этого жанра, его отступления от классической модели, в результате которого контраст между «гуморами» становится еще более резким. В рамках той же борьбы против *gravitas* [серьезности] литераторы из Полка в ермолках атакуют жанр надгробной речи и суровое красноречие судебных ораторов, «помешанных на древности»⁴⁹. В споре Древних и Новых — главном литературном событии конца XVII века — Полк в ермолках берет сторону Новых.

Формальное оружие, с помощью которым насмешники из Полка сражаются с всеми разновидностями трагической литературы, — пародия. Не довольствуясь «грамотами», адепты бога смеха берут на вооружение такие методы, как ироническая стилизация или использование перелицованных цитат, и таким образом выдают патент на благородство тем литературным упражнениям, до которых будут так охочи авторы века Просвещения. Так, насмешники в ермолках с восторгом подражают надгробным словам знаменитых проповедников: персиначивая речи, написанные Фонтенелем, Буало и большинством тогдашних академиков, они составляют надгробные слова оспователям своего общества, Эмону или Торсаку. В надгробном слове Торсаку, сочиненном в 1723 году, можно насчитать около полутора сотен цитат из Фонтенеля, перелицованных таким образом, чтобы превратить героя речи в «шутника и весельчака». Достается и трагедиям: с легкой руки насмешников в ермолках все парижские драматурги принимаются пародировать трагедии; актеры Итальянской комедии и Комической оперы представляют «Эдипа, вывороченного наизнанку» (пародию пьесы Вольтера) и «Ссору Карнавала с Шалостью» — «драму чрезвычайно трагическую», передразнивающую пьесу Кребийона.

⁴⁷ Brevet adressé au Sieur Crébillon le 5 décembre 1729 // *Mémoires pour servir à l'histoire de la calotte...* Ed. de 1735. P. 34-35.

⁴⁸ Brevet adressé au Sieur Crébillon...

⁴⁹ Несколько примеров сатирических выпадов против судебной риторики можно найти в кн.: *Hennet L. Op. cit.* P. 155 ss. О риторике начала XVIII века см.: *Fumaroli M. L'âge de l'éloquence, rhétorique et res literaria de la Renaissance à l'époque classique.* Gênevê, 1980.

Исру «ермолочников» принадлежат целые сборники театральных пародий, которые нередко шли на сцене одновременно с пародируемыми трагедиями. С другой стороны, литераторы из Полка в ермолках подводят под обращение к пародии теоретическую базу; так, в 1731 году вышло из печати «Рассуждение об одном рассуждении касательно пародий», которое оправдывает появление иронических подражаний «скромностью, коею должно хранить драматическим авторам при любых обстоятельствах»⁵⁰. В ситуации противостояния смешного и серьезного смеху неизменно придается роль морального фактора: он смиряет писательскую гордыню, ограничивает влияние трагических «гуморов», смягчает силу чувств, о которых повествует история.

Итак, насмешники образуют некий трибунал вкуса; они судят своих современников именем «остроумия», которое сами же и воплощают. Отсюда постоянные конфликты Полка в ермолках с традиционным литературным трибуналом — Французской академией⁵¹. Правда, многие поэты-«ермолочники», такие, как Гакон или Руа, получили премию Академии, однако это не мешает им выступать против гегемонии академиков в определении тех путей, какими должны называться французский язык. Насмешники и рифмоплеты желают сами «изобретать слова»⁵²; они убеждены, что умеют давать наименования окружающим предметам, «неологизировать на законном основании» ничуть не хуже, чем бессмертные труды. Новые оспаривают законность действий Старых. Излюбленный объект насмешек Полка в ермолках — Словарь Французской академии, «компиляция столь же унылая, сколь и ученая», «прекрасная бумага, перепачканная буквами», «славный труд надсмотрщиков над запятыми»⁵³. Впрочем, так же скептически насмешники в ермолках относятся и к другим, весьма многочисленным, тогдашним словарям: они отказывают составителям любых словарей в праве «предписывать словам законы»⁵⁴; единственный словарь, который их устраивает, — это словарь их собственных неологизмов, сочинение насквозь пародийное⁵⁵. Больше того, отстаивая свое собственное право писать и шутить в том тоне, в каком им хочется, литераторы из Полка в ермолках высмеивают все условные языки, освященные употреблением и традицией. Конечно, как мы скоро увидим, литераторы из Полка в ермолках считают необходимым знакомство с творчеством «веселых предков», с историей комической литературы, но все это для них — лишь средство для более успешной

⁵⁰ Discours à l'occasion d'un discours sur les parodies. P., 1731 (BN: Z 18118).

⁵¹ Леннэ посвящает целую главу своей антологии взаимоотношениям и «ермолочников» с академиками (см.: *Hennel L. Op. cit.*).

⁵² Le carnaval du Parnasse... P. 7.

⁵³ Oraison funèbre du général Aimon I^{er}... P. 35.

⁵⁴ [Roy]. Apologie des auteurs censurés. S. I., 1733. P. 9.

⁵⁵ Dictionnaire néologique à l'usage des beaux esprits...

борьбы с ученостью иного типа, на их вкус чересчур тяжеловесной и стеснительной; такую ученость они сравнивают с неудобоваримым питьем:

«Полмысли в день, настоянные на трех пинтах разглагольствования, с добавлением цветов красноречия и множества корней греческих и латинских»⁵⁶.

Заключая язык в чересчур строгие рамки, считают литераторы из Полка в ермолках, Академия сбилась с пути и забыла о своем предназначении. Созданная как средоточие «порядочности», как прибежище «порядочных людей», она постепенно превратилась в «Храм нескверства» (по выражению поэта Руа)⁵⁷, пригон людей, «извращающих остроумие», людей, чья единственная цель — охранять этот притон от посторонних. Насмешники в ермолках выбирают из числа академиков нескольких козлов отпущения. К их числу принадлежит прежде всего историк Жан-Батист Дюбо, страдающий двумя пороками: во-первых, «ему на роду написано заниматься пустяками»⁵⁸, во-вторых, в 1722 году его избирают неперменным секретарем Академии. Следующая мишень — драматург Ла Мот, неоднократно обличавший перед собранием Бессмертных «безделки», сочиненные литераторами из Полка в ермолках⁵⁹. Наконец, постоянная жертва насмешек — Фонтенель, которого выписанная ему грамота издательски именует «разных книг цензором и исследователем»⁶⁰. Итак, смех, с одной стороны, помогает сочинителям из Полка в ермолках найти свое место в изобилующем конфликтами литературном пространстве начала XVIII века, а с другой служит оружием, позволяющим защитить эту позицию и атаковать бастионы противника. Действительность смеха, который культивируют литераторы из Полка в ермолках, объясняется

⁵⁶ *Eloge historique ou l'histoire pangyrique et caractéristique d'Emanuel de Tor-sac...* P. 34-35.

⁵⁷ *Le temple d'ignorance. Au palais de Momus. 1739* (BN: Yc 34367).

⁵⁸ Цит. по: *Hennet L. Op. cit.* P. 134; см. также «Приговор штатов в ермолках о изнании нных преступников против разума и Языка»:

Пусть сорок наших мудрецов,
Что проповедовать охочи,
Как наливать во фразы воду
И мучить ум что было мочи,
Кто целый день, с утра до ночи,
Слова любые вводят в моду
А также жизнь вдыхают в оду,
И проповедями торгуют,
Что Дом Яфе для них малюет,
Пусть строгий приговор узнают
И лавочку пусть закрывают.

(*Mémoires pour servir à l'histoire de la calotte. Op. cit.* P. 7-8).

⁵⁹ *Hennet L. Op. cit.* P. 137-139.

⁶⁰ *Brevet adressé au Sieur Fontenelle le 14 mai 1724 // Mémoires pour servir à l'histoire de la calotte... Edition de 1735. P. 67-69.*

именно этой гармонией между литературной стратегией и социальными принципами ей литературными формами: удачный сатирический повод позволил брешь во вражеских рядах. Обличая деградацию смеха и сиротинной словесности, защищая острый ум, литераторы из Полка и ермолки отстаивают прежде всего утраченную форму учтивости, то есть порядочности, которое к началу XVII века сделалось довольно архаичным: оно господствовало в 1660-1680 годы, в ту эпоху, которая была юлутым веком классического равновесия и к которой прежде всего и шеплируют Полк насмешников.

Смех и ритуал

Если литераторы, создавшие обширный корпус текстов (грамот, сатирических брошюр и комедий) придали деятельности Полка в ермолках определенное направление, превратили его в активного участника литературной жизни, то основатели общества были прежде всего озабочены изобретением для него четко продуманных ритуалов. Смех при этом превращался в коллективную деятельность, осуществляемую по строго соблюдаемому сценарию, и именно этот вид общесительности и становился главной отличительной чертой Полка в ермолках. Большая часть «ермолочных» текстов отводит определенное место смеховым ритуалам, главная функция которых -- придать рассказам о заседаниях Полка правдоподобие; именно этой цели служат «ритуальные» ремарки, которые зачастую, впрочем, носят сугубо анекдотический характер: «Тут прервала речь Эмона большая крыса, в собрании явившаяся...»; другой пример, почерпнутый из «Исторического похвального слова Эмону лю де Торсаку», еще более показателен: «Тут оратор замолк, дабы вдохнуть попошку душистого табака и позволить слушателям наградить его рукоплесканиями и смехом. Затем продолжил он следующими словами...» Функция этих комических ремарок чисто ритуальная: необходимо время от времени напоминать читателям «ермолочных» текстов об их контексте, об организации породившего их комического мира — заседаниях, публичных рассуждениях, приемах и пиршествах, выдержанных в строго определенном ключе. За текстом встает образ литературной группировки, кружка шутников, чья смеховая деятельность легитимируется благодаря ритуалам.

