



Леонид Петрушенко

ПОВСЕДНЕВНАЯ ЖИЗНЬ

ЖИВАЯ ИСТОРИЯ

СРЕДНЕВЕКОВОЙ ЕВРОПЫ









ПОВСЕДНЕВНАЯ

Леонид Петрушенко



МОСКВА

ЖИЗНЬ СРЕДНЕВЕКОВОЙ ЕВРОПЫ



УДК 94(4)“653”
ББК 63.3(0)4
П 30

*Серийное оформление
Сергея ЛЮБАЕВА*

ISBN 978-5-235-03352-8

© Петрушенко Л. А., наследники, 2012
© Издательство АО «Молодая гвардия»,
художественное оформление, 2012



Средневековый Запад далек от нас — куда дальше, чем от наших европейских современников. И дело здесь не столько в особой исторической судьбе России, сколько в конкретных политических следствиях этой особенности. В XIX веке интерес к средневековью для консервативной части общества выглядел изменой православию и «русскому духу», а для радикальной — смехотворной тягой к мистике и обскурантизму. И если для Достоевского Европа — «страна святых чудес», то для его современника Бакунина — «обветшалая руина», достойная только разрушения.

На рубеже нового столетия русская гуманитарная наука обратилась, наконец, к изучению средневековой Европы, создав (после предшествующего, неминуемо вторичного этапа) немало глубоких оригинальных трудов. Октябрьская революция положила предел этим исследованиям: большевикам, как и их предшественникам-радикалам, средневековье представлялось тысячелетием сплошного гнета и мракобесия, которое хотелось поскорее «проскочить» как в школе, так и в науке. К тому же Запад в целом был объявлен историческим врагом России и интерес к нему был строго дозирован. Достаточно сказать, что на протяжении полувека лишь немногим советским историкам удалось пожить в «капстранах», поработать в их библиотеках и архивах. Утвердившиеся в научной среде догмы разрешали изучать в этих странах только экономику и классовую борьбу — никакой политики (монархизм!),

никакой духовной жизни (поповщина!), никакой генеалогии с геральдикой. Между тем в обществе рос интерес к средним векам. Образованная публика, выросшая на пересказанных поэтами от Жуковского до Гумилева легендах о рыцарях и викингах, алхимиках и трубадурах, жадно тянулась к уточняющей информации — но ее не было.

С тех пор многое изменилось. Переведены на русский язык основные труды ведущих медиевистов XX века — М. Блока, Л. Февра, Ж. Ле Гоффа, А. Брайанта, О. Эксле. Читателям доступны сотни и тысячи работ других исследователей, число которых с каждым годом возрастает. Однако имя автора данной книги знатокам средневековья неизвестно, поэтому о нем необходимо рассказать подробнее. Леонид Авраимович Петрушенко родился в Витебске в 1925 году. В суровые годы Великой Отечественной перешел с филфака, где начинал учебу, в Пермское авиационно-техническое училище. Получив специальность «радиомеханик авиационный», служил в авиачасти в Заполярье, потом на Дальнем Востоке. В 1950 году, после демобилизации, поступил на философский факультет ЛГУ. Впоследствии преподавал философию в различных вузах Ленинграда и Москвы, стал доктором наук, более тридцати лет заведовал кафедрой философии в ГАУ им. Орджоникидзе. Главной сферой его научных интересов были философские взгляды Г. В. Лейбница; этому выдающемуся мыслителю посвящена вышедшая в 1999 году монография «Лейбниц. Его жизнь и судьба». Леонид Петрушенко скончался в декабре 2004 года, в канун своего восьмидесятилетия. Долгие годы жизни он посвятил работе над книгой под условным названием «Путешествие в средневековье». Получив рукопись этой книги от наследников автора, издательство «Молодая гвардия» решило выпустить ее в серии «Живая история. Повседневная жизнь человечества».

Такое решение требует объяснений. Ведь в книге Л. Петрушенко очень мало сказано о том, что обычно подразумевается под повседневной жизнью — как выглядели люди средневековья, что они ели и пили, как работали и веселились. Главное внимание автор уделит совсем другим темам. В чем мышление средневекового человека напоминало наше, а в чем разительно отли-

чалось? Как и чем заполнялась пропасть между устремленным к небу искусством средних веков и тяжелой, пригибающей к земле жизнью большинства людей? Что из наследия той эпохи проросло в наше время, заставив нас стать такими, какие мы есть? Задавая эти вопросы и отвечая на них, автор ведет себя не как историк, которого, как правило, интересуют более практические материи, а как философ или — если угодно — культуролог, рассматривающий любое историческое событие в контексте общей судьбы человечества.

Такой подход весьма интересен, но если бы Л. Петрушенко сам взялся отвечать на поставленные им вопросы, его неизбежно подвела бы нехватка исторических знаний и книга бы просто не состоялась. Сознывая это, автор построил «доказательную» часть работы на цитатах из произведений классиков средневековья — как почти забытых в советские годы (П. Бицилли, Л. Карсавин, Н. Сперанский), так и еще не усвоенных тогда, полуопальных, как А. Гуревич. Кто-то увидит в этой цитатности недостаток книги — ведь в наши дни труды почти всех указанных ученых переизданы или, по крайней мере, легко доступны. Но из этой доступности не следует популярность. Падение уровня образования, утрата интереса к чтению привели к тому, что о средневековье (да и о многих других темах) наш современник, в первую очередь юный, судит не по научным, пусть даже доходчиво написанным, трудам, а по голливудским фильмам, где историческая правда всегда отдается в жертву увлекательности.

Поэтому именно сейчас может оказаться полезной книга, доступным — а иногда даже вдохновенно-поэтическим — языком рассказывающая о тех идеях и понятиях, что стоят за россыпью известных каждому образованному человеку фактов. За парижским Нотр-Дамом и рыцарскими замками, легендой о короле Артуре и озорными песнями вагантов, кострами инквизиции и подвигом Жанны д'Арк. Эту книгу можно порекомендовать всем, кто хочет совершить настоящее путешествие в прошлое — не ленивое, под хруст попкорна, наблюдение за актерами, играющими средневековые страсти, а глубинное понимание того, о чем и как думали люди того времени, что заставляло их молиться и кощунствовать, убивать и идти на смерть.

Рекомендуя эту книгу читателям, необходимо сделать ряд оговорок. Она писалась «в стол», без надежд на публикацию, поскольку некоторые ее выводы и общий настрой противоречили официальной марксистской науке. Это было в далекие уже 1970-е годы, и поэтому автор никак не мог использовать многие исторические труды, доступные сегодня нам. Хочется верить, что для тех, кого увлечет книга Л. Петрушенко, следующим этапом станут исследования Ж. Дюби, Э. Леруа-Ладюри, А. Фоссье и других блестящих знатоков средневековья, открывших новый этап в его исследовании. Не имея возможности изучить их, автор в некоторых вопросах оказался в плену устаревших, восходящих еще к XIX веку представлений. Но новизна необходима не во всем и не всегда — поэтому основные положения книги выглядят бесспорными и сегодня.

Структура книги определена целью автора — увидеть Средневековье глазами его современников. Поэтому первая, самая большая часть посвящена простым обывателям той эпохи, крестьянам и горожанам, их отношению к фундаментальным категориям «пространство—время», «добро—зло», «свой—чужой». Показано, как с течением лет незаметные вроде бы изменения подтачивали фундамент средневековой цивилизации, приведя — через Возрождение и Реформацию — к ее трансформации в куда более близкое и понятное нам общество Нового времени. Вторая часть детализирует механизм этих изменений на примере господствующего феодального сословия и его военной силы — рыцарства. Третья исследует другую важнейшую силу средневековья, католическую церковь, которая пыталась законсервировать отжившие свой век порядки и идеологические нормы, но в итоге потерпела неудачу. Наконец, четвертая часть посвящена школе и науке, вышедшим из-под контроля патронировавшей их вначале церкви и сыгравшим существенную роль в процессе перемен.

Все эти составные части средневековой жизни в изображении автора складываются в единую мозаику — яркий и убедительный портрет эпохи, с которой по-прежнему связаны многие мифы, обычаи и нормы, формирующие современное общество.

Вадим Эрлихман

СРЕДНИЕ ВЕКА И СОВРЕМЕННОСТЬ

История не исчерпывается неким множеством фактов и не сводится к ним, как и вообще к материально-экономической жизни общества — так называемому «общественному бытию». Хотя то и другое лежит в основании истории, об этом не думаешь, разбираясь в калейдоскопической, завораживающей пестроте исторических лиц и событий. Так тому, кто наслаждается вкусом румяных сочных яблок, нет дела до старой сучковатой яблони, на которой они росли, а тем более до ее корневой системы, качества почвы и удобрений, хотя без яблони и земли, на которой она растет, не было бы и этих яблок. Подобно этому нас обычно интересуют исторические события, лица, законы отнюдь не сами по себе в отрыве от историка, их излагающего (что вообще-то и невозможно), а в его приблизительно верной оценке, в его субъективно предвидящем, стоящем над ними прогностическом и, следовательно, нравственном отношении к ним.

Конечно, реальная жизнь людей и всего общества — «корневая тема» исторического процесса. Однако мы не должны ни ограничиваться ею, ни сбрасывать ее со счетов, ибо, несмотря на многоликость и многоплановость, историческое осознание и восприятие социальной действительности не только релятивны и хаотичны. Они по своей природе являются личностными, связанными с человеком как познаю-

щим субъектом, а следовательно, необходимыми и закономерными.

Отсюда следует и другое — что историческое осознание так же тесно связано с другими видами человеческой действительности и особенно с искусством. Недаром французский историк «философской школы» Огюстен Тьерри (1795—1856) считал, что для настоящего историка, призванного восстанавливать неповторимый колорит той или иной эпохи, чувства важнее рассудка. Ибо непосредственное постижение через художественную интуицию, образное мышление, чувство и переживание «идеи» факта или лица проникает в самый их смысл и дает историку гораздо более яркую и целостную картину прошлого с его индивидуальными чертами, чем постижение через сухое, рационалистическое описание. Виклер, персонаж «Романтиков» К. Г. Паустовского, выразил эту мысль так: «Я не люблю истории, копилки фактов... Прошлое надо почувствовать... Тогда вы узнаете не профессорскую сущность истории, а замечательное ощущение древности»¹. Эта сторона дела в историческом материализме клеймилась как «субъективизм», всячески третировалась и изымалась из обращения вместе с настаивающими на ней ее носителями.

Предлагаемая читателю книга — не историческое исследование в строгом смысле слова. Она носит скорее научно-популярный характер, хотя, быть может, и восстанавливает в новой связи то, что было прочно забыто или выпало из школьных и вузовских учебных программ. В этой книге я позволил себе беззастенчиво использовать приводимые такими историками-профессионалами, специалистами своего дела, как П. М. Бицилли, Л. П. Карсавин, Е. А. Косминский, А. Я. Гуревич, теоретические рассуждения и факты с целью если не построения собственной концепции, то по крайней мере нового освещения старых проблем, что, как мне кажется, представляет интерес для понимания некоторых существенных особенностей средневековья и его связи с современностью.

Но прежде, чем начать наше путешествие в средневековье, нужно решить вопрос — что же означает термин

«средние века»? Впервые он появился в XVI веке в среде гуманистов — знатоков латинской литературы. Именем *media aevi* выдающийся французский филолог Шарль Дюканж (1610—1668) назвал период истории от времен римских императоров Антонинов (II век н. э.) до возрождения наук и искусств (XV век). Как элемент схемы, охватывающей всю историю, мы впервые находим это слово в книге немецкого ученого, профессора из города Галле Христофора Келлера (Целлариуса) (1634—1707) под названием «*Historia universalis in antiquam mediam et novam divisa*»*. Средневековую историю (*historia medii aevi*) он понимал как период от времен Константина Великого до взятия Константинополя турками в 1453 году. Однако с понятием «средней» или «средневековой» истории (*Moyen âge, Mittelalter, Middle age, Media evo*) изначально связывается лишь хронологическое понятие нахождения ее между «древней» и «новой».

Можно ли полагать, что средневековье — это время, которое «почти целиком поглощено густой тенью, отбрасываемой на него классической античностью, с одной стороны, и Возрождением — с другой»?²² Разумеется, античность и средневековье суть связанные эпохи, но связь эта сложная и многоплановая; ее нельзя рассматривать односторонне. Во всяком случае, эти эпохи для человечества и его развития столь же равноправны, равноценны и качественно различны (даже противоположны), сколь и взаимосвязаны.

Вопрос о связи средневековья и античности очень важен: это вопрос о периодизации человеческой истории вообще и, в частности, о происхождении средневековья. На Европейском континенте современное нам общество возникло из средневекового (если последнее рассматривать вместе с его естественным финалом — эпохой Возрождения).

Но средневековое общество возникло не из античного. Великий Гегель ошибся, заявив, будто бы в античности современный нам человек впервые чувствует себя «как дома». Он так чувствует себя не в античности, а в средневековье. Ни изолированные своей островной

* «Всеобщая история, разделенная на древнюю, среднюю и новую» (лат.).

туманной жизнью британцы, ни основательные тяжело­думы-немцы, ни привыкшие к холодным ветрам и льдам, притерпевшиеся к голым скалам скандинавы, ни мы, русские, полуевропейцы-полуазиаты, потомки кочующих народов, привыкшие к бескрайности полей и лесов, — ни в прошлом, ни в настоящем времени не можем почувствовать себя «как дома» в солнечно-голубой, замкнутой на себя холодно-скульптурной античности и далеки от присущего ей упорядоченного и глубокого классического совершенства формы.

Мы — евроазиаты — чувствуем себя «как дома» не в античности, а в варварском средневековье; нам милее и роднее Рабле, чем Лукиан. В античных Риме и Греции мы в гостях, а в средневековье — у себя дома. Мы в старом своем доме, в котором родились и где всё нам столь же бесконечно невыносимо, как и дорого сердцу.

Античность не определяет и не порождает средневековья, хотя оно и связано с ней римскими завоеваниями в Европе. Рим победил Европу, но не овладел ею, не одолел ее своеволия, укоренившись в ней мозаично и фрагментарно. Европа и Азия никогда не были «домашними кошками» Рима и всегда «гуляли сами по себе». Поэтому было бы ошибкой судить о средневековье, применяя к нему критерий, общий для эпох античности и Возрождения.

Общеизвестно, что критерием для периодизации истории в нашей стране долгое время являлась знаменитая Марксова «пятичленка». Благодаря ей в наше общественное осознание так прочно внедрилось абстрактное и идеализированное представление о смене первобытного общества рабовладельческим, рабовладельческого — феодальным и т. п., что мы послушно подчиняем этому руководящему принципу историческую действительность, не замечая, что он ей не соответствует: живой, бунтующий, разно- и многообразный объективный процесс реальной истории уже успел выскользнуть на свободу из жестких пут периодизации, наложенной на него священными именами первооснователей и основоположников. Маркс предложил читающей публике свою схему периодизации истории, не доведенную до конца, как одну из возможных и имею-

щих значение лишь в той мере, в какой эта схема отвечает реальной действительной истории. Марксисты же превратили ее в абсолютизм, сделали непререкаемой, несамокритичной и единственно правильной, а значит, до убожества односторонней и мертвой абстракцией. Из инструмента познания исторической истины — одного в ряду прочих — они сделали инструмент, мешающий этому. Сравнение средневековья и античности плодотворно лишь до тех пор, пока не уводит историка-исследователя от истины.

В известном смысле античность и средневековье вообще не сравнимы и не сопоставимы. Поэтому нет смысла соотносить эти две эпохи как день — с ночью, систему — с хаосом, организацию — с дезорганизацией и даже как бодрствование — с мертвым сном. Кто выдумал, что средневековье — «мрачная ночь»? Это — багровое, но не от костров инквизиции, начало европейского дня, это северный восход солнца, от которого розовеют седые гребни морских волн Балтики и древние камни Стоунхенджа, золотятся стволы стройных сосен в густых лесах, покрывающих чуть ли не весь Европейский континент, и играют пестрые блики в священных дубовых рощах германских племен. Средневековье — это бескрайние степи, не знающие плуга, воздух без выхлопных газов, не скованная плотинами нега прекрасных речных тел Сены и Дуная, Роны и Рейна, покоящихся в объятиях мужественных гигантов — горных хребтов.

В средневековье все настолько же преувеличено, насколько преуменьшено, ибо все чрезмерно. Здесь живут феи, эльфы и гномы, а добрые и злые домовые прекрасно уживаются с нетребовательной, но строгой нечистой силой, которая так непохожа на гарпий или демонов. Здесь не знают античной гармонии и стройной соразмерности, не поклоняются «золотой середине», а потому не знают, что такое преступления, даже когда совершают их. Здесь живут так живут, любят так любят, ненавидят так ненавидят и ради красного словца не пожалеют ни мать, ни отца. Нищие поэты почти буквально повторяют русскую поговорку: «Полюбить — так королеву, своровать — так миллион». Здесь всегда либо «да»,

либо «нет», которые, однако, если приглядеться, вовсе не антиподы. Здесь всюду гротеск, хаос, который на самом деле есть порядок, и наоборот; всюду болезнь, которая не что иное, как нормальное, здоровое состояние; всюду трещины, надломы, углы, которых не замечают; всюду возникновение и жизнь непрерывно меняются местами с отмиранием и смертью. Здесь вовсе нет той дорогой античному сердцу чистой классической соразмерности, единства, «золотого сечения» — его заменяет привычное шараханье из одной крайности в другую.

Здесь другая, как сегодня сказали бы, «альтернативная» красота: беспокойная красота контрастов, доброты и жестокости, открытости и коварства. Здесь сменяют друг друга тоска и веселье, здесь смеются сквозь слезы и плачут, улыбаясь. Здесь плавность существует лишь затем, чтобы оттенить собою перепады страстей: мира и войны, любви и ненависти, милосердия и бессердечия, добродетели и порока. Загнанная в себя и лишь изредка проявляющаяся в отношении, обозначенном в предыдущем предложении буквой «и», гармония, столь любимая античностью, не миролюбива, а агрессивна и апокалиптична.

Явная гармония, присущая античному человеку и обществу, делает совершенно очевидным, что это общество — некая организация, система. Гротескный же характер средневекового общества с наименьшей очевидностью заставляет считать последнее дезорганизацией, хаосом. Между тем оно таково лишь в отношении к античности, а само по себе — система, да еще какая! Дезорганизованность средневековья — изнанка и цена присущей ему чрезмерной системности, унифицированности, стандартности, корпоративности, иерархичности.

Средневековые сплошь переупорядочено и заорганизовано. Это — улей, муравейник, где инстинктивный, выработанный самой историей этого объекта «коллективный разум» приобрел материально-вещественное воплощение, реализовался и легализовался; где дух этого объекта получил зримые, телесные черты в поведении и конструкции членов муравьиного общества. Ф. Энгельс писал, что мы никогда не узнаем, как мура-

вей воспринимает действительность, и тому, кто об этом сожалеет, ничем нельзя помочь. Но средневековое общество сохранилось в своих культурных памятниках, и с их помощью нам дано понять, что представляет собой сознание средневекового индивида.

Чем дальше углубляемся мы в средневековье, тем резче в сознании его исследователя возникает идея двойственности, раздвоенности. Августин Блаженный, впервые выдвинувший эту красной нитью проходящую через средние века фундаментальную идею в виде своего учения о двух градах, «земном» и «небесном», несомненно был воодушевлен видом всюду простирающейся линии горизонта. Ему нетрудно было увидеть в реальном горизонте, во-первых, разграничительную линию, которая вечно делит надвое по горизонтали всю пространственную сферу природы так же, как в христианской религии рождение Христа навсегда поделило по вертикали временную шкалу истории человечества. Во-вторых, в горизонте нетрудно усмотреть некое существенное для всего средневековья отношение, а именно всепорождающий и всему общий стык Земли и Неба, материи и духа, тела и души, представляющий собой некую общекосмическую силу. Ведь это то, что, будучи само не симметричным ничему, породило и определило симметрию и симметричность всего бытия. Это — конечный предел бесконечного движения к нему, предел, к которому стягиваются и «верхняя» (небесная) и «нижняя» (земная) сферы бытия.

Горизонт — эта холодная, бездушная и равнодушная к существованию человека космическая дихотомия — не случайно наиболее ярко и сильно воспринимается нами, внушает нам страх, затрагивает наши чувства именно в таком наиболее открытом ветрам, воздуху и сознанию месте, как море или океан. Здесь горизонт, я бы сказал, находится в апофеозе раздвоенности, в своей наиболее полной форме как форме в наивысшей степени абстрактно-идеальной. В ней он и есть, и его в то же время нет.

Не для человека античного мира, а для древнего скандинава или ирландца море и небо предстают в форме оппозиции двух гигантских сверхъестественных сил,

навсегда и до конца разделенных линией горизонта. И это служит подтверждением как тому, что представление о нем было, по-видимому, одной из предпосылок фундаментальной средневековой идеи «двух градусов», так и тому, что истоки раннего, варварского периода средневековья — не в античности, не в Риме или Древней Греции, а в северных странах.

К проблеме двойственности можно подойти не только с позиции горизонта. В трудах историков-медиевистов явно наблюдается то, что можно назвать «средневеково-ненавистничество» и «средневеково-любие». «Ненавистничество» чаще всего исходит из атеистических соображений, противоборства церкви, а «любие» — из положительных сторон эпохи Возрождения и следующего за ней Нового времени. Это проявляется в высказываниях самых разных историков. Вольтер писал: «При переходе от истории Римской империи к истории тех народов, которые расчленили ее на Западе (то есть к истории средневековья: самого этого термина у Вольтера нет. — *Л. П.*), испытываешь чувство, похожее на чувство путешественника, который покинул великолепный город и оказался в пустыне, покрытой терниями... Человеческий разум огрубел среди самых подлых и бессмысленных суеверий... Вся Европа коснеет в этом унижении до XVI века и освобождается от него лишь путем ужасных судорог»³. Таков взгляд на средневековье одного из наиболее ярких и проницательных мыслителей «века просвещения».

Напротив, по мнению утописта А. Сен-Симона, период средневековья является «положительной эпохой», поскольку положительна роль католического духовенства, сохранившего школы и древние памятники, а с ними и просвещение. Последующая же эпоха, XVI—XVIII века, есть, по Сен-Симону, «эпоха разрушения, скепсиса, когда подвергаются критике все ценности эпохи средневековья», то есть эпоха «критическая». Гегель уподоблял эту «критическую» эпоху старости, которая, однако же, не является еще дряхлостью, это бодрая старость, могущая протянуть еще долго, но обновления от нее ждать уже не приходится⁴.

По мнению крупного ученого, одного из последо-

вательнейших представителей буржуазной идеологии конца XVIII века Жана Антуана Кондорсе (1743—1794), высказанному в его «Эскизе исторической картины прогресса человеческого разума», средневековье — это время богословских бредней, суеверий, нетерпимости. «Европа, сдавленная между тиранией духовенства и военным деспотизмом, вся в крови и слезах, ждет момента, когда новое просвещение позволит ей возродиться к свободе, гуманизму и добродетели»⁵.

Адам Смит, который делал упор не на духовном, а на материальном, не на просвещении, как Кондорсе, а на экономике, считал, что основной недостаток средневековья таился в экономическом фундаменте этого общества, а именно в низкой продуктивности сельского хозяйства, незаинтересованности крестьян в труде. Крепостные не стремились к улучшению способа обработки земли. Смит писал, что «человек, не имеющий права приобрести решительно никакой собственности, может быть заинтересован только в том, чтобы есть возможно больше и работать возможно меньше»⁶, и в нашем отечестве слова эти сегодня очень актуальны. Кроме того, средневековой экономике присуща некая естественность или, по выражению Вернера Зомбарта, «уверенный покой, свойственный всей органической жизни». И если считать, что производственная (трудовая) деятельность средневекового человека — это «вкладывание своей души» в свое творение, то «эта деятельность поэтому в такой же степени следует законам плоти и крови... как процесс роста дерева или половой акт животного получают направление, цель и меру соответственно внутренним потребностям, управляющим этими живыми существами»⁷. Зомбарт вместе с Адамом Смитом видят в успехе торговли и промышленности, которого так недоставало средневековому хозяйству, ключ к успешному развитию и всякого государства, и всякой личности. Их экономические замечания по адресу средневековья верны, но не раскрывают специфики культуры средних веков, духовной физиологии средневековья.

Понятие «средние века» (*medium aevum*), введенное для обозначения периода, отделяющего греко-римскую

древность от Нового времени, и с самого начала несшее критическую, уничижительную оценку — «провал», перерыв в культурной истории Европы, — не утратило этого содержания и по сей день. Говоря об отсталости, бескультурье, бесправии, мы постоянно прибегаем к эпитету «средневековый» даже там, где реальное средневековье — просто рай по сравнению с тем, о чем мы говорим. Средневековье — чуть ли не синоним всего застывшего, догматического, мрачного и реакционного. Обычно «темными веками» называют ранний его период, но «Оксфордский словарь» распространяет выражение *Dark Ages* уже на все средневековье. И если в XVII—XVIII веках, по мнению известного отечественного медиевиста А. Я. Гуревича⁸, такое отношение еще было оправданно, то позднее оно сделалось откровенно несправедливым. Разве не в средние века зародились европейские нации, сформировались современные государства и языки, на которых мы до сих пор говорим? Многие из основополагающих культурных ценностей нашей цивилизации восходят к этой эпохе. Средние века — это не только «детство» европейских народов, трамплин для перехода в Новое время, нет, — средневековье обладает и самостоятельной исторической ценностью.

...Мы слишком сильно связываем настоящее с прошлым, бессознательно полагая себя неизменными, всегда такими, как мы сейчас, «перечеканивая», по выражению Гегеля, прошлое в настоящее. И это объяснимо: ведь еще несколько десятков лет тому назад было принято считать (порой эта точка зрения высказывается и сегодня) будто в средние века, до Возрождения, до Реформации, вообще не существовало человеческой личности. Человек «всецело поглощался социумом, был ему полностью подчинен»⁹. Говоря так, мы лишь приписываем прошлому то, что имеем в своем настоящем — в сталинизме и фашизме, которые для нас суть «второе средневековье». Тем самым мы невольно выказываем, что для нас сегодня средневековое общество есть не что иное, как зеркало, в которое мы смотримся, чтобы увидеть самих себя.

«Свет мой зеркальце, скажи...» Нас, как героиню сказ-

ки, страшит, что мы внутренне не можем представить себе людей, в определенных отношениях абсолютно непохожих на нас. Мы не готовы к этому. Что говорить о встрече с неземными цивилизациями, если, боясь самих себя в своем собственном прошлом, мы еще больше страшимся себя в настоящем из-за угрожающего нам сегодня отличия от тех, какими мы были раньше.

Таким образом, отношение и людей Нового времени, и современных людей к людям средневековья, к средневековому обществу колеблется между двумя полюсами, которые мы назвали «средневеково-ненавистничество» и «средневеково-любие». Это отношение двойственно, ибо внутренне раздвоено, противоречиво само средневековье — его духовная и материальная, социально-политическая и экономическая жизнь, его наука и культура.

Для дальнейшего обсуждения этого вопроса надо остановиться на определении сущности культуры вообще и средневековой культуры в частности, хотя этому препятствует немецкая поговорка: *Wer nichts ordentliches kann, macht Methodologie* — «Кто не способен ни на что путное, занимается методологией». Вероятно, можно считать, что культура суть совокупность духовных и материальных достижений человечества в ходе его развития, которые в определенных отношениях служат дальнейшему прогрессу общества, о котором нам известно еще меньше, чем о культуре. Обычно «культурность» противопоставляется «некультурности», «варварству», «дикости» и т. д. как неким отклонениям от нормальной жизни нормального человека. Существенным моментом, если не содержанием культуры, обычно считается созидательный творческий труд человека во всех областях его деятельности, хотя что именно считать «созидательным» трудом, пока доподлинно неизвестно. Поэтому успокоимся на том, что понятие «культура» происходит от латинского слова *cultura*, то есть возделывание, обработка (природы). В XIX веке появляется «история культуры» в качестве особой теоретической дисциплины, однако под культурой здесь понимались почти исключительно моральные нормы, идеи и

психологические особенности людей того или иного общества, к тому же они чаще всего рассматривались как вечные и неизменные.

Для средневекового человека культура была чем-то ощущаемым, телесным, объективным. По мнению П. Бицилли, культура для средних веков есть некая самостоятельная реальность, сущность, которая запечатлена или воплощена в совокупности «предметов», или «вещей», особого рода, которые и есть «культура»¹⁰. Люди создали их, но не каждый умеет обрести их и сохранить, а потому далеко не всякий имеет их, то есть «обладает культурой». Поэтому культура зависит от человека и во многом определяется им. Он может сохранять, накапливать, растить эту «культуру» в виде учености, образованности, наряду с добродетельностью, нравственностью, рыцарским духом, честью, благородством и другими подобными «вещами». Эти же «вещи», и в том числе «культуру», он может промотать, улучшить, передать другому. Макиавелли полагал, что есть всеобщий закон сохранения добра и зла, но количественное соотношение их в разных странах различно, ибо добро и зло могут уйти из одной страны и перейти в другую. Добродетельность или ученость можно было надеть на себя или сбросить, как плащ, так как, по мнению средневекового человека, нравы — «это нечто объективное, вещественное»¹¹. Средневековый человек считал, что культуру, образование, ученость вполне можно увезти, спрятать, похитить. Так, долгое время утверждалось, что римское право распространилось в Европе только потому, что в 1136 году при разграблении нормандцами Амальфи был случайно найден Феодосиев кодекс с записью положений этого права.

Наряду с человеком источником культуры был университет. Он был бродячим, как и его выпускники — разносчики культуры по средневековым «городам и весям». Ничто не мешало ему в один прекрасный день перебраться на другое место или вообще покинуть город в случае ущемления городом действительных или воображаемых прав хотя бы одного из членов университета, все равно — преподавателя или студента, тем более что разницы между ними почти не было. «Оставался

без клириков город, который привык ими гордиться»¹². И тогда весь город в прямом и буквальном смысле считал, что его покинула культура, которая в данном случае отождествлялась с ее носителями, их ученостью и имуществом.

Культура отождествлялась также с юридическими постановлениями, университетскими «мнениями», указами и кодексами, в которых она была запечатлена, а также с учреждениями (прежде всего университетами) и странами, где она пребывала как в своих вместилищах с помощью тех, кто ее туда принес или там отыскал. Но прежде всего культура отождествлялась с книгами; они были ею, а она — ими. Книги как большую редкость хранили в церквях, ибо пергамент для одного только тома делался из шкур 25—30 телят и стоил как все они, а бумага еще в начале XV века была не дешевле пергамента. Книги «держали за решеткой, под ключом, в особом пюпитре, который отпирался во время богослужения»¹³. Их прикрепляли цепями к полкам, а на вывоз книг из университетского города требовалось специальное разрешение властей — ведь с уменьшением числа книг в городе убывала культура.

Изменяясь количественно и качественно, культура не была творчеством или процессом (как в античности или в Новое время). Это была некая неподвижная «вещь». Сначала она в буквальном смысле слова, как полагали в средние века, «находилась», причем вся целиком, в Афинах, затем ее «вывезли» в Рим, а позднее то, что от нее к этому времени осталось, попало в Париж, где и «находится». Разумеется, замечает П. Бицилли, «это налагает серьезную ответственность на французского короля... Если он выпустит *clergie*, уйдет и *chevalerie: si clergiesen aliot, chevalerie la snevroit*». Под *chevalerie* (понимается. — Л. П.) как рыцарство в смысле класса, так и рыцарский дух, нравы¹⁴.

Средневековая культура была гораздо лучше, чем о ней думали раньше и думают теперь. Она «сложилась и выросла из культуры римской. Но каждая черта, деталь, входящая в совокупность того целого, которое именуется культурой (в средние века. — Л. П.), переродилась до неузнаваемости»¹⁵. «В средневековье, — писал один

из интереснейших умов начала XX века, священник и член комиссии ГОЭЛРО Павел Флоренский, — течет полноводная и содержательная река истинной культуры, со своей наукою, со своим искусством, со своей государственностью, вообще со всем, что принадлежит культуре, но именно со своим, и притом примыкающим к истинной античности»¹⁶. Но культура в средневековой Европе «лежала очень тонким слоем». Наука, оторванная от жизни, сосредотачивалась в немногочисленных университетах и *studia generalis* — ученых кружках, возникавших обычно при монастырях и гораздо реже при королевских дворах. Постепенно «опускаясь в низы общества, культура становилась для них традицией. Но низы творчески ее осваивали, сливали со своими традициями и в разрушении созидали новые формы»¹⁷.

Этому помогало то, что, в отличие от единой и цельной античной культуры, которая была сосредоточена в сфере государства, то есть образованной рабовладельческой верхушки, а потому не спускалась в массы народа, центром средневековой культуры было не только государство, но и церковь. Поэтому средневековых культур было две или, если угодно, была одна внутренне-полярная, «раздвоенная» (бинарная) культура. Однако на первый взгляд это не бросается в глаза. Кажется, что в средние века существовала лишь одна однородная культура, даже вовсе не культура, а какое-то бескультурье, что культуры нет и ее место пусто. Так кажется потому, что то, что мы видим в средневековье, совершенно не похоже на современную и привычную нам культуру.

На первый взгляд это место — свято, ибо центром этой средневековой «культуры» была церковь. Но «свято место пусто не бывает». И если приглядеться повнимательнее, то мы заметим, что не одна лишь церковь была центром средневековой «культуры». Место было не только святым, но и мирским, связанным в конечном счете с процессом труда (производства). А это означает, что в средние века «культура», которую я продолжаю ставить в кавычки из-за ее полного несходства с тем, что мы сегодня считаем таковым, была внутренне раздвоенной, противоречивой настолько, что следует говорить не об одной, а о двух средневековых культу-

рах. В их основе лежали, соответственно, две фундаментальные идеи:

1. «Сокровенная» (демократическая) идея мирской, светской, земной жизни, в которой все для индивидуума, человека, а божественное как бы невольно и неосознанно отгеснено на второй план. Именно эта идея связана с последующей эпохой Возрождения, с гуманизмом, в котором божество — не кумир, Бог в самом человеке и в его жизни на земле. «Часть» преобладает над «целым».

2. «Явная» (государственно-официальная), исходящая от церкви религиозная идея искупления. Все для Бога, и чем больше верующий вкладывает в Бога, чтобы быть истинно верующим, тем меньше в верующем человеке остается истинно человеческого. «Целое» преобладает над «частью».

Если первая идея генетически связана с индивидуализмом и его последующим капиталистическим выражением в экономике, то вторая столь же тесно генетически связана с социализмом, в том числе и таким, какой представляет собой, по выражению Н. Бердяева, «последнюю религию», то есть тот культ государства и национального единства (точнее — их ничем не ограниченной мощи), который так ярко выразился в сталинизме и фашизме.

Именно вторую, «социалистическую» идею многие медиевисты считают главной и даже единственной в средние века, а католическую церковь, папство и его мировоззрение — единственным и основополагающим мировоззрением в эту эпоху. Например, немецкий историк философии Герман Эйкен либо сводит все средневековье к эволюции католической идеи, либо вообще ошибочно понимает мирозерцание лишь как сознательно построенную историком систему, хотя мирозерцание вполне может быть стихийным, неосознанным. Вот почему, по мнению Эйкена, «средневековая культура создала грандиозную, охватывающую все отношения систему, основная мысль которой — христианская идея об искуплении — была последовательно проведена даже в мельчайших событиях жизни человека. Из этой мысли были выведены все отношения средневековья»¹⁸.

Ниже мы рассмотрим эти идеи — вначале первую, «сокровенную», а потом вторую, «явную». С этой целью мы изучим эпоху Возрождения как воплощение первой, «сокровенной» идеи (и основанной на ней соответствующей культуры), а также «тень» эпохи Возрождения — так называемое «северное Возрождение», тесно связанное с немецким гуманизмом, из которого, в свою очередь, родилось мощное общественно-религиозное движение, известное как Реформация.

Второй раздел данной книги будет посвящен анализу двоякой роли господствующего рыцарского, точнее говоря, феодального сословия. Выступая в целом противником социальных изменений, оно в то же время в лице своих передовых представителей готовило их и готовилось к ним. Это относится и к верхушке данного сословия, правящей знати — созданная ею абсолютная монархия стала важнейшим инструментом централизованной трансформации феодальных отношений в новые, капиталистические.

В третьем разделе мы перейдем к рассмотрению антипода гуманизма, а именно католической церкви, поскольку именно она воплощает собой вторую, «явную» (официальную) идею средневековья и основанную на этой идее соответствующую культуру. И, наконец, в четвертом разделе будет рассмотрен способ познания и образ мыслей в эпоху средневековья — то, что теснее всего связано с нашим временем, поскольку возникшие тогда школы и университеты и сегодня остаются главными инструментами распространения культуры и ее воспроизводства.

ЧЕЛОВЕК

Глава первая

Человек. Время. История

«Человеко-усадыба»

В эпоху средневековья мы сталкиваемся с тем загадочным обстоятельством, что «земельные меры одного и того же наименования имели неодинаковую площадь, т. е. были практически несоизмеримы»¹. «Подобно этому, — продолжает А. Я. Гуревич, — и единица времени — час — обладала неодинаковой протяженностью в разные времена года». Это объясняется прежде всего тем, что мера длительности, как и каждая средневековая мера, была «конкретна, связана с определенным участком и его возделывателем»².

Бросается в глаза разница и между античным и средневековым трудом. Труд в античном мире предполагал лишь раба. Античный индивид — это, по мнению Гуревича, «личность, развивающая себя вне сферы материального производства». Ее нормальный образ жизни — это досуг, участие в общественной, политической, культурной жизни, религиозных жертвоприношениях, спортивных состязаниях, театральных зрелищах. Поэтому для древних труд был «своего рода отклонением от нормального образа жизни»³. Греческое слово «труд» (λοωε) означает тягость, страдание, несчастье. Строго говоря, он был не имеющим никакого смысла, предельным по своей никчемности и пустоте занятием — это и породило образ Сизифа.

Если для античности труд, таким образом, выступал как ничто, «чистое тождество» (если воспользоваться гегелевским выражением), а потому как некое целостное, хотя и пустое множество, то в средние века труд «отягощен различием», он не пуст и содержит различие, раздвоенность в самом себе. В сознании средневекового человека, в противоположность античному сознанию, трудовая (производственная) деятельность всегда двойственна, ибо двойственна и моральная оценка этого труда со стороны церкви. С одной стороны, труд как некое высшее и целое считается необходимым занятием человека, а с другой — он, напротив, как нечто низшее и часть целого выступает как наказание за грехопадение Адама и Евы.

В эпоху средневековья христианская церковь сделала труд нормальным состоянием человека. Общество мелких производителей перестало считать труд позорным занятием, каким его считали в античности, а производство стало средством обеспечения «достойного» существования каждой из частей целого — *corpus Christianum* (Л. Н. Гумилев называет его «христианским этносом», противопоставившим себя всему иному, чем он, миру «нехристей»), разделенного согласно воле Божьей. Тем не менее античное представление о низменности, второстепенности труда сохраняется в неявном виде, на что обращают внимание историки-медиевисты: «Но не духовные упражнения делаются для телесных, а телесные для духовных»⁴. «Господь осудил наживу и изгнал торгующих из храма, ибо погоня за богатством... ставит нужды телесные выше духовных». И в остальных случаях, отмечает Гуревич, «созерцательную жизнь, приближавшую человека к святости, теологи ставили выше активной, Марию выше Марфы». В целом труд получал низкую оценку. Лишь позднее «труд постепенно находит свою морально-религиозную санкцию... Жизнь деятельная получает свое место бок о бок с жизнью созерцательной. Они в равной мере священны»⁵. В Шартрском соборе фигуры добродетелей и трудолюбивых дев расположены симметрично, причем последние — справа. Известно, что правая сторона обладала большим достоинством, чем левая, которая до сих пор

в некоторых странах считается грешной, «туалетной», и в Португалии, например, левую руку не следует протягивать для рукопожатия.

В результате пересмотра теологами своих взглядов на труд появляется «теология труда». Согласно ей первым работником был сам творец, *summus artifex*, «архитектор мира». «В Ланском соборе, — отмечает Гуревич, — Бог изображен в образе работника: он считает на пальцах дни, необходимые для творения, сидит, отдыхая от проделанной работы... Все профессии обладают христианским достоинством. Каждый человек имеет свое призвание (*vocation*) и спасается благодаря ему»⁶.

Творческий, сознательный труд уравнивал Творца с человеком. Общество и природа оказались равными по своей сотворенности. В средние века трудно разграничить человеческую и природную среду, что можно считать догадкой-предположением о мировом единстве, о связи человека с его средой. Еще Исидор Севильский (560—636) производил слово *homo* от *humus* — «земля», ибо человек создан Богом из праха и в прах возвращается.