Некоторые сочинения литераторов из Полка полностью посвящены описанию обряда, строго продуманной церемонии. Самый показательный пример текстов такого рода — две «Ермолочные вести», пародирующие янсенистские «Церковные вести»; вести эти — не что иное, как подробнейший рассказ об избрании членами Полка в ермолках нового верховного главнокомандующего⁶¹. Дело происходит 28 мая 1731 года, после смерти Эмона, в доме маркиза де Ливри, который устраивает «в замке своем великолепное пиршество для трех десятков виднейших офицеров

⁶¹ Nouvelles calottines, du 16 juin 1731 // Mémoires pour servir à l'histoire de la calotte. P. 67-72.

Полка в ермолках». Трапеза длится «четыре часа кряду», и лишь затем офицеры приступают к избранию. Вначале «секретарь» общества, поэт Руа, читает вслух устав Полка, а затем его члены единогласно избирают новым главнокомандующим «г-на де Сси-Мартена». После чего подают голос барабаны, дудки и фанфары; взмывают в воздух штандарты, знамена и трофеи. Бурлескная процессия отправляется к старому маркизу де Ливри, дабы сообщить ему о свершившемся событии, а поэт Пирон тем временем берет слово, дабы «обратиться к новоизбранному главнокомандующему с речью стихотворною» и помянуть в надгробном слове его предшественника. Наконец, наступает момент ритуальной коронации Сси-Мартена: его голову увенчивают свищовой ермолкой, выкрашенной в цвета Полка и украшенной его гербом; в руки новоизбранному главнокомандующему дают тремушку и «под звуки фанфар и бубенцов торжественно проводят его по всему замку». Финальная сцена происходит в «роскошной гостиной», где «столы ломятся от напитков прохладительных», так что «избиратели могут отметить избрание обильными возлияниями». На примере этого «дня празднеств ермолочных» хорошо видны отличительные черты ритуалов Полка: наличие замкнутого пространства, где царит смеховая атмосфера; обряд посвящения, который в данном случае принимает форму триумфального шествия, но в других случаях может включать в себя процедуры уничижающие; наконец, совместная трапеза, вакхическое сборище, всех участников которого уравнивает смех. Благодаря всему этому Полк в ермолках естественно вписывается в бесконечный ряд французских сообществ, цехов и корпораций, существование которых цементируется строго определенными церемониями — настоящими коллективными ритуалами⁶².

«Ермолочное» ритуальное пространство весьма причудливо. Оно фантастично, но при этом обладает чрезвычайно конкретной географией. Фантастично — потому что местом действия большей части церемоний назван в соответствующих текстах «Дворец Мома», идеальное пространство для собрания насмешников:

Коль нет патента, вы не вправе

В сей замок доступ получить:

Жезл шутовский ведет вас к славе,

А если проще говорить,

То всяк, кто в Полк вступить желает,

Пусть грамотою обладает⁶³.

⁶² Во Франции при Старом порядке как совокупности о ритуализированных сообществах см.: *The Political Culture of the Old Regime*/ Ed. K.M.Baker. Oxford, 1987; *Rites of Power: Symbolism, Ritual and Politics in Modern Europe*/ Ed. S.Wilentz. Philadelphia, 1985; *De Baecque A. Le corps de l'histoire. Métaphores et politique 1770-1800*. P., 1993.

⁶³ *Le Conseil de Momus et la revue de son Régiment*. P. 201.

Судя по описаниям вымышленного дворца бога смеха, он представляет собою образец *риторической архитектуры*, создатели которой исключительно из удобства насмешников и стремятся, чтобы их было слышно и видно отовсюду. Действие неизменно происходит в «просторной зале», «громадном нефе», «выстроенном так ловко, что звуки человеческого голоса разносятся повсюду и повсюду слышны»⁶⁴. «Трибуна для тех, кто держит речь», украшенная атрибутами Полка в ермолках, расположена в одном из углов залы. Против нее восседает «трибунал Мома» — верховный суд насмешников, выносящий безжалостные приговоры. По периметру залы амфигатром поднимаются «скамьи со спинками» для офицеров Полка:

«Здесь, точь-в-точь как в Италии, все места хороши, и все, в зале совершающееся, отовсюду видно и слышно».

Члены Полка в ермолках сторонятся солнечного света; заседания проходят либо «в лунном свете», либо при свете факелов, укрепленных «по всей окружности громадной залы»⁶⁵. Эта деталь позволяет предположить, что свои заседания «ермолочники» мыслят как собрания ночные, а свой Полк — как своего рода тайное общество, выносящее приговоры в атмосфере сугубой секретности, с тем, чтобы назавтра, при свете дня огласить во всеуслышание решения, принятые накануне, и сделать достоянием публики грамоты, выписанные тем или иным особам. Фантастический *театр смеха* сообщает ритуальную торжественность собраниям мелкой литературной группировки, члены когорой в реальности творили в куда более скромной обстановке и играли куда более скромную роль. Грамоты Полка в ермолках, сочиняемые сообща и кафе, распространяемые анонимными переписчиками, а затем печатаемые в подпольных типографиях, на самом деле представляли собою всего лишь материализацию слухов, исподволь подтачивавших придворные устои (не случайно эти тексты чаще всего метафорически именуются «крысами в ермолках»⁶⁶), однако авторы грамот стремятся представить себя в совсем ином свете; если верить текстам, деятельность их протекает в пространстве гораздо более благородном — во дворцах, — а власть их носит характер едва ли не монархический. Грамоты выдаются во дворце Мома и поступают в королевский дворец в Версале; во время торжественного приема новых членов судьи оглашают посвященные им грамоты, и звук этих речей разносится по обширному амфитеатру, поднимается к высоким сводам. Вся эта архитектурная конструкция вымышленна, однако, будучи запечатленной на бумаге, она придает смеху неоспоримую обрядовую легитимность. Смех возводится в

⁶⁴ Oraison funèbre du général Aimon I^{er}. P. 6-9.

⁶⁵ Oraison funèbre du général Aimon I^{er}. P. 8.

⁶⁶ Lettre d'un rat calottin à Citron Barbet. P. 12.

ранг судьи, насмешники — в ранг цензоров; шутовское, легкомысленное времяпрепровождение окружается «шутовскою торжественностью»⁶⁷.

Вручение грамоты и «зачисление» в Полк в ермолках также представляет собою комический ритуал. Совет в ермолках, иначе говоря, трибунал Полка, различает две формы поступления в Полк: зачисленным в него можно быть либо «в прямом смысле» (этот путь открыт для самих насмешников), либо «в смысле ироническом». Иначе говоря, членами Полка становятся либо единомышленники «ермолочников», либо их жертвы. Первые собираются вместе ради того, чтобы выписать грамоты «вторым», которые существуют в пространстве Полка лишь фиктивно, как объекты осмеяния. Впрочем, хотя «в реальности» жертвы, разумеется, никогда не являлись за своими грамотами, процедура посвящения в члены Полка в ермолках оставалась неизменной во всех случаях. В «ермолочных» текстах реальные и вымышленные члены Полка участвуют в одном и том же ритуале на равных. В 1715 году был издан «Церемониал, Полком в ермолках для принятия новых членов употребляемый». С подробностями тем более точными и мелкими, что церемониал этот отчасти вымышленный, текст описывает все этапы принятия в общество новых членов. Каждому отведена определенная роль: оратор представляет кандидата и читает адресованную ему сатирическую грамоту; Совет выносит решение, а вступающий трепещет в ожидании приговора. Введенный в залу совета «Херувимом», кандидат на вступление в Полк вначале подвергается «комическому допросу» — пародии на допрос с пристрастием. Попытка состоит в необходимости ответить на ряд вопросов из истории шутовства «начиная с глубокой древности». Одно из примечаний к «Церемониалу»⁶⁸ посвящено этому ритуалу пародийного унижения, наверняка выдуманному специально для того, чтобы повеселить читателя брошюры:

«Комическая пытка принадлежит к числу обрядов самых смешотворных. Человеку, связанному и подвешенному за руки к балке, читают члены Совета некоторое число комических стихов, коим должен он приискать авторы. Верно ли он ответит или неверно, Херувим всякий раз цекочет его под мышками».

Пройдя это испытание, кандидат попадает в руки «церемониймейстера», одетого шутом; тот представляет его главнокомандующему, надевает ему на голову колпак с гремушками и заставляет, обратив взор к луне, продекламировать свою собственную грамоту. «Офицеры же Полка обязаны сию декламацию слушать стоя, с обнаженной головой, скрестивши руки на груди». Затем, прямо в присутствии кандидата, начинается баллотировка:

⁶⁷ Première séance des états calottins. A Babylone: Chez Pierre de la Lune, rue des rats. 1724. P. 3.

⁶⁸ Formulaire du cérémonial en usage dans le Régiment de la calotte, observé dans chaque emploi lors de la réception des nouveaux calottins. On y a joint un recueil des chansons qui ont été faites jusqu'à présent à ce sujet. S.I., 1715 (BN: H 15438).

«Кандидат осматривает урну голосовательную, запирает ее, а ключ у себя оставляет, дабы никакому плутовству совершиться не было возможности. Подле урны выкладывают шары белые и черные в достаточном количестве, дабы каждый офицер выбрать мог тот или иной — по желанию. Все выходят, а затем возвращаются друг за другом, по одному, и голос свой отдают. По окончании сей процедуры, главнокомандующий берет кандидата за руку, урну ему вручает, произнося притом речи, богу Мому посвященные, и приказывает урну открыть. Если обнаружится там хоть один черный шар, то под общий смех всех собравшихся велят ему обождать следующего голосователя. Смех сей именуется черным. Если же все шары белые, офицеры все как один принимают хохотать и бить в ладоши. Сей смех известен под именем белого. Затем обнимают все офицеры новоизбранного члена»

За поздравлениями раздаются песни, приветствующие нового члена, главнокомандующий же велит ему приблизиться к своему «трону» и, «протянув ему шутовской жезл для поцелуя», вручает ему «герб полковой». Тотчас все встают, дабы исполнить хором вначале «Десять заповедей ермолочных», затем «Шесть заповедей ермолочников» и, наконец, латинские «*Institutiones Calottinae*» [Устав ермолочный. — *лат.*] и «*Jurisprudentia Calottinorum*» [Законодательство ермолочное. — *лат.*].

Хотя все эти ритуалы не имеют соответствий в реальной жизни и существуют только на бумаге, да вдобавок посят вполне «ермолочный» пародийный характер, репутацию Полку в ермолках создают именно они; при этом объектами их пародии служат основные церемонии, существующие в реальных собраниях этого времени. Упомянутый выше «Церемониал» буквально кишит перелицованными цитатами и ироническими заимствованиями речей и жестов, используемых вполне всерьез в ходе заседаний Французской академии, королевских заседаний парижского парламента, заседаний Регентского совета, который недавно основал герцог Орлеанский, или генеральных штатов, о созыве которых мечтает дворянство. Наконец, как не без лукавства замечает Лесаж в сатирическом фарсе под названием «Полк в ермолках», в конечном счете весь этот церемониал восходит к финальной сцене «Мещанина во дворянстве»; оба эпизода доказывают, что, говоря современным языком, смеховая самоидентификация нуждается в продуманном до мелочей обряде инициации.

Впрочем, в двух случаях пародийная и вымышленная церемония обрета-ет характер вполне реальный: первый из этих случаев — совместные трапезы основателей группы и ее наиболее уважаемых членов; второй — бунт адресата шутовской грамоты. В первом из этих случаев церемония, освободившись от литературных намеков и заимствований, перемещается из идеального вымышленного пространства (дворца бога Момы) во вполне реальные столовые залы вполне реальных особняков. Происходит это в те дни, когда покровители Полка: маркиз де Ливри, граф де Морепа, граф де Шаролле, маршал де Виллар, хранитель печати Флерьо д'Арменонвиль —

подносят «угощение»⁶⁹ основным «ермолочникам». Эта церемония — сугубо частная и повторяющаяся довольно регулярно — ибо, согласно церемониалу, «трапеза ермолочная» совершается ночью во всякое полнолуние — собирает от дюжины до трех десятков сотрапезников в доме того или иного покровителя Полка и дает литераторам, сочиняющим сатирические грамоты, возможность встретиться с офицерами, основавшими общество. Встреча острых умов довольно быстро превращается в собрание «луженых глоток»⁷⁰: судя по всему, на выбор будущих жертв и на тон адресованных им сатирических грамот оказывает решающее значение количество выпитого вина:

*В Сенате пинту выпить нужно,
Чтоб о делах порассуждать;
А коли выпьют все довольно,
То можно паруса поднять*⁷¹...

Полк насмешников имеет немало общих черт с вакхическими обществами, какие действовали в большом количестве не только в эпоху Регентства, но и на протяжении всего XVIII столетия⁷². Не случайно событием, в котором наиболее ярко проявилась самая суть Полка в ермолках, хроники и мемуары эпохи Регентства называют пантагрюэллическое пиршество, «достойное Тримальхиона»⁷³, на которое в марте 1718 года Плантави де ла Поз, аббат де Маргон, оригинал и фрондер, один из главных «ермолочных» поэтов, ассигновал 30 000 ливров, полученных в наследство. В окружении основателей Полка и братьев-поэтов Плантави де ла Поз ест, пьет и «отпускает шутки» ночь напролет, причем происходит все это на глазах придворных, нарочно приглашенных на церемонию. Сам Регент выразил желание взглянуть на эту любопытную трапезу и объявил, если верить «Ермолочным вестям», что «в жизни своей не видывал ничего более любопытного»⁷⁴.

Другая реальная церемония насмешников в ермолках носит совершенно оригинальный характер; это «сарабанда» — довольно жестокая форма инициации, объясняющаяся, по всей вероятности, тем, что основатели Полка по большей части носили офицерское звание. О том, что представляла собой «сарабанда» (термин, заимствованный из лексикона версальских празднеств и обозначавший один из исполнявшихся там коллективных танцев), мы знаем из «Церемониала», который, впрочем, рассказыва-

⁶⁹ Les divertissements de carnaval. S.l.n.d. P. 34 (BN: G 6967).

⁷⁰ Association de la République babinienne au Régiment de la calotte. S.l.n.d. P. 32 (BN: Z 17183,1).

⁷¹ Le Conseil de Momus et la revue de son Régiment. P. 152.

⁷² См.: Dinaux A. Les sociétés badines, bachiques, chantantes et littéraires. P. 1867.

⁷³ Mémoires du duc de Villars. T. 3. P. 122.

⁷⁴ Цит. по: Dinaux A. Op. cit. T. 1. P. 139.

ег о ней не слишком подробно, а также из мемуаров⁷⁵. Когда «ермолочники» хотели атаковать заклятого врага или наглеца, открыто презирающего выписанную ему грамоту, они призывали на помощь «драгунов»⁷⁶. Полка, порой называемых также «воинством в ермолках»⁷⁷. Драгуны, во главе которых долгое время стоял Сен-Мартен, королевский мушкетер и один из основателей Полка, надевали «ермолочные» паряды и «шумной и веселой вереницей»⁷⁸ отправлялись, на радость зевакам, декламировать издевательскую грамоту под окнами своей жертвы. Парадокс заключается в том, что если сами по себе грамоты Полка в ермолках, — явление светской смеховой культуры, то постановка их в контекст шумного, гротескного шествия отсылает к совсем иной, простонародной культуре смеха, связанной с «материально-телесным низом» и с «кошачьими концертами» — к той самой культуре, которую литераторы-«ермолочники» решительно отвергают, но которая все-таки «контрабандным» образом вторгается в деятельность Полка; в обряде посвящения и в эпизодах «сарабанды» офицеры-«ермолочники» расслабляются и позволяют себе недолгий отдых от борьбы против «дуриного» смеха, которая вообще является одной из задач его сообщества. Не случайно «сарабанде» покровительствует не Мом, а совсем другое, несравненно более грубое божество, именуемое Пуком. Командир «драгунов» несет в руках знамя с изображением этого бурлескного божества «в виде мальчика, сидящего на корточках и сидящегося дать выход кишечным газам»⁷⁹, остальные же драгуны тем временем, дабы рассмешить толпу зевак, «успокаивают их слух жалобными степенными вперемешку с тягучими речитативами»⁸⁰, причем в основу этого «божественного концерта» они кладут персиначенные и спародированные модные арии. Прибыв под окна жертвы, «ермолочное войско» принимается «атаковать, гикать, хохотать, пересмеивать, колотить и воить»⁸¹, иначе говоря, публично унижать свою жертву. К числу «мучеников ермолки» принадлежат в основном старики, рогиносцы и «жеманицы»; можно назвать такие имена, как Антуан де Паризифонтен, лейтенант лейб-гвардейцев, старик семидесяти четырех лет, осмеянный за то, что во время скачек дерзнул соперничать с молодым гвардейцем; Фагон, последний лейб-медик Людовика XIV; Морьо, королевский прокурор при Парижской ратуше, печально известный своей несчастливой супружеской жизнью, или настоятельница аббатства Сен-Сюльпис. Финальным аккор-

⁷⁵ См.: *Mémoires du comte de Maurepas*. P., 1791. T. 2. P. 94; *Mémoires du duc de Villars*. T. 2. P. 247; *Le journaliste amusant*. Paris. 1731. P. 14-15 (BN: Z 16778).

⁷⁶ *Le Conseil de Momus et la revue de son Régiment*. P. 162.

⁷⁷ *Lettre d'un rat calottin à Citron Barbet*... P. 27.

⁷⁸ *Première séance des états calottins*... P. 3.

⁷⁹ *Le Conseil de Momus et la revue de son Régiment*... P. 201.

⁸⁰ *Lettre d'un rat calottin à Citron Barbet*. P. 13.

⁸¹ *Eloge historique ou l'histoire panégyrique et caractéristique d'Emanuel de Torsac*.

дом сарабанды становится ритуальная декламация грамоты, выписанной жертве. Таким образом, все в этой церемонии: гротескное шествие, выбор жертвы, обращение к традициям «кошачьих концертов», смесь насилия и вульгарности — отличается от обычного поведения «ермолочников», неизменно пекущихся о тщательном соблюдении всех правил благородного остроумия.