В средние века отношение человека («части») к природе («целому») было не таким, как теперь — не частнособственническим (в современном смысле слова), а неразрывной предметно-чувственной связью. Причем эмоционально-оценочное отношение к действительности в то время преобладало над абстрактно-рационалистическим. Вот почему в феодальном обществе земля — не «мертвая материя», господствующая над людьми, — люди как бы срослись с ней. Сеньора связывает с землей и с возделывающими ее зависимыми людьми не обнаженный материальный интерес, а сложный комплекс отношений эксплуатации, политической власти, подданства, традиций, привычек, эмоций, покровительства и почитания. Еще Маркс отмечал «эмоциональную сторону» позиции феодального землевладельца по отношению к крестьянам⁷.

Точно так же трудовая деятельность человека средневековья органически связана с природой как предметом его труда — прежде всего с принадлежащей ему землей. Эта органическая связь действительно «эмоци-

ональна», духовно-религиозна и по преимуществу идеальна, а не материальна. Такое представление сохранялось очень долго. Франсуа Рабле (1493—1553), как отмечал М. Бахтин, «последовательно материалистичен. Но материю он берет только в ее телесной форме. Тело для него — наиболее совершенная форма организации материи, поэтому оно — ключ ко всей материи... В человеческом теле материя становится творческой, созидательной, призванной... организовать всю космическую материю, в человеке материя приобретает исторический характер»⁸.

В средневековом обществе природа не противостояла людям как некий вне человека находящийся объект. Ремесло и его продукты нужны не столько потребителю, сколько самому мастеру, наподобие того, как дары нужны дарящему, а не одаряемому: «Каждая вещь несет на себе отпечаток своего создателя, ее качества связаны с личностью ее творца»⁹.

Отсюда и присущая ремесленнику раздвоенность: являются ли орудия труда и другие изделия творениями Бога или его собственными созданиями? Неопределенность такого, все более выявляющегося единства того, что ранее казалось несовместимым и даже полярным, вела к тому, что «мастер неохотно расставался со своим изделием (он если не видел, то уже чувствовал в нем себя. — Л. П.). В исландской саге говорилось о том, что норвежский король Олаф Трюгвассон приказал построить боевой корабль, крупнее которого не было бы по всей стране. Когда судно было почти готово, обнаружилось, что оно приведено в негодность, так как по всему борту за ночь кто-то нанес пробоины. Король обещал награду тому, кто укажет виновника, а последнему грозил смертью. Главный корабельный мастер Торберг признался, что это дело его рук. Король велел ему поправить испорченное. После ремонта, предпринятого Торбергом, корабль стал еще краше»¹⁰.

Гуревич видит в этом «своеобразное проявление зависти (ревности? — Л. П.) мастера к собственному изделию». Но здесь ученый непоследователен. Ведь если, как он резонно утверждает, человек и его «место» неразделимы, то столь же неразделимы человек и плоды

его рук — причем не только созданное человеком, но и награбленная им добыча. Эта добыча, воплощающая собой социальный уровень человека и его социальную роль, не может быть утрачена, иначе это означало бы разрушение внутренней сущности человека: ведь последняя воплощена в продукте его собственной (социальной) деятельности. Мастер не мог расстаться со своим шедевром, поскольку именно благодаря ему он стал и оставался мастером, а без него он не мастер.

Об аналогичном явлении пишет Зомбарт в своем «Буржуа»: «Старик-кустарь воюет за трубку, которую у него хочет купить торговец»¹¹. Ремесленник видел в своем изделии частицу самого себя. Понятие шедевра — «образцового продукта» — содержало моральную оценку, ибо «членом цеха мог быть только добросовестный работник, честно трудившийся и дававший высококачественную продукцию»¹². По Марксу, труд в цехе «еще не дошел до безразличного отношения к своему содержанию»¹³. Отсюда поэтизация и «героизация» цеховой деятельности, впрочем, как и деятельности индивидуальной. Последнее сохраняется даже на рубеже XVII—XVIII веков, например, у Лейбница в отношении его к математике, физике и другим наукам. «Медленно развивавшемуся обществу с его особым отношением ко времени не свойственна спешка в труде. Ему присущи основательность и добротность в обработке изделия, стремление ремесленника достичь высот мастерства, подняться до уровня искусства... Из проклятия, тяготеющего над родом человеческим, труд превращался в призвание»¹⁴.

В средние века искусство (умение) и ремесло были едины. «Мастер искал и находил в труде не один лишь источник материальных благ, — труд доставлял ему удовлетворение. Поэтому и продукт труда мог быть средством эстетического наслаждения... Ремесло было мастерством, а мастерство — искусством, артистизмом. Лишь в Новое время понятия ремесленничества, мастерства и искусства разошлись и поменялись местами: понятие “мастерства” сделалось, скорее, принадлежностью искусства, тогда как ремесленником стали называть бездарного артиста, человека, лишённого подлинного мастерства»¹⁵.

Для средневекового человека характерны «непосредственность отношения к жизни, органическое переживание ее». Это потому, что он еще не целиком противопоставляет себя природе. Он сопоставляет, сравнивает себя со всем остальным миром и измеряет его, а эту меру он находит в самом себе, в своем теле, в своей деятельности. «По норвежскому праву, на альменнинге — общей земле — можно было расчистить под пашню участок, до дальней границы которого бонд (правомочный свободный человек. — Л. П.) был в состоянии докинуть свой серп или нож, стоя у изгороди, отделявшей его собственный надел. Точно так же и луг разрешалось запахать тому, кто первым положит на него косу. В лесу дозволялось взять столько дров, сколько один человек сумеет нарубить и вывезти до захода солнца. За хозяином, который в течение длительного времени возделывал землю, не встречая ни с чьей стороны притязаний на нее, признавалось право владения. Напротив, собственник, не использовавший земли, в конце концов утрачивал свои права... Владением считалось то, что подвергалось обработке»¹⁶.

Иначе говоря, человек был мерой той системы, в которой сам был только частью, хотя и главной. Таковы были фут («нога»), «локоть», «пядь», «палец» — естественные меры. «Мерой пахотного участка, — писал Гуревич о Норвегии, — были журнал, морген — площадь, которую можно было вспахать за один день. Эти меры площади... варьировались из местности в местность»¹⁷. Эта совершенно невозможная для современного человека картина объяснялась тем, что объект измерения был не вычленен из субъекта измерения. Или, если угодно, наоборот: субъект измерения еще не противопоставлял себя абсолютным образом объекту измерения. Человек был не сопоставим с объектом измерения, поскольку тот был частью самого человека. Эта непостижимая нашему сознанию особенность, эта неопределенность меры была для средневекового человека как нельзя более естественна, привычна и единственно возможна с точки зрения характерной для него средневековой картины мира.

Если истинно человеческим считать лишь противо-

поставление себя природе, как считал Маркс, то в средние века такое противопоставление и, следовательно, человеческое в человеке не было развито еще достаточно сильно. Человек был частью Земли (как мира) и «двойником» (точнее — инобытием) своего земельного участка («локуса»). Корни такого представления уходят в седую глубь истории. Еще в Ригведе (X, 90) «изображается возникновение мира из тела человека Пуруши (*Purusba*)... изо рта — брахманы, из рук — воины, из глаз — солнце, из головы — небо, из ног — земля и т. п. В христианизированной германской мифологии... тело создается из различных частей мира: тело Адама создано из восьми частей — мясо из земли, кости из камней, кровь из моря, волосы из растений, мысли из облаков»¹⁸. Согласно знаменитому врачу и алхимику Парацельсу (1493—1541), «основой всей медицинской теории и практики является соответствие между макрокосмом и микрокосмом (человеком)... Человеческое тело у Парацельса исключительно богато: оно обогащено всем, что есть во вселенной; вселенная как бы еще раз собрана в теле человека во всем своем многообразии: все ее элементы встречаются и соприкасаются в единой плоскости человеческого тела»¹⁹.

Но коль скоро человек содержит в себе все основные черты вселенной, то и природу следует мыслить в человеческом облике. А потому уже в древнескандинавской поэзии (которую А. Я. Гуревич считает показательной для понимания мирозерцания варварской Западной Европы, «прежде всего германской») многократно встречается уподобление частей человеческого тела явлениям неживой природы и наоборот: органический и неорганический мир обозначался через элементы человеческого тела. Голову называли «небом», пальцы — «ветвями», воду — «кровью земли», камни и скалы — «костями», траву и лес — «волосами земли». Гуревич считает, что до этих пор противоположность между человеческим телом и остальным миром отсутствовала в сознании людей. Даже гораздо позднее поэт XII века Алан Лилльский представляет себе природу в виде женщины в диадеме со звездами зодиака и в одежде с изображениями птиц, растений, животных и иных

тварей, расположенных в порядке, соответствующем последовательности их творения Господом. В уста Природы Алан вкладывает слова о сходстве человека с нею. «Итак, — резюмирует Гуревич, — отношение человека к природе в средние века — это не отношение субъекта к объекту, а, скорее, нахождение самого себя во внешнем мире, восприятие космоса как субъекта... Нет четких границ, разделяющих человека и мир; находя в мире собственное продолжение, он вместе с тем и в себе обнаруживает вселенную. Они как бы взаимно смотрятся друг в друга»²⁰. Таким образом, человек служил Богу не как чему-то внешнему, а как части себя. Не приобретая самостоятельного значения, он своим существованием прославлял Господа, был его знаком, символом, а потому и самосознание (мышление) средневекового человека (общества) было символическим, как об этом писал еще Л. П. Карсавин.

В средние века, как и в древности, человек «находится в центре мироздания. Все подчинено ему и, значит, существует ради него»²¹. Далее П. М. Бицилли цитирует философа XII века Гуго Сен-Викторского: «Взгляни на весь этот мир и смотри, есть ли в нем что-либо, что бы не служило тебе, — обращается “Человек” к своей душе. — Вся природа направляет свое течение к той цели, чтобы послушествовать тебе и служить на пользу тебе... Все в этом мире связано отношениями господства и подчинения, все проникает начало служебности, все твари служат высшим и пользуются услугами низших. Земля и вода служат и повинуются растениям, которые совершеннее их, потому что растения живут, а земля и вода — нет... Растения служат скотам, и все твари вместе служат человеку. В этом упорядоченность и единство вселенной»²².

Ученые не раз отмечали, что моделью средневековой вселенной была усадьба землевладельца. По скандинавской мифологии, сохранившей многие черты верований и представлений, некогда общих всем германским народам, существуют два мира: Мидгард (*Midgardr* — букв. «срединная усадьба», «двор»), то есть возделанная, особым образом организованная, приведенная в систему (систематизированная) культивированная часть

мирового пространства, и Утгард (*Útgardr* — «то, что расположено за оградой двора»), необработанная, остающаяся хаотичной, дезорганизованной, бессистемной частью мира. Не отсюда ли английский *garden* (сад) и, если переставить буквы, — «град»? Контраст Мидгарда и Утгарда находит параллель в противопоставлении в скандинавском праве двух категорий земель — «в пределах ограды» и «за оградой», а может быть, имеет продолжение в средневековой идее «двух градов».

Средние века совершенно убеждены в том, что человек и Бог должны владеть, соответственно, усадьбой и вселенной (миром); причем вселенной как усадьбой и, наоборот, усадьбой как вселенной: замыкаться на них и в них. «Места жительства» Бога и человека настолько прочно «срослись» с их обитателями, что одно, то есть «целое», не мыслится без другого, то есть своей «части», ибо и является ею, и есть она. Например, полное имя человека, то есть отношение «части» к «целому», состоит из его собственного имени и названия усадьбы или селения, где он живет. Название жилища может быть производным от имени его обитателя. А позже понятие, характеризующее принадлежность человека к коллективу, стало характеризовать принадлежность земли ее владельцу. Иначе говоря, свободе человека соответствовала свобода земли. А качества человека переносились на землю, и она, например у франков и других германских племен, тоже считалась благородной, свободной, то есть представляла собой «аллод». Аналогично, «свободного человека в Скандинавии называют одалманом — владельцем одаля, наследственного земельного владения семьи. Но «одаль» это не только земля, но и совокупность прав ее обладателя, принадлежность его к свободному роду. Слово «одаль» (*odal*) родственно «*ethel*» (*édel*) — обозначению благородного происхождения. Таким образом, можно сказать, что, подобно тому, как человек владеет усадьбой и является ею в буквальном смысле этого слова, так и она им «владеет», накладывает на его личность свой отпечаток, является им.

Контуры как самой усадьбы, так и головы (черепа) ее владельца в конечном счете представляют собой круг.

Производной от круга является и сфера деятельности, воплощенная в пространственной сфере, описываемой движущимися конечностями человека. Помимо этого, рот и глаза также имеют форму круга. «Круг земной под куполом неба — таков мир людей и богов языческой эпохи. Образ “круглящейся земли” встречается у Снорри (Снорри Стурлуссон — исландский писатель XIII века. — Л. П.) и в “Младшей Эдде”, и в сагах о норвежских королях, которые и получили общее название по первым словам “Саги об Инглингах” — “Heims kringla”, или “Круг земной”. Итак, «общий образ мира, каким он выступает в сознании скандинава, это “земной круг”. И в соответствии с этим “методологическим образом” стихотворная правовая формула того времени строго указывает, что всякий нарушивший правовой договор будет объявлен вне закона повсюду, где “небо круглится”»²³.

«Вселенная в сознании средневековых людей — система концентрических сфер... Беда Достопочтенный, опираясь отчасти на древних, полагал, что землю окружают семь сфер: воздух, эфир, олимп, огонь, звездная сфера, небо ангелов и небо Троицы. В XII веке Гунорий Августодунский различал три небесные сферы: телесную, или видимую, духовную, или ангельскую, и интеллектуальную, где избранные блаженные созерцают св. Троицу. Схоласты, ссылаясь и на схему Аристотеля, насчитывали пятьдесят пять сфер, к которым они добавляли еще одну — сферу божественного перводвигателя»²⁴.

В средневековой картине мира символом совершенства считается круг, идея которого служила образом Бога и мира. Таким представляется космос и поэту Данте, и теологу Фоме Аквинскому. В анонимной рукописи XII века среди определений Бога дается и такое: «Бог есть сфера, центр которой повсюду, а поверхность — нигде» (*Deus est sphaera, cuius centrum ubique, circumferenti nunquam*). «Идите, друзья мои, и да хранит вас та интеллектуальная сфера, центр которой везде, а окружность нигде, и которую мы называем Богом», — передает Рабле слова жрицы Божественной бутылки²⁵. По мнению М. Бахтина, это определение не принадлежит Рабле,

ибо встречается в «Романе о Розе», у святого Бонавентуры, Винченца из Бове и других авторов.

Таким образом, бытие двойственно в том смысле, что средневековый человек пока еще довольствуется той примитивной полярной диалектичностью ограниченного и безграничного, которая заключается в том, что устанавливание границ чему-либо есть одновременно отрицание этих поставленных границ, выход за их пределы, их «снятие». Вместе с тем понятие круга было одной из наиболее ранних, если не самой ранней, формой осознания объекта действительности (или познания) во всей его всеобъемлемости, как комплекса, или целого, как системы. Нетрудно видеть органическую связь этих представлений не только с местом жительства человека, его общественно-производственной деятельностью, но также с философией и ее становлением. Ведь круг есть целое, а категории «часть» и «целое» являются по своей природе философскими. Но и «человеко-усадыба» неявно содержит в себе философское представление о триадичности, столь характерной для философии античной и классической немецкой. Ведь «человеко-усадыба» есть такое целое, которое суть две части, из которых одна («усадыба») сама, в свою очередь, есть одновременно и другое целое, и часть рассматриваемого целого.

Не была ли двойственность, вытекающая из различия Мидгарда и Утгарда, средневеково-мифологической формой осознания людьми диалектической противоположности организованности (системности) всего мирового бытия и его дезорганизованности (хаотичности)? Ведь Мидгард противоположен Утгарду как система, всегда так или иначе организованная — хаосу, или как демокритовы атомы — пустоте. При этом хаос был вещественным, чувственно-физическим. Скандинавы считали, что «великая пустота» (*Ginnungagap*) предшествовала сотворению мира, и в то же время располагали ее на севере. Это море, покрытое льдами, — то, что Джек Лондон называл «белым безмолвием».

Существенно, что «великая пустота» понимается не как чисто умозрительное отрицательное понятие, не как идеальная противоположность всемирной вещест-

венной наполненности, а как некое реальное состояние (у Демокрита «пустота» есть «место» атома), являвшееся объективной предпосылкой последующего устроения мира и пронизанное магической силой. Хаос — не небытие, противоположное бытию, не ничто, а «свое иное» системы и предпосылка последней. Примечательно, что в современной теории систем, органически связанной с диалектическим мышлением, хаос тоже необходимо связан с системой «мира и людей» в качестве предпосылки ее «творения» в естественно-историческом смысле слова.

В Средние века представления о системе неразрывно связаны с пространством как местом (локусом). Всякая реальность двойственна в своей сопричастности одновременно духу и материальному телу, обнаруживая известное сходство с более поздними представлениями о «двух градах». О сходстве этих представлений свидетельствует то, что аналогом крестьянского двора (Мидгарда) был божественный двор, или усадьба, а именно Асгард — усадьба богов-асов. По-видимому, в этом образе боролись две религии, ибо его помещали то на небо, то на землю. Важнее, что он имел свою внутреннюю структуру: Снорри Стурлуссон в «Младшей Эдде» рассказывает, что в центре Асгарда стояло «самое красивое и большое здание на земле», а его окружали дворцы двух категорий божеств — асов и ванов.

Характерный для средневековья способ описания двойственной мировой системы, а именно «человеко-усадьбы», «человеко-места» или «человеко-двора», заключался, в частности, в указании на результаты общей, совокупной, целостной деятельности человека и земли, а именно — «в указании дохода, который с него (то есть «человеко-усадьбы». — *Л. П.*) можно получить, либо числа плугов, потребных для его возделывания (или числа волов, которых нужно было запрячь в плуги), либо количества семян, шедших для засева поля. Давалось подробнейшее описание границ владения, с перечислением всех примет (ручьев, канав, холмов, кустов, деревьев, крестов, дорог и т. п.) и указанием на соседние владения... Каждая средневековая земельная мера конкретна, связана с определенным участком и

его возделывателем»²⁶. Здесь все ясно, кроме одного: почему так? Откуда и зачем эта определенная неопределенность, этот хаотический порядок? Это борющееся с однообразием многообразие? И что лежит в их основе?

Ответ на это может быть получен, если вспомнить, что описание «человеко-усадыбы» в данном случае есть не просто фиксация некоего разно- и многообразия, а описание некоего единообразия, таящегося в нем. Это описание не просто абстрактной двойственности, но некоего двойственного телесного целого. А раз так, то далее средневековый человек действует по привычному ритуалу-стандарту, предписанному средневековой культурой и укладывавшемуся в единственно возможную в те времена систему ценностей мировых, универсальных, вытекающих из средневековой картины мира, из общепринятого и естественного для средневековья миросозерцания.

В рамках этой картины отношение части к целому выступает лишь как отношение отдельности к общему. Поэтому и «человеко-усадыба» как объект описания (измерения) выступает как многогранный, требующий и определяющий «мозаичный подход» к себе, многоаспектное самоисследование и самописание. Ясно, что в таком описании (измерении) нет и не может быть единого общего критерия, обуславливающего кажущуюся нам сегодня необходимой безотносительность, точность и безусловную определенность оценки (описания, измерения). Напротив, характерные для средневековья относительные и порой даже взаимоисключающие друг друга оценки такого целого, как «человеко-усадыба», необходимо включают личный, индивидуальный, субъективный взгляд человека того времени как владельца земли (и самой земли!) на эту землю. И может ли быть иначе, если его земля и есть данный индивид, то есть он сам — и наоборот?

Единство и целостность описания «человеко-усадыбы» достигается рядоположенностью пусть даже слабо совместимых описаний, субъективной изобретательностью и формалистическими «изысками» субъекта измерения, количеством (множеством) отдельных дискретных оценок (измерений, описаний), степенью их

разнообразия и глубиной их символичности, позволяющей облегчить передачу, хранение и накопление информации о «человеко-усадыбе». Лишь все эти описания (измерения), лишь множество этих мозаичных характеристик могли предоставить человеку того времени необходимую полноту и точность знания. Эта дискретность в описании некоего континуума, целостности, сама, в свою очередь, определяется таким целостным континуумом как Бог, божественная сущность мира.

Средневековый человек, который проницательно усмотрел в дискретности некий инструмент познания, обрел свой метод, потому и являющийся таковым, что он необходимо отвечает столь же, если не более дискретной природе познаваемого объекта. «Подобное излечивается подобным». Опираясь на этот древний рецепт, и сам средневековый человек (который был некой частью, и все, что его окружало и чем он был сам, представляло с его точки зрения именно часть и только часть всепроникающей, вечно живущей, универсальной божественной целостности) измерял и оценивал окружающее субъективным (то есть соответствующим природе человека как части) образом.

В средние века понятие пространства еще не было достаточно абстрактным, чтобы стать научным. Слово *spatium* имело иной смысл — протяженность телесного мира, «промежуток» как отношение тел, объектов; другое слово, *locus*, означало место, занимаемое определенным телом и существующее благодаря ему, а не абстрактное пространство вообще. Такая абстракция возникает только в физике Нового времени, у Гассенди и Ньютона. Можно предположить, что современные нам представления о пространстве и времени обязательно вернутся еще в том или ином смысле к взглядам средневековых ученых на пространство и время, чтобы почерпнуть из них многое из того, о чем они интуитивно догадывались уже тогда, а мы не знаем и по сей день.

В понимании средневекового общества пространство и время сами по себе двойственны. Во-первых, пространство есть нечто возвышенно-сокровенное, хаотическое неопределенно-сакральное (например, по Плотину, — «свет»). В частности, само «достижение

святости... осознавалось как движение в пространстве: святой мог быть живым взят в рай, а грешник ниспровергался в преисподнюю. Локальное положение человека должно было соответствовать его нравственному статусу»²⁷ и отождествлялось с ним. Во-вторых, пространство есть нечто житейски-реальное, очень конкретное, «явное», мирское, обыденное, практически осуществляющееся и функционирующее, земное, разнообразно организованное (упорядоченное), индивидуальное и разнородное в своей хаотичности.

Время тоже воспринималось как нечто двойственное. Во-первых, оно есть время возвышенно-сокровенное, хаотическое, неопределенно-сакральное мифологическое. Так, для средневекового варварства (конечно, детского и наивного по сравнению с нынешним, просвещенным и профессиональным) день — это время господства Бога, а ночь — время дьявола, демона, опасностей, страхов, всего сверхъестественного. «В сознании германцев, — писал А. Я. Гуревич, — ночь играла большую роль, и они вели счет по “ночам”. Преступление, содеянное под покровом ночи, каралось особенно строго... На протяжении всего средневековья ночь осталась символом зла и греха... Противоположность дня и ночи — это противоположность жизни и смерти: “день господь отвел живым, ночь — мертвым” (Титмар Мерзебургский). Такую же оценку получила и другая оппозиция: лето и зима. Все эти оппозиции имели этическую и сакральную окрашенность»²⁸. Во-вторых, время есть нечто житейски-реальное, «явное», земное, строго организованное (упорядоченное) в своей множественности, определенное мирское время.

Особенно явно двойственность времени обнаруживается у истоков средневековья, в его наиболее ранний период. Например, древнеисландское слово *öld* двойственно по своему значению: в первом значении это «время», «век», а во втором оно имеет скорее моральный смысл. Понятия «век» и «мир людей» — близки: сравните *brunaöld* («век сожжений»), то есть сжигание трупов на погребальном костре с их имуществом. «Век сожжений» был позднее заменен «веком курганов» (*hangröld*). Здесь «век — не хронологическое протекание времени,

а качественно определенное состояние людей»²⁹. То же самое слово *öld* прилагалось к одушевленным объектам и явлениям. Например, в значении «человеческий мир, люди». Так, в исландской эддической песне «Прорицание вёльвы», рисующей мифологическую картину возникновения и истории мира, перечень карликов завершается словами: «...перечень этот... вечно пребудет, пока люди живы (*medan öld lifir*)». «Вероятна связь слова *öld* (англ. *old*, нем. *Alt*) с *ola* (лат. *alere*) — “вскармливать”, “рожать” и это... указывает на тесную связь понятия времени с понятием органической жизни»³⁰.

Близость понятий «время» и «человеческий род» видна и в том, что современное английское слово «мир» (*world*) происходит от древнеанглийского слова *weoruld*, которое, в свою очередь, является соединением слов *werr* («человек») и *öld*. «Мир» — это «век людей». Аналогично древнеисландскому слову *öld* («время») оно у других германских народов называлось *tid*, *timi*. Эти слова не связаны с представлением о точности. Они обозначают времена года, периоды неопределенной длительности; и лишь изредка — часы. Слово *ár* переносило на время субъективную оценку ценности, относящейся к человеку, ибо означало и «год», и «урожай», «изобилие». Здесь субъективное (человеческое, живое, одушевленное) как бы воздействует на объективное (нечеловеческое, неодушевленное, мертвое).

Средние века воспринимали время и пространство как нечто столь же раздвоенное, сколь и единое (тождественное). Вот почему средневековье, по словам П. М. Бицилли, было «неисторическим временем», своего рода безвременьем. Средневековый человек не мыслил жизни как потока взаимообусловленных явлений и не искал внутреннего закона, управляющего сменой этих явлений. «Если средневековый историк — философская голова, — цитирует Бицилли немецкого историка науки Карла Фосслера, — то он рассматривает все явления в их непосредственном отношении к высшим теолого-философским ценностям и не обращает внимания на их эмпирические и причинные взаимоотношения. В таком случае вся история представляется ему как дело Божье, как чудо. Если он — не философская

голова, то вся история кажется ему лишенным смысла, механическим нагромождением явлений, которые он столь же механически регистрирует: смерть государя, затмение солнца, наводнение, битва — все это втискивается во время и в пространство одно рядом с другим»³¹. Вот почему все понятия времени «выражали не линейное направление времени (из прошлого, через настоящее в будущее), а, скорее, круговращение его: *tid* (англ. *tide*) обозначает морской прилив, погоду; поскольку *ar* (англ. *year*, нем. *Jahr*) значил “урожай”, то и это слово явно указывает на периодическую повторяемость»³².

«Время» понималось как «пространство», а «пространство» как «время». Можно сказать, что «пространство-время» было таким же «кентавром», как и «человеко-усадьба». Этот взгляд на единство пространства и времени всплыл в дальнейшей эволюции представлений о них лишь при Декарте, а ныне он стал общепризнанным. После теории относительности Эйнштейна понятие о единстве пространства и времени стало общим местом. Но в средневековье понятия «пространство-время» и «человеко-усадьба» не были еще дифференцированы в сознании людей ни друг от друга, ни от человека.

Как мы уже говорили, в эпоху средневековья человек и его природная среда были слиты органически — причем более духовно, идеально, эмоционально, чем физически, материально, рационально-логически. Человек одухотворял свою природную среду, а та постоянно присутствовала во всей его жизнедеятельности и ее продуктах. Человек «распространял», укоренял свою личность во вселенной (и своей усадьбе) как в своей усадьбе, как «у себя дома», чтобы чувствовать себя соответственно. А его личность, в свою очередь, оприроднивала, объективировала его сущность. Человек нес свою вселенную в себе, она была им, а он ею. Звездное небо было не над головой человека, оно в качестве круга было его логическим предельным обобщением. Так и в античной атомистике атом вовсе не был «пылинкой, играющей в солнечном луче», — по мнению Демокрита, возможны атомы, величиной своей превосходящие наш мир.

В средние века пространство и время были антропоморфны, имели физически-чувственный, вещественный (материальный) и социально-экономический характер. Так, например, пространство и время на рисунке, иллюстрирующем труд Гонория Августодунского «Ключ к познанию природы» (*Clavis physicae*), приобретают человеческий облик: *tempus* — старец, *locus* — женская фигура. Подобные аллегорические изображения несколько не мешают философу рассуждать о бестелесности и интеллигибельности времени и пространства.

Для средневекового восприятия временных категорий была характерна их пространственная организация. «Большинство временных понятий первоначально было пространственным, — пишет А. Я. Гуревич. — При чем пространство и время рассматривались в их неразрывной связи с объектом и его движением. Так, *röst*, переводимый иногда как “миля”, на самом деле означал путь между двумя стоянками (ср. англ. *rest*)... В сознании древнего скандинава путь... это движение людей в конкретно осязаемом (органически связанном с человеком. — Л. П.) пространстве»³³. Точно так же в древнерусском языке слово «мъсто» значило не только «место», но и «время» (отсюда «покамест»).

Принцип неоплатонизма «пространство — не что иное, как ярчайший свет» (Прокл) получил свое выражение в ритмической смене красок в живописи, освещенных и затемненных элементов в рельефах. Эта смена — основа связи между фигурами в живописи средних веков. В античном искусстве эта связь была материальной, в средневековом искусстве — стала нематериальной.

Время и вечность

Христианство, придя на смену варварскому языческому мирозерцанию, «выдвинуло совершенно новое понятие времени»³⁴. Как продемонстрировал С. С. Аверинцев, оно было заимствовано из библейско-евангельской традиции с ее линейным временем, устремленным к конечному осуществлению изначального Божьего замысла. «Если мир греческой философии и

греческой поэзии — это “космос”, т. е. законосообразная и симметричная пространственная структура, то мир Библии — это “олам”, т. е. поток временного свершения, несущий в себе все вещи, или мир как история»³⁵. Если для Древнего Востока и античности характерно циклическое восприятие времени, то в средние века время сливается с вечностью, а с другой стороны происходит разделение (дифференциация) времени на мирское, сакральное и историческое.

В античном обществе можно обнаружить различные точки зрения на время: у Аристотеля время объективно, так как оно есть мера движения. У Платона время есть нечто нескончаемое и подобно вечности в том отношении, что само ведет человека к ней. В неоплатонизме у Плотина время — субстанционально и метафизично; человек должен возвыситься от времени к вечности. Наконец, у Августина время — антропологично, это внутренняя реальность, и один лишь дух ее обнимает и измеряет. Августин разграничил время, разделил его на время переживаемых событий и на время божественной вечности. Он считал, что время — внутреннее психологическое состояние человека. В средние века, как мы видели, время двойственно: это время мирское, обыденное — и время сакральное, праздничное, которое, вообще говоря, есть «безвремяе», неподвижное, застывшее, остановившееся время. Причем сакральное, библейское время не преходяще — оно абсолютно, истинно реально.

В эпоху средневековья мы, как ранее в отношении пространства, сталкиваемся с загадочным обстоятельством: «Время средневекового человека — это местное время, в каждой местности оно воспринималось как самостоятельное, присущее только ей и никак не согласованное со временем других мест»³⁶. «Характерна материальная наполненность, физическая содержательность, объективированность представлений о пространстве и времени. Это не абстрактные, а реальные формы, которые, несмотря на весьма высокую свою уже тогда степень обобщения, были “до краев” наполнены материей. Точнее говоря, они не существовали вне и независимо от материи»³⁷. Поэтому может показаться,

что теория относительности Эйнштейна есть в определенном отношении не что иное, как возвращение к представлению средневековья о времени и пространстве. Это представление было столь же противоположно ньютоновской физике, как ей стала противоположной физика теории относительности, релятивистская физика. Последняя, в этом смысле, есть завершение некоего цикла пространственно-временных представлений; «отрицание отрицания» того, что уже было, когда такой физики, собственно говоря, еще не было.

Средневековый человек не столько осознает, сколько переживает время. Точнее — он живет, и время есть его жизнь, а его жизнь есть время. Время всегда связано с событиями, предметами, с жизнью и неотделимо от них. Древний исландский судебник «Грагас» («Серый гусь») предписывал начинать тяжбу на альтинге в то время, когда солнце освещает поле тинга; судьи должны подняться на «скалу закона», пока солнечные лучи падают на западную часть ущелья. Трудовые занятия прекращаются, когда солнце, клонясь к закату, окажется на высоте копья, поставленного между крайними линиями прилива и отлива.

Временные единицы существовали только с конкретной привязкой к определенному сельскохозяйственному процессу (так, у эскимосов еще недавно было понятие «два моржа», но не было понятия «два»). Например, у германцев были «месяц пара» (июнь), «месяц косьбы» (июль), «месяц посева» (сентябрь), «месяц вина» (октябрь), «месяц молотьбы» (январь), «месяц трав» (апрель). В разных районах Германии эти названия прилагались к разным месяцам; так, «месяцем пахоты» называли где август, где март, где апрель. У скандинавов конкретизированность времени ощущалась еще сильнее: так, май — «время сбора яиц», а также «время, когда овец и телят запирают в загоне», то есть без телят, овец, загона для скандинава данного времени не было.

В средние века время было «родовым или семейным временем»³⁸, ибо измерялось последовательностью поколений, преемственностью средневекового общества как общечеловеческой семьи. И у скандинавских, и у древнегерманских народов любое «время» как дли-

тельность является не пустым абстрактным обобщением (точнее — еще пока не является таковым), но есть и обобщение реальности, и сама эта специфическая данная реальность. У этих народов «время» не просто время, оно дурное, доброе, бедное и т. п. Его нет без эпитета, без прилагательного, в котором объективная или субъективная реальность. Человеческое переносится не только на восприятие человеком времени, но и на само объективное содержание этого восприятия, на самое время как реальность. Человек, иначе говоря, может воздействовать на время.

Средневековое отношение к течению времени органически связано с культом предков и обусловлено им. Так, для того чтобы «предок мог вновь как бы родиться в одном из своих потомков... в пределах рода передавались имена, а вместе с ними и внутренние качества их носителей»³⁹. Поэтому в исландских сагах, как и в других памятниках раннего средневековья, временные ориентиры даются прежде всего в виде перечисления предков. Смена человеческих поступков — причина смены веков. Снорри Стурлуссон рассказывает о конунге Ауне, который продлевал жизнь, принося в жертву Одну своих сыновей; каждая жертва давала ему десять дополнительных лет жизни.

Течение времени было для средних веков такой же объективной реальностью, как течение воды: ему нельзя не подчиняться, но им можно управлять, воздействовать на него, если знаешь его особенности и природу. «Родовое время, занимавшее главенствующее место в сознании людей в эпоху варварства, сохраняет свое значение и в сложившемся феодальном обществе. Феодальные сеньоры заботились о своих генеалогиях, возводя род к далеким, нередко легендарным или полуполулегендарным знатым и славным предкам». И не случайно — за плечами того, кто могуществен и знатен, должны стоять обуславливающие все это поколения, его род. В таком человеке «сгустилось родовое время — оно же и время истории». В этом проявляются двойственность времени и его органическая связь (единство) с жизнью человека: чем он знатнее, тем больше он выступает в качестве «сгустка» родового времени, аккумулирующего и

концентрирующего это время в себе. А чем беднее — тем разреженнее он в качестве выразителя и представителя родового времени. Недаром в средние века французский термин *geste* означал одновременно и «история» (история деяний, подвигов), и «знатный род», «героическая семья». В целом такая позиция, казалось бы, материалистична: то, что не имеет прошлого, не имеет истории — не заслуживает и права на существование.

Но средневековое время — это еще и время церкви, которая «держала социальное время под своим контролем, духовенство устанавливало и направляло все течение времени феодального общества, регулируя его ритм»⁴⁰. «Языческий календарь, отражавший природные ритмы, был приноровлен к нуждам христианской литургии... Год расчленялся праздниками, знаменовавшими события из жизни Христа, днями святых. Год начинался в разных странах не в одно и то же время: с рождества, со страстной недели, с благовещения. Соответственно отсчет времени велся по числу недель до рождества и после и т. п. Долго богословы противились тому, чтобы считать новый год от 1 января, так как это был языческий праздник; но 1 января — также и день обрезания Христа»⁴¹.

Схоластическая унификация и схематизация коснулись и мирского времени, течение которого в буквальном смысле слова контролировалось духовенством: семь канонических часов (*horae canonicae*), на которые делились сутки, обозначались боем церковных часов. Эта схематизация видна особенно ярко в квантованном времени у Гонория Августодунского (XII век), который выделяет до крайности дробные доли часа: он состоит из четырех «пунктов», десяти «минут» (*minutus* — «уменьшенный», «маленький»), 15 «частей», 40 «моментов», 60 «знамений» и 22 560 «атомов». Ориентацию во времени монахи осуществляли по количеству прочитанных ими страниц священных книг или по числу псалмов, которые они успевали произнести между двумя наблюдениями неба. Для каждого часа дня и ночи существовали особые молитвы. Основная же масса населения ориентировалась во времени прежде всего по звону церковных колоколов, регулярно призывавших

к заутрене и другим службам. Колокол кафедрального собора был главным ориентиром для горожан — когда Гаргантюа в романе Рабле украл колокола собора Нотр-Дам, в Париже наступил полный хаос. Это — особая церковная организация времени. Но если время связано с организацией, то не означает ли это, что пространство аналогичным образом связано с системой, а управление — с самодвижением? И коль скоро время связано с организацией, то, следовательно, оно связано и с информацией, которая может выступать в качестве «сгустка» как организация, а кроме того, выступает и как компонент структуры системы.

Так по ком же звонит колокол?

«Фантастическую, в духе средневековья, но по-своему знаменательную этимологию слова *campana* (колокол) дал в начале XIII века Жан де Гарланд: “Часы (*campane*) получили свое название у живущих в деревне (*in campo*) крестьян, которые не умеют определять время иначе как с помощью колоколов (*per campanas*)”. Средневековые люди узнавали время преимущественно не визуально, а по звуку. Различали “колокол жатвы”, “колокол тушения огней”, “колокол выгона в луга”. Вся жизнь населения регулировалась звоном колоколов, соразмеряясь с ритмом церковного времени»⁴². Поэтому священники лучше разбирались в том, который час, чем все остальные люди. Разумеется, были попытки выйти из-под церковного контроля времени, но они «неукоснительно пресекались: церковь запрещала трудиться в праздничные дни, причем соблюдение религиозных запретов представлялось ей более существенным, нежели получение дополнительной массы прибавочного продукта (масса стоит массы! — Л. П.), который мог быть произведен в эти дни... занимавшие более трети времени в году; церковь определяла состав пищи, которую можно было принимать в те или иные отрезки времени, и строго карала за нарушение поста; она вмешивалась даже в сексуальную жизнь, предписывая, когда половой акт допустим и когда он греховен. В результате столь мелочного и всеобъемлющего контроля над временем достигалось полное подчинение человека господствовавшей общественной и идеологической системе»⁴³.

По этой причине сопротивление господствующему классу в средние века порой выливалось в протест против его контроля над временем. Протестовали эсхатологические секты, учившие о близости конца света; свое сомнение в ценности церковного времени они сочетали с призывами к покаянию и отказу от земных благ. Протестовали и хилиасты, они же милленарии, которые в противоположность официальной церковной доктрине о времени утверждали, что дню Страшного суда будет предшествовать тысячелетнее царство Христова на земле. «Эсхатология и хилиазм XII века стремились положить конец истории, направить течение житейского потока в неподвижные воды абсолютного, реализовать идеал, достижение которого сделало бы невозможным, ненужным и бессмысленным какие-либо дальнейшие устремления и искания»⁴⁴. И хотя все эти направления представляли собой всего лишь немногочисленные и слабые отклонения от установленного церковью контроля над временем, они замахивались на церковное упорядочение времени, а тем самым не только на церковь, но и на самого Бога, от лица которого церковью был этот порядок установлен. «Сектанты не торопят время, а отрицают его, предрекая скорейшее его прекращение»⁴⁵.

Сама необратимость времени подвергалась сомнению со стороны средневековых мистиков. Мейстер Экхарт утверждал, что человек может «в единый миг» возвратиться к изначальному пребыванию в общении со Святой Троицей и в этот чудесный миг вернуть все «утраченное время». Так же и в манихейском гносисе, писал П. Бицилли, «мы не находим и следов исторического понимания мирового процесса, поскольку мрак и свет мыслятся как две равные и равноправные силы, постоянно — пока идет жизнь на земле — одна другую уравновешивающие»⁴⁶. С точки зрения присущих манихеям эсхатологических представлений «вся история мыслится как одно сплошное целое, как поприще постоянно разыгрывающейся, все снова и снова возобновляющейся драмы, — борьбы зла и добра, начавшейся грехопадением и имеющей свой предел только в кончине мира». Объяснение этому Бицилли видел в

том, что «объективирующее» мышление средневековья исключало постижение истории как процесса. «Приходят царства и народы, рушатся цивилизации, как и люди, — города и государства стареют и умирают, во всем этом нет смысла и связи; нет движения, есть только его иллюзия, какое-то топтание на месте»⁴⁷.

Средним векам было ни к чему точное исчисление кратких промежутков времени, не связанных с церковными или политическими событиями. Гораздо больший смысл и значение имел для средневековых людей счет по поколениям, царствованиям монархов и папским понтификатам. В конечном счете это было продиктовано аграрной природой феодального общества. Но едва достиг определенной степени развитости другой «очаг общественной жизни» — город, у которого были свой особый ритм и нужда в строгом и бережном отношении к времени, как указанная потребность появилась, а то, что было вначале лишь случайным, стало необходимым, подобно тому, как это произошло с обменом.