Смех благородного происхождения

Само название Полка в ермолках указывает на то, что у его истоков стояли офицеры королевской армии. Его иерархия, его ритуалы и титулы, его внутреннее устройство, при всей их пародийности и фантастичности, несут на себе явный отпечаток армейской культуры. Кстати, общества, устроенные по образцу Полка в ермолках, действовали в некоторых армейских корпусах до конца XVIII столетия⁸², то есть уже после самороспуска первоначального Полка. Армейская культура, с которой мы в данном случае имеем дело, — культура весьма специфическая; возьмем, например, трех основателей Полка, которые один за другим исполняли обязанности его главнокомандующего (Эмона, Торсака и Сен-Мартена): двое из них были королевскими мушкетерами, а третий — капитаном лейб-гвардии. Остальные видные офицеры Полка в ермолках, регулярно принимавшие участие в общих трапезах Полка: Жан де Барада, Арман де Комья-Байянкс, Пьер де Каму-Лагард, Жак де Террид, Арман де Мон-Реаль, Алексис де Аранедер — входили в одну из двух рот королевских мушкетеров. Наконец, Полку в ермолках неизменно покровительствовал командир одной из этих рот: до 1716 года Жан де Гард д'Агу, до 1729 года Жозеф де Монтескью, до 1736 года Луи де Банн и наконец, в последние годы существования Полка — Жан де Монбуассье-Канийак⁸³.

Мушкетеры вполне обоснованно имели репутацию людей, особенно дороживших дворянской честью. Создание Полка в ермолках стало их ответом сочинителям фарсов, которые в начале XVIII века, охотно высмеивали притязательность, мелочность, легкомыслие и бессилие «шевалье де Плутоньяков» (так назвал Данкур горе-мушкетера, героя «Зевак из Компьеня»). Члены Полка в ермолках, напротив, гордо объявляют всему миру о чистоте своей голубой крови, о собственной знатности и о благородном характере той смеховой культуры, которую они намерены развивать. В надгробных речах двум первым главнокомандующим, Эмону,

⁸² О существовании этой традиции свидетельствуют некоторые мемуаристы; см., например: *De Ségur L.-Ph. Souvenirs et anecdotes*. P., 1824. Т. 2. P. 208 (о быте лагеря Параме в Бретани в 1779 году); *D'Etalleville M. La calotte du régiment Royal-Lorraine*. P., 1820. P. 246-251. Наконец, сам Бонапарт составил «Устав ермолочный для полка Лафер» (*Règlement de la calotte du régiment de la Fère*), изданный в 1844 году Д. де Костоном.

⁸³ *De Jaurgain J.B.E. Les mousquetaires. Esquisses biographiques et héraldiques. Suivies d'une notice sur les deux compagnies de mousquetaires*. P., 1910.

который командовал Полком с 1702 по 1731 год, и Торсаку, который замешал его в течение четырех лет, с 1712 по 1716 год, хорошо видна эта гордость людей знатных, которые, находясь в окружении противников дворянства либо людей, готовых променять его на богатство, озабочены защитой своего сословия и утверждением собственного происхождения. Изидор Эмон⁸⁴, «давший Полку нашему достопочтенные его узаконения», уроженец города Романа в Дофинс, предстает в изображении «ермолочников» человеком исключительных прав. Он может похвастать благороднейшим происхождением («В венах его текла голубая кровь членов Сна-та»), воинскими подвигами («Служивший в роте блистательных королевских мушкетеров, Эмон неизменно обнажал оружие со славой. В поединках, коих было в его жизни столь великое множество, приобрел он славу лучшего фехтовальщика своего времени») и, наконец, благорасположение короля:

«При дворе получил он должность королевского епанченосца. Не подвизайся наш главнокомандующий в обществе придворном, на том великом театре, каковой один лишь и подобает людям благороднорожденным, не обрели бы совершенства его всего того блеска, к какому были они предназначены. Суждено было ему основать свою империю в недрах империи величайшей там, при дворе, пред очами Государя и не отнимая ни толчки его могущества».

Очевидно, что в основании Полка в ермолках следует видеть попытку дворянства защитить свое сословие от исподличных нападков, культурную реакцию на «грубые нравы и грубые зрелища сего века»⁸⁵; Полк — нечто вроде придворного общества внутри придворного общества, чья задача — с помощью смеха сберечь «тонкий вкус, изысканную учтивость, непринужденность манер, коих более нигде не сыщешь»⁸⁶. В финале надгробного слова Эмону его дворянское происхождение открыто связывается с должностью командира насмешников: «Благородные сии качества причиною, что поставил бог Мом Эмона на должность верховную». Более того, автор надгробного слова, исходя из своеобразного дворянского разизма, утверждает причинно-следственную связь между качеством смеха и кровью, текущей в жилах литератора; фантастическое анатомическое описание наделяет «благородные мозги» людей с голубой кровью, в организме которых прячется «зародыш ермолочности», «особливыми трещинами, сквозь которые острый ум жизнелюбные свои красоты испускает». Благородный смех пополняет ряд телесных привилегий, отличающих дворянство от грубиянов-простолюдинов.

На этом же расистском понимании «ермолочного» смеха построено и «Историческое похвальное слово Эманюэлю де Торсаку», написанное и произнесенное самим Эмоном в 1723 году, после смерти Торсака. Покойный командир Полка в ермолках представлен здесь насмешником, «чрез-

⁸⁴ Oraison funèbre du général Aimon l^{er}...

⁸⁵ [Camusar]. Critique de la charlatanerie. Chez le libraire des rats... 1726. P. 34.

⁸⁶ Justification du bel esprit français... P. 41.

вычайно чувствительным до всего, что к благородному его происхождению и тонким чувствам касательство имеет». Род Торсака ведет свое происхождение от «готических» времен, от «царствования Клодиона Косматого»; командир Полка в ермолках, родившийся в Ангулеме в 1678 году, сделал, судя по его жизнеописанию, блестящую военную карьеру: от корнета кавалерии до капитана карабинеров, а затем до капитана лейб-гвардейцев. Рассказ о воинских подвигах Торсака, в частности об осаде Дуэ в 1712 году, когда он отличился, «выказав столько же боевой отваги, сколько и дара комического», служит Эмону предлогом для того, чтобы противопоставить «неотразимые манеры» Торсака «упадку нравов», виной которому — засилье простолюдинов.

«С чувствительностью едва ли не суеверной, — говорит автор надгробного слова, — требовал он к своей знатности уважения от тех, кто такового похвастать не могут. В низком происхождении хирургов и цирюльников унизительнейшее он видел оскорбление для дворянства, ибо смириться не мог с тем, что дерзкий простолюдин непочтительною рукою на кожу дворянина посягает. Посему брлся он сам, к услугам их не прибегая. Однажды, раненный в бою, предпочел рану забинтовать сам, лишь бы хирурга-простолюдина до себя не допустить. Страх сей перед простолюдинами, общий для всего Полка нашего, свойствен был ему в высочайшей степени, и беспрестанно он нам напоминал, что и сам Мом развратиться может и что тот свое упритит дворянство, кто смеяться начнет заодно с простыми смертными».

Это беспокойство дворян о сохранении собственного статуса, которое в деятельности Полка в ермолках проявляется на уровне смеховой культуры, — частный случай пришедшегося на последние годы царствования Людовика XIV общего кризиса дворянского самосознания; одной из форм этого кризиса стала острая тоска о прошедшей славе дворянства⁸⁷. Аргументы, которые выдвигали три главных теоретика и историка главенства дворянского сословия в доказательство своей точки зрения, судя по всему, оказали существенное влияние на деятельность Полка в ермолках. Похвальные слова и рассуждения, вышедшие из-под пера «ермолочников», изобилуют ссылками на «Рассуждение о дворянстве» (1678) Ла Рока, «Разные виды дворянства и способы оное доказать» (1685) Менестрье и «Опыт о дворянстве французском» Буленвилье, опубликованный посмертно в 1732 году. Каждый из этих авторов оправдывает притязания дворянства на роль главного сословия королевства и первого советника короля с помощью факторов биологических, культурных и исторических. Сходным образом и члены Полка в ермолках разделяют политические требования дворянства в начале Регентства. Сразу после отмены в сентябре 1715 года герцогом Орлеанским и Парижским парламентом завещания Людовика XIV, политическая жизнь Франции резко оживляется, а

⁸⁷ Многочисленные примеры этого дворянского самоощущения см. в кн.: Devyver A. Le sang épuré. Les préjugés de race chez les gentilhommes français de l'Ancien Régime 1560-1720. Bruxelles, 1973.

с нею оживляется и политическая активность дворянства. Полного единства в этом сословии нет, однако большая часть дворян выступают за созыв генеральных штатов королевства⁸⁸. Глашатаем и теоретиком этого движения становится Буленвилье, который во многих своих сочинениях оправдывает более или менее тайные собрания дворян, организованные в 1716-1717 годах. Движение это терпит неудачу из-за противодействия герцогов и пэров, встревоженных требованиями мелкого дворянства; не поддерживает его и Регент, гарант абсолютной монархической власти: он запрещает дворянские собрания. Биологическое или историческое оправдание главенства знати также довольно быстро сменяется апологией меритократии⁸⁹, которая служит идеологической базой для образования новых элит, составленных из выходцев как дворянских, так и буржуазных семейств; именно такие элиты претендуют теперь на роль источника благоденствия страны. Тем не менее, в период между 1680 и 1720 годом апология дворянского сословия без сомнения оказала большое влияние на поведение и взгляды такого сообщества аристократических наместников, каким был, в сущности, Полк в ермолках. За шутками и пародиями «ермолочников» скрывалось на самом деле не что иное, как стремление сохранить и возвеличить дворянскую культуру.

Мысль о том, что дворяне призваны быть хранителями культуры, составляет основу всех сочинений начала XVIII века, отстаивающих приоритет дворянства⁹⁰. Мысль эта — плод тревожных предчувствий возможного и скорого упадка дворянского сословия. Так, Буленвилье пользуется любой возможностью для того, чтобы подчеркнуть изъяны в воспитании молодых дворян, почти поголовную неграмотность мелкого дворянства, незнание латыни и недостаток учености даже в областях, имеющих самое непосредственное отношение к дворянскому самосознанию, таких, как геральдика или история собственного рода⁹¹. Дворяне совершают серьезную ошибку, пренебрегая собственной культурой, отдавая ученость на откуп «людишкам низкого сословия, впрочем, куда более образованным»⁹². Осознание подобного положения дел во всех сферах, включая словесность, порождает культурную реакцию дворянства. Реакция эта особенно заметна в конце царствования Людовика XIV, свидетельством чему публикация многочисленных ученых сочинений, таких, как генеалогические, геральдические и исторические труды отца Менестрье о гербах, Пьера де Клерамбо об ордена Святого Духа, аббата Верто о франках, Жан-Батиста де ла Кюрна де Сент-Пале о рыцарстве.

⁸⁸ *Devyver A. Op. cit. P. 392-397.*

⁸⁹ См. классическое исследование: *Chaussinand-Nogaret G. La noblesse au XVIII^e siècle. P., 1976. P. 20-32.*

⁹⁰ *Devyver A. Op. cit. P. 287-302.*

⁹¹ *De Boulainvilliers H. Lettres sur les anciens parlements de France, que l'on nomme Etats Généraux. Londres, 1753. T. 1. P. 185.*

⁹² *Saint-Simon. Mémoires. Chéruel. T. 8. P. 87.*

Нет никакого сомнения, что Полк в ермолках, члены которого сами причисляли себя к «аристократической комикократии»⁹³, стремился заново написать историю смеха, которая была бы одновременно историей благородного смеха и благородной историей смеха, и следы этих исторических штудий заметны как в похвальных словах основателей общества, так и в сборниках прочих «ермолочных» сочинений. Назовем, например, проект, которым поделился Торсак с Совстом Полка в ермолках сразу после избрания его главнокомандующим: речь шла о том, чтобы составить антологию всех шуток, отпущенных знатными остроумцами начиная с эпохи франков, причем за образец в этом случае следовало взять ученые труды историков дворянства:

«Приказал он взяться за составление некоего литературного кадастра, куда бы вошли все колические и смешные изречения французских наших остроумцев всех времен, считая от рождения нашей расы»⁹⁴.

Сам Клерамбо, историк дворянских родов, собрал рукописный сборник «ермолочных» сочинений⁹⁵; с другой стороны, трудно было найти насмешника-дворянина, который не хвастал бы своей «комической генеалогией»⁹⁶, возводя свой род к некоему королевскому шуту. Особенной популярностью пользовались среди «ермолочников» два знатных предка, провозвестники дворянской смеховой культуры. Первый — Сирано де Бержерак, которого члены Полка в ермолках противопоставляют «грубияну» Рабле и представляемой им культуре фарса, второй — общество польских насмешников-аристократов, Республика Бабен. Сирано де Бержерак — королевский мушкетер, комический поэт и эрудит, посвятил немалую часть своих сочинений Луне, которую Полк в ермолках избрал одной из своих эмблем. В биографии членов Полка знакомство с сочинением Сирано «Государства и империи Луны» играет определяющую роль. Вот, например, отрывок из жизнеописания Торсака: «Бросился он на эту книгу и проглотил ее с жадностью. Тотчас все вокруг переменилось перед его взором, и открылся ему новый мир. С таким восторгом читал он Сирано, что все его существо содрогалось, сердце же билось учащенно»⁹⁷. Что же касается Республики Бабен, то в ее «гражданах» «ермолочники» видели своих непосредственных предшественников, а возможно, и образец для своего Полка. В это шутовское общество, основанное в середине XVI века, входили главы дворянских родов Южной Польши; сами себя они провозгласили «республикой всесельчаков». Впрочем, эти республиканцы,

⁹³ Association de la République babinienne au Régiment de la calotte. P. 32.

⁹⁴ Eloge historique ou l'histoire panégyrique et caractéristique d'Emanuel de Torsac. P. 28.

⁹⁵ Recueil Clairambault-Maurepas (BN. Département des manuscrits. Supplément du fonds français. (pièces 12654-12655).

⁹⁶ Ana, ou Bigarrures calottines. P., 1730. P. 31.

⁹⁷ Eloge historique ou l'histoire panégyrique et caractéristique d'Emanuel de Torsac. P. 27.

сочинявшие «грамоты» и бдительно следившие за чистотой языка в комических сочинениях, исповедовали идеалы сугубо аристократические⁹⁸.

Действуя по их образцу, Полк в ермолках обзаводится гербом и присваивает себе право чеканить монету: эту привилегию принцев «ермолочники» подтверждают «патентом», который якобы выдал им лично король Франции. Герб Полка в ермолках включает в себя шутовские атрибуты (жезл с гротескной фигуркой, полумесяц, бог Мом, свищовая каска с гремушками и бубенцами, увенчанная флюгером) и фигуры из обширного и сложного bestiaria (бабочки как символ безумия, обезьяны как символ бесперемонности, крысы как переносчики грамот), но в то же самое время апеллирует и к дворянским преданиям: к ним отсылают две скрещенные шпаги королевских мушкетеров. Еще более красноречиво на этот дух аристократического реванша указывает присвоенное Полком право чеканить монету — право, разумеется, вымышленное, сугубо символическое, однако выдающее желание отстоять дворянские привилегии и дворянскую, благородную смеховую культуру⁹⁹. Наконец, последнее проявление дворянского самосознания в деятельности Полка в ермолках носит весьма агрессивный характер: это прямые «издевки» над притязаниями и амбициями людей незнамых. В самом деле, грамоты Полка в ермолках разят без пощады новоявленных дворян либо дворян, променявших привилегии своего сословия на богатство. Так, после того как король пожаловал дворянством главного инспектора Оперы Самюэля Ёрнера, тот удостоился от «ермолочников» грамоты, присваивающей ему звание «инспектора полковых танцовщиц», которая начиналась словами донельзя оскорбительными:

*Был он хам и мужлан,
Но приказ всем нам дан
Дворянином его почитать и героем*¹⁰⁰.

Не менее жестокая кара постигла интенданта флота шевалье де Ланжери, человека, близкого к графу де Морепе; после того как он взял в жены дочь богатого портного Лемера и тем самым предал свое дворянское происхождение, «ермолочники» адресовали ему грамоту, полную злых насмешек:

*Три тысячи он ливров в год
За гармоничный вид берет.
Портняжки все, народ незлой,
Его приветствуют игой:
Гордиться может Жанжери*¹⁰¹...

⁹⁸ Association de la République babinienne au Régiment de la calotte. P., 1725.

⁹⁹ Lettres patentes données par le conseil calottin, pour faire battre la médaille du Régiment, chez les frères de la Joye. S.d. P. 2-3 (BN: Z 17184 b.)

¹⁰⁰ Цит. по: Hennet L. Op. cit. P. 41.

¹⁰¹ Цит. по: Hennet L. Op. cit. P. 42-43.

Возвращение королевского шута

Именно эти постоянные ссылки на собственное аристократическое достоинство определяют взаимоотношения шутников из Полка в ермолках с королевской властью. «Ермолочники» явно испытывают недоверие к абсолютной монархии; это чувство — равно как и несомненное ощущение собственного бессилия — они разделяют с большей частью ученого дворянства своего времени¹⁰². Исторические труды рисуют со ссылками на источники идеальные картины доброго старого времени, когда не существовало ни абсолютных монархов, ни рабеленных придворных и короли правили страной благодаря поддержке, одобрению и советам «своего» дворянства. Эта политическая система, при которой власть монарха ограничивается советниками-дворянами, описана в одном из «ермолочных» текстов, изображающем присвоение главнокомандующим Эманюэлем де Торсаком абсолютной власти над Полком. Эпизод этот чрезвычайно интересен, ибо в нем можно разглядеть своего рода политический манифест: рассказывая о борьбе за власть внутри Полка в ермолках, он одновременно — напрямую или косвенно — проливает свет на антиабсолютистские настроения дворянства начала Регентства, то есть того времени, когда настроения эти начали проявляться не только в метафорических конструкциях, но и в реальной жизни. Торсак был избран главнокомандующим в 1712 году. Очень скоро, «вместо того чтобы соблюдать основополагающие законы Полка, стал он к ним относиться без должного почтения»¹⁰³. Двос основателей Полка, Эмон и Сен-Мартен, попытались мягко, по-дружески предупредить его, затем поговорили с ним «сурово» и наконец, «видя его строптивость», созвали «генеральные штаты ермолочные», дабы во всеуслышание осудить его действия. Эмон и Сен-Мартен предъявили Торсаку «обвинение, из 333 пунктов составленное», причем все эти пункты сводились к одному: Торсак ведет себя как «абсолютный деспот». Например, членов своего Совета «объявил он генеральными интендантами», затем «послал в провинции», а затем «от всех должностей отрешил». Иначе говоря, он нарушил главное правило, которое обязан соблюдать всякий идеальный правитель, изменил образу «Генерала, окруженного советниками», который Эмон рисует, совершенно явственно ориентируясь на образ доброго короля. Выдуман ли этот эпизод ради политического нравоучения или в истории Полка действительно происходило нечто подобное, сказать трудно. Заметим, однако, что эта попытка шутников защитить свои права от чересчур деспотичного командира посредством созыва «генеральных штатов» имеет место в 1716 году, то есть ровно в то же самое время, когда дворяне вновь начинают питать серьезные надежды на созыв генеральных штатов королевства¹⁰⁴. Что же касает-

¹⁰² *Chaussinand-Nogaret G. Une histoire des élites, 1700-1848. La Haye, 1975. P. 23-25.*

¹⁰³ *Eloge funèbre du général Aimon I^{er}. P. 34.*

¹⁰⁴ *Devyver A. Op. cit. P. 395-397.*

ся «ермолочных» генеральных штатов — собрания, безусловно, вымышленного, — то они открываются на Марсовом Поле летом 1716 года и длятся «семь лун». Представители всех «подлунных провинций» приносят жалобы на Торсака: главнокомандующего, занявшего этот пост около четырех лет назад, обвиняют в том, что он все чаще принимает решения, «к Совету нашему не прислушиваясь», и тем самым «разрушает всеобщее блаженство». «Всякий возражал против подобного посягательства, прогив фанатических приговоров оного Торсака, и присудили генеральные штаты временно от должности его отрешить». В наказание Торсака назначают даже «послом в Порте Оттоманской», иначе говоря, иронически и символически отправляют узурпатора к тем, кто близок ему по духу, — в восточную деспотию.