Город становится носителем нового мировоззрения и, соответственно, нового отношения к времени, ибо появляется новая социальная среда с иным, чем раньше, отношением к времени. Для купцов время — деньги, предприниматель нуждается в точном определении часов работы мастерской, продавцы и покупатель должны знать, когда они должны прийти на рынок, чтобы встретиться друг друга. Эта зависимость вызвала потребность в рынке, который есть в известном смысле не что иное, как некое место или участок пространства. Это — рыночная площадь, окруженная домами продавцов и покупателей, обнесенная каменными стенами как стенами городскими; площадь, на которой всегда возвышается здание ратуши с неизменно красующимися на ней часами... Появление рынка, которому предшествовало превращение людей в покупателей и продавцов и время их торгового контакта, обусловленное пространством рынка, превратило время в меру труда, имеющую большую ценность, в существенный фактор производства. И в сознании средневекового человека время постепенно становится тем, что существует безотносительно к событиям, происходящим в этом времени.

Только тогда с времени спадают качественные определенности. Его постепенно перестают считать «добрым», «дурным» и т. п. Оно становится бескачественным, нейтральным к наполняющему его содержанию, внеэмоциональным, «нематериальным», невещественным, бестелесным, хотя и сохраняющим, что нетрудно, свою реальность. Раньше, из-за своей органической связи со всем этим, а особенно с человеком, время невозможно было расчленить «на соизмеримые и взаимозаменяемые отрезки». Теперь с каждым днем это становится все более возможным, к этому идет дело. Раньше час устанавливали «по положению солнца, его определяли по мере стгорания лучины, свечи или масла в лампаде»⁴⁸ и время поэтому было неразрывно связано с солнцем, лучиной, свечой и ее фитилем, с количеством масла и т. п. Теперь эта «материально-вещественная», качественная оболочка времени исчезла. Взамен этой материи время обрело совершенно иную; появился механизм для измерения времени — часы.

Эта новая материя времени имела свою историю, она не сразу заменила прежнюю. Часовому механизму предшествовали обычные для средневековой Европы солнечные часы (гномон), песочные часы либо клепсидры — водяные часы. Но солнечные часы были пригодны лишь в ясную погоду, а клепсидры так и остались редкостью, скорее, игрушкой, чем инструментом для измерения времени. В IX веке английский король Альфред в свои поездки по стране брал с собой свечи равной длины и велел зажигать их одну за другой. Этот обычай сохранялся во Франции при Людовике IX (XIII век) и при Карле V (XIV век). Лишь в конце XIII века были изобретены механические часы. Вскоре башни ратуш многих городов Европы украшаются этими новыми часами, которые, однако, неточны и лишены минутной стрелки.

Появление этих часов было, по справедливому замечанию А. Я. Гуревича, «подлинной революцией» в области социального времени. И в меру того, как городская коммуна становилась хозяйкой своего собственного времени и его особого, подчиненного экономическим интересам ритма, контроль над временем начал

ускользать из рук духовенства. Время переставало быть церковным и средневековым.

Однако часы (механическое устройство) лишь способствовали появлению нового отношения к времени, но отнюдь не были причиной этого нового отношения. Как бы то ни было, но «в европейском городе впервые в истории начинается “отчуждение” времени как чистой формы от жизни, явления которой подлежат измерению», — пишет Гуревич⁴⁹. Его утверждение, будто время есть «чистая форма» или может быть ею, — весьма спорно. Но важнее разобраться в том, что же произошло. Старое циклическое время впервые окончательно «вытянулось» в прямую линию, идущую из прошлого в будущее через точку, называемую настоящим. Раньше человек замечал время и его ход лишь тогда, когда происходили какие-то события. Теперь он впервые понял, что время не останавливает свой бег и при отсутствии событий. Поэтому время было осознано как нечто двойственное: «как огромная ценность и как источник материальных ценностей». Раньше человек непосредственно осознавал свою неразрывную органическую связь с обществом, свое единство с ним. Теперь «механический отсчет времени происходит без прямого участия человека, который вынужден признать независимость времени от него»⁵⁰.

«Построив рынок», время «построило город», создало нового человека и новое, свободное от церкви пространство. Нынче же «город стал хозяином собственного времени, [поскольку] оно вышло из-под контроля церкви. Но верно и то, что именно в городе человек перестает быть хозяином времени, ибо (став независимым от людей, время заставляет. — Л. П.) их действовать быстрее, спешить, не упускать момента... Локальное время разъединяло, тогда как общегосударственное, а затем и зональное время сделалось средством сплочения, усиления связей... Возникает единое темпоральное мышление»⁵¹.

Пора подвести некоторые итоги.

А. Я. Гуревич, характеризуя такие аспекты отношения средневекового человека к времени, как аграрный (или циклический), родовой (или генеалогический) и исто-

рический, — считает, что время в эпоху средневековья имеет три основные формы своего восприятия:

1. «Аграрное» отношение, то есть циклизм архаического сознания времени, роднящий эпоху первобытного общества и варваризм раннего средневековья.

2. Линейность времени в сознании средневекового христианина в сложившемся средневековом обществе.

3. Осознание времени в эпоху разложения средневекового общества.

Выдающийся французский медиевист Жак Ле Гофф считал, что в средние века не было единого представления о времени. Для средневекового человека существовала множественность времен, а не единое время. Гуревич, в свою очередь, указывает на то, что в любом обществе существует большой спектр социальных ритмов и можно говорить о господствующем, доминирующем социальном ритме в рамках того или иного определенного общества. Раз так, то есть и «доминирующее социальное время», которое контролируется господствующим классом, находясь как бы в его собственности. С изменением классовой структуры общества изменяется и структура времени, по которому живет общество.

Итак, всякое общество в широком смысле слова, а точнее, всякая общественно-экономическая формация имеет как общие, так и специфические, присущие лишь ему особенности. К последним относятся время и пространство. Всякое общество имеет собственные время и пространство, и это столь же верно, как и то, что «социальные» пространство и время отличны от пространства и времени, характерных для явлений неорганической или живой природы. Вероятно, можно говорить и об отличии индивидуального времени от социального, как говорят, например, об отличии времени микромира от времени макромира, но рассмотрение этих вопросов не входит в нашу задачу.

Из сказанного ясно, что всякое общество в лице составляющих его членов воспринимает пространство и время по-своему, и такое восприятие не является исключительно субъективным. Вот почему восприятие средневековым человеком пространства и времени отличается от восприятия их же в древности и в Новое время. Но по

этой же причине восприятие времени и пространства в средневековом обществе двойственно. Оно и преемственно связано с восприятием того же «до» и «после» средневековья, и существенно отлично от восприятия, характерного для других обществ, в том числе нашего.

История в средние века

Греческое слово «история» — в буквальном переводе «разведывание» — имело первоначально широкое содержание: исследование прошлого и настоящего, явлений общества и природы. У Геродота этот термин в соединении со словом «повествование» обозначал письменный рассказ о событиях, происходивших в прошлом; позже, особенно у римских авторов, слово «история» стало употребляться также для обозначения самих событий прошлого.

Средние века полагали, что предмет истории — «жизнь и деяния святых, борьба с языческими племенами и их обращение, отношение государства к церкви, борьба между императором и папой, военные походы в Святую землю и т. п., так что церковь и христианское учение о спасении занимали центральное место в изложении... Основанием средневековой философии истории [была] литература древней церкви»⁵². Так, например, Августин учил, что «история... предмет беспредельный, многосложный, доставляющий более хлопот, чем приятности или истины...»⁵³. История — «пиршественный зал божества, вся роскошь его мироустройства, проявленная многогранно, в разных вариантах» — такое представление бытовало в XII—XIII веках, согласно С. С. Неретиной⁵⁴.

Напротив, «Письма об изучении и пользе истории» знаменитого английского политика и публициста Генри Болингброка (1678—1751) показывают, насколько ухудшилось в ту эпоху общественное мнение в отношении истории. Письма эти, в сущности, представляют собой издевательство над «ученым хламом, заполняющим голову знатока древности», ибо история кажется ему хаотическим нагромождением памятников лживости, суеты, тщеславия и ничтожества.

Хотя историки немало поработали, чтобы создать о себе такое мнение, все же надо учесть, что критика эта есть отчасти следствие быстро идущего на протяжении XVII века накопления исторических фактов. Поэтому полный скептицизм и даже нигилизм в отношении истории во многом мог быть результатом реального расхождения между философией истории и изучением фактической истории. К тому же просветители XVII—XVIII веков считали, что «мировая история происходит для “хорошего общества”, для изысканной верхушки, для цвета интеллигенции»⁵⁵.

Я уже писал, что в средневековом обществе наряду с земным, мирским, «явным» для всех временем есть время сакральное, мифологическое. Причем категории мирского и сакрального времен объединяются в категорию времени исторического, в котором сосуществуют и мирское время как часть вечности, и сакральное — как сама вечность.

Историю вообще было принято рассматривать через призму истории церкви как истории зримо воплощающегося града Божьего. В этом смысле «историческое время» подчинено сакральному, но не растворяется в нем: «Христианский миф дает своего рода критерий определения исторического времени и оценки его смысла»⁵⁶. Поэтому историческое время как бы разламывается христианской религией пополам, на две части: «до» и «после» Рождества Христова. Тем самым устанавливаются некая иерархичность, двойственность там, где были хаотичность и неопределенность. Причем сама граница этих двух эпох тоже двойственна, ибо она есть пришествие и смерть Христа.

Иерархия (организация) во время существования человечества, рода человеческого была существенной чертой христианской религии. Например, «по Августину, история знает шесть эпох — от сотворения Адама до потопа, от потопа до Авраама, от Авраама до Давида, от Давида до вавилонского пленения, от вавилонского плена до рождества Христова и, наконец, от Христа до конца света. Эти всемирно-исторические эпохи соответствуют шести периодам жизни человека: младенчество, детство, отрочество, юность, зрелость, старость».

В отношении смены поколений иерархия человеческого рода выглядела следующим образом: «Исходя из долголетия библейских патриархов, Августин считал, что в течение каждого из первых двух “возрастов” — *infantia* и *puertia* — сменялось по десять поколений со сроком жизни поколения в сто лет. Следующие три века (*adolescentia*, *inventus*, *aetas senior*) содержали каждый по сорок поколений. Шестой и последний исторический период (*senectus*), который начинается с Христом, продолжается и не может быть измерен определенным числом поколений, ибо, как сказано в “Деяниях апостолов” (1, 7), “не ваше дело знать времена или сроки, которые Отец положил в Своей власти”. Поэтому вычислять оставшееся земное время Августин считал тщетным занятием»⁵⁷.

В отношении же светской истории и смены царств и передачи власти (*translatio imperii*), которая, сохраняя неизменность идеи монархии, продолжается, по мнению средневековых историографов, и в средние века, иерархия человеческого рода такова: на основе ветхозаветных пророчеств Даниила святой Иероним разработал теорию четырех земных царств: Ассиро-Вавилонского, Мидийско-Персидского, Греко-Македонского и Римского. Существует тесная связь (единство) между учением Августина о шести возрастах человечества и концепцией Иеронима о четырех монархиях, поскольку то и другое опирается на представление о Божественном провидении, заранее определившем план и последовательность мировой истории.

Поскольку господствующий класс феодалов и духовенства видел в себе смысл и завершение мировой истории, в истории отсутствовало спонтанное развитие. Она была лишь развертыванием заложенного в нее первоначально плана, пестрым видимым воплощением божественных символов. «Представление об истории, открытой в будущее, богатой новыми возможностями, было чуждо сознанию людей этой эпохи»⁵⁸. Устремленная ввысь, к небу и Богу, и предначертанная свыше жизнь индивида была земной со всеми преходящими радостями и невзгодами. Но она не была самодовлеющей, развертываясь «сразу в двух временных планах: в

плане эмпирических и преходящих событий земного бытия и в плане осуществления Божьего предначертания. Следовательно, человек — участник всемирно-исторической драмы, в ходе которой решается судьба мира и судьба его индивидуальной души. Божественное от этого становилось индивидуальным, личным, земным, а все индивидуальное, личное, земное — божественным.

Это двойственное положение человека делало таким же его восприятие времени, его отношение к нему. Преходящая мирская, земная жизнь каждого была одновременно вечной, непреходящей, сакральной. «Быстротекучая и ничтожная», она проходила «на фоне всемирно-исторической драмы», вплеталась в нее», получая от нее новый, высший и непреходящий смысл. Поэтому средневековый человек «никогда не живет в одном лишь земном времени, он может отрешиться от сознания сакральной истории, и это сознание коренным образом воздействует на него как на личность, ибо спасение его души зависит от его приобщения к сакральной истории. Всемирно-историческая борьба между добром и злом — личное дело каждого верующего. Эта причастность к мировой истории одновременно и исторична и антиисторична»⁵⁹.

Люди ощущали свою внутреннюю сопричастность с всеобщей историей, но при этом были не властны над своим временем и своей историей. Они были и его, и не его, ибо они — собственность и слабого, греховного индивидуума, и могущественного, всесовершеннейшего Бога, Творца всего сущего. Поэтому прошедшее и будущее обладают большей ценностью, нежели настоящее, бременное время. «Для восприятия прошедшего мы обладаем памятью, настоящее уясняется посредством созерцания, а для будущего существуют чаяние и ожидание»⁶⁰, — считал блаженный Августин, указывая тем, вольно или невольно, что даже в рамках христианского мировоззрения вполне возможно понимать время как необратимую историческую последовательность.

Двойственность пронизывает и проблему средневекового времени, и тогдашние представления об истории, историческом времени: «Амбивалентность времени, с протеканием которого вместе и увеличивается

греховность рода человеческого и возрастает знание бога, придает истории, в ее понимании Августином, трагический характер»⁶¹. Это не делает средневековую концепцию времени несимметричной. Надежда на искупление смешана в ней со страхом перед концом света: ведь человека может ждать не только рай, но и ад.

Двойственность исторического сознания проявлялась как происходящее наряду с этим сознанием истории ее ощущение, а также в том, что это «сознание-ощущение» было одновременно явно «историчным» и сокровенно «антиисторичным»: «Даже историческое сознание, в той мере, в какой о нем можно говорить применительно к средневековью, оставалось, по существу, антиисторичным»⁶². Ведь история «до воплощения Христа и после него — симметрична. Каждому событию и лицу Ветхого Завета соответствует аналогичное явление из эпохи Нового Завета, они находятся... во внутренней, сакраментальной, исполненной глубочайшего смысла символической связи»⁶³.

Симметрия дает единство, гармонический ряд, то есть атемпоральность и деконкретизацию. Поэтому земная история была неподвижна, ее изменение не осознавалось в свете истории «сокровенной», сакральной. В наиболее распространенном и характерном для средних веков жанре — житиях святых — обычно не показывается путь человека к святости. Он либо внезапно перерождается, сразу и без подготовки переходя из одного состояния (греховности) в другое (святости), либо его святость дана заранее (человек уже родился святым) и постепенно только раскрывается. Поэтому «в средние века не существовало представления о детстве как особом состоянии человека и... детей воспринимали как маленьких взрослых». Так же и о Христе сказано, что «во мгновение зачатия своего он был так же мудр, как тогда, когда достиг 30 лет»⁶⁴. В поэзии изображали «святых детей» с изначально заложенным инстинктом святости: «Так, например, св. Иоанн Матский уже грудным младенцем отказывается в постные дни от пищи, отворачиваясь от кормящей его груди. Св. Адальберт Пражский уже в раннем детстве понимал всю святость девственного состояния. Когда во время игры товарищ бросил его на

лежащую на полу девочку, он начал горько плакать и жаловаться: «О горе мне, теперь я женат!»⁶⁵.

Отсюда и «такая неотъемлемая черта средневековой историографии, как анахронизм»⁶⁶. «В средневековой латыни нет ни одного слова, которое бы сохранило в себе то содержание, которое было ему присуще в античную пору. Но это по своим звукам был тот же самый язык, и произнося слова *possession, miles, equus, servus* и т. д., средневековый человек был бесконечно далек от мысли, что с ними связывали римляне, что он создал и вложил в них новое содержание»⁶⁷. Без языка он не мог догадаться о громадности перемен. «Он много и усердно читал античных авторов, но... был убежден, что они писали на его собственном языке, только изящнее и грамотнее, чем он сам. Поэтому он не видел никакой разницы между своим временем и прошлым; он находил в этом прошлом превосходно знакомые вещи, узнавал в Овидии клирика и афинского герцога в Тезее»⁶⁸. Герои древности мыслят подобно современникам хрониста. Библейские и античные персонажи фигурируют в средневековых костюмах. На порталах соборов соседствуют ветхозаветные цари и патриархи с античными мудрецами и евангельскими персонажами. «Крестоносцы в конце XI в. были убеждены, что карают не потомков палачей Спасителя, но самих этих палачей. Протекшие века ничего не означали для них»⁶⁹. У Данте, — писал В. Шкловский, — «ад так наполнен флорентинцами, что туда не могут пробиться грешники из тогдашнего довольно обширного мира»⁷⁰.

По Марку Блоку, «из уважения к прошлому в средние века стремились изобразить его не таким, каким оно было, а таким, каким оно должно было быть»⁷¹. Доказывая свою древность, доказывали тем самым свою респектабельность и законность. «Парижский университет возводили ко временам Карла Великого, Оксфордский оказывался учрежденным при короле Альфреде, а Кембридж видел своего основателя даже в легендарном Артуре»⁷².

Четкое различие между вымыслом и истиной долгое время не осознавалось. «В историографии был очень силен баснословный и легендарный элемент... Не отдели-

лась четко литература сакральная от светской»⁷³. Ложь расценивали как великий грех, однако «изготовление фальшивого документа для обоснования владельческих и иных прав могло считаться средством установления истины и богоугодным делом»⁷⁴. «В средние века, — писал Н. С. Сперанский, — такие тонкости, как разница между римлянами пятого века и германцами десятого, не принимались в расчет и первый *Praeceptor Germaniae*, Рабан Мавр, в своей “*De institutione clericorum*”, не стесняясь, переписывает слово в слово все, что сказано Августином в защиту поэзии в школе»⁷⁵. Биограф Карла Великого Эйнхард для характеристики этого государя списывал целые страницы из жизнеописания цезарей Светония: ведь Карл не подражал римским императорам, но сам был таковым в своих глазах и в глазах современников.

«Благочестивый обман» (*pia fraus*) в виде подделки документов граничил с самообманом. Справедливо подделать дарственную грамоту на якобы подаренную монастырю землю, ибо, с точки зрения целого («сокровенного»), так и должно было быть, ибо будет «несправедливо, а значит, невозможно, чтобы ею обладал нечестивый мирянин»⁷⁶.

В средние века всякое новаторство осознавалось как техническая сторона или оболочка консервативной практики. «Плагиат не подвергался преследованию, тогда как оригинальность могла быть принята за ересь... Доблестью... считалось повторение мыслей древних авторов, а высказывание новых идей осуждалось»⁷⁷. Средневековый человек был неспособен увидеть мир и общество развивающимися — это следует помнить, говоря (как это было модно еще недавно) о «революциях» и «реформах» того времени.

Понятие прогресса в средние века отличалось от нашего тем, что было связано исключительно с духовной жизнью как познанием и приближением в ходе этого познания к Богу. Кроме того, и прогресс духа, и движение предустановленной истории обязательно имели некий необходимый предел. «Член группы, носитель отведенной ему функции или службы, индивид стремится прежде всего к тому, чтобы максимально соответство-

вать установленному типу и выполнять свой долг перед богом. Жизненный его путь был дан заранее, как бы запрограммирован его земным призванием. Поэтому внутреннее развитие индивида было исключено»⁷⁸. «Средневековый человек боялся быть самим собой, боялся оригинальности»⁷⁹ в современном ее понимании.

Оригинальность, новизна в средние века — это всего лишь степень индивидуальной изобретательности, таланта в использовании всем привычного, старого, общепризнанного, заданного обычаями. Все средневековье было поэтому нацелено на выработку метода как совокупности стандартных приемов, «отмычки» для познания. Тяготение к ее выработке таилось в самой сущности этой эпохи.

«Деконкретизация — обратная сторона атемпоральности»⁸⁰. Средневековое время (точнее, средневековое восприятие времени) по отношению к нашему времени является «вневременностью». Для средневекового человека прошедшее, настоящее и будущее рядоположены и существуют реально. Осип Мандельштам писал, что «нам уже трудно себе представить, каким образом... вся библейская космогония с ее христианскими придатками могла восприниматься тогдашними образованными людьми буквально как свежая газета, как настоящий экстренный выпуск»⁸¹.

Народы, создавшие великие цивилизации древности (Древняя Греция, Индия, Китай, Египет), воспринимали время как вращающееся в великом кругу и пребывающее в покое. Цикличность во времени — одно из проявлений движения по кругу, вообще характерного для сознания древности. Таково, например, традиционное древнекитайское восприятие времени — «циклическая последовательность эр, династий, царствований, имеющих литургический порядок и подчиненных строгому ритму»⁸². В истолковании истории как круговращения такие два историка древности, как Полибий и Сыма Цянь, совершенно единодушны, хотя и считают, что «возвращение к чему-либо не есть обязательное повторение того, что было»⁸³. Выразительный символ древнеиндийского понимания истории — колесо. Нельзя ли объяснить фигуру «круга», связанного с толковани-

ем исторического времени, тем, что начало, продолжение и конец для своего единства необходимо требуют завершенности в единственно возможном виде возвращения конца к началу. Это возвращение (по Гегелю, «якобы возвращение», то есть удержание, сохранение) достигает своего наиболее полного, высшего формально-теоретического и практического выражения в круге, в цикличности.

В средние века идея кругооборота времени продолжает сохраняться в иных формах и не устраняется даже христианством. Так, «гностицистские секты придерживались пифагорейской доктрины о переселении душ и круговом времени вплоть до VII века. Идея цикличности времени неоднократно возрождалась в средневековье под влиянием неоплатонизма и аверроизма. В XIII веке идея об аналогичных фазах, которые повторяются в жизни человечества, как и в небесных вращениях, была распространена среди парижских аверроистов; в частности, идею циркуляции времени в вечном мире развил Сигер Брабантский, подвергавшийся осуждению церкви. Причем учение о циклическом времени характерно и для среды образованных людей, и для народной среды. «И сельскохозяйственные сезоны, и сменяющиеся поколения людей — это кольца на одном и том же древе жизни»⁸⁴.

Разумеется, христианство в корне изменило античное понятие времени, но оно не избавилось от циклизма. Христианское понимание времени опирается на три определяющих момента: начало, кульминация и завершение рода человеческого. «Время становится векторным, линейным и необратимым»⁸⁵. Земная история перестала быть вечной в том смысле, какой присущ древности. Она получила определенные границы и содержится в определенных рамках, точно в клетке, ибо постоянно расположена отныне между сотворением мира и концом его. Однако в целом история представляет собой столь же поступательный и законченный (под воздействием христианства), сколь и завершенный, целостный (под воздействием древних) цикл: человек и мир возвращаются к Творцу, время возвращается в вечность, изойдя предварительно оттуда.

Наряду с этим в древности и в средние века время воспринимали как пребывающее в покое. Например, национальной чертой индийцев является благоговение перед прошлым: «Когда происходит изменение, оно не осознается»⁸⁶. Так же и в глазах древних египтян мир вышел готовым из рук творца, прошлое и будущее присутствуют и в настоящем; поэтому пирамиды могут служить памятниками «остановившегося» времени.

Представление о времени как повторяющемся цикле сохранилось в средние века в популярном образе «колеса судьбы». Богиня Фортуна «правила, правит и будет править» миром, и, по мере усиливающейся и закрепляющейся социальной и имущественной неустойчивости большей части феодального общества, усиливается и закрепляется вера в судьбу. Идея судьбы, воплощенная в языческом образе Фортуны, заимствованной средневековьем у древности, подверглась христианизации. Она оказалась в подчинении у Бога, который «отдал ей в управление “мирской блеск”», по выражению Данте. Эта «правительница судеб» вместе со своим колесом изображалась на бесчисленных рисунках, где «сама она в венце повелительницы мира восседала в центре диска, приводя его в неустанное вращение; цепляясь за колесо, поднимается ввысь полный надежд юноша; на вершине колеса торжественно водрузился на трон государь; далее стремительно низвергается человек, которого влечет за собой колесо судьбы; внизу распростерта фигура жертвы переменчивого счастья»⁸⁷. Фортуна «крутит свой шар, блаженна и светла», и перемещает

В свой час пустое счастье
Из рода в род и из краев в края,
В том смертной воле возбравив участие⁸⁸.

Однако идея судьбы «была ассимилирована христианской мыслью далеко не целиком и встречала сопротивление таких видных теологов, как Петр Дамиани, Ансельм Кентерберийский, Бернар Клервоский»⁸⁹.

Но «в той мере, в какой время циклично и мифологично, оно ориентировано на прошлое»⁹⁰. Поэтому все средневековье и все формы его общественного сознания, в том числе и право, обращены к прошлому. В про-

шлом видели идеальное состояние и стремились его возродить или к нему возвратиться. В средневековом обществе — обществе мелких производителей — господствовали патриархальность и традиции, всеобщая нормативность поведения и мышления. Этому обществу совершенно не свойственны были нестандартизированное поведение, тяга к новшествам, реформам. А развитие и изменение осмысливалось в таких понятиях, как *reformation, regeneration, restauratio, revocation* — все они означают «восстановление» или «возрождение». Все новое, не притворявшееся старым, отвергалось с порога. Поэтому обновление понималось как реставрация, а прогресс — как возвращение к прошлому. Дорога к действительно новому в обществе открывается лишь ближе к XVII столетию, с зарождением технического прогресса и абсолютных монархий, которые в этом прогрессе нуждались.

Тяга к прошлому была настолько сильна, что молодые старались быстрее состариться. При этом общество, которое было одержимо мыслью о старении, дряхлости мира и преисполнено почитанием библейских патриархов и седобородых пророков, было обществом, которым правили преимущественно нестарые люди. Продолжительность жизни была тогда невелика. Абельяр и Гуто Сен-Викторский стали профессорами в неполные тридцать лет, выдающиеся представители средневекового христианства — Фома Аквинский и Франциск Ассизский — умерли первый сорока девяти, второй — сорока четырех лет. Но сорокалетних считали уже пожилыми. Вслед за средневековыми авторитетами Данте утверждал, что после сорока пяти лет начинается старость. Для женщин старость наступала еще раньше; из-за многочисленных беременностей и связанных с этим болезней они выглядели старухами уже в сорок.

У средневековья времени было много, как еще совсем недавно в России было много леса, много зверя, рыбы, чистой воды, незагаженной земли, интеллигентных культурных людей... И мы не ценили этого, это стоило дешево. Так же и в средние века настоящее время «обесценивалось» тем, что, с одной стороны, Бог обладал неисчерпаемой возможностью сотворения любо-

го дополнительного количества нового времени, если таковое потребуется, а с другой — это «обесценение» времени было обусловлено «ожиданием близящегося Страшного суда»⁹¹. И в этом проявлялась двойственность настоящего времени средневекового общества.

Цикличность средневекового времени обуславливала регламентированность мировоззрения и поведения средневекового человека. В начальный, варварский период средневековья всеобщее (и частное) развитие скрыто от умственного взора общества. Люди, даже самые ученые, видят одно регулярное повторение и не в состоянии преодолеть «тиранию ее ритмического кругового движения». В центре жизни этого периода средневековья — вечное возвращение.

В средневековом обществе господствуют прямые, непосредственные «межличные» отношения между людьми. Они «еще не заслонены отношениями вещей, товаров и иных материальных ценностей»⁹². Это неизбежно ведет к конформизму, к тому, что «архаическое» общество отрицало индивидуальность и новаторское поведение. Нормой и даже доблестью было вести себя, как все, как поступали люди испокон веков. Только такое традиционное поведение имело моральную силу. Поэтому «жизнь человека... представляла собой постоянное повторение поступков, ранее совершенных другими»⁹³.

Уже в раннем средневековье все стороны жизни индивида регламентированы. Заранее известно, как он должен поступить в той или иной ситуации, — выбора почти не существует. Любой поступок должен соответствовать строгим предписаниям, вытекать из сознания принадлежности к группе, из чувства чести, носившего не столько личный, сколько родовой, семейный характер. Обычаем «запрограммирована» жизнь каждого члена коллектива, обязанного следовать образцам — богам, предкам, старшим.

А. Я. Гуревич пишет: «Регламентация индивидуального поведения в варварском обществе достигает степени ритуализации: каждое важное жизненное отправление человека, затрагивающее интересы группы (то есть связанное с отношением «явного», части, отдельности — к целому, «сокровенному», общему. — Л. П.), сопровождается

ся исполнением специальных обрядов, произнесением формул, отклонение от которых аннулирует весь акт, делает его недействительным»⁹⁴. Поэтому неизбежно вырабатывается эталон, первообраз поведения, который приписывается первым людям, божеству, «культурному герою». Повторение людьми поступков, восходящих к небесному, божественному прототипу, связывающему их с божеством, придает реальность им и их поведению. Вся деятельность людей, их производственная, общественная, семейная, интимная жизнь получают смысл и санкцию постольку, поскольку участвуют в сакральном, следуют в «начале времен» установленному ритуалу.

Феодальное общество строилось на всецело регламентированном поведении своих членов. Социальная роль каждого индивида предусматривает «полный сценарий» его поведения, оставляя мало места для инициативы и нестандартности. Отсюда высокая «знаковость» общественного поведения членов феодального общества. В мире средневекового человека «каждый голос вливался в общую гармонию и всякая тварь, вплоть до черта и до злого язычника Магомета, выполняла предначертанную ей в программе Провидения роль, отбывала положенную ей повинность»⁹⁵.

Все это гармонировало с такими основными принципами средних веков, как традиции и авторитет. «Не нами положено — лежи оно во веки». Из общества феодального эти традиции перешли в общество буржуазное. Там тоже «при принятии решения... оборачиваются назад и смотрят на примеры прошлого, на образцы, на опыт»⁹⁶. «Делай так, как делалось прежде», «делай так, как делают окружающие» — с развитием общественной власти эти предписания получают «религиозную санкцию и принудительный характер... и в этом виде они далеко переживают эпоху своей разумности»⁹⁷.

В Шотландии XVII века «как только проповедник (протестант. — Л. П.) поминал сатану, паства вздыхала и стонала. Люди часто сидели на своих местах остолбеневшие и ошеломленные от страха. Картины ужасов наполняли их душу, всюду следовали за ними, сопровождали их в их ежедневной работе. Всюду видели дьявола... Бог Кальвина и Джона Нокса был страшный бог, бог ужа-

са, яростный тиран... Проповедники вызывали в своей пастве... настроение постоянного страха. Из этого страха выросло горячее желание: устроить свою жизнь согласно предписаниям церкви»⁹⁸. Эта «предписанность» себе своего поведения, своей жизни суть религиозные корни состояния жизненных правил, нравственного и житейского планирования, жизненной расчетливости, столь характерные для зарождающегося индивидуализма и капиталистической собственности, для человека Нового времени.

Глава вторая

Земля и город

Человек средневековья

Понять средневекового человека часто означает установить либо сходство, либо несходство с нами такими, какие мы теперь. Обыватели, пребывающие в кругу образов и понятий массовой культуры, обычно считают, что средневековый человек — мы употребляем это понятие в смысле исторически определенного культурного состояния — это тот же сегодняшний человек, только понаивнее (верит в Бога, чудеса, Провидение и т. п.). Такая наивность даже привлекательна, и порой средневековье изображается чарующим, волшебным золотым веком. Другие же, напротив, называют его «многовековой ночью разума» и думают, что тогдашние люди — опять-таки чрезвычайно похожие на современных — жили в вечном страхе, скрывая свои подлинные мысли, чтобы не угодить на костер или на плаху.

Но есть и другая точка зрения, сторонники которой убеждены, что сходства между средневековым и современным человеком вообще нет, кроме присущих всем людям особенностей. Они напоминают, что в средневековье одни вещи (например, гигиена) ценились неоправданно низко, другие (например, рыцарская честь) — чересчур высоко. Что даже ученые тогда верили любым выдумкам, но не желали замечать того, что у них под носом — например, что у мухи не четыре лапки,

как считал Аристотель, а шесть. Что нормой богословия продолжало оставаться изречение Тертуллиана: *Credo quia absurdum est* — «Верую, ибо абсурдно»^{*}.

Что ж, средневековые действительно эпоха абсурда. Но это «абсурд для нас, — не для современников», как справедливо заметил П. М. Бицилли¹. Средневековое есть нарушение нашего, современного, и наоборот (если учитывать необратимость времени и истории и не пользоваться «машиной времени»...). Вот в чем ключ нашего отношения к средним векам, потому что оно — наше. «Представьте себе положение человека, который живет в определенной квартире, знает ее границы. И вдруг оказывается, что там, где он думал, что находится глухая стена, есть дверь и за дверью — другие комнаты, в которых можно жить» — так рассказывал пианист Генрих Нейгауз о внезапно открывшемся ему понимании законов какофонической музыки, которую он раньше совершенно не воспринимал². Видимо, будет ошибкой рассматривать какую-либо формацию как нечто абсолютно изолированное — она внутренне взаимосвязана со всеми другими формациями, «квартирами» развивающегося человечества. Средневековые — это, быть может, самый первый наш дом, к которому мы потеряли ключ. Ведь алхимия для средневековья немножко химия, схоласт для средневековья немножко философ, а «палач для средневековья немножечко научный работник»³. И это внушает нам надежду, что «ключ» найти можно.

Более того. Никакая эпоха, никакое общество из всех бывших до нас не является столь близкой нам, европейцам, как средневековое. Однако история, думаю, вlepит «двойку» и тем историкам-медиевистам, которые ставят знак равенства между средневековым человеком и человеком эпохи Возрождения, и тем, кто ставит его между античным и современным человеком. Люди античности — это телесно, физкультурно-образованные статные дети, всегда веселые, оптимистические, здоровые, красивые, ловкие, материалистически и идеалистически

* На самом деле эту фразу знаменитому богослову III века Квинту Септимию Тертуллиану приписали позже. Вот подлинная цитата: «И Сын Божий умер: это бесспорно, ибо нелепо. И, погребенный, воскрес: это несомненно, ибо невозможно».

мыслящие. Но в целом и по существу — безбожные, языческие в своем красивом, здоровом преклонении перед невысоко над землей живущими богами Олимпа.

Люди средневековья — тоже дети, но другие, постарше и иного рода. Они двойственны. Они смотрят либо вверх, либо вниз, на природу, а если вверх, то на Бога. В этом их односторонность. Это — дети-старики, догматические и авторитарные. Они — дети по способу мышления, жестокие и простодушные, доверчивые и коварные, мгновенно переходящие от веселья к отчаянию. Им всё казалось, и если античность — эпоха ощущений, то средневековье — эпоха интуитивных представлений. Средневековые люди были сонно-медлительны к тому, что казалось им далеким, но становились тем живее и смышленнее, чем ближе к ним был изучаемый предмет.

«Средние века, — писал немецкий историк Фридрих Паульсен, — это школьный возраст германских народов. Они учатся... у состарившейся, ставшей набожной Древности... Средние века — это молодой человек, который является перед нами переряженный в стариковское платье. Он сконфужен и недоволен, ибо раньше он не чувствовал несоответствия своего платья своим годам, своей натуре... И чем он становится старше, тем острее и глубже созревает в нем желание скорее сбросить с себя это стариковское платье»⁴. Однако средневековые формы духовной жизни «не были... просто платьем с чужого плеча». В старые меха «влито было молодое вино... Молодому соку не сразу удалось разорвать старую оболочку. Тысячу лет выдерживала она его бурное брожение и за это время успела ему самому придать сохранившийся в ней прежний аромат. Оттого-то даже знатоки нередко ошибались, принимая это молодое вино за старое»⁵. Н. Сперанский обращает внимание на «обратное влияние старых, заимствованных форм на молодое самобытное содержание средневековой жизни».

Для средних веков характерно «полное несоответствие внутреннего содержания жизни с ее внешними формами». Чем дальше, тем больше возрастает это несоответствие, превращаясь в антагонизм. «Средневековый человек с замечательным постоянством говорит одно, а делает другое. Он твердит об отречении от мира — и

жадно бросается в пучину житейских волнений и наслаждений; он прославляет бедность, ставит нищенствующего монаха выше ангела — и создает всемирный рынок; он проповедует недоверие к науке — и стремится за ней всюду... не гнушаясь принимать ее из рук неверных, от опаснейшего своего врага араба и парии христианского общества иудея. Он вечно занят разрушением и созиданием общественных форм, оставаясь в то же время убежденным, что все учреждения даны... свыше, что они не должны и не могут меняться, что мир всегда был таким, каким он его видит, и таким останется до Судного дня.

И при всем этом он — сама искренность.

Он глубокий язычник, но считает самого себя вернейшим сыном христианской церкви и за славу ее имени не щадит своей жизни». Поэтому «горе исследователю, если он не сумеет устоять против этого обаяния искренности и примет» за правду объяснения средневекового человека — «он бесконечно будет блуждать в царстве миражей»⁶.

В нашей обыденной жизни мы давно хорошо усвоили, что личность того или иного человека может быть не его личностью, а его «личиною», маской, и взгляды эти уходят корнями в древность, когда у римлян слово *persona* первоначально обозначало театральную маску или маску религиозного ритуала. В средние века между маской и ее носителем существовала очень сложная связь. Вообще все народы мира и каждый человек во все времена всегда имели свою «личину», надеваемую, татуируемую, рисуемую, письменно или устно излагаемую. И то, что у самых разных народов мира в наиболее важные моменты индивидуальной и общественной жизни или даже постоянно лицо прячется за личиной... имеет прямое отношение к пониманию этими народами человеческой индивидуальности... Именно в Риме понятие *persona* превращается в понятие суверенной личности прежде всего в сфере права. Римские юристы учили, что в праве имеются лишь лица (*personae*), вещи и действия. Римский гражданин — юридическая и религиозная персона, обладатель предков, имени, собственности; поэтому раб, не владеющий своим телом,

не имел персоны (*servus non habet personam*). Но в древней философии нет определения личности.

Переход от театральной маски к моральной личности, обладающей внутренним единством, завершился в христианстве. «Персона» получила так же и душу, являющуюся основой человеческой индивидуальности и неуничтожимым, метафизическим ядром личности. В начале VI века Боэций определяет личность как «рациональную неделимую сущность» (*rationalis naturae individua substantia*), и это определение оставалось в силе на протяжении всего средневековья. Распространенная в средние века этимология слова *persona* — *persenna* («единая сама по себе»).

В наибольшей степени слово «персона» подобает Богу, который есть *persona divina* — считал Фома Аквинский. Персона — это совершеннейшее во всей природе, то есть разумное, заключающееся во всей природе. «Религиозная окраска этого понятия обнаруживается и в обозначении приходского священника (англ. *parson* от лат. *persona*)»⁷. Понятие личности складывается именно в эпоху средних веков. И тем не менее личность в средние века не представляет собой завершенную систему, силы, способности и свойства которой внутренне связаны и нерасторжимы, или неповторимую индивидуальность, ценимую именно благодаря своим особенностям.

История личности, начиная от древности и кончая средневековьем, это история смены одной («античной») двойственности личности — другой, «средневековой». «Христианство создает противоречивую ситуацию, в которой находится личность. Последняя двойственна: человек подобен богу — и человек это раб божий. И сам человек двойствен: его душа является вечной, но его тело подвержено “порче времени”. *Fides, fidelitas* — это и вера в бога, и верность господину, олицетворявшему на земле богом данный закон»⁸.

«Способы институционализации личности, — отмечает А. Я. Гуревич, — в разных социальных системах неодинаковы: включение индивидов в общественное целое и образующие его группы происходит при посредстве механизмов, обусловленных социально-куль-

турной природой человека. Одним из таких механизмов (“механизмом номер один”) является обряд крещения. Без него даже душа безгрешного младенца не могла попасть в рай. Этот обряд имел не только религиозный смысл. В крещении человек переживал как бы второе рождение, обновление — из природного существа он становился членом общества, в которое могли входить только христиане, крещеные»⁹. Это был переход в христианский этнос, прикрепление к нему.

«Информация — цемент общества», — считал основоположник кибернетики Норберт Винер. Религия по своей сущности информационна, поскольку является областью социальных связей, духовной деятельности, хотя она и не дает человеку никакой информации. Тем не менее *religio* — это «связь»; *communio* — «общность» (а также «святое причастие»); *excommunicatio* — это «исключение из связей», расторжение всех социальных коммуникаций. Подобно религии, двойственно и само понятие *excommunicatio* («отлучение»), как двойственны понятия «крещение», «верность», «вера», «призвание», ибо все они носят и мирской, социально-политический — и «сокровенный», сакральный характер.

Чтобы спастись, вступив через посредство крещения в христианство, человек должен был отказаться от собственной индивидуальности. Не оригинальность, не отличие от других, но, напротив, максимально деятельное включение в социальную группу, корпорацию, в богоустановленный порядок (*ordo*) — такова общественная доблесть, требовавшаяся от индивида. Выдающийся человек — тот, кто полнее других воплощает в себе христианские добродетели, кто, иначе говоря, в наибольшей мере соответствует установленному канону поведения и принятому в обществе типу человеческой личности.