Из недоверия к абсолютизму вытекает не слишком уважительное отношение Полка в ермолках к французской королевской власти — не столько к самой персоне короля, сколько к символам и агентам короны. Не случайно эрудиты, которые с начала XVIII века собирали «ермолочные» грамоты и эпиграммы, говорили об «абсолютной монархии, ограниченной песнями»¹⁰⁵.

«Английский бык выражает несогласие ревом, народ константинопольский вместо петиций берет в руки факелы; французы изливают жалобы в куплетах с веселыми приспевами».

Получается, что смех, эта «радостная свобода, французскому характеру присущая», лежит в основе негласного договора: «Король царствует, министр правит и собирает налоги, французы повинуются, но смеются»¹⁰⁶? Во всяком случае, именно такого мнения придерживался Эмиль Ронье, автор «Исторического собрания песен XVIII столетия»¹⁰⁷. Дерзость «ермолочников» не подлежит сомнению. Метафорически им случается задевать короля, ибо, избирая своей покровительницей луну, они тем самым причисляют себя к противникам солнца. В 1713 году Торсак доводит эту антисолнечную деятельность Полка до логического предела, запрящая членам своего Совета включать в составляемый ими комический словарь какие бы то ни было неологизмы, связанные с солнцем. В одной из глав своего «Рассуждения о государствах подлунных» он специально предпринимает попытку «обновить» все галантные метафоры, использующие образ солнца, поставив на место дневного светила ночное¹⁰⁸. Вис

¹⁰⁵ Выражение, принадлежащее Клоду де Сесселю; цит. по: *Raunié E. Op. cit.* P. IV.

¹⁰⁶ Формула эта была выведена в эпоху Реставрации Дюленом, адвокатом Берже, которого судили за песню, оскорбляющую королевское семейство; цит. по: *Raunié E. Op. cit.* P. IX.

¹⁰⁷ *Raunié E. Op. cit.* P. XI-XII.

¹⁰⁸ *Eloge historique ...* P. 18.

всякого сомнения, в конце царствования Людовика XIV подобное открытое объявление войны солнцу несет в себе глубокий политический смысл.

Впрочем, в первую очередь объектами насмешек «ермолочников» становятся некоторые высшие чины королевской администрации. Презрев осторожность, члены Полка не боятся нападать на ближайшее окружение монарха, о чем свидетельствует, например, «ермолочная» поэма Боска дю Буше «Совет Мома»:

*Пилюлю проглотить придется
Какой бы ранг ни занимал,
Как высоко бы ни летал
Гнев иронический падет
На всякого, кто здесь живет
Всего надежней не ротать,
А потихоньку убеждать
И за дела смиренно браться¹⁰⁹.*

Среди высокопоставленных жертв Полка в ермолках, получивших «грамоты» за жесты, решения или размышления, которые пришлось шутникам не по вкусу, принц де Конти, будущая королева Франции Мария Лещинская, архиепископ Санский, хранитель печати д'Аржансон, принц Евгений Савойский и даже всемогущий министр герцог де Бурбон, управлявший Францией после смерти Регента. Однако самым главным своим противником Полк в ермолках, вне всякого сомнения, считал полицию. Почти всем литераторам-«ермолочникам» полицейские так или иначе досаждали: Гакона в 1696 году на несколько месяцев посадили в Бастилию за «Поэму без прикрас»; Плантави де ла Поза сослали на четыре года на Леренские острова, а затем, в 1743-1747 годах, в замок Иф; наконец, Руа в 1717 году выслали из Парижа за публикацию направленного против Французской академии сочинения «Храм невежества», а в 1764 году два полицейские агента избили его палками до смерти. На слежку и притеснения «ермолочники» отвечают сочинением, а подчас и публикацией множества язвительных грамот, адресованных Раво д'Омбревалю и Рене Эро, главным начальникам полиции эпохи Регентства; особенно дерзких характеристик удостоивается «узколобый» Эро — «мишень для сатирика», «смехотворный осел»¹¹⁰.

Если, однако, не брать в расчет нескольких козлов отпущения, по отношению к которым шутники из Полка держатся непримиримо и безжалостно, можно сделать вывод, что вообще Полку в ермолках чаще всего удавалось находить общий язык с королем и его администрацией. Вдобавок у Полка были могущественные покровители, которые не оставляли «ермолочников» в беде. Например, в 1723 году маршал де Виллар, друживший с хранителем печати Флерьо д'Арменонвилем, добился снятия

¹⁰⁹ Le Conseil de Momus et la revue de son Régiment. P. 208.

¹¹⁰ Цит. по: Hennet L. Op. cit. P. 45-46, 182-185.

ареста с «Первого дня ермолочного» — сборника весьма дерзких сочинений¹¹¹. Открыто покровительствовал Полку и канцлер Морепа, один из влиятельнейших министров при Регенте, а затем при Людовике XV; он и сам не чуждался сочинения сатирических грамот, причем весьма хитро посвятил одну из них самому себе. В коротком очерке под названием «Искусство сообщить трудам королевским больше простоты и веселости» Морепа превозносит «нользительность смеха для дел государственных»¹¹². Одобрив девиз бога шутовства Мома, который избрали для себя члены Полка в ермолках: «Cui ridere regnare erat», Морепа снабжает его двойным переводом и двойным толкованием. С одной стороны, «кто умеет смеяться, тот царствует», иначе говоря, человек, который смеется, так же счастлив и так же могуществен, как царь, ибо «ему уготована роль прекраснейшая»; с другой стороны, «уметь смеяться значит царствовать», иначе говоря, король должен направлять и исправлять своих подданных, «смеясь над всеми пороками», и тогда страх показаться смешным сырает благотворную роль. Судя по всему, это двойное оправдание смеха как искусства устраивать собственную жизнь и как искусства управлять страной оказало некоторое влияние на взаимоотношения Полка в ермолках с монархом. Доказано, например¹¹³, что король и некоторые его министры при необходимости вдохновляли «ермолочников» на сочинение сатирических грамот против своих политических противников (чаще всего ими были судьи парижского и провинциальных парламентов), а затем сами же пускали их в ход и распространяли среди публики. В данном случае королевскую власть и Полк в ермолках сближало наличие общего врага: «ермолочники» постоянно высмеивали суровое, выдержанное в старинном стиле судебское красноречие, а монархия после 1715 года видела в парламентах своего главного политического противника. Морепа, например, пишет в мемуарах о том, как по приказу первого министра кардинала де Флери заказал литераторам из Полка в ермолках грамоту, адресованную аббату Пюселю, одному из самых уважаемых советников Парижского парламента¹¹⁴. Если учесть, что фамилия несчастного аббата была «говорящей» (puccelle — девственница), нетрудно представить себе, какой поток скабрезностей вылился на голову советника парламента; начать хотя с названия грамоты, которое гласило: «Верните нам Девственность». Сам Регент заказал грамоту, адресованную одному из придворных, маркизу де Бри, которого пожелал публично унижить; «Ермолочные вести» рассказывают об этом так:

«Регент самолично вручил ему грамоту и повелел читать вслух. До поры до времени выдерживал господин де Бри испытание достойно. Но под конец выпала у него грамота из рук, тут-то Регент и придворные, его окружавшие,

¹¹¹ Цит. по: Ibid. P. 155-156.

¹¹² L'art d'égayer et de simplifier le travail du Roi. P., 1730 (Ld4 1664 b).

¹¹³ См. документы, собранные в кн.: Hennet L. Op. cit. P. 157-163.

¹¹⁴ Mémoires du comte de Maurepas. T. 2. P. 132.

рассмеялись, а Регент сказал: "Портрет сей превосходен, раз вы сами себя узнали..."»¹¹⁵.

Итак, нередко политики и насмешники заключают союз. Первые стремятся использовать возможности сатиры; вторые стремятся заручиться поддержкою короля. «Люди из Полка в ермолках имсют счастье нравиться королю. Их величества изволили даже расспросить в подробностях о шутовском Полке и одобрить особо иных из его членов»¹¹⁶, — скорбит Ален-Рене Лесаж, выступавший против «ермолочников», которые публично обвинили его в «вероломстве», поскольку в эпоху Регентства он принял сторону их заклятых врагов, сочинителей фарсов. Если верить самим «ермолочникам», этот союз был освящен непосредственным участием Людовика XV в избрании третьего главнокомандующего Полка, которое состоялось в 1731 году, после кончины Эмона. Король высказался за избрание своего мушкетера Сен-Мартена, о чем свидетельствует «Комплимент Монарху», написанный после избрания:

*Мы короля благодарим,
Покорно головы склоняем,
Близ трона трепетно стоим,
Почтительнейшие умоляя
Пусть, справедливость охраняя,
Прави нам наши сохранит*¹¹⁷.

Свою верность королю поэты-«ермолочники» подтверждают в 1744 году, во время болезни Людовика XV. Среди хора поэтов, прославляющих выздоровление короля, голоса литераторов из Полка в ермолках выделяются особенной восторженностью. Никто из них не пренебрег случаем воздать хвалу самому драгоценному из своих покровителей: Пирон сочинил «Дифирамб на выздоровление Короля», Гакон — «Благодарность лучшему из королей», Дефогрен — «Выздоровление Короля», Руа — «Оду Королю»; высказались также Плантави де ла Поэ и Фюзелье.

Дело в том, что члены Полка в ермолках стремятся стать любимцами короля. Точнее было бы даже сказать «стать вповь»: как всякие традиционалисты, они ведут речь о возрождении ушедшего золотого века, о возвращении себе тех привилегий, какими обладали некогда королевские

¹¹⁵ Nouvelles calottines. P. 78-79.

¹¹⁶ Lesage A.-R. Le Régiment de la calotte, livret satyrique représenté à la foire Saint-Laurent le 1 septembre 1721. P. II-III (BN: Yf 5904). Карьера Лесажа, подвизавшегося в трех разных жанрах, делится на три периода. В начале XVIII века он приобрел известность как сочинитель комедий («Тюркаре». 1708); затем прославился романами («Хромой бес», «Жиль Блаз») и, наконец, после 1713 года стал в большом количестве сочинять ярмарочные фарсы с Арлекином в главной роли — именно этого и не могли ему простить «ермолочники».

¹¹⁷ Compliment du Sieur de Saint-Martin au Roi, de la part du Régiment de la calotte// Nouvelles calottines. P. 56-57.

шуты. Именно в этом — их основная цель. «Штатный шут»¹¹⁸ находился при короле с 1316 года (царствование Филиппа V) до начала царствования Людовика XIV. Должность эта была постоянной, штатной; больше того, с конца XVI столетия шутов жаловали дворянством, причисляли к придворным; место это было весьма почетным, а в течение XVII столетия шуты постепенно меняли сферу деятельности, сосредотачиваясь на ученых шутнях, касающихся истории смеха. Королевский шут, каким его изображали писатели-романтики¹¹⁹, имеет мало общего с реальными «штатными шутами», состоявшими при Генрихе IV, Людовике XIII и Людовике XIV. Наследники «мудрых шутов» эпохи Возрождения, воспитанных на сочинениях Эразма, шуты XVII века — не столько бурлескные, уродливые паяцы, сколько эрудиты, знатоки комической литературы всех столетий. В их распоряжении находятся сказки, фавлю, комические повести, геральдические трактаты; король и принцы обращаются к ним за справками. Брюске, шут Генриха II, мэтр Гийом, шут Генриха IV, последние шуты: Марс, Дусе и Л'Анжели, — все они почти неотличимы от прочих придворных. Постепенно они отказываются от традиционного шутовского платья и растворяются в толпе других остроумцев и литераторов, приближенных к особе короля. Особенно ясно эту эволюцию можно проследить на примере Л'Анжели — последнего королевского шута при французском престоле, которого в 1660 году подарил юному Людовику XIV принц де Конде. По рождению нетитулованный дворянин, Л'Анжели получил от короля титул маркиза. Придворные постоянно обращались к нему за различными сведениями исторического характера; кроме того, опасаясь его острого языка и предпочитая иметь его в союзниках, а не в противниках, они щедро оплачивали его молчание. Иначе говоря, он исполнял разом две роли: остроумца и придворного¹²⁰. После смерти Л'Анжели Людовик XIV оставляет место шута вакантным; в результате эта должность исчезает из придворного штата. Иными словами, исчезновение королевских шутов связано не столько с эволюцией монархии, сколько с трансформациями самого «придворного шутовства». Касаясь этого исчезновения в «Анекдотах царствования Людовика XIV», Вольтер называет его важным этапом в развитии цивилизации и совершенствовании нравов:

«Все мы, живущие по сю сторону Альп, были немного варварами. У каждого государя имелся штатный шут. Короли-невежды, воспитанные другими невеждами, не знали благородных наслаждений умственных: унижая человеческую природу, они платили подданным за сказанные ими глупости. В те времена невежества и дурного вкуса потребность в забавях и неумение за-

¹¹⁸ Lever M. Le sceptre et la marotte. Histoire des fous de cour. P., 1983.

¹¹⁹ См. прежде всего две драмы Виктора Гюго: «Король забавляется», где действуют Франциск I и шут Трибуле, и «Марьян Делорм», где выведены Ришелье, Людовик XIII и шут Ланжели.

¹²⁰ Poissou R. La fou raisonnable, dédié à M. le Marquis d'Angély. P., 1664.

бавляться приятным и почтенным образом породили сии прискорбные развлечения, унижительные для ума человеческого».

На самом деле исчезновение должности шута свидетельствует не столько о переходе от «варварства» к «цивилизации», о котором говорит Вольтер, сколько о том, что обязанности шута начали исполнять литераторы. Если Людовик XIV не нанял никого на место Л'Анжели, это означает лишь одно: функции шута переняли другие люди. В самом деле, на царствование Людовика XIV приходится расцвет ученых штудий, посвященных истории комических жанров¹²¹: Жан-Батист Тьер публикует «Рассуждение об играх и развлечениях», Менестрь — «Исторические разыскания о шутах королей французских», Франсуа де Кальер — «Острые слова и острые повести, о смехе древних и о насмешниках нашего времени»¹²², Пьер Колен — «Историю происшествий самых комических, в Европе приключившихся». При Людовике XV Дю Тийо продолжает работу над монументальными «Записками к истории праздника шутов», Габриэль Герс — над трудом «Авторы, к веселию склонные, сочинение остроумное и забавное», а Дрё дю Радье над книгой «Утехи исторические, критические и нравственные, записки к истории остроумия». Все эти труды способствуют формированию нового понимания термина «шутство»: отныне речь идет о сборнике анекдотов, побасенок, забавных случаев, призванных порадовать читателей любознательных и остроумных.

Что же касается Полка в ермолках, то его члены стремятся поставить все это наследие на службу «искусству править государством». «Шуты» хотя и едят советчиками королей, образовать «Совет остроумия». В определенном смысле речь идет о том, чтобы вновь пустить в ход «шутовской жезл», вернуть шута в число приближенных короля и позволить ему, вооруженному умением смеяться, судить министров, придворных, вельмож. Шут должен получить право говорить истину не только самому королю, но и членам королевской администрации, всем сильным мира сего; эти притязания новых шутников хорошо видны в «ермолочном» четверостишии 1732 года:

*Когда б король собрать сумел
В своем совете всех шутов,
По праву называться б мог
Он величайшим из владык*¹²³.

Не случайно Полк в ермолках не устает прославлять легендарных «шутов при дворе». Особенным уважением среди «ермолочников» пользуется мэтр Гийом, штатный шут Генриха IV, а затем молодого Людовика XIII; вместе с Сирано де Бержераком, образцом благородного комическо-

¹²¹ Bertrand D. *Dire le rire à l'âge classique. Représenter pour mieux contrôler.* Publications de l'université de Provence, 1995.

¹²² Momus exilé... P. 12.

¹²³ Цит. по: Nouvelles calottines. P. 67.

го автора, он удостоивается титула «великого заступника ермолочников»¹²⁴. Эмануэль де Торсак, рисуя свой «комический автопортрет», предпринимает попытку соединить обе эти эмблематические фигуры: не страдаая избытком скромности, он аттестует себя как «особу, для государя полезнейшую», «защитника истины», «человка изобретательного и открытого», «нового шута королевского» и обещает монарху, который решится прибегнуть к его талантам, «истребить стрелами сатирическими дурных министров, гнусных царедворцев и подлых советников»¹²⁵.

Последний перезвон

Однако именно этот союз с королевской властью в середине XVIII века из благозвучного внезапно делается пагубным и приближает крах Полка в ермолках. Сближения с Людовиком XV, о котором мечтали «ермолочники» и которое, казалось, уже стало реальностью, не происходит. Король приносит своего «шута» в жертву политическим расприям и литературным дрязгам. Дело в том, что литераторы-«ермолочники» совершают непростительную ошибку: начиная с 1748 года они принимают за адреса шуток по адресу маркизы де Помпадур, фаворитки и любовницы короля. Маркиза становится излюбленной мишенью Полка насмешников. Антуанетта Пуассон, женщина низкого происхождения, сделавшаяся дворянкой благодаря браку с Ленорманом д'Этьелем, а затем удостоившаяся королевских милостей, покровительствовала сочинителям трагедий, в частности Кребийону, и отвращала короля от мнений его советников; иначе говоря, она служила воплощением всего того, с чем восвали «ермолочники» в своих грамотах.