Индивидуальные качества, отклонявшиеся от санкционированной нормы, подавлялись — потому прежде всего, что связанные с такими качествами умонастроения и поступки считались противоречащими христианским образцам и опасными для веры. Поэтому в подавлении индивидуальной воли и мнения в средние века не видели нарушения прав и достоинства человека. Публичное высказывание мнений, противоречивших

установленной вере, было ересью. В важнейшем памятнике канонического нрава — «Декрете» Грациана — разъяснялось, что «преступность еретика... заключалась в том, что он обнаруживает интеллектуальное высокомерие, предпочитая собственное мнение мнению тех, кто специально уполномочен высказываться в делах веры»¹⁰.

В средние века человек не осознавал сам себя как личность. «Внутренняя жизнь индивида не образовывала самостоятельной целостности... Индивид показывал себя лишь через общее, присущее целой категории людей, а не через организующий центр своей, индивидуальной внутренней жизни. При этом описание духовного пути личности производится при посредстве литературных штампов, а нравственные оценки оказываются не самостоятельным выводом автора, но простым заимствованием из расхожей морали»¹¹.

Черты характера средневекового человека не индивидуальны, а типичны. «Средневековье не знало многообразия положительных качеств: существовали вполне определенные, всеобщие образцы совершенства физического и духовного»¹². Когда кого-нибудь хотят похвалить — обращаются к стандартам. Люди средневековых хроник — «прежде всего носители определенных качеств: гордости, смелости, благородства либо трусости, подлости, злонамеренности... Понятие *persona* в средние века уже не было связано с театральной маской, как в древности, и тем не менее персонажи хроник — актеры, серьезно и старательно играющие свои роли. Все их действия публичны... ориентированы на норму, принятую в соответствующей социальной среде. Другая специфическая черта: поступки приписываются не самим людям, а соответствующим их качествам: отдельный поступок вытекает из отдельного качества человека. Между собой эти качества остаются не связанными, следовательно, причиной действия героя рассказа (в хрониках. — Л. П.) является не целостная личность, но некая совокупность разрозненных качеств и сил, действующих самостоятельно»¹³.

Источник борющихся в человеке сил находится вне личности. «Инициатива исходит от этих (внешних и

безличностных. — Л. П.) сил... Поэтому и сами эти силы или нравственные качества безличны, и добродетели и пороки суть общие понятия. Они не получают индивидуальной окраски от того человека, в котором они помещаются, — напротив, их присутствие в нем определяет его умонастроение и поведение. Они вселяются в него, подобно тому как в человека мог вселиться бес, и покидают его точно так же, как покидала человеческую оболочку нечистая сила. Средневековые моралисты уподобляли душу человека крепости, в которой добродетели осаждены нападающими на них пороками. Человек — это сосуд, наполняемый разным, внешним по отношению к его сущности, содержанием»¹⁴.

Характерным приемом самоутверждения для христиански ориентированной личности средних веков было самоуничижение, самоотрицание. Например, «аббат Сугерий, стремясь себя возвеличить, растворял собственное *ego* в своем аббатстве». Так же «в монашеских орденах заповедь бедности была основополагающим принципом. Бенедиктинцы не только не имели права владеть каким-либо имуществом, но им было воспрещено даже употребление слов “мой” и “твой”»: вместо этого основатель ордена Бенедикт Нурсийский предписал говорить “наш”. Понятие об общем владении перенесено было даже на физическую личность монахов. По крайней мере, спорили о том, мог ли монах смотреть на члены своего тела как на личную собственность и мог ли он говорить: моя голова, мой язык, мои руки, подобно тому как говорили: наш клобук, наша ряса. Средневековое отречение от мира и от самого себя доведено в монашестве до уничтожения индивидуальной личности»¹⁵. И этой особенности человеческой истории — нет конца...

Средневековый человек пугается своих личных особенностей, они его не привлекают, а отталкивают. Он «боялся быть самим собой, боялся оригинальности; всякое проявление самобытности коробило, казалось почти ересью; Ратерий Веронский* страдал оттого, что не походил на прочих людей. И в своей апологии он си-

* *Ратерий* (Ратгер) *Веронский* — живший в X веке деятель католической церкви, епископ Льежа.

лится доказать, что не он виноват, что он, а не его враги и хулители приближаются к типу истинного служителя алтаря... Личный элемент в этой характеристике пробивается чрезвычайно слабо; Ратерий отмечает в себе лишь одну индивидуальную черту: переменчивость нрава и связанные с нею странности поведения»¹⁶. Вообще средневековые философы считали, что *individuum inefabile* — «индивидуальное невыразимо».

Хроника и «история» — два главных рода исторических произведений, которые существовали в средние века. «Последний вид отличался большей свободой в группировке материала, меньшей схематичностью, меньшей связанностью хронологической канвой, [больше] простора повествователю»¹⁷. Благодаря неустанной работе хронистов, историков, романистов и новеллистов средневековые люди научились наблюдательности. Человек того времени мог быть превосходным наблюдателем внешнего мира. Но «он не мог заглянуть глубоко ни в чужую душу, ни в собственную, да и никакой потребности в этом не испытывал. Средневековый человек только путем религиозных переживаний приходил к самопознанию... (У него. — Л. П.) не было интереса к своему я как таковому. Его душа становилась для него объектом, достойным внимания, лишь постольку, поскольку изучение ее движений вводило его в более интимное понимание феноменов мира потустороннего»¹⁸.

«У средневекового человека (не аскета. — Л. П.)... нет враждебности к вещественному миру, он не... игнорировал его, полон интереса к нему, — но он просто не умеет к нему приглядываться, разбираться в нем. Подобно ребенку, он довольствуется случайными аналогиями и грубыми приближениями. Он слишком страстен... импульсивен... живет настоящим мгновением, чтобы координировать свои впечатления. Всякое восприятие внешних вещей имеет для него ценность лишь постольку, поскольку оно относится к его деятельности, и потому неспособен к созерцанию. Всякий предмет интересен для него лишь в тот момент, когда он представляется ему объектом возможного приложения силы, и он видит в нем лишь ту сторону, к которой эта сила может быть применена»¹⁹. Выдающиеся люди Возрождения

утверждали свою личность «центростремительно», вбирая в себя мир, тогда как люди средневековой эпохи утверждали себя «центробежно»: они проецировали свое «я» в окружающий мир, так что он абсорбировал личность²⁰.

Уже говорилось о двойственности, раздвоенности средневековья, и здесь мы опять встречаемся с ней в других ее проявлениях. Средневековая личность осознала себя через социальную роль в системе общего социального порядка. Но последний был двойствен: он понимался как божественный миропорядок, а переживался, реализовывался людьми в обществе — как мирской, светский, житейский. Это выражалось в двойственности благородства рождения и благородства внутреннего, в двойственности любви по рождению (супружеству как «браку двух домов») и любви куртуазной. Куртуазная любовь была невозможна между мужем и женой: «Муж делает нечто противное чести, если он будет любить свою жену, как рыцарь любит даму, потому что этим несколько не увеличивается достоинство ни того, ни другой, и из этого не выйдет ничего больше того, что уже есть по праву»²¹.

Уже говорилось, что в средние века «человек не осознает себя как автономную индивидуальность, он принадлежит целому и должен выполнять в его рамках отведенную ему роль. Социальные роли в феодальном обществе строго фиксированы и целиком поглощают человека. Социальная роль, предназначенная для человека, рассматривалась как его призвание (*vacatio*), — высшей силою он призван выполнять это призвание и всецело соответствовать своей роли. Его личные способности мобилизируются им на то, чтобы с наибольшим успехом осуществлять свое социальное предназначение»²².

Именно это обуславливает и объясняет ту особенность средневековой личности, которую Л. Карсавин называл «отвлеченностью», ориентацией на общечеловеческий (для средневековья вообще) идеал и на идеал той исторически определенной социальной группы, к которой принадлежал данный индивид: «Средневековому человеку важно его личное спасение... в себе са-

мом он видел грешника вообще, борьбу добродетелей с пороками, усилия воли и благодать — все, что, конечно, таким же точно было и у других». Тонкие наблюдения и глубокие открытия касались человеческой природы в целом, не в ее индивидуальных проявлениях. Мистике XII—XIII веков важна не его собственная индивидуальность, а проявляющаяся, живущая в ней «человеческая душа», в которой он разбирается с удивительной чуткостью и проникновенной гениальностью. В своей личной душевной жизни мистики видят жизнь «души вообще»... Мистик может без колебаний все свое добро относить на долю божества, все злое на долю дьявола и ничего самому себе не оставить... «В средневековых автобиографиях, если они не сводятся к исповеди и истории “обращения”, личность тонет в роде и типе, а сама автобиография сбивается на историю семьи, историю рыцаря и т. п.»²³.

Для средневековья очень характерны автобиографии в форме исповеди. Первая из них принадлежала Ратерию Веронскому, но, может быть, еще более ранние появились из «письменной исповеди». В «Беседах о чудесах» Цезария Гейстербахского парижского школяра во время исповеди так душили слезы, что он не мог слова вымолвить. Приор велел ему написать «грамотку», прочитал ее сам, но когда понес показать ее аббату, то «она оказалась пуста: покаяние стерло грехи»²⁴. «Исповедь не только дала форму автобиографии. Она имела громадное значение в деле воспитания самосознания, склонности к самоизучению и необходимым для этого приемам и навыкам. Самоисследование достигло совершенства... в связи с усилившейся в XII в. разработкой мистического богословия. Это связано с именами Руперта Дейцского, Гугона из аббатства св. Теодориха и в особенности Бернара Клервоского»²⁵.

Таким образом, исповедь дала толчок к идее развития души. Гуманизм внушил мысль, что собственная личность не только может быть предметом изучения, но и достойна изображения. Недоставало формы, и эта форма была дана «Исповедью» Августина. А именно тем, что обычно оставляла без внимания средневековая биография: детство — подробные описания первых впе-

чатлений и переживаний... Годы учения: первые шаги... Школьные товарищи и отношение автора к ним; колебания в выборе житейского пути; прохождение высшего образования; преподаватели. Автор не удовлетворен их наукой и ищет истину помимо их. Все это — то, что мог рассказать о себе средневековый ученый-профессионал. Дунс Скотт и Данте и, вероятно, не только они создали предпосылки для того, чтобы после XIII века индивид постепенно начал находить средства для самовыражения. Первый писал о неповторимости каждого отдельного индивида, а второй выдвинул принцип внутренней ценности человеческой личности.

Близилось Новое время — «эпоха атомизации общества», когда личность «питает иллюзию своей полной автономности и суверенности по отношению к обществу»²⁶. Напротив, человек средневековья был «групповым (корпоративным)» человеком: он был своей группой, а она была им, ибо «группа, к которой он принадлежал, постоянно присутствовала в его сознании». Вероятно, и в наше время ориентация на социальную группу не бессмысленна. И она тем сильнее и всестороннее, чем сильнее та или иная социальная группа и чем меньше человек является индивидуальной личностью, чем меньше человеческая личность индивидуализирована. Это обстоятельство особенно характерно для раннего этапа феодализма, когда человеческая личность являлась неотделимой частью определенного коллектива, группы, корпорации.

В это время общество было корпоративно сверху донизу и состояло из бесчисленного множества тесных «микромиров»: рыцарские объединения и ордена; монастырские братии и католический клир; городские коммуны, гильдии купцов и ремесленные цехи; университеты со своими «нациями» и «землячествами»; религиозные братства; сельские общины; кровнородственные союзы; патриархальные и индивидуальные семейные группы и т. п. Примечательно, что в них внутригрупповые связи индивида были гораздо сильнее межгрупповых и межиндивидуальных. Поэтому средневековый человек был не столько индивидуумом, личностью, сколько членом группы. Он принадлежал сво-

ей корпорации «по вертикали», благодаря отношению «сеньор — вассал», и «по горизонтали», благодаря своему отношению к остальным членам его группы, которые наравне с ним имели равный с ним социально-правовой статус.

А. Я. Гуревич писал: «Правильно понять строй средневековой Европы можно только при учете как “вертикальных” связей господства и подчинения, так и “горизонтальных” корпоративных связей. Своему сеньору вассал подчинен индивидуально, но свой статус он получает от группы, от социально-правового разряда, корпорации, и с этим статусом вынужден считаться его господин»²⁷. Другими словами, социальная структура феодального общества в Западной Европе характеризовалась двумя взаимно-противоречивыми, но функционально между собой связанными принципами организации: отношениями господства и подчинения и отношениями корпоративными, внутригрупповыми. «Средневековое право отразило эту двойственность: отвергая новшества как предосудительные и даже преступные, оно защищало статус человека, которым он пользовался в качестве члена социальной группы... Не страх и почтение перед вышестоящим господином, а товарищеское чувство и взаимное уважение эмоционально связывали людей в группы»²⁸. Любая группа сама вырабатывала для себя свой регламент — уставной статус, кодекс поведения, писанный или традиционный, строго обязательный для всех членов данного коллектива. Регламент был основан на принципах всеобщего согласия и самоуправления, но мог быть и заимствован группой у другой подобной корпорации, как, например, городское право. Поэтому каждая из групп, образующих средневековое общество, имела свои моральные установки, социально-политические идеалы и стандарты поведения, вплоть до мелочей.

Тесные «горизонтальные» связи сословной группы основывались на феодальном договоре, принципе вассальной верности или групповой солидарности. Монарх по отношению к дворянству, знати был всего лишь «первый среди равных», но не господин над рабами. Рыцарь не лишался собственного достоинства в присут-

ствии монарха, не унижался перед ним. Средневековая монархия не была самодержавием, главный принцип которого гласит: «Что угодно императору, то имеет силу закона». Самодержавие — это холопство, произвол, деспотизм и лицемерие, чем бы они ни оправдывались, и оно несовместимо с человеческой личностью, индивидуальностью и достоинством. Между тем эти качества были присущи даже самым бедным средневековым рыцарям, ибо не только они, но и стоящий над ними государь был обязан повиноваться установленным в его государстве, в обществе законам — Божьим и человеческим.

Благодаря относительно демократическим «горизонтальным» связям группы (коллективы) давали индивидам защиту и помощь, основанную на взаимном обмене услугами и поддержке. Группа, включающая в себя определенного индивида, гарантировала ему определенный образ жизни, а порой и обеспечивала его материально. Однако во всех случаях она навязывала ему, естественно и невольно, конформистское поведение, строй мыслей и взглядов. Поэтому корпоративность столько же помогала развитию человеческой индивидуальности, сколько препятствовала в этом, сковывая инициативу и наказывая за нее. Воспитывая своих членов в духе равенства, братства, взаимного уважения, защищая их права и групповые интересы от посягательств любых внешних сил, корпорация самым жесточайшим образом подавляла малейшие отклонения от этих интересов, связанной с ними идеологии и поведения как общепринятого внутригруппового стандарта даже в сторону его улучшения. Член группы существовал не для себя, а для группы, для корпорации. Ее интересы и идеология были превыше всего остального, и только с ними он был обязан считаться. «Корпорация отвергает нетрадиционное поведение своих членов, расходящееся с принятым ею стандартом... Ремесленника, изготовлявшего изделие лучшего качества, чем было принято в цехе, или работавшего рациональнее и быстрее по сравнению со своими коллегами, наказывали, как и нерадивого»²⁹ — за отклонение, отход от установленного группой стандарта.

Корпоративность подчиняла сознание индивида коллективному сознанию группы, все более превращая индивида в одну из единиц, а саму группу (коллектив) — в безликое множество, единственной «количественной» заслугой коего является то, что оно — пустое большинство в отношении каждой из своих единиц, большинство как таковое и, следовательно, голое насилие (террор) над «качеством» индивида, по отношению к нему не как единице, а как личности. Отсюда следует, что «горизонтальные» связи индивида двойственны: они столь же демократичны, сколь и антидемократичны.

Два принципа — принцип господства (подчинения) и принцип корпоративности — пронизывающие структуру феодального общества, обеспечивали человеку свободу в той же мере, в какой ограничивали ее и уменьшали. Благодаря им свобода в средние века отлична от свободы в античном обществе или в Новое время. «В феодальном обществе нет человека, который имел бы только права, но не имел обязанностей и наоборот. На всех ступенях социальной иерархии есть фактическое сочетание прав и обязанностей, хотя значительные слои этого общества считались юридически свободными»³⁰. Нет, таким образом, ни полной свободы, ни полной несвободы, но есть иерархия свобод как иерархия «несвобод». Свобода не исключала зависимости и ответственности, которые не означали при этом отсутствия прав и обязанностей. Один и тот же человек был, следовательно, в правовом отношении двойствен: он и свободен, и несвободен. «В феодальном обществе церковь развивала теорию органического строения общества, каждый член которого образует необходимую часть целого и должен выполнять возложенные на него обязанности»³¹.

Абсолютно свободен только Бог, а человек свободен лишь в выборе: взойти ли на путь добра или сойти на путь зла и греха. Свобода человека — это сотворенная Богом и дарованная человеку свобода воли. Прерогатива Бога становится достоинством человека. «Вследствие этой свободы (то есть свободы воли человека как свободы его выбора. — Л. П.) каждое человеческое существо представляет арену борьбы, ведущей к спасению или

гибели... Искупительная жертва Христа с необычной силой ставила проблему выбора личностью своего пути и свободного исполнения морального долга»³².

Отношение человека к Богу в средние века было: 1) прямым непосредственным отношением и 2) сознательным служением. Верная служба человека Богу, полнейшее ему повиновение ведут к достижению свободы. Тем самым такая свобода была двойственной, раздвоенной: «Верные Богу, верующие в него всей душой, будут свободны; те же, кто упорствует в своей гордыне, не повинуюсь Господу, лишь мнят себя свободными, ибо на самом деле они не свободны, будучи рабами своих страстей на земле и осужденными на адские муки в загробном существовании»³³. В этом смысле противопоставляли «свободное рабство перед господом» (*libera servitus apud Dominum*) «рабской свободе мира» (*servitus mundi libertas*). Служба и верность, а не свобода и независимость «являются центральными категориями в системе социально-политических и морально-религиозных ценностей средневекового христианства».

Чем свободнее человек, тем сильнее и точнее должен он следить за выполнением своих обязанностей. Несвободные — относительно свободны к выполнению своих обязанностей, они низменны, зависимы от рождения, по крови, они «естественны» в выполнении этих обязанностей, ибо не осознают их, не вольны выбирать свое положение и поведение, лишены такого выбора. Напротив, свободные — относительно несвободны в отношении точности, постоянства, скрупулезности выполнения своих прав и обязанностей, поскольку они взяты ими на себя добровольно, осознанно в виде присяги верности и других обязательств в отношении кодекса поведения, рыцарского этикета, ритуала и пр. Ярмо обязательств свободные несут в результате своего свободного выбора, а следовательно, должны особо точно и тщательно, по сравнению с несвободными, нести эту ношу. «Положение обязывает» (*noblesse oblige*), и чем оно выше, тем обязывает больше.

Человеческая свобода двойственна потому, что двойствен сам человек. Он получал права и от Господа (по рождению), и как член определенной корпорации,

сословной группы. Эта группа защищала его права от посягательств и поругания. Оказываясь вне социальной группы, человек переставал быть членом общества, становился бесправным и незащищенным изгоем... Социальный статус, умение работать, мировоззрение человека были, по существу, не личными его качествами, а достоянием корпоративной группы.

...Индивид теснейшим образом связан со своей ролью, и лишь ее выполнение дает ему возможность пользоваться теми правами, которые подобают носителю данной (социальной. — Л. П.) роли. Сословно-корпоративными были не только его права, но и сама его внутренняя природа, структура его сознания и способ его поведения. Средневековый человек был рыцарем, священником, крестьянином, а не индивидом, который занимается военной, религиозной или сельскохозяйственной деятельностью.

Корпоративность в средние века (до определенного момента) «была естественной нормой, в которой индивид только и мог развивать свои способности»³⁴.

Земля, ее хозяин и его богатства

Civitas — основная единица административного деления в Римской империи, так назывался муниципальный город со своим округом. Но мало-помалу — на что потребовались десятки и сотни лет — изменяется административная структура с гибелью старых и возникновением новых государств, с изменением экономики, образа мыслей, религии и культуры. Старый порядок рушится, но лишь затем, чтобы, рассыпавшись и придя в состояние полного хаоса и расстройтва, уступить постепенно место новому, феодальному порядку. Феодальное бытие постепенно кристаллизуется из моря всеобщей социально-политической и административной дезорганизации, которое прежде носило гордое имя Римской империи.

Характерная особенность первых веков средневековой истории — разнородная смесь самых противоположных явлений и стремлений. «Это было какое-то брожение еще не установившихся, неопределившихся

элементов, чрезвычайно разнородных между собой, но перемешанных, борющихся один с другим»³⁵. Постепенно, однако, изменчивость ослабляется, все дифференцируется, кристаллизуется и разграничивается более четко между собою. «Все замыкалось, все как бы прирастало к своему месту. Страна покрылась тяжелыми, массивными укреплениями, от которых не могут далеко отойти их обитатели. Не к дорогам, не к естественным или искусственным путям сообщения жмутся, теснятся поселения, а идут вдаль от них, на высокие скалы и холмы, за искусственные рвы и валы. Укреплен замок феодального барона, грозною крепостью смотрит монастырь, высокой стеной и башнями окружен торговый или промышленный город, и его дома, за недостатком пространства между стенами, поднимаются высоко кверху многочисленными этажами. В старых городах Европы и теперь еще (в 1870 году. — *Л. П.*) можно видеть дома в три или даже два окна на улицу, но зато в семь или восемь этажей. Не ограждено только жилище крестьянина, но зато он и жметя к стенам замка своего господина, зато он и не может ручаться за завтрашний день».

Эта цитата взята из книги «Женщина в средние века» историка Степана Ешевского (1829—1865). Конечно, его изложение чересчур картинно и обобщенно, оно не учитывает существенных различий в положении крестьян в разных странах и в разные периоды. Но суть схвачена верно — об этом говорят сочинения XII—XIII веков, описывающие жизнь крестьян почти в тех же выражениях, что и русский историк. Облегчившееся было после ухода римлян «положение крепостных ухудшалось постепенно, пока не дошло до состояния полной незащитности и несправности... Все земледельческое сословие обратилось в крепостных, принадлежавших или королям, или баронам, или епископам и монастырям... Крестьянин был прикреплен навеки к земле, для него не было спасения даже в бегстве, потому что обычное право того времени обращало в крепостного всякого, кто прожил на чужой земле известное время, а своей земли у земледельческого сословия не было... Когда крепостной одного владельца женился на крепостной жен-

щине другого, дети делились поровну между владельцами. Деревни... жались к стенам феодальных замков, а в этих замках жили толпы бессемейных удальцов, составляющих дружину барона и не меньше его с презрением смотревших на бесправных, беззащитных виланов. Повинности были тяжелы и унижительны... Крестьяне или впадали в какое-то скотское, бесчувственное состояние, или же иногда искали выхода в страшных восстаниях — *pastoureux*^{*}, Жакерия во Франции, крестьянские войны в Германии»³⁶.

В эпоху феодализма класс земельных собственников достиг своего наивысшего развития и это выразилось в том, что он совершенно отделился от всех остальных сословий. Но, «разорвав связи с ними, феодальный владелец по необходимости должен был замкнуться за высокими стенами своего замка. Покидая его на время, он как бы на себе уносил свои укрепления, одевая себя и своего коня в железную одежду»³⁷. В рыцарстве мы находим ту же драматическую раздвоенность, что и в других учреждениях средневековья: в нем вынуждено сочетаются общечеловеческое стремление людей к общению друг с другом и строгие корпоративные ограничения. Другим противоречием была вечная вражда между рыцарями, не исключавшая их тесной сословной солидарности. Рыцарство укреплялось и консолидировалось благодаря тому, что «феодальные замки были рассеяны иногда далеко друг от друга, сообщения между ними были трудны и опасны, и эта замкнутость, оторванность от остального мира» способствовала такой консолидации. Средневекового рыцаря «беспрестанные войны и опасности держали... как бы взаперти долгое время, и он, волей или неволей, оставался в семье». В отсутствии мужей — а рыцари часто проводили в дальних походах большую часть жизни — жены отбивали нападения врагов на их замки, выдерживали долгие осады.

О присущих средним векам самоизолированности и самоконцентрации писал и крупный отечественный медиевист Николай Кареев: «Каждое селение или

* Пастушки (*фр.*). Имеется в виду крестьянское движение в Северной Франции, возникшее в 1250 году под предлогом освобождения короля Людовика IX из мусульманского плена.

несколько селений, тяготеющих к господскому двору-замку, было... некоторым самодовлеющим целым, замкнутым в самом себе общежитием и вместе с тем замкнутою хозяйственною единицею, отдельным оikosом (οἶκος — дом, двор) по терминологии Бюнера»³⁸.

Земельные владения феодалов носили латинское название «феод», французское «фьеф» или немецкое «лен» (от слова *Lehn* — «заем»). Они также назывались «бенефициями», то есть наследственными владениями, полученными за службу (от слова *beneficium* — «благодеяние»). Часть этих владений была захвачена силой основателями феодальных родов, другая часть передана им во владение вышестоящими феодалами, третья получена путем брака или покупки. Всех их объединяло то, что их владельцы были обязаны периодически подтверждать свои права на землю путем возобновления договора со своим сюзереном. Ступенчатые отношения вассалов и сюзеренов (знаменитая «феодальная лестница») пронизывали все средневековое общество сверху донизу. Вассалами короля были герцоги и князья — этим русским словом переводится обычно титул, по-французски звучащий как *prince*, а по-немецки — *Furst*. Герцогам подчинялись графы, а этим последним — бароны и простые рыцари. Конечно, этот стройный порядок то и дело нарушался — были графы более могущественные, чем герцоги и даже короли, а нередко (особенно во время войн) вассалы изменяли своим сюзеренам и вступали в союз с их врагами.

Заключение феодального договора состояло из трех самостоятельных актов — омажа, присяги на верность и инвеституры. Омаж (фр. *homage* от латинского *homo* — «человек») символизировал отдачу себя в руки «старшего» и, следовательно, превращение себя в «младшего» по отношению к своему сеньору, превращение в его человека. Присяга на верность (*homage et foi*) давалась в церкви над Евангелием. Инвеститура (*investiture* — облечение одеждой, от латинского *in vestis*) — «это ввод во владение младшего старшим по отношению к феодеу, символизируемому куском дерна, или знаменем, или кольцом и посохом, как это делалось при инвеституре духовных лиц»³⁹. Омаж или клятва в верности, которую

один свободный приносит другому как обещание быть человеком (*homo*) своего сеньора, неразрывно связана с актом инвеституры — наделения леном. Одно сливалось с другим, подразумевало его; вассальные отношения совпадали с ленными.

Введение в крепостное состояние конечно же не сопровождалось такими сложными ритуалами. Состояние зависимости между человеком и землей называлось «рабством по земле», «прикреплением к земле» (*servage de la glibe*). Зависимость хозяина от земли первична, а земли от хозяина — вторична, произвольна. Раб, постоянно живущий в имении, «составляет такую же неотъемлемую часть его, как и всякий другой его “обыватель”, *manens*. “Продаем (завещаем, жалуем и пр.) со всеми лугами, лесами, волоками, водами, мельницами, огородами, рабами, сервами и всеми здесь обитающими”, — говорится в актах об отчуждении недвижимого имущества»⁴⁰. При этом нельзя продать имение и оставить себе людей. Эта невозможность вытекала из того, что крепостной был неразрывно связан с землей, а земля — с ним. «Если отчуждался человек, то обязательно отчуждалась и земля, на которой он сидел. В актах нередко встречаем указания на отчуждения долей крепостного человека: отчуждались “1/2 серва”, “1 и 1/2 серва” и т. п. Это значит, что отчуждалось право на часть труда и часть повинностей крепостного, следовавших с земли. Земля и человек слиты в одно неразрывное целое»⁴¹.

Простейшей, неделимой ячейкой средневекового общества было крестьянское хозяйство — «манс» (*mansus*). Изучение ячеек-мансов в их взаимоотношениях, взаимодействиях и тенденциях показывает их явное тяготение к полной уединенности, обособленности, замкнутости и самообновлению. Манс — составная часть имения, его клетка; имение делится на мансы, по которым ведется счет держателям и их повинностям. Во Франции XIII века мансы могли быть «колонские», «сервильные», «лидильные» и «свободные» (*mansus ingenuilise*, от *ingenus* — свободнорожденный).

На первый взгляд здесь все понятно: «колонский» — хозяйство колона, крепостного по римскому праву;

«лидильный» — хозяйство лита, крепостного по германскому закону; «сервильный» — хозяйство серва (раба) и т. д. Однако это не так. Чаще всего правовое состояние манса не совпадает с правовым состоянием его держателя: на колонских мансах сидят сервы, на сервильных — колонны и т. д. Дело в том, что «колонским» назывался тот участок, на котором хозяйство впервые было заведено колоном, «сервильным» — тот, на который сначала был посажен серв. Юридическое положение человека навсегда окрашивает его землю в его цвет, и никакие последующие изменения в судьбах его потомков не в состоянии вытравить этот цвет человека, его «чин». Ибо в сознании средневекового человека человек и его хозяйство живут нераздельно. Личность и сфера приложения ее деятельности мыслятся неразрывно связанными друг с другом. Хозяйство колона именуется «сервильным», потому что серв раз и навсегда «запятнал» его позором своего социального и юридического положения и состояния. Таким образом, земля, занятая вначале «благородным» человеком, в дальнейшем уже сама «облагораживает» своих владельцев: можно стать благородным «по земле», как по рождению или по браку. Правда, это благородство было «ненастоящим», скорее бытовым, чем юридическим. И это право было настолько тесно сросшимся с землей, что никакая власть не имела силы оторвать его от нее. «Человек мог быть деклассирован, земля же никогда»⁴².

В основе этих правовых следствий «лежит... какая-то смутная вера в магическую власть земли». Среда социальных отношений сама начинает казаться фактором, их порождающим. Условия кажутся причиной, обращаются ею. Например, «городской воздух делает свободным» (*Stadthuft macht frei*) — гласит немецкая поговорка. «Пятно рабства» (*macula servitutis*) само собою сходит с раба, когда он ступает на «свободную землю». «Процесс “очищения” раба от рабства совершается автоматически, единственно благодаря влиянию таинственной присущей территории силы, действующей “сама по себе”, как действует освященная вода крестильной купели, сама собою омывающая погружаемого в нее от грязи первородного греха»⁴³.

Средневековая личность «настолько была связана с территорией, что ее правовой *status* всецело определялся ее местопребыванием. Стоило человеку выйти из ворот “освободившего” его города, как сейчас же он... фактически делался беззащитным против покушений на его свободу... попадал в опасность очутиться в среде, где “обычай места” обрекал его на порабощение. Юридическая окраска лиц определяется цветом сред, через которые они проходят. Связанность правовых отношений определенным пространством — характернейший акт средневековья»⁴⁴. В средние века продается, отдается займы, закладывается или дарится то, что с точки зрения современного права ни продавать, ни дарить нельзя. А именно — господство над территориями, городами, дорогами, привилегии по чеканке монеты и т. п.

«Хаос и неустойчивость, которые неизбежно должны были стать следствием продажи людьми такого рода взаимодействий и превращения этих взаимодействий еще раз в объекты экономических взаимодействий, — если бы все эти права и отношения не были так жестко, неотъемлемо прикреплены к местам, где они осуществляются», — писал немецкий философ Георг Зиммель⁴⁵. Между тем срастание владельца с землей и дальнейшее упрочение этого срастания продолжались, усиливая регламентацию социальных взаимоотношений. Вассалитет, эволюционируя, переходил от домашних, почти родственных, основанных на неограниченном доверии отношений — к отношениям, где «скрупулезно точно и абсолютно бесстрастно определена мера прав и обязанностей каждой из договаривающихся сторон, причем на каждом шагу проявляются черты крючкотворства и бездушного формализма»⁴⁶. Обусловленное развитием ленной системы слияние публичного и частного права привело к необыкновенно разнообразной, почти неразрешимой запутанности правовых отношений.

Так, в особенности в конце средних веков, сделалось нормальным явлением, что одна и та же территория принадлежала различным владельцам на различных юридических основаниях. «Было почти общим правилом, что одна и та же область принадлежала одному

лицу как владетельному князю и другому как ленному господину, в то время как она находилась в пользовании третьего лица, получившего ее в лен. К этому часто присоединялось то обстоятельство, что данная область находилась в залоге у четвертого лица. Наконец, почти каждая область пересекалась в разных направлениях привилегированными владениями иностранных государей и духовных корпораций. Запутанность [увеличивалась оттого, что все эти отношения] были предоставлены усмотрению обычного права, а документы составлены в неопределенных, неясных выражениях.

Все эти институты верховного правительства страны, ленного господства, суверенитета, подчиненного господства и залогового права в каждом данном случае имели различное содержание, так как для них не существовало правовых определений ни в писаном законе, ни в обычном праве... Из этого всюду происходило неразрешимое сплетение спорных вопросов, продолжавшихся в течение всех средних веков и которые наконец были разрешены мечом или судебным приговором, но часто оставались и нерешенными и передавались от поколения к поколению как источник вечной вражды.

Но если одна область принадлежала иногда одновременно многим владельцам, то, наоборот, нередко бывало и так, что имения одного владельца, или одного духовного учреждения, были рассеяны в разных чужестранных территориях. Так, имения аббатства Прюм разбросаны были в виде отдельных дач от Неккара до Нидерландов, от Мозеля и Лана до Анжера и Руана. Владения аббатства Санкт-Галлен были расположены в Швабии, Франконии, Эльзасе и Италии. Ленное владение имперской области Штирума на Нижнем Рейне заключало в себе имения, разбросанные в герцогстве Клеве, в области Брейх, в графстве Марк и в курфюршестве Кёльн»⁴⁷.

Помимо раздоров внутри отдельных областей «существовали внешние распри между владельцами соседних территорий (чаще всего это были споры представителей духовной и светской власти. — Л. П.). Первые хотели подчинить вторых. Например, на Нижнем Рейне не прекращались споры архиепископов кёльнских с

герцогами Брабантскими и Лимбургскими, с графами, а впоследствии герцогами, Юлихскими и Бергскими и графами фон дер Марк. Епископ Мюнстерский тоже имел претензии на высшую власть над графами Марка. Архиепископы магдебургские вели борьбу с Вельфами и Асканиями за владетельное господство в Бранденбурге, а архиепископы майнцские — с тюрингенскими пфальцграфами и ландграфами»⁴⁸.

Среди шумных распрей феодалов и церковников исподволь, тихо рос и укреплялся еще один общественный слой — буржуазия. Уже в XIII веке она получила имя «третьего сословия», включая в себя ремесленников (как богатых, так и бедных), банкиров, лавочников и купцов. Все они, как бы ни различались их статус и уровень жизни, были выразителями новой идеологии, сосредоточенной в словах «труд» и «богатство». Идея развития производительных сил, пишет А. Я. Гуревич, «чужда средневековью, ибо не расширенное производство, а простое воспроизводство является нормой и идеалом»⁴⁹. Феодалы были заинтересованы преимущественно в распределении материальных благ, а не в их производстве. Тот же «интерес» виден и в эпоху раннего средневековья: еще варвары «предпочитали силою добыть себе богатство, нежели создать его собственным трудом». «В этом, — полагает А. Я. Гуревич, — существенное отличие феодалов от промышленной буржуазии, которая организует и революционизирует производство, руководит им»⁵⁰.

Господствующие классы средневековья относились к торговле и ремеслу с откровенным пренебрежением. Фома Аквинский учил: лучше всего было бы, если бы каждый народ производил достаточно для того, чтобы избежать ввоза извне. Торговля неразрывно связана с обманом, рыночные отношения — ухищрения дьявола — так считали церковные авторитеты. Торговля «опасна для души» (Иероним), купец «неугоден Богу» (Иоанн Златоуст). Тот же Фома Аквинский утверждал: торговля несет в себе нечто безобразное, постыдное, грязное. Основателем первого города считали братоубийцу Каина. В одной английской проповеди XIV века священники, рыцари и труженики, сотворенные Богом,

противопоставляются бургерам и ростовщикам — порождению демонических сил.

Такое отношение к торговле — выражение враждебности мелких собственников-производителей к угрозе со стороны торгового и ростовщического капитала. Они чувствуют опасность, для них грядет конец их света. В бургерах, торговцах, ростовщиках видели нечто несотворенное Богом, «техническое», искусственное, самостоятельное — это было особенно страшно! — возникшее из греховной мирской жизни. Множественность, разнообразие столкнулись с единообразием и однообразием, части — с их целым, отдельности — с общим.

Преобладание в средние века замкнутого натурального хозяйства есть господствующая тенденция средних веков, но отнюдь не господствующий факт. Экономическая независимость, самоудовлетворимость — таков идеал, к которому стремится хозяйство каждого социального союза средневековья: семьи, городской общины, государства. Все иметь у себя, меньше покупать, как можно реже обращаться к «чужим», реже развязывать кошелек — вот верх экономической мудрости «хорошего хозяина». Вот кем желает быть средневековое общество, но оно вовсе не везде и не во всем является таковым.

Стремление средневекового общества к замкнутому натуральному хозяйству чем-то напоминало призывы церкви к отказу от плотской жизни: с одной стороны, миряне стремились к этому, а с другой — жили так, как могли, никогда полностью не отказывая себе в плотских удовольствиях. Всеобъемлющему господству и реальности этих желаний в общественном сознании средневековья противостояла неполная, далеко не всеобъемлющая их реализация в общественном бытии. Превращению тенденции в господствующий факт, возможности замкнутого натурального хозяйства в действительность мешало существование уже в период раннего средневековья денежного оборота, торгового обмена, свободного труда.

Уже в XIII—XIV веках иерархическую систему средневековья подрывали выступающие против нее сов-

местно две силы — государственные (королевские и княжеские) власти и города. Но по отношению друг к другу они представляли собой два противоположных полюса. «Государственное призвание (первого полюса. — *Л. П.*) состояло в соединении различных сословий в один общий союз и в создании государственной власти; роль (второго. — *Л. П.*) заключалась в полном развитии внутреннего управления и в основании общего государственного хозяйства. Государственные власти были как бы связаны с социальным целым, с системой, а города — с взаимообусловленностью частей этого целого, с порядком, структурой, пространственной и временной организацией государственной системы, а также с ее управлением, то есть организацией этой (государственной) системы во времени... Королевская и, соответственно, княжеская власть и города на многие столетия образовали два противоположных полюса государственного развития. Из взаимодействия этих сил, то благоприятствующих, то враждебных одна другой, развились начала современного государства... Правда, города не могли удержать надолго свое первоначально политическое и торгово-политическое могущество... Жизненность городских ремесленных производств и промышленности замерла в последующие (за XV веком. — *Л. П.*) столетия вследствие того, что цехи замкнулись в привилегированные корпорации. Но в отношении внутреннего управления, школьного дела, попечения о бедных и больных, распределения налогов, торгового и полицейского порядка города сделались образцом для новейшего государства»⁵¹.

Право считают самым противоречивым и запутанным явлением в жизни феодального общества. Отношение к «человеко-усадеб» как простейшей клеточке средневекового общества, элементарной системе средневековья, можно проследить во всех формах его общественного сознания. Подобно пространству и времени средневековья, право этой эпохи органически зависит от средневекового человека. «В раннем средневековье не существовало права, одинакового для всех жителей одной страны... В тех германских королевствах, под властью которых оказалось население бывшей Рим-

ской империи, для германцев и “римлян” сохранялось свое право; каждое племя, народность жили “по своему закону”, причем член племени подчинялся его праву и обычаям, независимо от того, где он проживал. Лишь постепенно королевской власти удалось внедрить законы, обязательные для всех подданных»⁵². И здесь, в двойственном переплетении «явного» и «сокровенного» в общественной жизни, «сокровенная» правовая дезорганизация является изнанкой и ценой «явной» совокупности правовых регламентации и ритуалов.

Право столь же двойственно по своей разделенности на земное, «явное» — и сакральное, «сокровенное», как труд и деятельность средневекового человека, как и сам он. Право разделялось на человеческое (*lex humana*) и божественное (*lex divina*). Подобно человеку, пространству и времени, средневековое право тоже ориентировано на прошлое, поскольку оно сакрально, соотносимо с Богом и сотворено им. Право — неизменно, вечно; оно может «испортиться», «запачкаться», находиться в забвении, но его не создают, не вырабатывают, а отыскивают и реставрируют. У права, как и у мира, — нет истории. Оно не создается, а отбирается (выбирается) из старого. В этом и состоит функция законодателей, которые не создают и не отменяют законы, но фиксируют их (плохо или хорошо) в бесконечных градациях. Бытовала пословица: «Где общество, там и право» (*ubi societas, ibi jus*).

Итак, наподобие «человеко-усадыбы», пространства и времени, средневековое право включает в себя, во-первых, право возвышенно-сокровенное, неопределенное, мифологическое, сакральное (а потому малоработанное и весьма редко употребляемое), но социально весьма важное, и, во-вторых, право мирское, земное, житейски-реальное, упорядоченное и сравнительно хорошо разработанное. Менее важное, чем мифологическое, сакральное право, оно зависит от него, во всем ему подчиняется и является как бы его тенью, земным бытием «сокровенного» сакрального права.

Само установление на земле прав человека — двойственно. Ибо установление этих прав есть ликвидация прав не только другого, но и самого владельца. Так про-

исходит потому, что установление прав владельца на участок есть вместе с тем переход данного участка в область защиты и покровительства высших сил, а равно и права в его наиболее широком и высшем значении вышестоящей (над человеком и людьми) мировой упорядоченности, наивысшего порядка. По норвежскому праву, без совершения ритуала нельзя связать человека и землю. Ритуал двойствен: он и присвоение, он и освящение. «Исландец, желавший занять ничью землю, пустошь, должен был в течение дня (от восхода до заката) обойти ее границы, зажигая на определенном расстоянии ряд костров. Можно было выстрелить из лука стрелой с горячей паклей, — огонь опять-таки освящал участок, на который упала стрела»⁵³.

Как ни странно, в средние века не было частных собственников. Это понятие не применимо ни к сеньорам, ни к вассалам. «Землевладелец считался не собственником (*possessor*), а держателем (*tenens*), которому земля вручена вышестоящим господином на определенных условиях». Вассал был связан с сюзереном не простым повиновением или послушанием, а верностью (*fidelitas*), то есть эта связь обеспечивалась определенными условиями — в частности, тем, что сюзерен принимал на себя определенные обязательства по отношению к вассалу. Нет обязательств, или они не выполняются, — нет верности, нет службы. Причем «верность обеих сторон была их верностью праву. Собственно, они присягали... не только друг другу, но и тому высшему принципу, которому были подчинены»⁵⁴. Но это значит, что и верность тоже двойственна: верность двоих есть одновременно и вместе с тем их верность третьему — праву.

Право, как всеобщая связь людей, связывает государя и его подданных. Оно нивелирует, уравнивает всех членов общества перед законом как частей перед их целым, как «явное» перед его «сокровенным». Оно нивелирует всех даже в том случае, когда подданные защищают право от государя, выступая против этого последнего. Ибо и в этом случае оно опять-таки является связью, хотя и отрицательной, но тоже всеобщей. Такого рода понимание правового принципа «коренным образом противоречит теократической концепции, согласно

которой князь стоит выше закона и подвластен одному богу»⁵⁵. В средние века, как и сегодня, столкнулись два принципа: «правят люди, а не закон» и «правит закон, а не люди», «правят части целого, а не оно» и «правит целое, а не его части». Право, эволюционируя, ощупью, медленно двигалось к своему диалектическому самоосмыслению как наиболее устойчивому состоянию.

В средние века «право и справедливость — синонимы». Кроме такого философско-этического принципа средневековья, как преобладание общего над отдельным, целого над своими частями, существовали и другие принципы, а среди них — принцип всеобщего господства справедливости. Она столь же двойственна, как и право, ибо включает в себя как нравственное, так и космическое начало. «Зло в мире считалось недостатком (нехваткой. — Л. П.) блага, а несправедливость порождалась неприменением права»⁵⁶. Тем самым средневековое общество абстрактно-теоретически стимулировало возвышение воли государя и признание всех людей (разумеется, только христиан) равными по своему человеческому достоинству.

Многочисленные средневековые «Королевские зеркала» содержат наставления монархам и делают упор на их индивидуальные качества. В эту эпоху королевская власть идентифицировалась с личностью государя. Правитель правит в соответствии с законом; если он его нарушает, то подданный должен «препятствовать ему (монарху. — Л. П.) всеми способами, даже если он приходится ему родственником или господином», — говорится в «Саксонском зеркале»⁵⁷. Ибо «король — тот, кто поступает по справедливости, иначе он не король» (*Rex eris si recte facies, si non facies, non eris*), — говорит Исидор Севильский, переиначивая слова Горация. «С точки зрения средневекового сознания в понятии законного восстания (*bellum iustum*) не было ничего парадоксального». Тем не менее «народ... не может менять монархическую форму правления, даже низложив несправедливого, плохо обслуживавшего право монарха»⁵⁸.

Город, цех, университет, любая корпорация, либо общественное отношение, сельские коммуны, сеньоры, обладавшие властью, — все они стремились приобре-

ти определенные права, получить санкцию права. Ибо эти лица, учреждения и отношения приобретали реальное существование лишь с момента принятия того или иного устава, статута, договора и т. п. Иначе все это не могло существовать, точнее превращалось в призрак. Поэтому гигантски возрастает роль формы, усиливается формализм, ставший одной из самых характерных примет средних веков. «Но эта эпоха всеобъемлющего формализма и ритуала меньше всего была “бумажной” (точнее было бы сказать — “пергаментной”), бюрократической эпохой... К письменному документу, который вообще мало кто мог прочитать, большинство населения испытывало недоверие и не понимало его юридической природы»⁵⁹. Средние века богаты самозванцами: доказательством знатного происхождения служили не какие-то там метрики, а «благородные» облик и поведение человека.

То, что тем или иным образом запечатлевалось, записывалось, становилось законом, тут же отчуждалось от записывающих — они его утрачивали в той мере, в какой фиксировали, ибо не могли его более осуществлять, преломлять через свою личность, влиять на него и изменять. Отсюда и священное значение писаного слова, любого текста, в первую очередь Библии, на которой клялись, называя ее просто «Книгой». А на незаписанное человек сохранял свою власть, возможность его изменять, воздействовать. Поэтому записанное — это закон, а незаписанное — суть общепринятые, традиционные, стихийно сложившиеся нормы, обычаи. «Обычай охватывает все стороны жизни, но как раз в силу его всеобъемлющего характера его невозможно записать или кодифицировать сколько-нибудь полно... Средневековое общество в значительной мере остается обществом бесписьменным. Ни крестьяне, ни значительная часть феодалов не были грамотны»⁶⁰.

Средневековое право было еще неустоявшимся, неопределенным. В нем не наблюдалось четкого различия между публичным и частным, между «теоретически зафиксированным» правом и правом, фактически действующим на практике. Были писаные и неписаные законы и нормы. Отсюда широкое распространение «пра-

ва сильного» или «кулачного права» (*Faustrecht*). Однако не следует приходить к выводу, что средневековые — это царство сплошного бесправия и произвола. Внеэкономическое принуждение при феодализме не сводилось к насилию: гораздо чаще оно совершалось силой обычая, установленных порядков, «законов старины».

Неопределенность, неустойчивость права в средневековом обществе были в каком-то смысле явлением положительным, ибо право было той организацией, которая еще не заорганизовалась, системой, которая развивалась именно за счет своей внутренней бессистемности, хаотичности, уживающейся с системностью и сосуществующей с ней. «Социально-правовая мобильность в феодальном обществе была довольно высока»⁶¹. Крестьянин мог стать бюргером, разбогатеть, получить личную свободу. Смена статуса была возможна, «но статус — унаследованный или приобретенный — по-прежнему оставался непосредственно связанным с внутренней природой человека... влиял на его моральный облик и существенные черты его характера, определял его сущность». «Знатный» — автоматически означало «достойный», а «простолюдин» — «подлый». Сравнительно недавно и у нас слово «интеллигент» значило «гнилой»; «рабочий класс» — «гегемон», «прямой», «честный», «простой человек». И так же, как самый низко павший рабочий был по своему статусу на голову выше любого «гнилого интеллигента», так и «беднейший дворянин выше самого богатого горожанина»⁶².

У средних веков было свое понятие о собственности. «Деньги и товары... еще не сделались универсальными средствами социального общения, господствующими над людьми». Даже в позднем средневековье «деньги еще пахли» человеком, личностью, индивидуальностью. В средние века собственность — это отношение между людьми. «Модель мира средневекового человека соответствовала его ограниченной деятельности на относительно узком пространстве, в общении со сравнительно небольшим числом других членов общества, с которыми он находился в личных... отношениях, выражавшихся в прямых контактах»⁶³.

«Богатство, — говорит герой французской эпопеи, —

это не красивые меха, не деньги, не стены замков и не кони; богатство — это сородичи и друзья...»⁶⁴ Богатство для средневекового человека — не самоцель, оно служит средством достижения и упрочения общественного могущества, тогда как в буржуазном обществе богатство само становится решающей социальной силой. Средневековое богатство есть внеэкономическое орудие социального общения, средство поддержания и укрепления социального авторитета, средство социального регулирования (управления) и организации. Оно служило упрочению и увеличению влияния и личного престижа прежде всего потому, что оно — заместитель личности, символ личности. Более того, оно — сама личность, частичка ее.

Согласно варварским представлениям раннего средневековья «в сокровищах, которыми обладал человек, воплощались его личные качества и сосредоточивались его счастье и успех»⁶⁵. Поэтому надо как можно чаще и больше дарить, ибо, отдавая свое, отдаешь себя, «распространяешь» себя во вне. «Идешь по миру», то есть утверждаешь посредством раздачи своего богатства себя в мире и в окружающих тебя людях, делаешь мир своим или «богатеешь» в средневековом понимании богатства. От вождя требовали даров, и он их дарил своим подданным не в силу ценности самих даров, а в силу воплощения его собственной ценности в этих дарах. В дарах он сообщал слугам, передавал им свою магическую силу, успех, удачу и счастье. «Вместе с даримым имуществом переходит некая частица сущности дарителя и получающий дар вступает в тесную связь с ним»⁶⁶.

Одной из характернейших черт средневекового общества было гостеприимство. От каждого состоятельного человека — не только феодала, но и купца, бюргера — неписанный закон требовал задавать пиры и участвовать в них. В рыцарском замке за стол каждый день садились 40—50 человек — хозяева, подчиненные, гости и даже случайные путники, которых ловили на дорогах и силой приводили на пир. Гостеприимство было не частным, личным делом, это была социальная форма взаимосвязи, от которой выигрывали и часть, и целое. Гостеприимство связано не только с дружбой (оно

не сводилось к ней и не исчерпывалось ею), но также и с враждой, иногда в нее перерастая; ибо суть гостеприимства (так же как и даров) — демонстрация себя и своего превосходства над гостями. Поэтому средневековое гостеприимство есть социальный ритуал, никак не связанный с добрыми отношениями между хозяином и гостями. «Пир принадлежит к важнейшим учреждениям общественной жизни скандинавов»⁶⁷. Представления об огромной роли пиров и обмена дарами в общественной жизни были в полной мере присущи и германцам. В Германии этот обычай сохранился именно как общественный ритуал вплоть до начала XVIII века.

Ты становишься личностью не в связи или по причине собственных усилий, а в связи с окружающим тебя обществом и только в том случае, если путем обмена дарами, путем служения лично объединяешься с другими людьми, сливаешься с ними, растворяешься в них без остатка. Лишь теряя свою личность в общечеловеческой семье равных по своей индивидуальности людей, ты сам становишься членом этой семьи и постольку становишься человеком, личностью. Приобретая друзей-побратимов (путем обмена дарами) — обретаешь сам себя.

Вот откуда средневековое отношение к щедрости как необходимому, неотъемлемому качеству знатного человека. «Обращение с богатством у феодалов... подчас до крайности напоминает “потлач” северо-американских индейцев, которые на глазах у приглашенных ими на пир соплеменников истребляли все свои продовольственные запасы, рубили на куски рыбачьи лодки и всякими другими способами старались порадовать гостей своей щедростью»⁶⁸. М. Блок приводит несколько сходных примеров из средневековой феодальной практики. Один рыцарь велел засеять вспаханное поле кусочками серебра; другой употреблял для приготовления пищи вместо дров дорогостоящие восковые свечи; третий сеньор «из самохвальства», как пишет хронист, «сжег живьем тридцать своих коней». Эта «агрессивная щедрость» есть некая ставка на престиж и влияние в социальной «игре», подобно тому как в современном обществе такой ставкой является внешность (костюм,

украшения, марка машины и т. п.) человека или нечто, с внешностью связанное (например, манеры, речь, обладание важной информацией). Для сеньора высший момент наслаждения своим богатством — не стяжание, а, напротив, его общественное расточение.

В средние века щедрость отгесняет даже воинскую удачу и находится в центре этической системы ценностей рыцарства. «Я не отзываюсь дурно об оружии и разуме, но подарки правят всем», — меланхолически замечал один из поэтов⁶⁹. Эти слова могут быть неплохим эпиграфом к всемирной (и в том числе нашей) истории коррупции и взяточничества...

Обмен дарами — это взаимообогащение как обмен личностями. Если не отдаришь тоже — станешь зависимым от того, кто тебе подарил. Тогда тебе грозит опасность, причем двойная: и материальная, и нематериальная (обе — реальны). «Клад, пока он лежал нетронутым в земле или на дне болота, хранил в себе удачу своего хозяина и поэтому был неотчуждаем»⁷⁰. Вплоть до XVIII века у европейцев сохраняется такое отношение к сакраментальной, почти мистической силе серебра и золота. Богатый скупец — чудовище, идущее против воли Божьей, считали в средние века. Предания о Робин Гуде, раздающем беднякам деньги богачей, связаны с проблемой щедрости теми же нитями, что и спор трубадура Раймбаута де Вакейраса и маркиза Маласпина. Первый обвинил второго в том, что тот вымогает деньги у купцов, проезжающих через его владения. Маркиз возразил: он грабит не из корысти, но лишь для того, чтобы раздать награбленное.

Столь обожаемые и превозносимые нами сегодня бизнесмены, банкиры (ростовщики), биржевые спекулянты, замыкающие обращение богатства на себя и являющиеся по отношению к нему «закрытой системой», — «внушают в средневековом обществе какие угодно эмоции — зависть, ненависть, презрение, страх, — но только не уважение»⁷¹.

Наступившее спустя много лет «расторжение единства между богатством и радостью, доставляемой его раздачей, означало разрушение миропорядка, ибо жадность — мать всех грехов, а щедрость — смысл всех

добродетелей». Эти «расторжение» и «разрушение миропорядка» произошли примерно в XVI веке и были связаны с расколом католической церкви и появлением протестантства с его неприязненным отношением к расточительству и блеску. До тех пор богатство в системе средневековья не существует вне бедности, нет накопления вне утраты, как нет «давать» вне «дарить», «служить» вне «принимать служение». Служение есть «и получение, и приношение даров». «В среде феодалов расточительность уважалась несравненно больше, чем бережливость — важнейшее достоинство буржуа. В бедности видели состояние, более угодное богу, нежели богатство... Это языческое, родовое отношение к богатству как модели личности сохраняется и в христианстве. Однако оно сохраняется формально, а именно в отношении своих следствий, а не их причин. И общество следует завету Христа: “Взаймы давайте, не ожидая ничего”»⁷².

Итак, в эпоху средневековья, особенно раннего, право, собственность и богатство еще сохраняли свою органическую связь с человеком, с его достоинствами и недостатками, а не только с его общественным положением. Право, собственность и богатство носили преимущественно морально-этический характер. Они были многообразны, разносторонни и двойственны (внутренне противоречивы) так же, как средневековое пространство и время. Но прежде всего они были, с современной нам точки зрения, чрезмерно очеловечены, ибо еще не отделились от человека и продолжали сохранять свою родовую связь с ним.

Город и горожанин

Известный немецкий историк Георг фон Белов писал: «Средние века, которые мы представляем себе с такими застывшими, такими неизменными формами, обнаруживают на самом деле непрестанное движение, непрестанный рост»⁷³. В процессе этого роста на смену раннесредневековому «ойкосу», то есть феодальному замку с его дворовыми усадьбами, пришел город.

Древнейшее немецкое название города — *Burg*, от-

куда название горожанина — «бюргер» (*Bürger*), городского права — *Burgrecht*, городского графа — *Burggraf*. С городом были связаны герцоги (у германцев времен Тацита это временный вождь, а позднее племенной князь), маркграфы или маркизы — так назывались военные губернаторы окраин (марок), ландграфы, то есть земские графы, и пфальцграфы или графы королевских дворцов, ибо немецкое *Pfalz*, как называлась целая область, есть не что иное, как латинское *palatium* в смысле императорского дворца. Дворцы правителей, окруженные домами стражи, обслуги и свиты, вырастали в города не менее часто, чем торговые центры с рынками и лавками.

В эпоху, когда каждый дом стремился оградить себя прочной стеной, непременным признаком города, давшим ему русское название, была ограда, стена. Бург — вообще укрепленное место, противоположное открытому, незащитному. «В Германии город не являлся создателем современного государства, хотя его влияние и сказывается на нем; напротив, здесь город входит в состав государства. Типической формой старого немецкого города был город укрепленный. Современный город готов пойти на всякие жертвы, чтобы освободиться от окружающих его стен (написано в конце XIX века. — Л. П.). Средневековый город не тяготился существованием стен; его лишали стен в наказание. Укрепление города — это первая цель, для которой взимался городской налог»⁷⁴.

Средневековый город — замкнутая в отношении к внешнему миру «вещь в себе», стремление которой самоизолироваться принимало очень причудливые и мелочные формы: так, один город запретил своим жителям крестить детей за пределами городских стен. Но стремление к изолированности шире и последовательнее всего проявилось в хозяйственной области. Города представляли собой замкнутые хозяйственные организмы и в том, что каждый город регулировал свои хозяйственные отношения сообразно собственным законам, имел свои особые меры и весы, и в том, что «он старается путем неуставной борьбы против других городов, против окружающих деревень и против государств отстаивать свои источники дохода и приобрести

новые... Сама природа тогдашних отношений создавала такое множество замкнутых в себе, самодовлеющих маленьких жизненных центров»⁷⁵.

Стремление средневековых горожан сплотиться в корпорацию с большой силой проявилось в цехах или гильдиях. Цех, союз ремесленников был той формой, в которой проходила вся их жизнь, как и жизнь их семей. Их объединяли в гильдию не только производственно-бытовые интересы и социальная борьба, но и сословная принадлежность, правосудие, потребность в защите, религиозные функции, организация досуга, развлечения, взаимопомощь. Слово *Zeche* означает «попойка», «пирушка», слово *guild* происходило от древнеанглийского *gild*, «жертвоприношение», а древнескандинавское *gildi* значило не только «пир», но также и «платеж».

Гильдии периода раннего средневековья имели сакральный характер и были связаны с языческими культурами, замаскированными под культы святых покровителей. Показателем богатства и сплоченности гильдии были ежегодные шествия в честь этих покровителей с последующими обильными пирами. Члены гильдии называли друг друга «братьями»: несмотря на всю дифференциацию в коммуне и в цехах, демократические формы и традиции играли в средневековом городе большую роль. Сам же город, даже самый маленький, все больше становился автономной промышленной и коммерческой областью из-за слабого развития путей сообщения.

История городов Западной Европы делится на два периода: первый — от распада Римской империи и до X века, а второй — от X века до XVI. Если первый — упадок городов, то второй — постепенное усиление их значения и мощи. В первый период значение городов постепенно падает потому, что они все более становятся добычей и собственностью светских и духовных феодалов. Одновременно утрачивается и городская самостоятельность, ибо сближение светской и духовной властей, сохраняя эту самостоятельность по форме, все более ущемляет ее по существу.

Первое время варварские короли и дружинники не жили в городах — им вольготнее было в их замках. За-

хватывая города Галлии, Италии, Британии, варвары нередко предавали их огню и мечу, но чаще города просто пустели с разрушением налаженной римлянами системы хозяйства. Всего за столетие, к середине VI века, население Рима сократилось с 400 до 40 тысяч человек. Оставшиеся жители городов, расположенных, как правило, на перекрестье торговых путей, продолжали заниматься ремеслом и коммерцией. По мере их обогащения на города накладывалось все больше податей и повинностей — феодалы рассматривали их как «дойную корову». Горожанин, как и крепостной крестьянин, платил подать при продаже и при покупке, когда строил дом и получал наследство, когда женился и заводил детей. Он платил ее, проходя через городские ворота, проходя через мост, проезжая по дороге из земель одного феодального владения в земли другого. Он не мог свободно и без платы молоть свою муку и печь свой хлеб.

После X века положение городов существенно изменилось к лучшему. Они сумели воспользоваться и борьбой духовных и светских правителей, и крестовыми походами, и стремлением королей увеличить свою власть за счет своевольных и могущественных феодалов. Постепенно всюду, хотя и не в одно и то же время, города освобождаются от духовных и светских владельцев. Раньше других, в X—XII веках, это сделали города Италии, воспользовавшись борьбой пап с императорами. Одни города освобождались от феодального ига силой оружия, другие просто откупались от своих владельцев. Когда феодалы спешили на Восток освобождать Гроб Господень, города снабжали их деньгами в обмен на вольности и привилегии.

В конце XII — начале XIII века настала очередь Франции: «То здесь, то там целые города и области совсем выгоняют от себя епископов, наотрез отказываются принимать новых и годами живут вне именующей себя вселенскою церкви»⁷⁶. В других странах города свободны, но феодалы господствуют за их стенами. Очень многие города Германии, такие как Кёльн, Майнц, Страсбург, Базель, Регенсбург, Любек и Гамбург, на протяжении XIII—XIV веков освобождаются от тяготевшей

над ними власти епископов или земельных владетелей. Их городские советы присвоили себе верховные права последних — право судопроизводства, торговли, чеканки монеты, таможенных сборов — и добились тем значения самостоятельных мелких государств.

Освобождаясь, города укрепляются, окружаются высокими стенами. Узкие улицы на каждом перекрестке запираются на ночь тяжелыми цепями. В центре города высилась башня, на которой день и ночь дежурил сторож, дабы, увидев приближающегося врага, немедленно бить в колокол, сзывая жителей на защиту города. Горожане, каждый из которых был вооружен, составляли ополчение. С появлением городов оружие и умение им владеть перестали быть исключительной принадлежностью дворянства. В XIV веке Англия первая сделала военное обучение всеобщим. В минуту опасности купец откладывал свои счета, весы и аршин, лавочник запирает лавку, ремесленник бросал инструменты и горожане спешили на стены, чтобы отбить врага, или же выходили в окрестные поля мериться силами с гордыми, закованными в железо феодалами и рыцарями, которые нередко терпели поражение. Так случилось в 1302 году при Куртре, где горожане-фламандцы разбили десятитысячное войско графа Артуа. 700 золоченых шпор погибших рыцарей были в качестве трофеев выставлены в городском соборе, из-за чего сражение прозвали «Битвой шпор».

Города становились еще сильнее, когда объединялись в союзы. Самым могущественным был северогерманский союз Ганза, к которому принадлежал одно время и наш Великий Новгород. В отличие от других подобных союзов — швабского и рейнского — ганзейский надолго закрепил за собой господствующее положение не только в немецкой торговле, но и в Англии, Скандинавии, Польше, России. Эти союзы городов имели не только экономическое, но и социально-политическое и культурное значение для их развития.

Западноевропейские города были естественными противниками церкви. В XIV веке Ганза и города саксонских областей вынудили духовенство наряду с горожанами платить городские подати и подчиниться

светскому суду. Однако города еще не чувствовали себя достаточно сильными, чтобы вступить с церковью в открытую вражду. Тем не менее само по себе отдаление городов от церкви и ее догм стало одной из причин расцвета культуры, образования и промышленности в XIV—XV веках. Сфера городского самоуправления все более расширялась. Школы, попечение о бедных и больных, а также госпитали были изъяты из ведения церкви.

Расцвет торговли и промышленности вызвал к жизни нужду в образовании и знаниях: основываются городские школы в тех городах, которые не имели церковных, соборных или мирских училищ либо те были неудовлетворительны. Такие школы были открыты в Дортрехте и Брюсселе уже к концу XIII века, а в течение следующего столетия города не только обзавелись такими школами, но и учредили наряду с ними частные школы обучения грамоте, которые дозволялось открывать и без разрешения городских властей. Уже в XIV веке некоторые города — невиданное дело! — открыли школы для девочек, учреждаемые городскими управлениями и частными лицами.

Г. фон Белов пишет: «Старинный город со своими бесчисленными, как бы теснящимися друг к другу башнями на стенах, башнями над воротами, колокольнями производит впечатление одного громадного замка. Внешние очертания большинства городов уже определились в XIII и XIV вв. Но с тем большим рвением принялись обстраивать их изнутри... Многие из существовавших (в средние века. — Л. П.) немецких городов не увеличились с тех пор в объеме вплоть до начала девятнадцатого века; лишь в наши дни они вышли из пределов старых стен»⁷⁷.

Многие небольшие города Запада до сих пор сохранили свой старинный центр. Но эти чистенькие, кукольные, отмытые для туристов домики и улочки не дают никакого представления о том, как они выглядели в средние века. Если бы мы на «машине времени» перенеслись в средневековый город, то нашим первым впечатлением были бы подражание города деревне и невероятная грязь на улочках, мостовых, около домов

и в самих домах. «Старинный немецкий город, — продолжает фон Белов, — своим расположением воспроизводит деревню. Строилось так потому, что еще в деревне привыкли так строиться... Кривые улицы без прямолинейной перспективы домов сообщают городу живописный вид. Еще больше живописности придают выступы и эркеры на домах. Верхний этаж нависает над нижним; верхние этажи чуть не сходятся над головами прохожих. Такие выступы были особенно в ходу на деревянных домах. Из-за этого и сами по себе уже узкие улицы делались, конечно, еще уже.

Поэтому городское управление восставало против навесов и выступов. Они то воспрещались строителям новых домов, то разрешались, но не дальше известной меры. Для контроля всадник с копьем или палкой проезжал по улицам. Если он задевал острием копья за строение, то домовладелец должен был его ломать или, что характерно для средневекового городского управления, заплатить соответствующую денежную пеню... Первоначально в городах проводили дороги, насыпая землю, как в деревнях; жители улиц сами это делали. На перекрестках клали еще камни и доски, чтобы можно было перейти по сухому. В Аугсбурге — большом городе — так было еще в начале XV в. Автор аугсбургской хроники Бурхард Цинк рассказывал, как “во всякое время повсюду в городе было грязно”.

В некоторых местах улиц были сделаны деревянные настилки для перехода, а вдоль домов насыпи. Но сами улицы тем более страдали от этого: там глубокий уступ от насыпи к проезжей дороге, тут нет проезда от деревянных настилок. Поэтому, замечает Цинк, мостовая была очень необходима. В Любеке мостовая уже существует в 1310 г., в Страсбурге в 1322 г., в Везеле в 1324-м. В Праге начали мостить улицы в 1331 г., в Нюрнберге в 1368-м, и то лишь на некоторых улицах... В Франкфурте-на-Майне начали мостить в 1339-м, но не закончили и в 1562 г. Как раз тогда император Максимилиан II, собираясь во Франкфурт, писал городской думе, прося ее велеть вымостить главную улицу, потому что она “плоховата и зимой будет, пожалуй, слишком глубока”.

...Устройство и починка улиц лежала на обязаннос-

тях жителей... В XIV в., чтобы сделать возможным передвижение по улицам во время франкфуртской ярмарки, приходилось предварительно (только для такого случая!) вывозить нечистоты из города и местами устилать улицы соломой. Горожанину разрешалось чистоты ради устилать улицу перед своим домом соломой, он обязан был... менять ее летом через неделю, а зимой — через две.

Уличная грязь заставляла носить деревянные башмаки на высокой подошве. Постановление 1441 г. предписывало членам думы, заходя в помещение заседания, снимать их и оставлять у порога... Канцлер Карла IV Иоганн фон Неймаркт жалуется, что в Нюрнберге из-за постоянного дождя на улицах образовалась такая масса грязи, что верховым стало небезопасно ездить, потому что либо лошадь упадет в глубокую грязь и «замарает верхового, как свинью, в вонючей уличной грязи», либо его забрызгают грязью чужие лошади.

Жители Тутлинга предостерегали императора Фридриха III, чтобы он не ездил к ним в город, и когда он все-таки поехал, его лошадь провалилась в грязь по самое брюхо. В вольном имперском городе Рейтлингене тот же император чуть не утонул вместе с лошадью в бездонной уличной грязи... В 1500 г. кельнская дума жалуется, что перед домом Золотого Рога в Сант-Лоренце образовалась глубокая яма, из-за которой со многими горожанами ночью и днем случались несчастья... В 1562 г. по особому настоянию имперского маршала, по случаю коронавания Максимилиана II, некоторые улицы нового города во Франкфурте-на-Майне и в Заксенхаузене были очищены от навоза»⁷⁸.

Особое сходство между городом и деревней бросалось в глаза потому, что подавляющее большинство горожан имели свою птицу и скотину. У многих горожан были свои фермы на городском поле или в соседних сельских общинах. «Почти каждый, даже мелкий горожанин держал в стойле корову или... козу и откармливал одну или нескольких свиней... Городской пастух выгонял их на общее поле или в лес... между тем как их владелец мог спокойно продолжать свою промышленную деятельность. [Например] в Ульме ворота, через ко-

торые гусей выгоняли на гусиный выгон, до сих пор (в 1887 году. — *Л. П.*), называют “Гусиные ворота” (*Gänstbor*)».

Свинья была специфическим средневековым продуктом раздвоенного деревенско-городского хозяйства, отличительной приметой города. «Горожане на первых порах слишком баловали своих свиней. Их пускали беспрепятственно бегать по всему городу... Прогресс сказывался в том, что свиньи лишаются такой свободы... В 1410 г. в Ульме разрешается выпускать свиней только в полдень, от 11-ти до 12-ти и ни в какие другие часы дня или ночи. В Нюрнберге воспрещается выгонять свиней перед домами, на мостовую и общественные площади. В Регенсбурге в 1452 г. дума распорядилась по случаю процессии тела Христова, “чтобы каждый вывозил из города навоз, а у кого перед домом грязно, немедленно постелил соломы и через неделю вывез навоз”... В 1553 г. франкфуртская дума предписывает казначею, так как масса свиней бегают по улицам и портит воздух, заплатить живодеру, чтобы он убивал на улицах собак и свиней. В Бреславле (ныне Вроцлав. — *Л. П.*) лишь в 1495 г. было воспрещено пускать свиней по улицам.

По улице ходил с чаном специально приставленный к этому делу работник, который смотрел, не выбросит ли кто мертвую свинью, собаку или кошку, гниющих кур или крыс; когда он их находил, то подбирал и уносил в чане за городские ворота, чтобы улица была чиста»⁷⁹.

Еще одной примечательной особенностью средневекового города была невероятная уличная темнота. Улицы вообще не освещались; тот, кто боялся темноты, должен был ходить с чадящим масляным фонарем или в сопровождении слуг с факелами. Позже вокруг общественных зданий или дворцов знати появились столбы с фонарями, но общее городское освещение было введено в Германии лишь в XVIII веке. На улицах, которые имели самые причудливые названия, выставлялись товары для продажи на открытых лотках, заполнявших почти весь тротуар; пешеходам приходилось протискиваться мимо них, рискуя попасть под копыта всадников или колеса телег.

Важнейшие здания города — это ратуши (по-немец-

ки *Rathaus* или «дом совета»), гостиные дворы, больницы, аптеки, бани. В каждом городе были свои городские весы. Они помещались в торговых рядах или даже в ратуше, часто в особом здании. Право требовать, чтобы все жители пользовались исключительно городскими весами, было одной из важнейших привилегий города. Не менее важным предметом были городские часы, которые устанавливались, как правило, на башне ратуши. Слово «аптека» в средние века обозначало первоначально мелочную лавку, где продавались главным образом пряности, лекарственные травы, воск, мед и другие сладости. Только в XVII веке ассортимент аптек свелся к лекарствам. Немногим раньше изменили свой профиль и больницы: когда-то это были управляемые церковью благотворительные учреждения, где доживали свой век старые и больные люди. Само их название «госпиталь» происходит от латинского *hospitium* — «гостеприимство».

Мы привыкли воспринимать средневековый город как царство грязи. Таким он и был — в уличной толчее даже чистюля мог легко запачкаться об одежду мастерового или язвы какого-нибудь отвратительного нищего. Отбросы и мусор швыряли прямо на мостовую, помой выливали из окон — правда, делалось это обычно по ночам. Немудрено, что города были рассадниками эпидемий. При этом поразительно количество бань в средние века. В Риге в XIII веке при населении две тысячи человек уже было три городские бани. В Майнце в XIV веке их было четыре, в Вюрцбурге — семь, в Нюрнберге — 12, в Вене — 29. Зажиточные горожане считали необходимым хотя бы раз в две недели посещать баню. В баню в значительной мере ходили для развлечения и удовольствия, как теперь в ресторан. К услугам посетителей были еда, выпивка, массаж и услуги проституток, которых часто называли «банщицами».

Существенной приметой города были пожары, которые вспыхивали едва ли не каждый год. Хотя дома были каменными, их заполнял горючий материал — дрова, солома, мебель, ткани. «Во многих городах тот, кто принимался в число горожан, жертвовал городу кожаное ведро для тушения пожара»⁸⁰. Пожарная кишка (шланг)

появилась лишь в XV веке, впервые в Нюрнберге. Это связано с организацией первых пожарных команд — до этого пожары тушили сами жители с помощью спешно собранных городскими властями добровольцев.

Вплоть до XII века основой феодального общества было земледелие, а не торговля. Однако торговля уже была и город уже жил. Он представлял собой «некоторое трудно определимое бытовое единство, аналогичное, а иногда родственное связываемому общей альмендой селу, как административно-судебный и церковный центр. Рынок делал его центром хозяйственным, хотя бы скромным и распространявшим свое влияние на ограниченный округ»⁸¹. Развитию города помогали две социальные силы — купцы и ремесленники, — органически связанные с ним и по происхождению, и по взаимодействию между собой.

Вместе с тем купцы, «стоявшие вне обособленных мирков и государств, не могли замкнуться, как особый класс, в узких пределах данного феодального образования и стать началом политического или национального объединения. Традиция феодальной лучеобразности им не подходила. Они приспособляли для своих задач традицию горизонтального общения, разрушавшую всякое замкнутое единство. В эпоху внутренних неурядиц, войн и грабежей на суше и на море, купцы сплачивались в военные караваны, в “компании”, “ганзы” или “гильдии”, связуемые ассоциативным началом вообще, торговым и религиозным моментом.

Ганзы и гильдии не распались по достижении вызвавших их объединение целей... Их уже скрепляла создавшаяся форма быта и деятельности. Они прирастали к земле... Купцы и организация их способствовали появлению и расцвету ярмарок и рынков, вызывали к жизни новые промыслы и профессии. Там, где купеческий элемент был значителен и силен, он сильнее всего содействовал перерождению старого административного центра в более или менее политически независимую самоуправляющуюся общину, которая узурпировала феодально-государственные права графа, епископа, шателена. Под влиянием купцов и потребностей рынка старое обычное право сменялось новым городским,

старая община, где она существовала, перерождалась в городскую»⁸².

В Италии в средние века слово *populus*, первоначально обозначавшее народ в смысле простонародья, черни, к концу XIII века начинает употребляться в значении всего городского общества. Во Франции городское сословие скоро сделалось, вместе с духовенством и дворянством, необходимым участником парламента под именем третьего сословия. Филипп Август, Людовик Святой, Филипп Красивый окружали себя горожанами, советовались с ними, допускали их к руководству государственными делами. В числе горожан короли Франции находили самых умных и преданных исполнителей своей воли. К их числу принадлежали большинство представителей складывающегося государственного аппарата. «Людовик Святой во время своего второго крестового похода умер на руках жены одного горожанина, сына суконного фабриканта, сделавшегося одним из ближайших к нему придворных чиновников... Еще теснее сблизился с горожанами король Людовик XI, заклятый враг феодальной аристократии. Он любил общество горожан... Возвратясь в Париж раз вечером после битвы, он ужинает не во дворце, а среди своих приятелей-горожан. Часто он посещает того или другого из них, пирует у них запросто, по-домашнему»⁸³.

Горожанин, поднявшись из «низов» общества, не только сравнялся по богатству с представителями средневекового духовенства, но даже и обогнал их, в том числе государей — представителей высшего дворянства. Шел странный, двойственный, внутренне противоречивый процесс, в котором статус и богатство у горожан росли, а у представителей феодальной верхушки уменьшались. «В жизни королей, высших представителей благородного сословия мы находим почти можно сказать бедность. Мы имеем счета прихода и расхода короля Филиппа Августа за 1202 и 1203 годы, и из них можно познакомиться с подробностями домашней, частной жизни королевского семейства. Король, королева и их дети меняли платье только три раза в год: в праздник св. Андрея, в Рождество и в праздник Богородицы в августе. Убранство и меблировка дворца были самые

незатейливые. Стены комнат были увешаны оружием и только редко коврами. Длинный деревянный стол и такие же скамьи стояли в главной зале, где бывали обеды и празднества. Полы из каменных плит... усыпались летом душистыми травами, зимою соломой. Филипп Август подарил парижскому госпиталю солому, которую ежедневно выметали из дворца.

Внутренние, семейные или женские комнаты королевского дворца были тесны и просты. В них было обыкновенно по одному небольшому окну, в которое вместо стекла вставлялась рама, заклеенная промасленной бумагой или роговыми пластинками, пропускавшими слабый свет. Мебель этих комнат состояла из огромной постели, вроде тех, какие еще до сих пор встречаются в Италии, и из длинного сундука, где хранились платье и драгоценности и который заменял в то же время наши диваны и кресла. Если к этому мы прибавим налож для молитвы, внутри которого было помещение для книг, мы будем иметь всю мебель королевской комнаты, заменявшей для нее наши спальни, уборные и гостиные, потому что тут же производились и приемы визитов и посещений»⁸⁴.

Если так непрехотлива была жизнь королей, то жизнь «простых» феодалов никак не могла быть лучше и комфортабельнее. Отметим, что в XII веке у некоторых представителей знати были и библиотеки. В самой большой из этих аристократических библиотек того времени было 12 больших томов ин-фолио («в лист»). Здесь были Библия, жития святых, путешествие в Иерусалим, одно юридическое сочинение и несколько романов: «Тристан», «Ожье Датчанин», «Лис Ренар» и «Герард Неверский».

Во многом под влиянием городской верхушки однообразная и достаточно скромная жизнь благородного сословия уступила место более живой и разнообразной. «Для примера укажем, — писал С. Ешевский, — на волнение... в среде высшего женского общества, которое произведено было великим открытием искусства вязать чулки. До тех пор их шили из сукна или из толстой холстины, и чулки никак не могли плотно обтягивать ногу. Восторг был неписанный, когда вдруг явились вязаные чулки, и первые из них покупались чуть ли не

на вес золота. Важное открытие, как и следовало ожидать, хранилось долго в глубочайшей тайне и только с течением времени сделалось общеизвестным. Нравы и образ жизни высшего сословия, его внешняя, материальная обстановка в XIV и XV столетиях, не говоря уже о XVI, не имеют ничего общего с жизнью этого общества в XI, XII и даже XIII веках»⁸⁵.

Надо сказать, что горожане тоже разнообразили свою жизнь — например, учились читать и писать (до XIV века это умели почти исключительно монахи) и даже сами становились авторами книг. Неизвестный французский горожанин около 1420 года написал сочинение «Парижский хозяин». Однако грамотность среди третьего сословия все еще была редким явлением. В 1417 году одна жительница Аугсбурга признается в письме своей родственнице, жившей в Верте: «Мне почти стыдно писать, так как я думаю, что я одна из аугсбургских горожанок умею читать и писать, и боюсь, что над нами станут смеяться за нашу переписку. Я думаю, ведь и в Верте кроме тебя нет грамотных женщин»⁸⁶.

Скоро городское сословие становится богаче всех остальных. «Напрасно, по настоянию высокомерных дворян, короли Франции стараются ограничить роскошь третьего сословия: запрещают лицам неблагородного происхождения употреблять дорогие меха, золото, серебро и драгоценные камни на их уборах и одеждах; запрещают горожанам езду в экипажах и определяют, выше какой цены не должна сметь себе шить платье женщина неблагородного происхождения. Все эти меры оказываются бесполезными. В конце XII века ко двору (французского короля. — *Л. П.*) явился по делу один купец из Валансьена, и так как стулья и скамейки предлагались только лицам духовного и благородного сословия, он снял с себя дорогой плащ, вышитый золотом и жемчугом, сложил его и уселся на нем. Когда он уходил, королевский служитель, видя плащ забытым на полу, поднял его и подал купцу, который гордо отвечал, что не имеет привычки уносить с собой скамейку, и оставил плащ служителю. В XIV веке на роскошных пирах у другого купца из того же города сходилась вся высшая французская аристократия, герцоги, графы и короли

Богемский и Наваррский, бывшие тогда во Франции, а один из епископов служил за дворецкого.