Первым на маркизу де Помпадур, уже три года с лишним числившуюся официальной любовницей короля, в 1748 году нападает Руа в «ермолочной» поэме «Картина Парижа»: брат фаворитки, «нежный Пуассон», импугнуется здесь «позавчерашним маркизом». Несколькими неделями позже граф де Моренн сочиняет и распространяет при дворе рассчитанную на исполнение под музыку сатиру «Пуассонады», которая приводит к смягчению клан фаворитки. Сатира, беспощадная не только к любовнице короля, но к нему самому, не проходит незамеченной в Версале:

*Вельможи наши опускаются,
Все богачи обогащаются,
А Пуассоны возвышаются,
Да, много подлый люд успел,
Казна французская пустеет.
А государство все слабеет,
Король все время не у дел, дел, дел, дел.
Меж тем безродная молодка,
Неотразимая красотка,*

¹²⁴ Ana, ou Bigarrures calottines... P. 4.

¹²⁵ Eloge historique... P. 29.

*Чаруя всех своей походкой,
Двор превращает в скотный двор;
Король пристойность забывает,
Им страсть сполна овладевает,
Меж тем со смеху помирает
Париж, на шутки очень скор, скор, скор*¹²⁶...

Этот текст становится причиной одного из самых «кровавых» эпизодов в войне версальских кланов. Маркиза де Помпадур употребляет все свое влияние и добивается от короля отставки Морепа; 23 апреля 1749 года министра, впавшего в немилость, высылают в Бурз, а другого «срмолочника», Пон де Вейля, также подозреваемого в причастности к сочинению «Пуассонад», заключают в тюрьму. Таким образом, Полк в срмолках теряет одного из самых ревностных и надежных заступников.

Между тем не дремлют и другие заклятые враги Полка — сочинители трагедий. Так, в начале 1749 года актеры Итальянской комедии представляют в Фонтенбло сочиненную литераторами из Полка в срмолках пародию на последнюю трагедию Вольтера «Семирамида», и представление это приводит Вольтера в ярость. Он вызывает к королеве, своей покровительнице, и та приказывает прекратить играть не только эту «отвратительную сатиру», но и пародийные трагедии, представляемые на сцене парижской Комической оперы — «Альзиретту» (переименованную «Альзиру»), «Семейные ссоры» (переименованную «Марианну»), «Бола» (переименованного «Брута») и «Найденной» (перелицованную «Запру»). Актеры и авторы протестуют, но — во всяком случае, до поры до времени — безуспешно, ибо горжествует логика Вольтера:

*«Эти сатирические пародии в течение нескольких лет были в Париже под запретом. Теперь из-за меня их вновь представляют взорам Вашего Величества. Вы не терпите зловония в своих покоях, неужели же вы доколите его при своем дворе?»*¹²⁷

Вольтер пользуется случаем жестоко проучить своих противников-«срмолочников». Очень скоро так же поступает его соперник Кребийон. Оба трагических поэта, несмотря на все, что их разъединяет, заключают своего рода союз против общего врага. Кребийон заручается поддержкой маркизы де Помпадур, и та, употребив все свое влияние, помогает старому поэту представить в декабре 1748 года трагедию «Катилина», плод двадцатилетних трудов. «Ермолочники» немедленно отвечают пародией под названием «Катилинетта». Тогда Кребийон, следуя примеру Вольтера, обращается к своей покровительнице и добивается запрещения пародии.

¹²⁶ Цит. по: Raunié E. Op. cit. P. 135-139

¹²⁷ Тексты, связанные с запрещением «Семирамиды» см. в сб.: La Bigarrure, ou mélanges curieux, instructifs et amusants. S.l., 1749. P. 3-16.

дии¹²⁸. Иначе говоря, трагические поэты, прибегнув к помощи самых могущественных заступников, наголову разбивают сатириков-пародистов. «Серьезному» удается на время изгнать с французской сцены пересмешиков; как говорится в песенке 1751 года, носящей название «Серьезное и смешное»: «Серьезное восстало из могилы, Смешное же лишилось вовсе силы»¹²⁹.

Это стечение политико-литературных обстоятельств оказывает роковое влияние на судьбу Полка в ермолках. Если в конце царствования Людовика XIV возрождение политических притязаний дворянства и литературная полемика способствовали объединению шутников в комический Полк, то полвека спустя и политические, и литературные факторы оборачиваются против «ермолочников»: Людовик XV не может позволить сатирикам оскорблять свою любовницу, каково бы ни было ее происхождение, а трагические поэты сделались достаточно могущественными, чтобы взять верх над своими противниками. Роли переменились: «Сочинители грамот из Полка в ермолках погрузились в некий лстаргический сон. Повсюду царит тишина. Иные опасаются даже, как бы нация не утратила свой характер, а словесность — свое остроумие»¹³⁰, — заключает барон Гримм. Попав в немилость, лишившись покровителя, отказавшись от честолюбивого намерения «править королем с помощью смеха», Полк в ермолках, по-видимому, приходит к мысли о необходимости самороспуска. В 1752 году Сен-Мартен, старый главнокомандующий, участвовавший полвека назад в основании общества, публикует «Общий перезвон ермолочный» — последний из известных нам образцов литературной продукции Полка в ермолках¹³¹.

«Перезвон» — комическая опера (жанр, особенно любимый литераторами Полка), близкая к «Балете стихий», сочиненному Руа. Открывает оперу «Шалость», поющая на «крысинный мотив»:

*Здесь смеются с толком,
Здесь приятно жить,
Шутники в ермолках
Не дают тужить.*

В этом месте, где так «приятно жить», а именно во дворце бога Мома, который «ермолочники» всегда описывали с большим удовольствием, Шалость принимает всех, кто желает вступить в Полк. Шалость, украшенная «лентами», одетая в платье «ермолочных» цветов, командует последней церемонией общества, проходящей по тому же сценарию, по

¹²⁸ Тексты, связанные с запрещением «Катилины» см. в кн.: *Raunié E.* Op. cit. P. 158-164.

¹²⁹ Séricux et Comique. Chez les chats et les rats réunis. 1751. P. 3 (BN: Ye 2435).

¹³⁰ Grimm F.M. Correspondance littéraire, philosophique et critique, depuis 1753 jusqu'en 1769. Paris, 1813. T. I. P. 42.

¹³¹ Carillonement général de la calotte, opéra comique représenté pour la dernière fois au palais de Momus le 9 septembre 1752, jour de pleine lune (BN: Yth 11280).

какому совершался прежде ритуал принятия новых членов Советом Полка. Привратник вводит одного за другим противников Полка. Среди них швейцарский гвардеец (ему предъявляют обвинения мушкетеры), торговец (над ним насмеваются защитники дворянских привилегий), Арлекин (олицетворение ненавистного фарса), скелет (символ трагедии), академик и, наконец, министр. Все в равной степени смешны, и Шалость не может выписать грамоту ни одному из них. На принятие в Полк мог бы претендовать один только «комический рыцарь»: его ждут, но он так и не появляется. Таким образом, опсра заканчивается констатацией краха: достойных быть принятыми в Совет Полка больше нет. Финальная сцена подводит печальные итоги: перед зрителем проходит «печальное шествие» всех сочинений Полка; совершаются «похороны ермолочников», павших жертвою трагических «стенаний», фарсового «смеха извращенного» и «короля, окруженного дурными советниками». Полк в ермолках окончил свое земное существование.

Пер. В. А. Мильчиной

ОГЛАВЛЕНИЕ

От составителей	5
Предисловие	7
<i>История и теория</i>	
1. История и социальные науки: поворотный момент (Пер. И. К. Стаф)	11
2. Попробуем поставить опыты (Пер. И. К. Стаф)	15
3. Рикер П. Историописание и репрезентация прошлого (Пер. В. А. Мильчиной)	23
<i>История представлений</i>	
4. Браун П. На пути к рождению чистилища (Искупление и покаяние в западноевропейском христианстве от поздней Античности до Высокого Средневековья.) (Пер. И. К. Стаф)	42
<i>Историк и изображения</i>	
5. Барбу Д. Византийский образ: создание и способы использования (Пер. О. С. Воскобойникова)	58
6. Шмитт Ж.-К. Культура <i>imago</i> (Пер. О. С. Воскобойникова)	79
7. Маршалл Г. Вехи истории средневекового иконобогочества (Пер. Е. И. Лебедевой)	105

История и память

8. *Ассман Й.* Монотеизм и память. Моисей Фрейда и библейская традиция (Пер. Е. В. Ляпустиной) 130
9. *Артоз Ф.* Время и история. «Как писать историю Франции»? (Пер. Е. Э. Ляминой.) 147

Политическая антропология

10. *Десимон Р.* Политический брак короля с республикой во Франции XV-XVIII вв.: функции метафоры (Пер. Л. А. Пименовой.) 169

История религиозных обращений

11. *Мирамон Ш. де.* Принятие монашества в сознательном возрасте (1050-1200 гг.). Исследование феномена обращения в зрелом возрасте (Пер. М. А. Графовой) 194

Социальная символика

12. *Медик Г.* Культура уважения: одежда и ее расцветка в Лайхтингене. 1750-1820 гг. (Пер. Л. А. Пименовой) 222
13. *де Бок А.* Раскаты смеха. Полк ермолки, или аристократическая стратегия французской веселости (Пер. В. А. Мильчиной) 244

**Анналы на рубеже веков:
антология.
Пер. с франц.**

Компьютерная верстка — Е.С.Токарева

Л.Р. ИД № 01776 от 11 мая 2000 г

Гарнитура Таймс. Объем — 17,75 п.л.
Тираж 1000 экз.