Лица среднего сословия нарочно выказывали свое богатство и роскошь, чтобы сбить спесь с феодальной аристократии. Когда Филипп Красивый с королевой Анной посетил города Брюгге и Гент, горожане встречали их так роскошно, что растерявшаяся королева сказала: «Я думала, что здесь я одна царица, а их здесь я вижу более шестисот». Сохранились исполненные зависти и негодования замечания аристократки, удостоившей посетить жену одного из своих знакомых парижских купцов, только что разрешившуюся от бремени. Она была поражена роскошью дома, мебелировки, дорогих кипрских ковров, коврами на полах, великолепием спальни, богатым костюмом (жены купца. — *Л. П.*), убранством постели и т. п. Она вынесла из своего посещения самое злобное чувство, тем более что вся эта роскошь, как она замечает, была даже не у жены какого-нибудь оптового торговца, негоцианта или банкира, а у жены простого купца, который готов продать товару на четыре копейки. Она желает, чтобы король прижал как можно более этих купцов, чтобы их жены не осмеливались жить, как могут жить королевы Франции. Это было во второй половине XIV в. Богатство высших классов горожан, между которыми было значительное число лиц благородного происхождения, переселившихся в города и вступивших в городское сословие, а также зажиточный и образованный класс юристов и ученых, более всего выразилось великолепными постройками»⁸⁷.

Жизнь средневекового горожанина регламентируется во всех своих проявлениях. Цеховые и городские уложения закрепляют и регулируют поведение бюргеров. Наряду с регламентами, которые обуславливали производственный процесс и другие стороны хозяйственной жизни, мы найдем в них постановления о попечении нищих, о порядке крещения детей, о разрешенной для подмастерьев одежде и даже перечни ругательств с указанием штрафа за каждое из них. «В свадебном регламенте Аугсбурга... устанавливается максимальная численность гостей, которых бюргер мог пригласить на свадьбу, указано, сколько раз можно

переодеваться во время свадьбы в течение ее первого и второго дня, какова должна быть плата музыкантам; излагается порядок построения свадебной процессии, сказано, сколько женщин имели право сопровождать невесту в баню и сколько мужчин могло вести в баню жениха, — все, даже самые обыденные житейские отправления превращались в ритуал и подлежали регламентации городского магистрата»⁸⁸.

Мещанско-капиталистический дух, утвердившись, как считал Вернер Зомбарт, еще в XV веке во Флоренции, все более усиливался. «В XVII столетии нам попадают многочисленные “купеческие книги” и “купеческие лексиконы”, в которых увещания, обращения к молодому и старому деловому человеку — строить свою жизнь и свое хозяйство разумно и добродетельно — занимают широкое место. Снова это все те же поучения: хорошо обдумывай все, соблюдай добрый порядок, будь трезв, прилежен и бережлив, тогда ни в чем тебе не может быть недостатка и ты сделаешься уважаемым гражданином и состоятельным человеком»⁸⁹.

Окрепнув, купечество активно устремилось в прежде чужие для него области науки и искусства. Не раз отмечалось, что итальянское Возрождение просто не состоялось бы без поддержки меценатов, большинство которых принадлежало к торгово-ремесленной среде. Нечто подобное, хотя и в меньшем размере и в более поздний период, наблюдалось в Северной Европе. Герман фон Вейнсберг, кельнский горожанин XVI века, не только написал автобиографию, но и заказал свой портрет «для препровождения времени и чтобы избежать общества и напитков»⁹⁰. Сам Вейнсберг был типичным зажиточным горожанином своего времени. «Я ем и пью охотно в обществе хорошую еду и напитки, но могу очень хорошо и обойтись без этого, — сообщает он в своей «Книге Вейнсберга». — Я хожу в церковь, не прочь послушать проповедь, но молюсь не особенно прилежно и немного, мало интересуюсь Святым Писанием, а больше земными преходящими вещами. Я милосерд и сострадателен, но не особенно охотно доказываю это на деле». Вейнсберг написал свою «памятную книжку» для своей семьи, а не для публики, поэтому она весьма откровенна.

У Вейнсберга удивительно разнообразные профессии. Он посещал лекции в Кёльнском университете, но был в то же время владельцем винной лавки. Он занимался адвокатурой, был городским должностным лицом и членом думы, исполнявшим многочисленные обязанности, возложенные на него городскими законами. Вот взятое из автобиографии красочное описание пира, данного им в честь цехового знамени: «Накрывались два стола. Прежде всего на каждый стол ставили большую сдобную булку, 4 вазы с пирожными и 4 золотых кубка вина с пряностями (род тонкого глинтвейна). Потом подавали три раза по 11 блюд зараз на каждый стол. Ставили 4 серебряных кувшина с пивом и каждому по стакану старого вина и глиняный кувшин превосходного нового вина. Большею частью пили думское вино, но также и другое вино, с жарким пряное вино с корицей из больших золотых кубков и ко всем кушаньям особые маленькие золотые кубки. На первое подавалось в середине большое блюдо с жареной ветчиной, кругом десять блюд с говядиной, бараньей задней ногой, языком, курами, свежим суповым мясом, бингенской колбасой, кислой капустой, пирожками с мясом молодого барашка и тому подобным... На третье: в середине большое блюдо с тремя сортами печенья, кругом 10 блюд с молодыми щуками, раками, карпами, жареными в сале, марципанами, миногами, студнем “и тому подобным”, потом на каждом столе 24 горой наложенных вазы с шиффенскими пряниками, нюрнбергскими пряниками, яблоками, грушами, простыми и грецкими орехами, виноградом, мускатным виноградом, каштанами, кизилом, миндалем, финиками, корицей в полосках, анисом и тому подобным... Буфет был богато уставлен серебром, и скамьи в зале покрыты коврами»⁹¹.

Этот пир Вейнсберг устроил как выборный хранитель знамени. Обладатель этой должности был обязан один раз на протяжении своей службы дать такой пир. Занимавшие более высокие должности в думе закатывали еще более грандиозные пиры — так, начальник Вейнсберга ставил на стол за одну перемену не по 10, а по 17 блюд. Во время обеда тот, кто давал пир, должен был надеть «венки из розмарина и золотой блестяшки» на того

из гостей, который будет устраивать следующий пир. «Гости (от 20 до 30 человек) были веселы и было отчего». Веселье длится два-три дня. Вейнсберг вспоминает: «Все-го было довольно, и я был рад, что случилось, что все равно должно было случиться; теперь я свое сделал и имею ежегодно, пока я жив, двенадцать думских билетов (то есть приказов о выдаче думского вина) и дважды в год даровую попойку, освобожден от сторожевой службы, не говоря уже о других выгодах и вольностях. И все-таки я устроил пир не так роскошно, как прежний бургомистр... потому что я не должен равняться с начальством».

Еще более грандиозными были семейные торжества. Вейнсберг говорит, что на свадьбе его свойственницы присутствовало не менее восьмисот персон. Особенность времени — большая роскошь «духовных свадеб» (вступления в духовное сословие). Когда дочь Вейнсберга Анна вступила в монастырь, то с нее сняли мирское одеяние и надели серое: «После этого друзья пошли в монастырь. Там были накрыты три стола, за которые сели друзья и монахини, и подали на каждый длинный стол по пяти блюд, сначала говядину, баранью заднюю ногу и т. д., наконец, миндаль, печенье и раков. У нас было также хорошее вино — бочка (8 ведер) и три четверти, а также думское вино и полбочонка пива; у нас был также маленький орган, и под его аккомпанемент пел юноша, и все танцевали и веселились»⁹².

Здесь удивляет не столько обилие еды, но то, что монахини ели и пили наравне со всеми — похоже, это было обычным делом в те времена. Вот еще одна запись из «памятной книжки» Вейнсберга: в молодости, когда он служил в винной лавке своего отца, — «однажды сидела женщина и пила, я ей налил одну за другой 13 пинт вина, как и было записано на ящике; когда дело дошло до расчета, она захотела заплатить только за 12; она говорила, что во всю свою жизнь не пила больше 12 пинт. Смеялись, и так на том и осталось дело». В Вейнсберге борются крестьянское сожаление и городская любознательность. Видимо, хорошему хозяину, да еще немцу, на всю жизнь врезалось в память воспоминание о том, как он недополучил денег за пинту вина.

Крепнущая буржуазия в лице купцов и промышленни-

ков в XVI веке так же благочестива, как и в XIII, и живет «в страхе господнем». Ее религиозность проникает в самые недра ее деловой, экономической жизни. В немецких купеческих книгах читаем: «Неправое добро не идет на пользу, тогда как добро благочестивого и справедливого человека пускает корни, приносит с собою божье благословение и переходит на детей и внуков... Прибыль — это благословение божье»⁹³. Но всем этим наставлениям во все времена и у всех народов противостояла реальная жизнь, в которой они далеко не всегда соблюдались.

Люди все более крепнущего нового общества столь же раздвоены, как и оно само: «Отношение практичного и насмешливого средневекового горожанина к ловкости и личным способностям, которые торжествуют над силой и сословными преимуществами, — двойственное: смесь явного восхищения с недоверием к аморальной личности... порождаемой распадом сословного общества и патриархальной морали. Недаром главным героем (сатирической литературы того времени. — Л. П.) являлся хитрый и зловредный лис Ренар — синтетический для эпохи художественный образ»⁹⁴.

Основные черты «мещанства» XV—XVII веков: хозяйственность и деловая мораль, а кроме того, по утверждению В. Зомбарта, — «счетный дух» и «дух экономии». В упрочившемся капиталистическом обществе эти два «духа» «перестали быть качествами живых людей и сделались вместо этого объективными принципами ведения хозяйства»⁹⁵. Но можно сказать иначе: эти духи из святых покровителей и ангелов-хранителей превратились в наших демонов и бесов, угрожающих самому существованию современного общества.

Глава третья

Возрождение и Реформация

Накануне перемен

Первые зачатки нового, буржуазного общества и соответствующего ему способа производства появляются уже в XIV—XV веках в отдельных городах Средиземно-

морья. «Вся эпоха Возрождения, — отмечал Маркс, — была плодом развития городов»¹. Именно с ними было связано появление таких технических открытий, как механическая прядка, усовершенствование ткацкого станка, совмещение водяного колеса с ветряным двигателем и т. д. Мускульная сила людей, которая раньше господствовала и была на первом плане, теперь постепенно отступает на второй план перед усиливающейся и крепнущей новой силой, силой технической, производственной, которая обнаруживается в появлении доменного металлургического процесса, в изобретении огнестрельного оружия, которое свело на нет военное значение рыцарства, в заимствованном европейцами на Востоке компасе, необыкновенно усилившем возможности мореплавания и масштаб путешествий. Всё это вместе с еще одним грандиозным открытием — книгопечатанием, предстало воочию в качестве нового «бюргерского» способа производства.

Он обнаружил невероятную, поистине революционную способность к последующему расширению. В XVI—XVII веках Англия и английские колонии в Америке стали оплотами морского разбоя. «Почти каждый джентльмен на западном берегу Атлантики был участником в этом деле», — осторожно отмечал публицист того времени Дж. Кэмпбелл. Морской разбой был поделовому упорядочен и профессионален. «Частью даже высшее дворянство участвовало в нем... Во времена Марии Шотландской мы видим графа Босуэля, во время Стюартов — графа Дерби и других роялистов, снаряжающими многочисленные разбойничьи суда»².

Морской разбой укреплял и расширял возможности географических открытий, и наоборот. В конце XV — начале XVI века была открыта и исследована Америка, проложен морской путь в Индию, совершено первое кругосветное путешествие Магеллана. Все это, по Ф. Энгельсу, привело к разрушению рамок старого, неизменного в течение многих веков *orbis terrarum* («круга земли»), вследствие чего «только теперь... была открыта Земля и были заложены основы для позднейшей мировой торговли и для перехода ремесла в мануфактуру,

которая, в свою очередь, послужила исходным пунктом для современной крупной промышленности»³.

Эпоха Возрождения — эпоха «открытия мира». В то время (от XIII до начала XVI века) в ходе медленного культурного накопления в средневековом обществе формировалось «методическое мышление»; над обществом тяготееет жизненно необходимая потребность в «инструменте познания», методе, на котором были бы основаны накапливающиеся знания и культурные достижения и который сам был бы средством их дальнейшей систематизации и обобщения, стимулом их последующего развития в целях улучшения всей общественной жизни. Понятие Вселенной уточняется учеными-философами, от Николая Кузанского до Джордано Бруно. Она «перестает восприниматься как нечто замкнутое и иерархически построенное. Бруно ее объявляет “огромной”, “неисчислимой”, населенной бесконечным множеством миров, подобных нашему... Возрождение завещало, таким образом, следующей за ним эпохе новое пространство, единообразное и геометрически упорядоченное». Какую невероятную силу мужества, дерзость и целеустремленность должны были проявить ученые-философы этого времени, чтобы несмотря на угрозу их жизни и свободе настойчиво и непрерывно бороться за цельную и универсальную картину космоса против прежней, становящейся все более недостоверной картины «божьего града»!

Но стремление к новой картине мира «наталкивалось у мыслителей Возрождения на недостаток реальных знаний, которые часто подменялись поэтическими аналогиями, наивными антропоморфическими и мистическими догадками»⁴. Эта тенденция к поэтизации и мистификации знания, используемого в борьбе за новую общенаучную картину мира, все более усиливалась и укреплялась. Неумная любознательность побуждает выдающихся мыслителей от Пико делла Мирандолы и до Кампанеллы обратиться к каббале, магии и другим тайным наукам, к народной медицине, которую знаменитый ученый и врач XVI века Парацельс ставил выше официальной.

В легенде о Фаусте, оформившейся в конце эпохи Возрождения, увековечен тогдашний тип полуученого-полуфантаста, «овеянного авантюрным духом времени»⁵. Но и авантюризм, столь характерный для конца средних веков и начала Возрождения, был присущ не только общественному сознанию в лице таких его форм, как «наука» или «мораль», «политика» или «право», но и общественному бытию, проявляясь в зарождающейся и крепнущей предприимчивости и предпринимательстве во всех сферах человеческой деятельности без исключения. Активность, энергичность той эпохи была совершенно потрясающей, причем ею отличались почти все слои общества. И несмотря на то, что в эти века резких контрастов полнота самоотдачи (например, в служении Богу), исполнительность, повиновение, смирение, послушание достигли, казалось бы, своей вершины, они прекрасно уживались со столь же высокоразвитыми самостоятельностью, независимостью, суверенностью, высочайшим чувством собственного достоинства, осознанием важности и высочайшей значимости своего существования.

Но помимо образованных и просвещенных деятелей в эпоху Возрождения жили, разумеется, самые обычные, «нормальные» люди, не титаны, не гении, ничем вроде не выдающиеся. Что они собой представляли? В той мере, в какой мы способны различить их в исторически далеком от нас периоде средневекового времени, именно они все более и более становились воплощением мирского, торгашеского духа. Во втором послании к фессалоникийцам апостола Павла (III, 10) есть строчка: «Кто не работает, тот не ест». Судья Бридуа в романе Ф. Рабле «Гаргантюа и Пантагрюэль» искажил это изречение следующим образом: *Qui non laborat, non manigeducat*, то есть «кто не работает, у того нет денег». Богатство стало новым божеством, и мы должны отдать должное Рабле, одному из первых обратившему на это внимание.

В конце XVII века в сатирическом произведении «Похвала страсти к деньгам» анонимный автор заявлял, всесторонне защищая эту страсть, что «страсть к деньгам помогает вечному спасению души; она не ере-

тичка, а чистая лютеранка, она делается богиней»⁶. «Горячка делания золота» достигла своего апогея не в «темном» средневековье, а в «просвещенном» XVI столетии, когда страсть к герметическим работам захватила все слои населения. От крестьянина до князя всякий верил в правду алхимии: «Тогда ведь всякий охотно хотел вычитать в писаниях алхимии такие штуки или волшебства, которые можно было бы легко и просто применить и путем которых он мог бы в скорое время сделать много золота и серебра»⁷. Алхимия стала такой же модной наукой, как сегодня астрология (которая, впрочем, и тогда не выходила из моды). Даже адепты «Великого делания» жаловались:

Каждый почти хочет считаться алхимиком —
Грубый идиот, ученик со стариком,
Цирюльник, старая баба, досужий советник,
Бритый наголо монах, священник и солдат!⁸

Уже в следующем, XVII веке алхимические мечты не оставляли даже чрезвычайно умных и образованных людей, каким был, например, Лейбниц, который не то в шутку, не то всерьез интересовался алхимией, причем настолько, что разговор о ней вел даже накануне своей кончины.

Эпоха Возрождения — это открытие мира древности, ошеломляющего своей красотой и высокой античной культурой. Людями того времени созерцание древности ощущалось как «созерцание своего внутреннего мира: Петрарка и Макиавелли нашли духовную родину в Риме, Фичино — в Греции, Лютер — в раннем христианстве». Но суть Возрождения не в его отношении к античному прошлому, а в его отношении к Новому времени. Люди той эпохи, открывая античного человека, приоткрывали завесу над собой, и это было открытием человека будущего. Основные черты Возрождения хорошо известны: это индивидуализм, культ античности, интерес к природе и человеку, эстетизм, разрыв с церковными догмами и в конечном итоге с христианством. В этом плане Возрождение есть антипод средневековья. «Утренней зарей» современной культуры называл его Гегель.

Эпоха Возрождения — эпоха «вывихнутого времени», как сказано у Шекспира. Раньше, в средние века, время помогало молитве, стимулировало и укрепляло богослужение, а через него и саму общественную и индивидуальную жизнь. «Ритм монашеской жизни... казался конструкторам идеальных городов, столь многочисленным в XVI в., условием счастья для жизни коллектива. В этих воображаемых государствах, где все было распланировано, время никогда не растрачивалось напрасно, наоборот, оно тщательно распределялось: работа, еда, сон должны были происходить одновременно для всех в строго определенные часы. У жителей города Солнца половой акт совершался только раз в три ночи»⁹. Но постепенно возникает некоторое отклонение, которое из случайного и малозначащего становится существенным и необходимым. В старый узаконенный ритм времени врывается иной, сперва кажущийся хаотическим биением, ритм — и его осознанию предшествует его чувство, ощущение. Впервые его слышали внутри городских стен, на ратуше: он исходил от башенных часов.

Изобретенные при Петрарке механические башенные часы начиная с XIV века предоставили возможность для использования времени не в целях молитв и церковного распорядка дня, а в мирском, светском отношении, а именно — в профессиональных целях. Колокола на башнях отзванивали отныне часы торговых соглашений и часы работы суконщиков. Теперь время мешает молиться Богу, мало-помалу убеждая верующих в нелепости их мировоззрения. Оно заставляет думать о человеческом, мирском, земном, о материи. Когда жившая в доме Толстых Гаша — престарелая горничная бабушки Льва Толстого — стала по старости путать время, Лев Толстой подарил ей стенные тульские часы с маятником. О том, что было дальше, писал в мемуарах знаменитый адвокат А. Ф. Кони: «Она была им чрезвычайно рада, но дня через три принесла назад: “Нет, батюшка, возьми их обратно, — сказала она. — Я человек старый, — как лягу, так думаю о божественном да о свете

господнем, а не то чтобы о себе, да только о себе. А они тут, проклятые, как нарочно над головой знай себе одно: что ты? кто ты? что ты? кто ты? что ты? кто ты? Ну их совсем!»¹⁰. Божественное, сакральное время, фактически являющееся «безвременьем», из счастья верующего превратилось в его проклятие.

Но темпы жизни по-прежнему оставались чересчур медленными и тягучими, если сравнить их со скоростью нашей жизни. Люди не спеша работали, путешествовали, отдыхали. По данным Г. Петца, в баварском горном деле даже в XVI веке из 365 дней рабочими были всего 260 — остальные дни приходились на различные, прежде всего религиозные, праздники¹¹.

В недрах средневекового общества чрезвычайно медленно и постепенно зарождаются материальные и социально-политические предпосылки для коренных перемен в области идеологии. Эти предпосылки еще слабы и до поры до времени органически связаны с плотью и духом римско-католической церкви. «Подобно тому, как церковь употребляла материал древних построек на сооружение церковных строений, клир старался присвоить себе знание древней поэзии не для содействия светскому искусству, а для того, чтобы вытеснить это последнее его же собственными средствами, водворить на его место религиозное искусство. Эрменрих, монах IX века... однажды сказал: «Как навоз употребляется для того, чтобы сделать поле плодородным, так слова языческих поэтов, которые скверны, потому что не содержат в себе истины, способствуют все-таки пониманию божественного слова»¹².

Теперь религиозное искусство и религиозное сознание сами вытеснялись новой образованностью, над которой церковь была не властна. Уже в XIV веке для Флоренции были характерны высокая культура и образованность населения. В четырех больших школах 500—600 детей изучали грамматику и логику. Это помимо 1000—1200 мальчиков, постигавших в шести школах *l'abbaco e algorismo* (счет и вычисление) и 8—10 тысяч мальчиков и девочек, знавших грамоту, — при общей численности городского населения 90 тысяч. Школы начали перерождаться в университеты. Еще в XII ве-

ке на берегах Сены, в «счастливом городе, где учащиеся своим количеством превосходят местных жителей», соперничали кафедральная школа, школа аббатства Святой Женеьевы и многие профессора, с разрешения канцлера кафедрального капитула преподававшие на свой страх и риск «свободные искусства». В 1215 году профессора и учащиеся сошлись в одну ассоциацию — *Universitas magistrorum et scholarium Parisiensium* (Университет парижских наставников и ученых).

Уже в начале XIII века Парижский университет выступал как авторитетная многолюдная организация, изъятая из подчинения светскому суду и получившая права и привилегии из рук папской власти. Постепенно он сделался богословским центром Европы. Его влияние и слава влекли в Париж англичан, немцев, итальянцев, верных католиков и еретиков. Философия, богословие, медицина излучаются из него на весь север Франции, Фландрию, Англию и Германию. В середине XIII века возникает Оксфордский университет, к XIV веку окончательно организуются Кембриджский и Пражский. Правда, первые университеты возникли в Болонье (XI век) и других итальянских городах, но там изучались только теология и римское право. Парижский университет первым оправдал свое название (на латыни «всеобщий», «универсальный»), поскольку там стали изучаться и естественные науки. Это стало началом величайшего сдвига не только в образовании, но и во всей духовной жизни Запада.

«Незанятое случайное время, время праздности стало при Возрождении временем учебным. В коллеже Монтегю и коллеже Сент-Барб с начала XVII в., а вскоре и во всех католических коллежах и протестантских академиях колокол отмеривал время весь день, от подъема до отбоя, в соответствии с неизменным порядком. Приучая учеников к повседневной дисциплине колокола и часов, [педагоги Возрождения] организовали точно так же и цикл занятий. Именно между 1450 и 1600 г. исчезли смешение возрастов и отсутствие деления на классы, которые были характерны для грамматических школ и факультетов искусств в средние века. Школьное время, столь схожее с временем в монастырях, это еще

время, подчиненное церкви. Ее суровость призывала к сосредоточенности, отрешенности от мира, ориентации на вечность. Монотонное течение часов напоминало здесь о неизбежности смерти и о необходимости готовиться к ней»¹³.

Но, увы, — мирской дух уже «реет везде: и в грубоватой, шумной и разнообразной жизни горожанина, и в изысканном обществе какого-нибудь двора, и в безалаберных странствованиях вагантов, в монастырской келье и шумном кабачке. Для светской культуры того времени (XIII век) характерны следующие известные стишки:

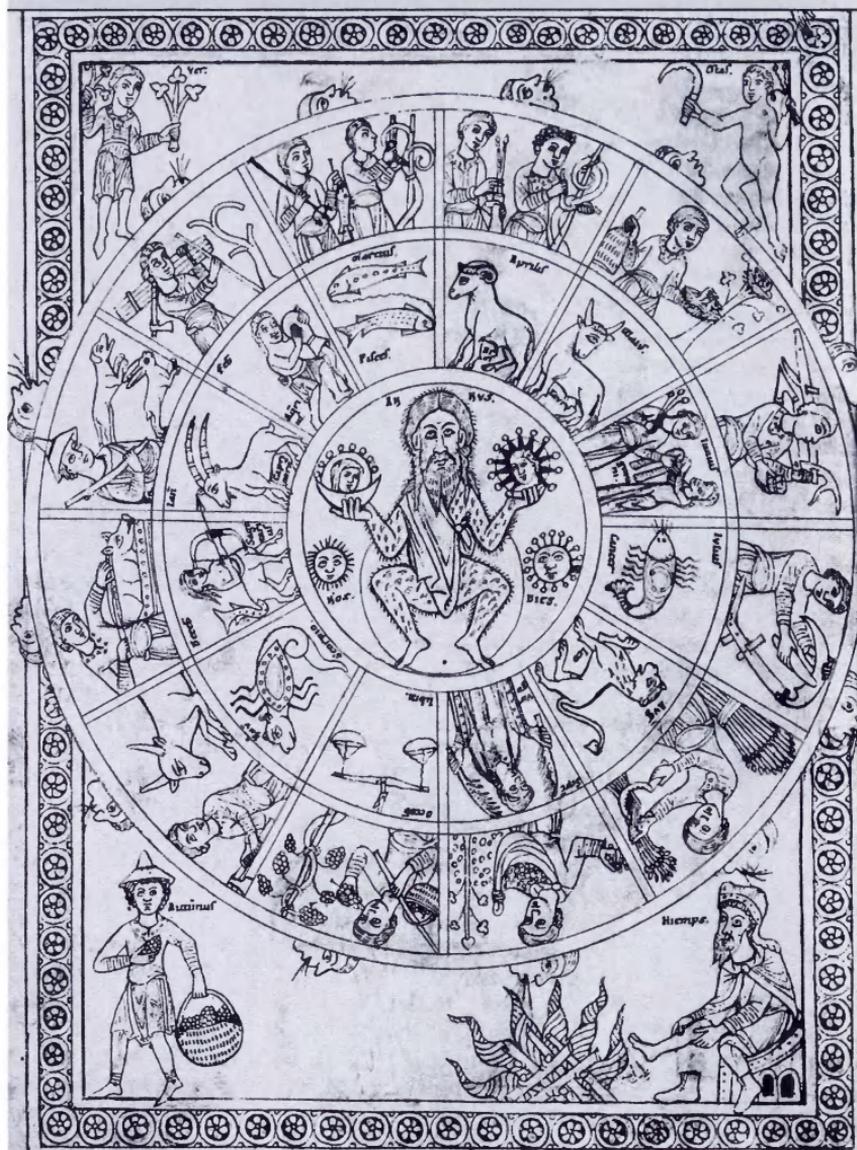
Предаюсь порокам я,
Помню ль добродетель?
Мертв душою вечною,
Плоти я радеть.

Кто, огнем охваченный,
Им сожжен не будет?
Разве житель Павии
В чистоте пребудет?

Ипполита вечером
В граде посели том,
На заре не будет он
Больше Ипполитом.

Принято решение! —
В кабаке кончина,
Чтоб к устам пред смертью
Ближе были вина»¹⁴.

«Трудно преувеличить, — пишет Л. Карсавин, — культурное значение для всего общества шумной университетской жизни с ее вмешательством в волнующие современников религиозные и политические вопросы, с ее диспутами, с веселыми пирушками студентов. Развивается и усложняется ученая терминология, но не только клирики, а и миряне приучаются обсуждать философско-богословские проблемы на обычном французском, немецком или итальянском языках, оставляя латынь для систематического преподавания, ученых трудов и торжественных диспутов... Мейстер Экхарт излагал свою философскую систему в проповедях, и так



Французский календарь XII века наглядно отражает круг занятий и представлений средневекового человека



Долгое время
европейцы
определяли время
по звону церковных
колоколов



Появление
башенных часов
стало началом
новой эпохи

«Труды и дни»
средневекового
крестьянина
запечатлены
в каменном
календаре собора
французского города
Везле. *Около 1120 г.*
Сентябрь —
крестьянин
кормит коз



Октябрь —
засыпают зерно
в закрома



Барельефы собора
в Конке
(около 1130 г.)
отражают
фундаментальные
для средневекового
сознания
представления
о посмертном
воздаянии.
Вверху —
ангел впускает
праведников в рай,
внизу —
адские муки



Человек-микрокосм. Из «Роскошного часослова герцога Беррийского». Около 1410 г.



Император на троне.
Немецкая миниатюра
XI в.



Рыцарский турнир.
Иллюстрация
к стихам миннезингера
Вальтера фон Клингена.
XIII в.



Для большей неприступности замок часто окружался заполненным водой рвом, как в Керлавероке (Шотландия)

Белый Тауэр в Лондоне — один из древнейших рыцарских замков, возведенный в XI веке





Знатные дворяне
на соколиной охоте.
Из «Роскошного
часослова герцога
Беррийского».
Около 1410 г.

Сватовство
графского сына.
Французская
миниатюра XII в.





Пир в замке феодала. *Немецкая гравюра XIV в.*



Средневековая банковская операция. *Миниатюра XV в.*

Ярмарка. *Немецкая гравюра XVI в.*



Восставшие крестьяне.
Немецкая гравюра
XIV в.



Рыцари
расправляются
с участниками Жакерии.
Миниатюра
из «Хроник»
Жана Фруассара.
XIV в.





Рельефы
кампанилы собора
Санта-Мария
дель Фьоре
во Флоренции
работы Андреа
Пизано. 1334 г.

Строительство



Землепашество

Ткачество



Наука



Многие европейские города доныне сохраняют средневековый облик.
На фото — Ротенбург в Германии

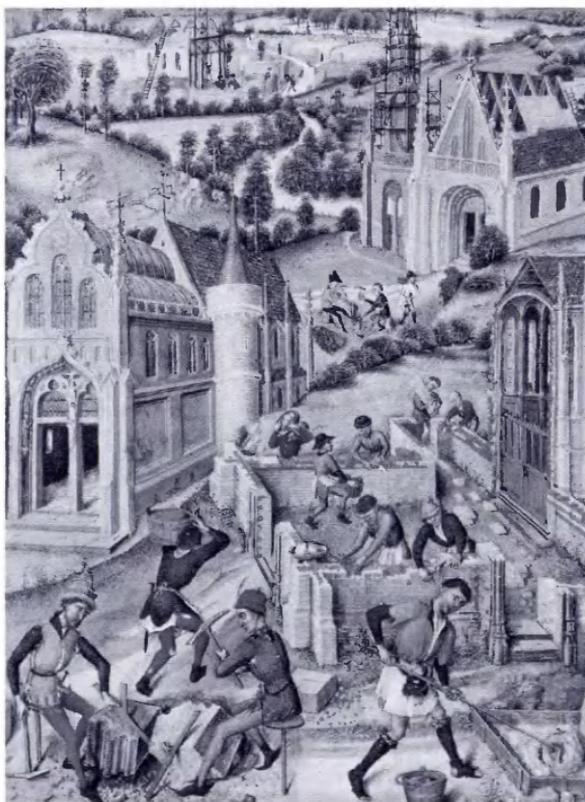
Для безопасности города не только защищались крепкими стенами,
но и укрывались на неприступных вершинах гор.
На фото — Баньореджо в Италии



Парижские купцы.
Миниатюра XIII в.



Строители.
Иллюстрация
к роману Жерара
де Руссильона. XV в.





Король, его министры и слуги. Французская миниатюра XIII в.

же поступают Сейсе, Таулер и др. Проповедь делается средством образования в самом широком смысле этого слова и видом литературного творчества, т. е. живым элементом культуры.

В начале XIV в. мирянам уже доступна такая энциклопедия знания, как «Божественная комедия». Бродячие клирики и школяры, «ваганты», веселый и образованный народ, повторяют образы античности, воспевают весну и любовь, отзываются на окружающую жизнь в своих богатых ритмом стихах и сбиваются на вульгарную речь. Они тоже носители культуры, любящие выпить и поболтать, как носителями ее являются «жонглеры», а за ними трубадуры. Но, может быть, еще большим значением обладает постоянное, повседневное общение, случайная беседа на улице, по дороге, в какой-нибудь таверне»¹⁵.

Клирики, духовники и капелланы сеют образованность в феодальном обществе. Граф Бодуэн II де Гинь (1169—1206), «желая все знать и не будучи в силах все удержать в памяти, приказал магистру Ландри из Вобена перевести Песнь Песней с мистическим комментарием его к ней». Для того же графа досточтимый отец Симон Булонский перевел «Естественную историю», а магистр Годфруа — «значительную часть физики».

Очагами образованности становятся и очаги теологического догматизма и начетничества — монастырские скриптории (специальные комнаты для переписывания рукописей), которые существовали задолго до эпохи Возрождения. В VIII веке ученый и поэт Алкуин писал:

...Пусть берегутся они предерзко вносить добавления,
Дерзкой небрежностью пусть не погрешает рука;
Верную рукопись пусть поищут себе поприлежней,
Где по неложной тропе шло неизменно перо.
Точкою иль запятой пусть смысл пояснят без ошибки,
Знак препинанья любой ставят на месте своем,
Чтобы чтцу не пришлось сбиваться иль смолкнуть нежданно¹⁶.

В начале VII века ирландские монахи из Боббио скабливали с листов пергамента сочинения римских классиков, чтобы вписывать на их место церковные тексты (так называемый «палимпсест»). С наступлени-

ем Возрождения их братья по вере занялись переписыванием уцелевших античных текстов — кто из любви к учености, кто по заказу. В XV веке в Англии «переписка трех тысяч слов стоила один шиллинг, переписка для студентов вдвое дешевле. Но прожиточный минимум студента — приблизительно 5 фунтов в год, а даже не самые лучшие книги стоили 1—2 фунта». В XIV веке даже низшие духовные чины имели небольшие библиотеки в 20—30 книг, главным образом по грамматике, логике, медицине и праву. Чтение постепенно перестает быть уделом избранных. Книги спускаются в низы, в массы. В 1430 году библиотека английского герцога Хемфри Глостерского насчитывала около шестисот книг. «По крайней мере 20% всех частных завещаний в XV в. включают книги, хотя обычно и в небольшом количестве»¹⁷.

В ту эпоху книги продолжают быть предметом роскоши. Бумага все еще дорога, и для ее экономии в одной рукописи часто соединяются тексты самого разного содержания. Например, в одном из английских манускриптов содержится 15 отрывков из сочинений по истории, медицине, охотничьему делу, по вопросам этикета, а также рыцарские романсы и небольшие стихи. Здесь также приводятся имена английских епископов, названия лондонских церквей и даже цены на зерно. «Упоминания о книгах встречаются в завещаниях горожан, и эти книги главным образом религиозного содержания. В конце XV века два лондонских торговца-бакалейщика имели не только святцы и требник, но и четыре книги романов (очевидно, рыцарских) и две книги неизвестного содержания на английском языке».

С начала XII века быстро умножается научно-популярная литература на французском и немецком языках — это всевозможные бестиарии, лапидарии, физиологи. Переводятся с латыни богословские и моральные труды, хроники, исторические романы вроде «Хроники Турпина», проповеди и Святое Писание, уже в 1119 году доступное мирянам по-немецки. Клирики, часто опережая мирян, пишут рыцарские романы о любви и чудесных приключениях героев. XIII век стал временем широчайшего, от Исландии до Византии, распространения легенд о короле Артуре, рыцарях Круглого стола,

Тристане и Изольде. С конца XI века в феодальных дворах Южной Франции расцветают своеобразная культура и куртуазный быт, создаются новый стиль жизни и новая поэзия трубадуров. Бродячие певцы, прежде занятые лишь прославлением рыцарских подвигов, осваивают новый жанр — лирику.

Л. Карсавин пишет: «Поэты-министериалы, воспевающие высокопоставленных дам, знакомы не только с мотивами народной поэзии и Овидием. Им известны схоластические различия, их занимают философско-богословские проблемы, хотя и увлечены они веселой наукой любви. Трубадурам не чужда мистика, основные идеи которой они применяют не к жизни души в боге, а к жизни ее в прекрасной даме». Эта дама становится, таким образом, волей или неволей мистическим аналогом Девы Марии и превращает поклоняющихся ей трубадуров в аналоги «христовых невест», только мужского пола...

Мотивы народной поэзии и глубокие душевные переживания выливаются в заимствованные формы, а эти формы творчески переплавляются в новые, художественные, для того, чтобы внешне быть воспринятыми немецким миннезангом, более глубоким и непосредственным в своей лирике.

Провансальская культура и поэзия вместе с ересью гибнут в огне и резне Альбигойских войн. Но они переживают себя в культуре Франции, в литературном движении при дворе неаполитанских королей и достигают нового расцвета в благоухающей цветке национально-городской культуры Италии — *dolche stilnuovo**.

«От двора Каролингов через аббатства и школы, через университеты к многочисленным феодальным дворам — к рыцарскому обществу с его культом женщины и любви — ведет путь культуры. Из тех же школ, через посредство клириков, проповедников, вагантов, через посредство жонглеров и миннезингеров спускается она в среду городского общества, и Готфрид Страсбургский рассказывает тянущемуся за рыцарством городскому патрициату о чарах куртуазной любви. И чем дальше,

* Новый сладостный стиль (*ut*).

тем сильнее взаимодействие с непосредственно поднимающейся снизу народной словесностью»¹⁸.

Новые идеалы, исподволь проникшие в культуру средневековья, неизбежно вступали в противоречие с церковными догмами. Церковь по-прежнему могла отправить инакомыслящего на костер, но она теряла свои силы и выпады против нее уже не сопровождались столь же неотвратимым, как прежде, возмездием. В притчеобразной форме Рабле говорил что хотел, хотя и подвергал свою жизнь опасности.

«Вы и я... мы в большей мере заслуживаем снисхождения, нежели орава фарисеев, ханжей, притворщиков, лицемеров, святош — пьяных рож, тайных бабников, похабников, а равно и представителей всех прочих сект, надевающих на себя всевозможные личины, чтобы обманывать людей. Уверяя народ, что они все только, мол, созерцают да молятся, постятся да умерщвляют плоть, а ежेलи что и вкушают, так единственно для того, чтобы поддержать бранный свой состав, — на самом деле они бог знает как обжираются, *Et Curios simulant, sed bacchanalia vivunt**. Все это крупными и четкими буквами написано на их красных мордах и толстенных брюхах, как бы они там не окуривались серой. Умственные же их занятия состоят лишь из чтения пантагрюэлистических книг, однако читают они их не столько для того, чтобы весело провести время, сколько для того, чтобы кому-нибудь напакостить исподтишка; все они — вертишейки, подслушейки, подглядуны, бл...ны, беспослушники, сиречь наушники, вот она их ученость»¹⁹.

Идеи, высказанные Рабле, есть одно из наиболее ярких проявлений происшедших в средневековой идеологии перемен; показатель того, что произошел коренной перелом в духовной жизни европейских народов. Духовная диктатура римской церкви была сломлена вследствие ослабления экономического могущества этой церкви и успеха Реформации, повлекшего за собой выход половины Европы из подчинения папскому престолу.

Всему этому предшествовал длительный ряд посте-

* Цитата из Ювенала, означающая: «Притворяются праведными, а живут распутно».

пенных изменений в жизни и сознании европейского общества. Подобно тому, как в рабовладельческом обществе раб был «говорящим орудием» рабовладельца, так примерно до конца XIII века человек был рабом Господа, а на деле рабом церкви. Но ни при рабовладении, ни при феодализме человек не был абсолютным рабом, и это очень важно. Он никогда не был начисто лишен всего человеческого, не был только символом, пустой оболочкой или проявлением божественного. Он всегда в той или иной мере и форме, во всех своих проявлениях постоянно так или иначе оставался самим собой, вечно теряя и вечно обретая себя в борьбе своей индивидуальности (личности) со своей социальностью, общественностью. Божественное никогда не побеждало в нем дьявольского, небесное не одерживало верх над земным, чувственным, плотским, и наоборот. Так и в средние века мало-помалу «естественные чувства восстают против принуждения со стороны религиозных идей». В IX веке «монах Эрменрих, который однажды ночью заснул с Вергилием под подушкой, видел во сне, что дьявол над ним насмеялся. Когда один монах из Лаврентьевского монастыря в Льеже читал однажды со своими учениками Теренция, то ему явился ночью святой Лаврентий и наложил на него наказание. Также и аббат Одон Ключийский был отклонен от чтения Вергилия устрашающим сном»²⁰, который «на него был спущен».

В средние века в индивидуализации личности и ее сознания большую роль играла такая категория человеческого отношения, как «простота» (*simplicitas*). Особенно тяготел к ней францисканский орден — может быть потому, что эта простота была присуща его основателю, святому Франциску. «Простак (*simplex*) — это отнюдь не глупец. “Простота” — это прежде всего оригинальность, самобытность. Он служит Богу так, как может и хочет; и Христос “приспособляется” к простакам (потому что они имеют свою индивидуальность, личность, обладают сравнительной независимостью, которая связана со столь редким в средневековье чувством собственного достоинства. — Л. П.). Простакам можно то, чего нельзя другим, что другим не сошло бы с рук,

как скоморохам — их выходки... Простак — скоморохи Бога и ангелов...

Простота — единственная дозволительная форма, в которой мог свободно проявляться индивидуализм. В среде, где личное сознание было трагедией для всякого, доросшего до него, но убежденного в его греховности и необходимости его подавления, простак не испытывает угнетения от сознания своей оригинальности... Индивидуализм не был порождением мистики, потому что мистика сама есть одна из форм проявления индивидуализма. Скорее эти явления объясняются общим культурным подъемом конца XI и начала XII в.»²¹.

Назревающее противоречие мирского, чувственного и аскетически-упорядоченного духовного присутствует даже в благочестивой легенде о Граале, послужившей основным сюжетом «Парцифалья» Вольфрама фон Эшенбаха. «В нем идея божественного искупления, конечно, составляет основной фон содержания... Настоящим предметом этого поэтического произведения являются любовные и военные приключения. Мирское оттеснило религиозное. Так было и в других светских поэтических произведениях. Например, Ульрих фон Лихтенштейн в его *Frauendienst** заявляет, что совершил свой крестовый поход не из-за бога, а из-за своей дамы. “И клянусь вам Богом, что я отправляюсь в путь исключительно для того, чтобы услужить вам”²². И ему гораздо больше нравится жить в сердце своей дамы, чем в царстве небесном. “В царстве небесном я, наверно, не буду так охотно”, — меланхолически заявляет он». Земное как бы одерживает верх в поэме о Тристане и Изольде Готфрида Страсбургского, предметом которой «была страсть чувственной любви, переходящая всякие границы общепринятой нравственности». В целом же, «в XIII в. религиозность и мирской дух, который еще будет торжествовать свои победы в XIV—XVI вв., противостоят друг другу, не смешиваясь, взаимно друг друга выделяя и толкая к самоопределению»²³. Они стоят у своих пушек, но не стреляют. Это вооруженное противостояние, но оно так надолго затянулось, что противникам

* «Служение дамам» (нем.).

надоело «противостоять» и они хотели бы поближе познакомиться друг с другом.

Наблюдается какая-то «жажда возможно больше узнать о вере, везде ее найти», даже в том, что искони считалось противным ей, и, в частности, в материальном, телесном, человеческом. Первые попытки были по-детски беспомощны, неуверенны, слабы и, столь же по-детски, универсальны, максималистски. Всё на свете XIII век рассматривал «под углом зрения веры», но как-то неумело, беспорядочно, суетливо, мелочно, фрагментарно. Знания о внешнем мире расширяются, но сообщение новых сведений сопровождается весьма индивидуалистически и чувственно-физически окрашенными поисками истин веры.

Жгучее и все усиливающееся стремление к очеловечению своего «я», которое было почти начисто лишено человеческого, проявлялось иной раз в младенчески-наивных формах. Так, «темный» (в смысле необразованный богословски) ересиарх Сегарелли спросит себя: не надо ли буквально воспроизвести жизнь Христа — сначала запеленать себя и сосать грудь, а потом уже начать проповедовать?

Вера странным образом смешивается с познанием, божественное — с мирским. Это приводит к столь же странным экспериментам и рассуждениям: «Если сладострастие грех духовный, то человек, чуждый ему, должен не испытывать волнения, лежа в одной постели с нагою женщиной, а если важен материальный факт падения, то не грех целоваться и играть своею чувственностью»²⁴. «Вера и была знанием, они совпали. “Знали”, что есть бог, сатана, загробная жизнь и воздаяние. Субъективно речь шла не о внереальном, а о реальности высшего порядка». В эпоху Ренессанса «античная мифология, мертвая сама по себе, включалась в некий сплав (христианство, гротеск, магия, рыцарская легенда), который в целом был еще мифологической реальностью мышления, его разумом, а не предрассудком, кровью культуры, а не реминисценцией»²⁵.

Люди того времени «верят настолько легко и охотно, что не замечают, как верят и во что верят, не отличают веры от знания». Но даже заметив, ощущают это состоя-

ние как внутреннюю личную трагедию, пытаясь ее разрешить старыми, внешними средствами. «Так, женщина, наслушавшаяся катаров*, начинает, как они, худо думать о вере и таинствах, хотя не хочет так верить. Она сама приходит к инквизитору (Этьену Бурбонскому. — Л. П.), предпочитая смерть на костре своим сомнениям... Несмотря на интерес к реальному, на стремление возможно яснее представить себе устройство ада, неба и т. д., ищут не индивидуального, а общего, типичного. Святой важен не своей индивидуальностью, а как (всеобщий. — Л. П.) пример, как зеркало совершенства или повторение известного шаблона совершенства... Интерес к индивидуальному, житейски конкретному несомненно существует наряду с интересом к общему... В религиозности... индивидуальное связано и определяется общим»²⁶.

В эпоху Возрождения «тяготение к общему, которое все же понималось конкретно, преодолевает, по крайней мере в религиозной области, непосредственный интерес к индивидуализму. Индивидуальным интересуются, идеи и образы конкретизируются, но по связи их с общим. Сознание заполнено общим, всегда с ним связано». Например, «в эпической поэзии XII и XIII вв. характер героев и описаний меняется, но не в сторону индивидуализации, а в сторону новой условности, нового типа и новых рыцарских идеалов... В рыцарской поэзии конца средневековья звучит более богатая гамма, но она типична для класса, а не для личности»²⁷.

Индивидуализация сознания (и познания) все более усиливается и крепнет. «Духовная жизнь позднего средневековья свидетельствует о глубине и большем разнообразии переживаний, которые отражают богатство усложнившейся действительности... Растет интерес к своей личности, осознаваемой в отвлеченной, но глубокой внутренней жизни, а это индивидуализирует и самую жизнь. Начиная познавать себя, свою индивидуальность, личность обнаруживает более острый взгляд в наблюдении внешнего мира... Выделяя себя из окружающего, она точнее наблюдает его, погружается в

* Катары или альбигойцы — приверженцы еретического движения, широко распространившегося в Южной Франции в XIII веке.

полноту конкретного, непонятого и неосуществимого без индивидуализма. Ведь сама конкретизация отвлеченного, значит, его реальное и прочное разъединение, уже путь к индивидуализму.

Но в глубочайшем своем религиозном проявлении — в мистике стихия жизни ограничена была общим и отвлеченным, бессильная далее развивать платонизм... Как империя — Град Божий вырождалась в империю — мировую державу, как папство — религиозная сила стремилась стать силою политической, так идеал религиозной любви перерождается в идеал любви земной.

Но земная любовь в миннезанге одухотворялась и приобретала черты небесной, окружая женщину нибом святости... Обожествление земного, последний отблеск уходящего в вечную жизнь средневековья и смутное предчувствие лучезарного будущего, заглушаемое громкими звуками земных песен»²⁸.

Вот одна из таких «песен» — стенания рыцаря Окассена, потерявшего свою возлюбленную Николет: «Что мне делать в раю, совсем не желаю туда идти, мне нужна Николет, моя нежная подруга, которую я так люблю. Ведь в рай идут только те люди, которых я вам сейчас назову. Туда идут старые попы, убогие и калеки... и те, кто ходит в лохмотьях, истрепанных капюшонах, и те, которые босы и наги и оборваны, кто умирает от голода, холода, жажды и всяких лишений. Все они идут в рай, но мне с ними там нечего делать. Я хочу попасть в ад. Туда идут добрые, ученые и прекрасные рыцари, погибшие на турнирах или в прекрасных войнах, и хорошие солдаты и свободные люди. С ними хочу быть и я, пусть только Николет, моя нежная подруга, будет со мною»²⁹.

Это воспевание личного индивидуального отношения мужчины и женщины как вечного и, следовательно, сравнимого с религиозной вечностью есть тенденция к всечеловеческой, общечеловеческой близости, родству всех людей как более важной, глубокой и нужной по сравнению с божественным. Человека начинают ставить выше Бога, и это связано с тенденцией к универсальному выявлению индивидуальности, с интересом к отношению «я и другие люди», «я и природа». Так возникает новая культура («гуманизм»), обозначающая

светскую образованность и культурность в отличие от прежней, старой богословско-схоластической. Гуманисты противопоставляли «живые» светские науки «мертвой» церковно-схоластической учености.

Гуманистам Возрождения «присуще чувство глубокой взаимосвязи различных сторон жизненного процесса, та цельность взгляда на мир, когда творческая мысль не может ограничить себя одним уголком действительности, изображением одной ее стороны, но стремится дать картину всего общества, разрастаясь в своего рода энциклопедию современной культуры. Отсюда “универсальный” жанр таких произведений, как “Неистовый Роланд” Ариосто в итальянской литературе XVI в., “Таргантюа и Пантагрюэль” Рабле — во французской, “Дон Кихот” Сервантеса — в испанской, а в гуманистической литературе Англии — “Утопия” Т. Мора, где в противовес современной жизни дано всестороннее изображение идеального строя»³⁰.

Корни гуманизма — в античном культурном наследии, которое он широко использует. Это помогло ему достичь блестящих успехов в художественной литературе, поэзии, живописи, скульптуре, науке и философии. Его центр тяжести лежит в признании интересов и прав человеческой личности. Раньше феодализм и аскетизм их беззастенчиво игнорировали. «Гуманистическое мировоззрение в целом, — отмечал Е. А. Косминский, — как известно, характеризовалось светским антицерковным характером, новой трактовкой человеческой природы, верой в человеческий разум и в неограниченные возможности человеческой личности, ярко выраженным индивидуализмом, огромным интересом к античной культуре, известным преклонением перед ней...»³¹

От Возрождения к Реформации

Вероятно, Возрождение действительно было счастливым временем для многих народов, ибо до сих пор историки спорят о том, когда оно началось, но прекрасно знают, когда оно закончилось. Ясно, во всяком случае, что Возрождение — это период перехода от фе-

одализма к капитализму, в Европе XV—XVI века, а для Италии — более ранняя эпоха с XIII века. В это время в Италии за «патриархальным полуфеодальным фасадом» (хозяин дарит арендатору подарки, одалживает ему инструменты, следит за событиями его личной и семейной жизни) фактически скрыта жестокая, уже капиталистическая эксплуатация, «может быть, не более легкая, чем во времена господства феодализма»³².

В первой половине XV века новеллист из Сиены Джентиле Сермини писал о крестьянах-пастухах: «Хотя глазу они казались животными разумными, но заслуживали названия диких животных из-за своих занятий, грязных, грубых и материальных, деревенщин, мужиков, неучей, неблагодарных, не имеющих никаких человеческих чувств и благородства». Один из них, Ронконе, говорит другому (Пьедже) о своих взаимоотношениях с владельцем земли, на которой он сидит испольщиком: «Посмотри на мою жену, перебирающую шерсть, которая так спутана, что мне не останется и малой части ее, посмотри на моих ребят, совсем раздетых и разутых, а владелец все же требует половину всего: сыра, яиц, фруктов, овощей, льна, шафрана. Все надо делить пополам. А я падаю от усталости, добывая и обрабатывая его половину всего, так же как и мою... Я подышаю от усталости, весь год обрабатывая его участок, а он пальцем о палец не ударяет, а сидит целыми днями и играет, а меня жалеет не больше, чем собаку!»³³

В этих горьких словах скрыты не только привычные жалобы на тяжесть существования, но и нечто новое — зарождающийся протест. В средние века «вздохи угнетенной твари», по словам К. Маркса, гасились утешающими словами церковников, указывающих на извечность такого состояния и его освященность Богом. Но в эпоху Возрождения церковь утратила монополию в духовной жизни, и недовольство трудящихся своим положением начало нарастать лавинообразно, выливаясь в формы то еретических движений, то бегства и бродяжничества, то открытых восстаний.

Раньше «единообразная опека церкви сообщала всем и всему общую окраску, устанавливала сходный тон жизни. И тогда жизнь текла медленно, монотонно,

подчиняясь “старине”, отцовским заветам, по укладу, освященному прецедентами, закрепленному хартиями и дипломами незапамятных времен, так незаметно и так бесшумно эволюционируя, что переживавшему ее в самом деле трудно было заметить различие между прошлым и настоящим, между “своим” и “чужим”»³⁴. Но «эмансипация духа от гнета внешней церковности, выразившаяся в мистических течениях, в еретических движениях, и развитие личной предприимчивости в сфере практической деятельности, возникновение капитализма, объявляющего войну цеховому режиму, — явления, хронологически почти совпадающие»³⁵.

В Италии в XIII веке наблюдаются упадок знати, рост городского капитализма, судороги социальных и политических переворотов, и «все это совершается так быстро, так катастрофически, что современники не могут не испытывать чувства какого-то всеобщего потрясения». Но этот переход в иное качество совершился благодаря тому, что уже произошел ряд скрытых «количественных» изменений. В Италии уже начали возникать и укореняться первые мануфактуры в качестве показателя перехода от ремесла к капитализму; происходит интенсивное развитие городов и городской культуры; процветают торговля, ростовщичество, эксплуатация рабочих и мелких ремесленников, которая ведет к образованию в городах прослойки банкиров, купцов, промышленников, которая в Генуе, Венеции, Флоренции и других городах даже захватывает власть.

В быстро богатеющих итальянских городах «манера вести себя, одеваться, даже двигаться и говорить не только радикально изменяется, но и самый темп их изменения становится иным, более быстрым, появляется мода, переходящая из города в город, а затем и из страны в страну, мода, создательницей которой является Италия, передающая в большинство государств Западной Европы не только гуманистическую идеологию, увлечение античностью и классической латынью, но и зачатки нового реалистического изобразительного искусства, и узкие одежды и пышные прически мужчин, и роскошные парчовые платья женщин»³⁶.

В Италии XIII века мы «еще не знаем гуманистов, но

знаем немало людей, которые, не будучи гуманистами, стремятся выйти из круга профессиональных интересов и не замыкаются в свои специальности. [Они есть] на всех ступенях лестницы... Средневековые косятся на них глазами Парижского университета, донимающего Арнольда (Арнольд из Виллановы, знаменитый врач и алхимик. — Л. П.) за его смелость иметь суждение в богословских вопросах без надлежащей лицензии, глазами флорентийской *jennesse dorée*, находящей задумчивость Гвидо Кавальканти неприличной для человека хорошего общества... В свою очередь, эти («задумчивые». — Л. П.) дилетанты протестуют против средневекового профессионализма в области просвещения, против цеховой учености, поднимают голос за освобождение науки, стремятся вырвать ее из рук ремесленников-монополистов, сделать ее общественным достоянием»³⁷.

«XIII век, век “сумм”, энциклопедий и кодексов феодального права, век подведения итогов векового культурного труда, был вместе с тем веком разложения тех отношений, которые, казалось, стремились кристаллизоваться и упрочиться. Университеты становятся могилами схоластики, цехи, теперь скованные уставами, обрекают на беспомощность мелкое производство, которому начинает угрожать зарождающийся капитализм; феодальное право, слагающееся в стройную систему под перьями юристов, незаметно перестает быть силой, связующей общество»³⁸. П. Бицилли считал, что для того, чтобы индивид стал индивидуом, то есть пришел к самоосознанию, он должен стать «пунктом скрещения и столкновения нескольких социальных сфер». Лишь тогда он «начинает сознавать, что у него есть своя собственная сфера, ни с одной из социальных целиком и без остатка не совпадающая». Вот каким образом личность «через смутное ощущение морального одиночества, духовного сиротства, приходит к самосознанию и самоутверждению»³⁹.

«В XIII в. уже возникает новый социальный тип “интеллигента”, характерной чертой которого является оторванность от среды, не приставшего всецело ни к какой общественной группе и свободно судящего каж-

дую. Таков Салимбене, в молодости бросивший дом и ушедший, несмотря на уговоры отца, во францисканский орден, в своей хронике разболтавший о стольких скандальных приключениях своих братьев-миноритов, человек, искренно увлекавшийся всем, чем увлекался, во что верил, о чем мечтал XIII век, но ни к одному течению всецело не приставший; таков — в XIV веке — Уильям Ленгленд — любопытнейшая фигура, неудавшийся клирик.. клянувший свое церковное ремесло; в задумчивости бродящий по улицам Лондона, “ни с кем не раскланиваясь”, одинокий со своими мыслями и поэтическими видениями среди городской толпы, вдохновенный мистик и тонкий наблюдатель реальной жизни»⁴⁰. Флорентиец Салимбене, француз Вийон, англичанин Ленгленд — разные проявления нового социального явления, зарождающейся интеллигенции.

Между тем Великие географические открытия привели в конце XV — начале XVI века не только к экономическим сдвигам, но и к появлению новых центров экономического развития, отчего Италия постепенно начала терять свою ведущую роль в развитии капиталистических отношений. Такие центры возникали в некоторых приморских городах Испании, в Южной Германии и Северной Франции. Особенно бурное промышленное развитие началось в Нидерландах и Англии, где процессы так называемого «первоначального накопления капитала» привели не только к экономическим, но и к политическим общественным сдвигам. Началась эпоха буржуазных революций, окончательно покончившая с наследием средневековья в общественно-политической сфере — хотя процесс этот в отдельных странах затянулся до XIX и даже XX века.

Первая революция, о которой историки часто забывают, приняла форму религиозно-политического общественного движения (Реформация) и крестьянской войны в Германии. Испуганная размахом народного протеста немецкая буржуазия пошла на союз с феодалами, подчинившись их экономическому и политическому господству. В результате революция осталась незавершенной, пережитки феодализма в стране существовали еще очень долго. В Нидерландах в конце

XVI века вспыхнула вторая буржуазная революция, которая приняла форму национальной и религиозной войны против феодально-абсолютистской и католической Испании. Она закончилась провозглашением самостоятельности Голландии и установлением буржуазной республики.

Если «Южное Возрождение» было эстетическим и историческим, то «Северное» — просветительным и революционным. «Гуманизм вырос в Германии, — отмечал О. Вайнштейн, — под сильным итальянским влиянием, однако он не был каким-то чужеродным растением, искусственно пересаженным на немецкую почву, а естественным продуктом процессов социально-экономического развития, аналогичных итальянским»⁴¹. Специфика Северного Возрождения заключалась в том, что оно было немецким, а «в германских странах историческая обстановка сложилась таким образом, что вопрос реформы церкви стал узлом всей политической и культурной жизни. С Реформацией здесь оказались связаны все великие события века: Крестьянская война в Германии, движение анабаптистов, нидерландская революция. Но движение Лютера принимало в Германии все более односторонний характер: чисто религиозная борьба, вопросы вероисповедания на долгие годы заслонили более широкие задачи преобразований общественной жизни и культуры, вызванные ренессансным переворотом»⁴².

Другая примечательная особенность Северного Возрождения состояла в том, что в Германии не было того резкого разрыва с прошлым (и в этом смысле той революционности), который так характерен для гуманизма в Италии. В Германии конца XV — начала XVI века возникновение и развитие гуманизма совпало по времени с назреванием масштабного социально-религиозного кризиса. У Эразма Роттердамского, Иоганна Рейхлина, Ульриха фон Гуттена и других немецких гуманистов на первом плане стоят задачи религиозной реформации. Это имя нового движения, означающее «преобразование», соединялось с другим — «протест». Протестанты возмущались стяжательством католической церкви, ее моральным упадком, ее претензиями на главенство и наставничество во всех сферах жизни.

В начале XVI века Германия вошла в полосу политического кризиса. Священная Римская империя ослабела, в конце царствования Карла V она «буквально расплзается». В результате Итальянских войн немцы окончательно потеряли Италию вместе с Римом, который формально все еще считался имперской столицей. Династия Габсбургов, к которой принадлежал Карл, уделяла главное внимание своим испанским и австрийским владениям, оставив германские земли на произвол светских и духовных феодалов. Раздробленность страны достигла крайних пределов: не слишком большая территория Германии была разделена на 600 княжеств, герцогств, графств и «вольных городов». Политически, экономически, культурно Германия все сильнее уступала соседним государствам. Все это вызвало чувство оскорбленной национальной гордости. Немецкий историк Яков Вимпфеллинг в своей «Краткой истории Германии» (1505) доказывал, что Карл Великий был немцем, потому что писал книги на немецком языке — хотя в действительности он был французом, который не умел писать и по-французски.

Северный, немецкий гуманизм «имел немало общего с итальянским: та же борьба со средневековым догматизмом, схоластицизмом, преклонением перед авторитетами... то же превознесение разума как творческой силы и единственного критерия оценок; то же критическое отношение к сверхъестественному и чудесному, к предрассудкам и суевериям, созданным веками господства церкви; то же стремление к полной секуляризации мысли и знания. Но все эти черты не были столь ярко выраженными, как в итальянском гуманизме». По мнению О. Вайнштейна, это означает, что в Германии «не мог возникнуть гуманистический идеал *homo universalis* — всесторонне, гармонически развитой личности».

Немецкие гуманисты своей критикой католической церкви и всей клерикально-феодальной культуры идейно подготовили Реформацию в Германии, подобно тому как французские просветители — в более широких масштабах — идейно вооружили буржуазную революцию во Франции в конце XVIII века. В подготовке Ре-

формации большое значение имели филологические изыскания Иоганна Рейхлина и Эразма Роттердамского, сделавшие возможным перевод Лютером Библии на народный язык, публицистические и художественно-литературные произведения Ульриха фон Гуттена и Себастьяна Бранта, направленные против Рима и католического духовенства, наконец, исторические и историко-географические труды гуманистов, которые содействовали пробуждению немецкого национального сознания.

Вот почему Лютер, человек чисто средневекового склада, идейно чуждый гуманизму и всегда остававшийся на позициях схоластического богословия, искал союза с гуманистическим лагерем. Гуманисты на первых порах... приветствовали его — одни восторженно, как Гуттен и его молодые соратники из Эрфуртского, Виттенбергского и других университетов, другие осторожно, как Рейхлин, Эразм, Пиркгеймер. Но разрыв становится неизбежным. Гуманистов настораживало то, что Лютер и его сторонники были еще более категоричны и нетерпимы в отношении к своим оппонентам, чем их католические противники. Эразм Роттердамский порицал Лютера за его призывы «бить, душить, колоть» восставших крестьян, «как бешеных собак». Но гуманисты не меньше Лютера боялись народного движения. Еще в 1512 году тот же Эразм писал Виллибальду Пиркгеймеру, что «дело идет к мятежу» и что ему «даже истина не мила, если она связана с восстанием». Другие видные гуманисты разочаровались в реформационном движении позже, когда стало ясно, что Лютер играет на руку только князьям и что он настроен в высшей степени враждебно по отношению к капиталистической прослойке бюргерства.

«Тогда и обнаруживается пропасть между гуманизмом и Лютером. Гуманисты опирались на человеческий разум. Лютер апеллировал только к вере. Гуманисты стремились к развитию светских наук и художественной литературы; Лютер в послании “К христианскому дворянству великой нации” призывал к уничтожению книг “слепого языческого магистра Аристотеля”... словом, к уничтожению всей философии — “этой старухи,

воняющей Грецией”, а впоследствии высмеял “дурака Коперника”, который вопреки Библии утверждает, будто солнце неподвижно, а земля движется»⁴³. Таким образом, после подавления крестьянской революции Реформация обнаруживает все большую узость и не меньшую, чем католическая Контрреформация, нетерпимость к свободной мысли, к разуму, который Лютер объявил «блудницей дьявола».

«Когда под могучими ударами Лютера рухнуло в Германии многовековое здание католической церкви, оно в своем падении увлекло и систему образовательных учреждений, соединенную с ним бесчисленными связями. Отобрание князьями церковных имуществ подорвало прежде всего экономическую основу этой системы, а горячее возбуждение непосредственного религиозного чувства заставляло наиболее пылкие головы доходить до полного отрицания всякой науки. Таким образом, ближайшим последствием деятельности основателя ученой религии явилось полное падение образования на всех ее ступенях. “Повсюду во всех немецких землях, — пишет сам Лютер, — мы видим одно и то же. Университеты запустели, начальные школы тоже, и никто более не хочет учить своих детей. Что же за пагубное существо этот дьявол! Прежде он нас губил школами, а едва нам удалось раскрыть эту хитрость, как он готов уже утопить нас в полном невежестве”»⁴⁴.

С Лютером «повторилось то, что приходилось переживать многим деятелям революционных эпох. Чем глубже влияние известного учреждения, чем больше общество к нему привыкло, тем бессознательнее оно к нему относится, и часто людям надо бывает сломать складывавшийся веками механизм, чтобы впервые понять все его значение. В пылу борьбы Лютер не щадил ни духовного, ни светского образования, ни юристов, ни церковных школ, ни университетов. Но когда эти “ослиные заводы и чертовы училища” стали рушиться, ничего взамен себя не оставляя, когда самые пылкие из приверженцев нового учения, логически проводя высказанные их учителем принципы, стали провозглашать, что так этому и следует быть и что людям ничего не надо знать, кроме библии на родном языке, когда, та-

ким образом, перед Германией раскрылась перспектива глубокого падения всякой умственной культуры, тогда Лютер в страхе отступил назад... Чувство торжества, которое сначала испытывал Лютер при виде гибели образовательных твердынь ненавистной ему церкви, скоро сменилось страхом и сожалением»⁴⁵.

В 1530 году Лютер сетовал: «Я готов побиться об заклад, что теперь в половине Германии не найдешь и четырех тысяч учащихся... Эрфурт, Лейпциг и другие университеты запустели, начальные школы тоже, так что грусть берет, как поглядишь на них. Почти что один маленький Виттенберг должен за всех работать»⁴⁶. В том же году Эразм с горечью отмечает, что «науки умерли везде, где установилось лютеранство»⁴⁷. «Действительно, в 20-х гг. латинские гуманистические школы и университеты городов, принявших лютеранскую реформацию, пришли в полный упадок: резко сократилось число студентов и профессоров, распались гуманистические кружки, гуманисты-полигисторы, примкнувшие к Лютеру, занялись богословием»⁴⁸.

И тогда Лютер «увидел, что незаметно для себя расшатал одну из главных основ общественного строя, и, поняв это, с таким же жаром принялся указывать на сильные стороны погибавшего порядка, с каким прежде он подчеркивал его недостатки. Протестантское движение окончательно отмежевывается от гуманизма, с которым оно связано в предыдущий период. “Виттенбергский папа”, как называет Лютера Томас Мюнцер, и “женевский папа” Кальвин состязаются в фанатической нетерпимости с римским». В год смерти Рабле (1553) Кальвин отправил на костер испанского врача и мыслителя Мигеля Сервета, обвиненного в ереси. Это событие окончательно похоронило надежды, которые сторонники гуманизма и свободомыслия возлагали на протестантов. Вольтер в «Опыте о нравах» писал, что казнь Сервета произвела на него большее впечатление, чем все костры инквизиции. Стоит отметить и то, что именно в эпоху Реформации в Северной Европе развернулись наиболее масштабные преследования ведьм, которых протестанты сжигали с неменьшим рвением, чем католики. Считается, что жертвами «охоты на

ведьм» стали около ста тысяч человек, из которых 90 процентов погибли в XVI—XVII веках.

После Реформации XVI века раздробленная политически Германия была теперь «разорвана на куски и по отношению к вероисповеданию»⁴⁹. В результате Реформации пострадали в культурном отношении не только протестантская Германия, но и те ее южные и западные земли, где перевес оказывается на стороне католической реакции; иезуиты, захватившие здесь в свои руки университеты и школы, были такими же врагами культуры, как и лютеранские богословы.

Таковы были культурные следствия поражения ранней буржуазной революции в Германии. Именно поэтому Энгельс назвал Реформацию «национальным несчастьем», приключившимся с немцами⁵⁰. Правда, немецкие мыслители национал-либерального направления считали иначе — по их мнению, истинный прогресс был связан не с Возрождением и гуманизмом, а именно с Реформацией, которая разбудила «германский дух». Похожую точку зрения высказал выдающийся экономист Макс Вебер в своем сочинении «Протестантская этика и дух капитализма», где доказывалось, что Реформация, в сущности, создала современный мир, основанный на частном предпринимательстве, науке и техническом прогрессе. В каком-то смысле это в самом деле так. Однако нельзя забывать и о духовной культуре, для которой истинно прогрессивным было как раз Возрождение, в то время как Реформация невольно оказалась регрессом, на время отбросившим Европу к «темным векам» обскурантизма и реакции.

ВЛАСТЬ

Феодальная лестница

Как уже отмечалось, средневековая Европа постоянно пребывала в состоянии, которое можно определить как «порядок из хаоса» или, напротив, «хаос из порядка». Все изучающие ее с удивлением наблюдают, как из пестроты фактов, событий, столкновения интересов и амбиций при ближайшем рассмотрении образуется стройная система, которая уже в следующий момент опять кажется полнейшим беспорядком. В наибольшей степени это относится к системе власти средневековых государств. Впрочем, для средних веков далеко не очевидны сами понятия «власть», «государство», тем более «нация». В ту эпоху все эти привычные нам абстракции заменялись гораздо более конкретными понятиями всевозможных переплетающихся между собой связей — вассальных, семейных, союзных. Поэтому ни у одного тогдашнего государства не было даже четких границ — города и целые области одной страны сплошь и рядом подчинялись правителям другой.

Такая «расплывчатость» средневековой власти восходит к эпохе становления европейских государств. В результате варварских завоеваний на территории Западной Римской империи образовалось множество варварских королевств. Вестготы в 419 году основали в Южной Галлии королевство с центром в Тулузе, ко-

торое позже переместилось за Пиренеи, в Испанию. В начале V века свевы и вандалы вторглись на Пиренейский полуостров; вандалы позже основали королевство в Северной Африке со столицей на месте древнего Карфагена. В середине V века на юго-востоке современной Франции образовалось Бургундское королевство с центром в Лугдуне (Лионе). В Северной Галлии в 486 году возникло королевство франков, столицей которого позже сделался Париж. В 493 году в Италии было создано королевство остготов, которых позже сменили лангобарды. На территории Британии к концу VI века образовалось семь королевств англосаксов. Созданные германскими племенами государства непрерывно воевали между собой, из-за чего существование большинства из них было весьма недолговечно.

Во всех варварских королевствах германцы составляли меньшинство населения (от 2—3 процентов в остготской Италии до 20—30 процентов в государстве франков). В пределах этих королевств долгое время причудливо соединялись германские и позднеримские институты. Короли конфисковывали крупные земельные владения римской знати и делили их между своими дружинниками, которые тут же переводили оставшихся в римских виллах рабов в положение зависимых крестьян. Рядовые германцы-общинники получали мелкие наделы земли, которыми владели сообща, как было принято на их родине. Таким образом, на территории варварских королевств сосуществовали крупные вотчины новых германских землевладельцев, в которых работали превращенные в крепостных бывшие колонны и рабы; римские виллы, где прежние землевладельцы продолжали вести хозяйство привычными методами, и поселения свободных крестьянских общин — как германцев, так и коренных жителей.

Государственный строй был не менее эклектичным. В городах продолжали существовать римские муниципальные власти, которые теперь подчинялись варварскому королю. В сельской местности функционировали народные собрания вооруженных общинников. Сосуществовали две системы судопроизводства — для германцев варварские «правды», а для коренного на-

селения римское право. Процесс синтеза варварских и римских государственных институтов завершился только в IX веке в империи Карла Великого, объединившей почти все земли Западной Римской империи, кроме Британии и Испании, завоеванной к тому времени арабами. При наследниках Карла из династии Каролингов его владения распались в 843 году на три части, ставшие основой будущих Франции, Германии и Италии.

На территории Франции, где римские и варварские элементы соединились наиболее гармонично, возникла классическая средневековая цивилизация. Процесс становления феодализма ускорился благодаря экспансии нормандских рыцарей: эти воинственные потомки скандинавских викингов в X веке основали Нормандское герцогство во Франции, в следующем столетии завоевали Англию и Южную Италию, а еще веком позже стали главной движущей силой Крестовых походов. Надо сказать, что нормандцы выступали «разносчиками» феодальных порядков, но не их создателями — к тому времени эти порядки уже сформировались на территории Северной Франции и в той или иной степени были характерны для всех стран Западной Европы. Феодализация началась даже в далекой Скандинавии, хотя там она протекала медленнее и завершилась только к XIV столетию.

Самой характерной чертой феодализма было соединение власти с собственностью на землю. Класс крупных землевладельцев (феодалов) сосредоточил в своих руках всю политическую власть, в то время как мелкие собственники — крестьяне и ремесленники — были лишены доступа к власти, которым прежде располагали хотя бы формально в качестве членов самоуправляемых общин. Более того, эти слои населения находились в личной или экономической зависимости от феодалов. Получая землю в пользование от ее владельца, крестьянин был обязан или отрабатывать барщину на господском поле, или платить оброк — натуральный либо денежный. Помимо этого, крестьяне, особенно лично зависимые, несли и другие повинности, часто тяжелые и унижительные, наподобие пресловутого «права первой ночи». Вместе с тем средневековое крепостное

право было ограничено обычаем и почти никогда не доходило до такой степени угнетения, как позднейшее крепостничество в России или рабство негров в Америке.

Феодальная собственность на землю носила условный характер, так как феодал считался пожалованным за службу. Со временем он слился с наследственным владением (аллодом), но формально мог быть отобран за несоблюдение вассального договора. Собственность как бы распределялась между феодалами сверху вниз в соответствии с вассальными отношениями — знаменитой «феодальной лестницей». Это вело к тому, что полной частной собственностью на землю не обладал никто из ее владельцев. По мере развития товарно-денежных отношений и правовых норм феодал постепенно становился полной частной собственностью. В то же время зависимые крестьяне со временем превращались в свободных — выкупали у феодала себя и свою землю, которой могли отныне свободно распоряжаться. Уже в XV столетии почти все крестьяне Англии, Франции и Северной Италии были лично свободными, хотя их экономическая зависимость от феодалов сохранялась еще долго.

Основной хозяйственной, судебной и политической единицей в средние века была крупная феодальная вотчина — сеньория. Причинами этого были слабость центральной государственной власти и господство натурального хозяйства. Каждая вотчина была замкнутой экономически структурой, где производилось все необходимое для жизни ее обитателей. Ее владелец, хотя и связанный вассальными обязательствами с вышестоящим королем, герцогом, графом, являлся по сути независимым правителем, осуществлявшим в своих владениях всю власть. В средневековой Европе натуральное хозяйство существовало примерно до XIII века, когда оно под влиянием роста городов начало превращаться в товарно-денежное.

Ф. Кардини пишет: «Европа в те времена — это море лесов, болот, пустошей. Были, конечно, и возделанные пространства, тучные нивы и удобные пастбища. На просторах этого моря были рассеяны немногочисленные безопасные островки — города, монастыри и замки,

окруженные мощными стенами. Сообщение между ними было скверное. В каждом из них развивалась ограниченная местная власть, далекая от существовавшего только в теории суверенитета короля, власть, которая была очень далека от теорий так называемых “личных свобод”. Сверху — раздробленность суверенной власти. Снизу — тяга к вассальным отношениям, своего рода “бегство прочь от свободы” или, лучше сказать, стремление к безопасности. В результате — появление мелких и крупных сеньорий, сплочение политических и военных сил вокруг тех, кто на деле обладал властью, чтобы их организовать и управлять ими»¹.

Монополизация власти феодалами была тесно связана с монополизацией ими военного дела. В ряде стран зависимые крестьяне вообще не имели права владеть оружием, но и там, где такого запрета не существовало, дорогостоящее военное снаряжение и обучение военному делу были привилегией господствующих классов. К XII веку главной военной силой в большинстве западноевропейских стран стали тяжеловооруженные всадники — рыцари. Это польское слово, перешедшее в русский язык, произошло от немецкого *Ritter*, что, собственно, и означает «всадник». В эпоху, когда боевой конь, меч и железные доспехи были доступны только имущим классам, их владельцы неизбежно должны были превратиться в привилегированное сословие. Теоретически к рыцарству принадлежали все феодалы, включая короля, что он периодически доказывал, участвуя в турнирах и военных походах. Но чаще рыцарями называли представителей низшего слоя феодального класса, имущество которых ограничивалось наследственным замком, а власть — ближними окрестностями этого замка. Из таких рыцарей с их детьми и слугами состояли армии феодальной эпохи, которые при всей своей немногочисленности (в среднем пять-шесть тысяч человек) были грозной боевой силой. Даже несколько рыцарей могли обратить в бегство целый отряд легковооруженных пехотинцев.

В период империи Каролингов в Западной Европе окончательно утвердился взятый из римского права принцип майората, по которому все земли и имения

покойного сеньора доставались его старшему сыну. Другим наследникам приходилось добывать средства к существованию мечом; часть из них вливалась в дружины короля и крупных сеньоров, другие просто разбойничали, третьи отправлялись искать удачу в другие страны. Именно эти «младшие сыновья» сделали главной движущей силой крестовых походов и других завоевательных предприятий той эпохи.

Жизнь мелких рыцарей, оставшихся в своих замках, тоже была не слишком обеспеченной. Прimitивные методы сельского хозяйства едва позволяли крестьянам прокормить себя и своего господина. Охота, которой увлекалось большинство рыцарей, была не только развлечением, но и важным средством пополнения рациона. По мере распространения товарно-денежных отношений в рыцарскую среду проникла тяга к роскоши, заставлявшая их влезать в долги, а иногда и вовсе терять родовые владения. К XIII веку безземельный рыцарь на службе у крупного феодала стал в средневековой Европе обычным явлением. Впрочем, за службу рыцари обычно получали новые земельные наделы, и связь господствующего класса с землей оставалась незыблемой.

В эпоху средневековья власть, распадаясь на две ветви — духовную и светскую, имела одну и ту же феодальную основу. Епископы и аббаты не были только духовными лицами, занимавшими известное место в церковной иерархии, во главе которой стоял папа, но стояли, кроме того, на разных ступенях феодальной лестницы, будучи чьими-либо вассалами и сами имея вассалов, владея землями и людьми. Соединение духовной и светской власти особенно заметно проявлялось в деятельности военно-рыцарских орденов, образовавшихся в эпоху крестовых походов: члены этих братств были в одно и то же время и монахами, и рыцарями. Сами крестовые походы были результатом совместного действия светских феодалов и церкви: цели их были поставлены католицизмом, они велись по инициативе и с благословения церкви, но средства для их ведения доставлялись феодальной системой.

На заре эпохи классического феодализма король или герцог отличались от простого рыцаря только коли-

чеством замков и слуг. Однако у короля имелось еще одно важное отличие: божественный «мандат» на власть, олицетворяемый церковным обрядом миропомазания. Этот обряд, обычно совершаемый одновременно с коронацией, делал короля посредником между вверенным ему народом и Богом. Следует помнить, что власть короля в средние века не была абсолютной: она зависела от успеха взятой им на себя роли хранителя мира и справедливости в его владениях. Коронация сопровождалась взаимными клятвами короля и его подданных, за нарушение которых несли ответственность обе стороны. Вместе с тем в положении короля в раннем средневековье отражались древние представления о сакральном характере королевской власти. В ряде стран ему приписывались магические способности — например, французский король, по преданию, имел дар исцелять золотуху и регулярно (вплоть до 1825 года) применял этот дар на практике.

Реформа, проведенная римским папой Григорием VII в середине XI века, привела к окончательному разделению функций духовной и светской власти. Отныне король стал в первую очередь не священным обладателем власти, гарантом благополучия страны и ее жителей, а носителем правосудия и справедливости. Это особенно четко проявилось во Франции, где король с середины XIII века вместе с короной и скипетром получал уникальную реликвию — золотую «длань правосудия», которая воплощала собой судебную функцию монарха. В условиях отсутствия единого кодекса законов и многообразия земельных, сословных и церковных судов король действительно являлся высшей судебной инстанцией, верховным арбитром в любых делах.

Более относительной была королевская власть в вопросах законодательства. Как уже говорилось, в средние века законы представлялись существующими изначально; их можно было восстановить или улучшить, но не изобрести заново. Даже помазанник Божий, каким считался король, не мог единолично решать вопросы законотворчества. Новые законы или своды законов принимались королем только при участии «лучших людей» — вначале это были крупные феодалы и цер-

ковные иерархи, входившие в королевский совет, а потом начиная с XIII века парламент, то есть собрание представителей всех сословий. Первый парламент (по-французски «говорильня») был создан в Англии в 1215 году, когда король Иоанн Безземельный обязался при введении новых налогов советоваться с представителями «всего народа». Во Франции эту роль играли созываемые с 1302 года Генеральные штаты (*États Généraux*), в то время как «парламентами» там назывались высшие судебные органы королевства и отдельных провинций.

Самые большие трудности для короля связывались с осуществлением им исполнительной власти — иными словами, наведением хотя бы относительного порядка в стране, разделенной между враждующими феодальными группировками. Сбор налогов, прекращение междоусобных войн, охрана безопасности торговых путей — всё это сталкивалось с бесчисленными препятствиями. Монархи, не сумевшие обуздать феодальную вольницу, нередко становились ее жертвами; например, 17 из 26 ранних (IX—XII века) королей Шотландии лишились жизни в борьбе за трон. В Норвегии этот показатель за тот же период был еще выше — 18 из 24. Государственный аппарат, существовавший в зачаточном виде еще в раннем средневековье, не слишком помогал королю в деле управления, поскольку состоял из представителей той же феодальной знати.

Положение изменилось только с усилением городов, когда аппарат управления в центре и на местах стал формироваться главным образом из представителей «третьего сословия». Во Франции, а потом и в других странах они стали важнейшими союзниками королевской власти в борьбе с феодалами, занимая должности министров, судей и налоговых инспекторов. Уже в XIV веке многие из них получили дворянство; эти «дворяне мантии» с годами превысили численностью «дворян шпаги», пожалованных землями за военную службу. Именно поддержка незнатных бюрократов («бюрократия» буквально означает «власть канцелярского стола») позволила королям выстроить здание абсолютной монархии, которая уже не зависела от поддержки правящего класса, церкви или армии. Этот строй при внеш-

нем сходстве с монархией классического средневековья существенно отличался от нее. Если раньше король был «первым среди равных», «сюзереном сюзеренов», то теперь он поднялся над феодальной лестницей, вышел за ее пределы, тем самым лишая ее смысла.

Абсолютная монархия с ее декларируемым равенством всех подданных перед законом стала решающим этапом на пути ликвидации феодализма в политической сфере. Разрозненные области, группы, сословия начали ощущать себя частью единого государства, единой нации. В экономической сфере абсолютизм, напротив, консервировал феодальные порядки и сословные перегородки, мешающие развитию общества. «Заставив привилегированные сословия отказаться от своего прежнего политического значения, королевская власть взяла на себя охранение всех социальных привилегий духовенства и дворянства»². Однако крепнущее третье сословие больше не собиралось мириться с этим. Великие географические открытия дали мощный толчок развитию торговли и промышленности, обеспечившему торгово-промышленному классу невиданные прежде богатства. Сформировался экономически мощный, образованный, предприимчивый класс капиталистов, который устами философов и публицистов века Просвещения выдвинул свои требования: конституция и власть народа (под народом обычно понимались «лучшие люди», то есть те же капиталисты). Однако «старый режим» не собирался уступать власть и даже делиться ею. В одних странах эти противоречия решились революционным путем, в других произошла постепенная трансформация абсолютной монархии в ограниченную, конституционную.

К тому времени в Европе уже мало что напоминало о средневековом государстве, которое, по определению Г. фон Эйкена, «не представляло собой объединенной, прочно организованной внутри себя системы, а лишь собрание множества властей и учреждений, проникнутое насквозь частными правами и развившееся из узких и разнообразных местных условий и отношений, которое только в высшей своей точке имело некоторую слабую связь»³. Абсолютизм и товарно-денежные отно-

шения преобразовали этот пестрый конгломерат в национальное государство современного типа с едиными законами, единой армией и единым аппаратом управления.

Идеология рыцарства

Рыцарство было не только военной силой — выработанные им нормы и представления оказали большое влияние на культуру и идеологию средних веков. Эти нормы сформировались не сразу, как и само рыцарство. Еще в VIII веке в королевстве франков, будущей Франции, существовал обряд опоясывания мечом — посвящения знатных юношей в воины. Уже тогда основой франкского войска были тяжеловооруженные всадники, будущие рыцари. Итальянский историк Франко Кардини связывает появление этого сословия с еще более ранними временами — концом римской эпохи, когда закованная в броню конница уже была важной военной силой. Другим источником рыцарской идеологии были военные дружины варваров с их строгим «кодексом чести» и ритуальным поклонением оружию, особенно мечу. Как показывают памятники европейского эпоса, рыцари необычайно почитали свой меч, который стоил больших денег и выковывался по заказу, с соблюдением колдовских обрядов. Мечу давали собственное имя, наделяли его душой, иногда даже сравнивали с женой (в языках Запада слово «меч» женского рода). В христианскую эпоху меч соединился с другим почитаемым предметом — крестом. Известно, что во время крестовых походов рыцари часто молились, воткнув меч в песок так, что его крестообразная рукоять играла роль креста.

Каковы бы ни были корни рыцарства, в собственном смысле слова оно возникло только в XI веке, когда крупные земельные собственники начали раздавать своим воинам имения в обмен на вассальную клятву. Нечто подобное происходило и раньше, но теперь это явление освятила церковь. Инвеститура, связанная с утверждением рыцаря в его звании, сопровождалась религиозными обрядами и торжественной клятвой. Именно в тот период в католической церкви соверша-

лась клюнийская реформа, идеологи которой — монахи цистерцианского ордена во главе с Бернаром Клервским — пытались навести порядок не только в церкви, но и в обществе. Они стремились обуздать феодальную анархию и направить воинственную энергию рыцарства на борьбу с еретиками и «неверными». С этой целью был сформулирован кодекс рыцарской этики, объявлявший войну против братьев по вере преступлением, а войну с иноверцами — деянием, угодным Богу. Кроме того, рыцарей обязывали хранить верность своему королю, защищать слабых, не обижать женщин и стариков. Все эти добродетели приписывались легендарным основателям рыцарства, к которым относились герой Троянской войны Ахилл, Карл Великий и легендарный король бриттов Артур — романы о них, в особенности об Артуре, во множестве создавались и переписывались в цистерцианских монастырях.

В результате этих согласованных усилий к XII веку сформировалась идеология рыцарства. Теперь для того, чтобы прослыть рыцарем, уже было мало иметь оружие, боевого коня, физическую силу, профессиональное мастерство, личную храбрость. Необходима была воля и дисциплина в следовании нравственной норме, принятие которой обозначалось ритуалом посвящения в рыцари. Такого посвящения мог добиться только дворянин по отцу и матери, достигший двадцати одного года. Необходимо было, чтобы человек, добивавшийся рыцарского звания, был приготовлен к этому с самых юных лет; он должен был быть настолько силен и крепок, чтобы выносить без вреда для своего здоровья все трудности воинской жизни; кроме того, от него требовалось изучение всех обязанностей воина.

Желавший получить рыцарское звание должен был сначала доказать свое мужество, великодушие и доблесть на низших степенях воинского звания. Обычно сыновья рыцарей начинали свою службу с пажей. Когда ребенок достигал десятилетнего возраста, его отсылали на воспитание к рыцарям, с которыми его родители состояли в родстве или дружбе. Советы и пример таких рыцарей составляли основу того, что называлось *bonne nourriture* (хорошее воспитание). Дослужившись до

должности оруженосца и находясь в этом звании уже несколько лет, молодой человек начинал домогаться рыцарского звания. Убедившись в том, что он достоин этой чести, государь или сеньор, к которому обращались с просьбой, назначал день посвящения. Для этого обряда обычно избирались кануны каких-нибудь торжеств, особенно больших церковных праздников (Рождества, Пасхи, Вознесения).

Оруженосец, или новик (*novice*), несколько дней приготавливался к посвящению в рыцари; он соблюдал строгий пост и раскаивался в своих грехах. После исповеди и приобщения Святых Тайн его облакали в белую льняную одежду как символ непорочности, необходимой в рыцарском звании, отчего и произошло слово «кандидат» (*candidus* на латыни — «чисто-белый»). В этом одеянии будущий рыцарь отправлялся в церковь, где должен был провести всю ночь и молиться. На рассвете за ним приходили старые рыцари, его воспитанники, которые вели его в баню, после надевали ему на шею перевязь с мечом, укладывали его в постель и покрывали простым белым полотном, а иногда и черным сукном в знак того, что он прощался со сквернами мира и вступал в другую, новую жизнь. В таком наряде посвящаемого вводили в церковь в сопровождении родственников, друзей и соседних рыцарей, которых приглашали на эту торжественную церемонию.

В церкви священник благословлял меч и вручал его рыцарю. После этого рыцарь во главе праздничного шествия отправлялся туда, где его государь или сеньор совершал обряд посвящения. Обычно он заключался в том, что новоявленный рыцарь произносил клятву верности, а сеньор троекратно ударял его мечом по плечу, потом так же троекратно целовал и велел воспитанникам вручить ему предметы рыцарского снаряжения — шпоры, панцирь, меч, щит, копьё, шлем. Каждому из этих предметов давалось символическое толкование; вот, например, что говорилось при вручении шлема: «Как голова есть важнейшая часть человеческого тела, так шлем, ее изображение, составляет главнейшую часть рыцарских доспехов; вот почему его изображают над щитом герба — представителем прочих частей те-

ла; как голова есть твердыня, в которой пребывают все душевные способности, то покрывающему голову этим шлемом не следует предпринимать ничего, что не было бы справедливо, смело, славно и высоко; не употребляй этого доблестного украшения головы на низкие ничтожные деяния, а старайся увенчать его не только рыцарским венцом, но и короною славы, которая дастся тебе в награду за доблести»⁴.

Во время войны обряд посвящения в рыцари совершался намного проще: оруженосцу, отличившемуся на поле битвы, рыцарское звание жаловалось в лагере или взятом штурмом городе без особых церемоний. Посвящаемого просто ударяли три раза мечом по плечу, говоря: «Во имя Отца, и Сына, и Святого Духа, и святого великомученика Георгия жалую тебя рыцарем». Были даже случаи, когда за боевые заслуги звание рыцаря получали простолюдины, но в этом случае возводить в звание мог только король, а посвященный сразу же делался дворянином и пользовался всеми правами рыцарского звания. Без этого рыцарское сословие просто вымерло бы, поскольку множество рыцарей погибало в юном возрасте, не оставив потомства.

Были и те, кого лишали рыцарского звания за нарушение кодекса чести и другие преступления. Эта процедура тоже сопровождалась торжественным обрядом: «Преступный рыцарь был разоружен и в длинной рубахе возведен на подмости, вокруг которых собралась необозримая толпа зрителей. Преступный рыцарь должен был смотреть на то, как разламывалось в куски его оружие, а обломки его бросались к его ногам. Его рыцарские шпоры были сорваны с его ног, герб, изображенный на его щите, стерли, а сам щит привязали к хвосту рабочей лошади. Три раза громко спрашивал герольд, указывая на виновного: “кто это такой?” Три раза ему отвечали, что это рыцарь, и три раза он громко возражал: “нет, это не он, это не рыцарь, это негодяй, изменивший своему слову, клятве верности”... Потом разжалованного рыцаря положили на носилки и, как мертвеца, как умершего для рыцарства, понесли в церковь»⁵.

Во время посвящения рыцарю зачитывали кодекс

честь, нормы которого он должен был свято соблюдать. Вот лишь некоторые нормы этого кодекса:

«Рыцарям вменяется в обязанность иметь страх Божий, чтить Его, служить Ему и любить Его всеми силами своими, всей крепостью своей; сражаться за веру и в защиту религии; умирать, но не отречься от христианства...

Рыцари обязаны служить своему законному государю и защищать свое отечество, не жалея для него и своей жизни...

Щит рыцарей должен быть прибежищем слабого и угнетенного; мужество рыцарей должно поддерживать всегда и во всем правое дело того, кто к ним обратится...

Жажда прибыли или благодарности, любовь к почестям, гордость и мщение да не руководят их поступками, но да будут они везде и во всем вдохновляемы честью и правдою...

Да повинуются они начальникам и полководцам, над ними поставленным; да живут они братски с себе равными, и гордость и сила их да не возобладают над ними в ущерб правам ближнего...

Да не положат они оружия, пока не окончат предпринятого по обету дела, каково бы оно ни было; да преследуют они его денно и нощно в течение года и одного дня...

Да сохраняют они под своим знаменем порядок и дисциплину между войсками, вверенными их начальству; да не допускают они разорения жатв и виноградников; да наказуется ими строго воин, который убьет курицу вдовы или собаку пастуха...

По возвращении ко двору государей да отдадут они верный отчет о своих похождениях — даже и тогда, когда этот отчет не послужит им в пользу, — королю и начальникам под опасением исключения из рыцарства»⁶.

Неотъемлемой частью рыцарского кодекса были обеты, которые приносились по самым разным поводам. Обычно рыцарь клялся совершить какое-либо деяние во славу Бога, отечества или своего сюзерена; часто до его совершения он обещал не возвращаться в свой замок, не есть мяса и даже не мыться (последнее, впрочем, для средневекового человека было не так уж

трудно). Были случаи массового принесения обетов — особенно во время войны, когда рыцари стремились превзойти друг друга в храбрости. В годы Столетней войны был известен «обет фазана», совершавшийся следующим образом: «В назначенный для принесения торжественного обета день... дамы или девицы величественно вносили в многочисленное собрание рыцарей павлина или фазана, иногда жареного, но всегда в красивых перьях, на золотом или серебряном блюде; его подносили к каждому и каждый произносил обет над птицей; потом ее подавали на стол и делили между присутствующими»⁷. К числу обетов относилась и клятва взаимной верности, которую рыцари часто давали друг другу. В знак дружбы они менялись оружием, причащались из одной чаши или смешивали в кубке свою кровь и по очереди отпивали из него.

В знак принесения обета рыцари прикрепляли к своим доспехам различные предметы — кольца, шпоры, стрелы и т. д. Дамская вуаль или перчатка на шлеме означали, что рыцарь служит некоей даме и совершает подвиги в ее честь. Служение знатым дамам и девицам было важной частью рыцарского кодекса, воспетой во многих романах и стихах. Дама, которой рыцарь клялся в верности, очень редко была его женой или возлюбленной; часто она была замужем за королем или сеньором, которому служил рыцарь. Некоторые благочестивые палладины даже выбирали своей дамой сердца Богородицу.

Во славу своих дам рыцари сражались на турнирах, которые были в средние века одновременно праздником, военным смотром и демонстрацией мод. Французский историк Жан Руа пишет: «Обыкновенно в Западной Европе короли и владетельные принцы назначали турниры по какому-нибудь особенно торжественному случаю, например, по случаю браков самих королей или принцев крови и их крестин, по случаю заключения мира или перемирия и вообще во всех тех случаях, когда при дворе бывали большие собрания. На этих турнирах происходил так называемый примерный бой, или примерная битва. Такой бой состоял в том, что одинаковое число рыцарей с каждой стороны бились тупым

оружием — копьями с закругленными, а не с острыми концами, или с затупленными мечами; поэтому удары, наносимые противникам друг другу, не представляли большой опасности»⁸.

Бои с настоящим оружием допускались только по решению устроителей турнира, когда речь шла о защите рыцарской чести. Такие поединки могли окончиться увечьем или смертью бойцов, но такое случалось очень редко. Обычно рыцари участвовали за свою жизнь в десятках турниров без особого вреда для себя. В устройстве турниров важную роль играли герольды (на латыни *heraldus* — «глашатай»), служившие при дворах королей и крупных феодалов. Герольды были знатоками турнирных обычаев и всего связанного с ними. Они, например, составляли дворянские родословные, поскольку участники турниров выходили на поле в порядке своей знатности и любая ошибка считалась оскорблением чести. Герольды также описывали публике гербы рыцарей в доказательство их права участвовать в турнире. Позже они стали и составлять эти гербы, отчего произошло название специальной дисциплины — «геральдика». Французское название герба — *blason* — происходит от немецкого *blasen* («трубить в рог») и объясняется тем, что, когда рыцарь подъезжал к барьеру, ограждавшему место проведения турнира, он трубил в рог, чтобы возвестить о своем прибытии.

Обычно турниры назначались в честь важных событий: восшествия на трон короля, рождения наследника, победы в войне или заключения договора между двумя правителями. О днях турнира объявлялось за несколько месяцев вперед, самое меньшее — за один месяц. О турнирах объявляли герольды, которые отправлялись в города и замки с гербовым щитом приглашавшего. По словам Ж. Руа, в мирное время турниры назначались очень часто: во-первых, это не позволяло дворянам отвыкнуть от военных занятий, а во-вторых, обращало их воинственный пыл в мирное русло.

После того как герольды возвещали день турнира, все рыцари, их жены и взрослые дочери начинали приготовления к этому торжественному дню. На турнир собиралось дворянство целой области с семьями, пажа-

ми, оруженосцами и слугами. Рыцари, прибыв к месту, назначенному для турнира, развешивали до его открытия свои шлемы и гербовые щиты вблизи ристалища. Трибуны для благородных дам строились в том месте, где сходились ристалища, которые примыкали обыкновенно к городским стенам. У каждого ристалища было по трое больших ворот; в них въезжали рыцари по шесть с обеих сторон для того, чтобы приготовиться к бою под своими знаменами.

«Накануне турнира вся молодежь, которая претендовала на получение на этом турнире рыцарского звания, одевалась в одинаковое платье и обедала у своих сеньоров; после обеда они все вместе отправлялись к вечерне в сопровождении старых рыцарей. Затем они отправлялись в церковь и проводили всю ночь в бдении и молитве. После пения молитвы... главное лицо давало им лобзание, препоясывало их всех мечом, а в это время низшие члены надевали рыцарям шпоры. Потом новопосвященные опять садились на свои места, и по окончании обедни молодые люди опять отправлялись к главному начальнику на пиршество...

На следующий день после обедни все рыцари, вооруженные с головы до ног, являлись на ристалище в первом часу до полудня; все становились под свои знамена. На турнире у всякого был такой девиз, какой ему нравился; но в девизе должен был быть непременно хоть какой-нибудь знак того короля или владетельного князя, сторону которого они держали; не имели девиза только приехавшие случайно, которые не хотели быть узванными.

Когда все были в сборе, то раздавался сигнальный рожок, в ристалище въезжал первый ряд рыцарей, и началась битва. Конечно, счастье переходило то на ту, то на другую сторону; иногда случалось, что целые ряды расстраивались и им на подкрепление посылали свежие; иногда случалось и так, что все рыцари обеих сторон появлялись на ристалище; наконец, если одна сторона совершенно ослабевала, то на арену являлись неизвестные рыцари и помогали ей, так что победа, вероятно, осталась бы за ней, но тут к противной стороне подспедало подкрепление, и та снова одерживала верх.

Наконец, окончательно побитая и пораженная сторона убегала в лес; оттуда рыцари показывались поодиночке без коней и без оружия, но победители не заманивали их более, а собирались под свои знамена. Большой частью неизвестные рыцари, одержавшие победу на турнире, тотчас же удалялись, так как не хотели открывать своего имени; за ними часто пускались в погоню, чтобы привести ко двору короля или князя, который устраивал турнир, и тогда этот король или князь ласково и милостиво принимал победителя»⁹.

На турнирах все рыцари независимо от своей знатности должны были соблюдать строгие правила. Вот как описал их Вальтер Скотт в романе «Айвенго»: «Бойцам воспрещалось колоть мечами, а позволено было только рубить. Им предоставлялось право пустить в ход палицу или секиру, но отнюдь не кинжал. Упавший с коня мог продолжать бой только с пешим противником. Всадникам же воспрещалось нападать на пешего... Если выбитый из седла не в состоянии был подняться сам, его оруженосец или паж имел право войти на арену и помочь своему хозяину выбраться из свалки, но в таком случае рыцарь считался побежденным и проигрывал своего коня и оружие. Бой должен был прекратиться, как только принц Джон бросит на арену свой жезл или трость. Это была мера предосторожности на случай, если состязание окажется слишком кровопролитным и долгим. Каждый рыцарь, нарушивший правила турнира или как-нибудь иначе погрешивший против законов рыцарства, подвергался лишению доспехов; вслед за тем ему на руку надевали щит, перевернутый нижним концом вверх, и сажали верхом на ограду на общее посмеяние»¹⁰.

На турнире не допускалась дискриминация по национальному признаку. Во время войн нередко устраивались турниры, на которых рыцари враждующих сторон мирно состязались друг с другом. Вообще обет дружбы для рыцаря часто был важнее клятвы верности сеньору; случалось, что рыцари отказывались идти в бой, если против них выступали их друзья и побратимы. К соблюдению обетов их побуждали не только и не столько личные достоинства, сколько давление «кодекса чести»,

который сурово осуждал предательство, нарушение клятвы и даже простую ложь. За все эти проступки виновного могли лишить рыцарского звания, «деклассировать», что для рыцаря, неразрывно связанного со своим сословием, было хуже смерти.

Конечно, не надо преувеличивать влияние благородных идеалов на реальную жизнь рыцарства. Отечественный историк-медиевист В. И. Уколова во вступительной статье к книге Ф. Кардини «Истоки средневекового рыцарства» говорит: «Рыцарские идеалы отчасти противостояли этическим принципам, диктовавшимся христианством. Гордыня, провозглашенная церковью главнейшим из смертных грехов, считалась важнейшим достоинством рыцаря. Мечь за оскорбление (нередко мнимое) была законом его этики, в которой не оказалось места для христианского всепрощения. Рыцари мало ценили человеческую жизнь, свою и особенно чужую. Они привыкли проливать кровь, и война казалась им естественным делом. Пренебрежение к чужой жизни усугублялось тем, что свой этический кодекс рыцари считали необходимым выполнять только в рамках своей социальной группы. По отношению к другим — крестьянам, горожанам, купцам и им подобным — не было и речи о каком-то “рыцарском” отношении, напротив, грубость, пренебрежение, даже грабеж в таком случае считались у рыцарей “хорошим тоном”».

Документальные источники средневековья полны сообщений о преступлениях, грабежах и насилиях, совершенных рыцарями. И если к зверствам в отношении иноверцев или еретиков короли и церковь относились вполне терпимо, то такие же действия в отношении правоверных сограждан вызывали вполне естественное недовольство. Много раз римские папы и епископы осуждали отдельных феодалов и даже отлучали их от церкви, но обуздать рыцарскую вольницу так и не смогли. Эффективнее были действия королевской власти: в Англии многие рыцари были казнены или заключены в Тауэр за убийства и грабежи. Во Франции в XV веке десятки рыцарских замков были снесены, а их владельцы, отказавшиеся повиноваться королю, закончили жизнь в заточении.

Однако еще долго рыцарям было позволено совершать преступления, охраняемые их «старинными правами». Одним из них было право взимать поборы с путников, проезжающих через земли феодала. Ж. Руа пишет: «При въезде в лес, при переправе через реку, на рубеже феодала, на краю пропасти, около каждого замка путешественник, предоставленный самовластным приказаниям владельца, подвергался платежу самой высокой, самой причудливой и весьма грубо вымогаемой пошлины. Перевозившие дорогие товары на лошадях или в телегах вынуждены были брать конвои, платить за них страшно дорого и между тем подвергались грабежу того же самого конвоя, который должен был бы их защищать; часто по приказанию владельца товары эти переносились в его вертеп»¹¹.

Естественно, больше всего от произвола рыцарей терпели их собственные крестьяне. Вплоть до XIII века, а кое-где и позже, зависимые крестьяне выполняли тяжелые повинности и выплачивали множество податей и платежей — в Испании еще в XV веке их число доходило до сорока пяти. Самая бесправная часть крестьянства, сервы находились в наследственной личной зависимости от помещика, который мог заставлять их работать на себя почти без ограничений. Более свободные вилланы работали на барщине всего 12 дней в году, но платили больше податей — например, закон «мертвой руки» (*maine morte*) позволял помещику после смерти хозяина крестьянской усадьбы забрать себе лучшую часть его собственности или ее стоимость. Этот закон был настолько распространен, что во Франции вилланов называли *mainmortables*. Разорительными для крестьян были баналитеты — монопольное право собственности сеньоров на хлебные печи, мельницы, давяльные прессы для вина и масла, которыми крепостные вынуждены были пользоваться за особую плату.

Положение крестьян значительно улучшилось в эпоху Крестовых походов. Нуждаясь в деньгах для отъезда в Палестину, многие рыцари позволяли крепостным выкупать их повинности и даже земли. В новых владениях на Востоке феодалы разбогатели и уже не так нуждались в крестьянских деньгах. Особенно большие бо-

гатства сосредоточились в руках духовно-рыцарских орденов, созданных в XII—XIII веках. Прообразом для них стал легендарный орден Круглого стола, описанный в романах. Ордена тамплиеров (храмовников) и госпитальеров (иоаннитов) в своих уставах обязали соединять рыцарские добродетели — храбрость, честность, верность долгу — с монашескими бедностью и целомудрием. На практике оба ордена скоро превратились в крупнейших богачей и землевладельцев как на Ближнем Востоке, так и в Европе. Тамплиеры пускали награбленные в крестовых походах деньги в рост, что было строго запрещено учением церкви. Об их моральном облике красноречиво говорила упомянутая у В. Скотта средневековая поговорка «ругается, как храмовник».

С наступлением Нового времени рыцарские ордена изменили свой характер. Европейские монархи создавали ордена, имевшие целью награждение личных заслуг, например орден Подвязки или орден Золотого руна. Постепенно их название перешло на орденский знак, который носили на груди или на шее, — таково происхождение современных орденов. Рыцарские регалии, как и само слово «рыцарь», сделались символом, напоминавшим о благородном воине без страха и упрека, который защищал слабых, галантно ухаживал за дамами и самое главное — презирал богатство, ставшее настоящим идолом новой Европы.

Рыцарь и солдат

В конце средневековья многие авторы оплакивали упадок и гибель рыцарства, возлагая вину за это, как водится, на порчу человеческих нравов. На самом деле у падения рыцарства, совершившегося в течение XV века, были куда более материальные причины, как военные, так и экономические.

Первой из них стало появление огнестрельного оружия. Еще в XII веке в Китае появились пушки, в следующем столетии арабы познакомили с ними Европу, а в XIV веке было изобретено ручное огнестрельное оружие — аркебуза. Эти громоздкие орудия наносили

своей армии не меньший ущерб, чем противнику, поскольку часто разрывались; стрелять из них прицельно было трудно, а перезарядка требовала длительного времени. Главным образом они использовались в основном как средство устрашения и в крупных конфликтах той эпохи, наподобие Столетней войны, играли весьма небольшую роль. Только в начале XVI века было изобретено по-настоящему мобильное и эффективное огнестрельное оружие — мушкет, с помощью которого испанцы в 1525 году нанесли при Павии решающее поражение французской армии. Это событие стало окончательным финалом эпохи рыцарства, поскольку мушкетная пуля легко пробивала самые прочные латы.

Но непобедимость рыцарей была оспорена еще за век до этого, в ходе той же Столетней войны. В битвах при Креси (1347) и Азенкуре (1415) французская рыцарская конница была рассеяна и перебита меткими английскими лучниками. Длинный лук, стреляющий на расстояние 250—300 метров, стал первым «оружием массового поражения», с помощью которого англичане едва не покорили Францию. Еще одним триумфом пехоты над конницей стала битва при Земпахе (1386), в которой швейцарские ополченцы разгромили рыцарское войско Габсбургов. У швейцарцев не было луков, но была новая тактика — сплоченный строй копейщиков, возродивший принцип македонской фаланги. Свою тактику успешно использовали против рыцарей и чешские повстанцы-табориты: это был круговой лагерь из повозок, в котором укрывались стрелки и пехота. Рыцари не раз терпели поражения и в битвах с легкой и мобильной конницей монголов и турок.

Столетняя война возвестила наступление нового этапа возникновения крупных национальных государств. В эпоху классического феодализма отдельные государства, раздробленные на феодальные владения, сравнительно редко вели войны друг с другом, так что больших общеевропейских войн, какие происходили в Новое время, в средние века не было и не могло быть. Международные столкновения, начавшие захватывать сразу несколько государств, сделались возможными лишь после того, как произошло политическое объединение

отдельных стран под властью национальных королей. Европейские государи, которые раньше боролись главным образом с непокорными вассалами, теперь стали обращать свое внимание преимущественно на то, чтобы не дать кому-либо из соседей усилиться и сделаться опасным их интересам. Заботясь об этом, они начали вступать между собой в союзы, чтобы общими силами препятствовать возвышению одного какого-нибудь государства. Возродилась забытая с античных времен дипломатия, преследующая цель добиться политическими средствами того, что прежде достигалось только войной.

Неслучайно родиной политической науки и дипломатического искусства Нового времени стала Италия. В Средние века эта страна разделилась на множество отдельных государств, которые находились в постоянном соперничестве между собой и оберегали свою самостоятельность друг от друга, что и повело за собой внесение известной системы в их взаимные отношения. Та же политическая раздробленность Италии в то самое время, как в остальной Европе образовались крупные национальные монархии, делала из этой страны легкую добычу для иностранного завоевания. Новая эпоха в истории международных отношений и военного дела началась как раз с Итальянских войн, охватывавших период с 1494 по 1559 год. Еще до этого в Италию постоянно совершали походы немецкие короли, претендовавшие на корону Священной Римской империи, но это не тревожило других государей. Но когда в конце XV века в Италию вторглись французы, это вызвало уже целый ряд международных столкновений общеевропейского характера. В войнах, вызванных желанием французских королей завладеть Италией и, в перспективе, императорской короной, участвовали и Священная Римская империя, и Испания, и мелкие итальянские государства. Соединение при Карле V под властью династии Габсбургов Священной Римской империи и Испании с Неаполем и Сицилией, нарушавшее политическое равновесие Западной Европы, тоже вызвало ряд войн со стороны Франции, в которых то на одной стороне, то на другой принимали участие папа

как светский государь, Англия, Венеция, Швейцария и даже иноверцы-турки, вступившие в союз с Францией, что было немыслимо в средние века.

Испанию в это время возвысило стечение благоприятных обстоятельств. Только что объединившись вследствие слияния Кастилии и Арагона и покорив последнее владение мусульман в Европе (Гранадский эмират), Испания, благодаря открытию Америки, приобрела за океаном новые земли, откуда стала вывозить массу драгоценных металлов. По династическим связям королю Испании достались богатые Нидерланды, и, кроме того, он возложил на свою голову корону Священной Римской империи как потомок уже раньше царствовавшей там династии Габсбургов. В течение всего XVI века Испания сохраняла это первенствующее положение, но экономическая слабость, сохранение феодальных пережитков и постоянные войны постепенно превратили ее во второстепенную державу.

Более прочное значение в ту же эпоху приобрела в политическом мире Европы другая габсбургская держава, Австрия. Одной из княжеских династий Германии, из которой в конце средних веков стали выбирать глав Священной Римской империи, удалось путем войн, но особенно при помощи брачных союзов соединить под своею властью Австрию, Штирию, Каринтию, Крайну, Тироль, а также Чехию и Венгрию. Нашествие турок-османов, захвативших весь Балканский полуостров, превратило Австрию в передовой рубеж защиты Европы от мусульманского завоевания. В ходе войн с турками держава Габсбургов постепенно покорила обширные славянские, венгерские и румынские земли, а в XVI веке ее государи приобрели престижный титул императоров Священной Римской империи, что поставило Австрию во главе всего германского мира.

Маловлиятельная прежде Англия в результате развития городов и усиления королевской власти смогла не только объединить большую часть Британских островов, но и утвердиться на континенте, едва не завладев в ходе Столетней войны короной Франции — крупнейшей державы феодальной Европы. Во Франции в ходе этих событий королевская власть также усилилась,

что в правление Людовика XI (1461—1483) привело к ликвидации крупнейших феодальных владений, в том числе Бургундского герцогства, которое оказалось разделено между Францией и империей Габсбургов. При сыне Людовика Карле VIII к Франции было присоединено последнее крупное феодальное княжество — Бретань. Создание единого государства было ознаменовано введением общих для всей страны налогов, таможен и почты, а также началом внешней экспансии — уже упомянутых Итальянских войн.

С возникновением национальных государств войны в Европе становились все более длительными и ожесточенными. В этих условиях рыцарские отряды, собиравшиеся только на короткий срок, оказались неэффективными. Королевской власти пришлось перейти к новому способу комплектования армии — наемному. В XV веке почти все феодальные правители обзавелись отрядами наемников, состоящими из разноплеменных авантюристов, в первую очередь немцев и швейцарцев. В Италии их стали называть *soldati* — «получающие жалованье» (от названия монеты *soldo*), и вскоре это слово утвердилось во всех европейских языках. Правда, наемных воинов чаще называли немецким словом «ландскнехт», означающим «слуга страны».

Но наемники исправно служили нанявшей их стране только до тех пор, пока получали деньги. Случалось, что перед решающим боем они требовали дополнительной оплаты и не двигались с места, пока не получали ее. Часто, не имея возможности расплатиться с войском, полководец отдавал своим солдатам на два-три дня завоеванную область на разграбление. Если жалованье задерживалось, они покидали армию и возвращались домой или образовывали разбойничьи шайки — «вольные отряды», которые жгли, грабили и убивали всех подряд. Для борьбы с ними в ходе Столетней войны король Франции Карл VII попытался создать регулярную армию из рыцарей с их дружинами, которым тоже выплачивалось жалованье. Эти воины, которых называли «жандармами», действовали достаточно успешно, но их число не превышало трех тысяч, и наемные отряды по-прежнему оставались главной военной силой.

Рыцари уделяли много времени войне и военной тренировке, но они прежде всего были землевладельцами и хозяевами замков. Их внимание отвлекали хозяйственные работы, охота, семейные дела, поэтому рыцарское войско собиралось на войну очень долго, несколько месяцев. Напротив, наемники были всегда готовы к войне, поскольку занимались только ею. Если рыцари часто действовали несогласованно, конфликтуя друг с другом по любому поводу, то наемники мгновенно повиновались своему командиру.

В XVI веке рыцари еще составляли ядро регулярной армии, но наемники все больше вытесняли их. К пешим ландскнехтам добавились конные рейтары, вооруженные уже не только холодным оружием, но и огнестрельным. Наемников вербовали по всему континенту; в их ряды охотно вступали разорившиеся рыцари, сыновья бюргеров и крестьян, выгнанные из университетов студенты и просто бродяги. Во время войны дисциплину в их войске поддерживали жестокими наказаниями — за любой проступок ландскнехта нещадно избивали, и он, в отличие от рыцаря, спокойно сносил такое бесчестье. Однако с прекращением военных действий всякая дисциплина исчезала и наемники превращались в банды грабителей. Короли стояли перед выбором — все время воевать или платить ландскнехтам жалованье, что составляло постоянно повышать налоги.

С началом эпохи буржуазных революций появился новый тип армии. Впервые он возник в восставших против испанского ига Нидерландах, где штатгальтер Мориц Нассауский создал регулярную армию с пятилетним сроком службы (прежде в армии служили не больше года). Он ввел в войсках военное обучение и небывало жесткую дисциплину, основанную на римском опыте. Он же впервые одел солдат в единую форму и установил стройную систему деления армии на полки, батальоны и роты. Благодаря своему добытому торговлей богатству маленькая Голландия смогла регулярно выплачивать жалованье не такой уж маленькой (12 тысяч) армии. В результате Испания с ее куда более многочисленными войсками потерпела поражение в войне и в 1609 году была вынуждена признать независимость Голландской республики.

Позже опыт Морица Нассауского взял на вооружение шведский король Густав II Адольф. Проведя военную реформу, он также создал хорошо вооруженную и обученную профессиональную армию, сыгравшую важную роль в Тридцатилетней войне. Численность этой армии превышала 30 тысяч человек, а ее главной силой были пехота (мушкетеры) и артиллерия. Король впервые дополнил добровольную вербовку солдат принудительным набором — каждая община была обязана отправить в армию определенное количество мужчин, а дворяне должны были служить поголовно. В других странах Европы тоже пытались внедрить такую систему, но с меньшим успехом. Однако при кардинале Ришелье французская армия выросла до двухсот тысяч человек, а при Людовике XIV — уже до четырехсот тысяч. Большая ее часть состояла из принудительно мобилизованных крестьян и горожан, проводивших на военной службе четыре года.

В этой достаточно стройной и эффективной системе больше не было места рыцарской коннице. Рыцари еще участвовали в праздничных церемониях, еще проходили пышные турниры (один из них, в 1559 году, стоил жизни французскому королю Генриху II), но рыцарство безвозвратно ушло в прошлое. Новое абсолютистское государство беспощадно расправлялось с рыцарской вольницей. Стены замков, прежде неприступных, разбивались ударами пушек, а их владельцы лишались одной привилегии за другой.

В культурном плане черту под эпохой рыцарства подвел «Дон Кихот» Мигеля Сервантеса (1615). Его герой на века зафиксировал в воображении потомков образ рыцаря — нелепого и трогательного носителя идеалов чести и доблести, забытых практичным буржуазным веком. Тем самым эти идеалы «прописывались» в средневековье, добавляя раздвоенности этой эпохе страданий и славы, подвигов и кровопролитий.

ЦЕРКОВЬ

Церковь и монашество

Христианская римско-католическая церковь представляла собой системообразующий центр средневековья. Для людей того времени религиозная вера была совершенно реальной и бесспорной вещью, «высшей истиной, вокруг которой группировались их представления и идеи, с которой были соотнесены все их культурные и общественные ценности» и которая была «постулатом, настоящей потребностью всего его видения мира и нравственного сознания». Без религии, вне ее человек был не только «неспособен объяснить мир и ориентироваться в нем»¹, но само его существование и весь он теряли всякий смысл, превращались в ничто. Вот почему у блаженного Августина мы читаем: «Что ты жаждешь узнать? — Бога и душу, и ничего более». По той же причине самым массовым и популярным жанром литературного произведения были жития святых, наиболее типичным образчиком архитектуры — собор, в живописи на первом плане была икона, а в скульптуре — персонажи Священного Писания.

Происшедший по целому ряду причин упадок Римской империи был внутренне связан и с возрастанием роли христианской церкви в римско-языческом мире. Некогда христианская церковь была гонимой, но очень скоро, превратившись из запрещенной, подпольной в

официально признанную, она сама станет страшным гонителем. Однако это произойдет не раньше, чем, приглядевшись к ней, Римская империя прекратит с ней борьбу и признает, для того чтобы использовать в своих интересах.

Христианство стало государственной религией Рима в 313 году, когда императоры-соправители Константин и Лициний признали его равноправной с существовавшей до тех пор государственной религией. Римско-языческий мир позволил себе то, чего не допускал христианско-европейский, а именно разрешил каждому «исповедовать ту религию, какую кто хочет»². Античный мир был терпимее средневекового — быть может потому, что старые духовно-нравственные устои его рушились, а новые еще не были воздвигнуты.

Спустя столетие после официального признания христианского вероисповедания, в ночь на 24 августа 410 года, войска христиан-готов, предводительствуемые Аларихом, ворвались в Рим. Примерно в это же время произошел дележ имперских земель между германскими народами. Неудержимо продвигающиеся германцы захватили Галлию, Испанию, Британию и Африку. Через несколько десятилетий все принадлежавшие Риму земли оказались во власти новых народов. Исполнились слова Горация, что когда-нибудь кони варваров будут стучать копытами на пепелище Рима.

Катастрофа, постигшая Рим, еще сильнее разожгла антагонизм между язычниками и христианами. Подобно всякому этносу, «христианский этнос» считал всех остальных людей «неправильными» (в данном случае «еретиками») и всегда думал о себе лучше, чем был на самом деле. Христианская религия постоянно противопоставляла себя языческой, видя в ней воплощение всего земного, мирского, а следовательно, и греховного. Но на самом деле христианская вера кровными узами связана с языческой, это была кровь от крови ее, плоть от плоти. Католическая церковь только и делала, что превращала языческих богов в христианских мучеников. «Например, Ипполит, пасынок Федры, разнесенный своими конями, в честь которого в Южной Италии совершались излюбленные игры, превратился в свято-

го Ипполита, который за исповедание своей веры привязан был к хвостам диких лошадей; так, славянский бог Святовит, в честь которого устраиваются пляски, превратился в святого Вита, который помогает от пляски святого Вита; в святых Марине, Пелагии, Маргарите, Порфирии, как это видно из имен их, скрывается древняя морская богиня, родившаяся из пены морской, — Афродита; Таисия — это Изиды, превратившаяся в христианскую мученицу; Кришоня, являющаяся в Базель на колеснице, запряженной быками, — это Фригга, супруга Водана, покровительница земледелия; почитаемые в Вормсе три матери кельтов, из которых Варбеда даже дала свое имя городу, причисляются, как сподвижницы мученичества, к свите святой Урсулы, в которой нашли себе пристанище и другие нимфы и феи»³.

В самом таком превращении языческого в христианское явственно обнаруживается внутренняя двойственность, раздвоенность, бинарность основ христианской церкви. «Если мир в античном восприятии целостен и гармоничен, — писал А. Я. Гуревич, — то в восприятии людей средневековья он дуалистичен»⁴. Даже само отношение римско-языческого мира, до его окончательного крушения, к официально признанной христианской религии не было европейски-жестким и христиански-однозначным, догматическим, а было, напротив, по-античному широким, универсальным, патриархальным и терпимым. В римском обществе после официального признания христианской религии тот, «кто любил образование, литературу, искусство и философию, тот чуждается христианства, а кто полюбит христианство, тот отречется от всего, что входило в тогдашнее образование»⁵. Таким образом, до вторжения в Рим варваров, но после того как христианство стало государственной религией римско-языческий мир был еще достаточно силен, чтобы противостоять христианско-европейскому миру, но позднее он этого делать уже не мог.

Средневековье полно материи и духа, тела и души. Та же антитеза проявляется в искусстве. «Поэты и художники вовсе обходят реальную природу, — писал А. Я. Гуревич, — не воспроизводят пейзажа, не замечают

особенностей отдельных людей, не обращают внимания на то, что в разных странах и в разные эпохи люди одевались по-разному, жили в иных жилищах, имели другое оружие»⁶.

Живой интерес античности к человеку как уникальному существу во всем его своеобразии постепенно уступает место безразличию к конкретному человеку и возрастающему интересу к общему между людьми, а потому к усредненному, типичному человеку. Произведения средневековой живописи исходят, писал А. Я. Гуревич, из «двух планов средневековой реальности», а именно небесного и земного, которые иерархически субординированы между собой по горизонтали и параллельно один над другим: внизу земное, человеческие фигуры, а сверху — небесные силы (Бог Отец, Христос, Богородица, ангелы), либо высшие существа нисходят на землю. То же наблюдается и в социально-экономической, политической и правовой сферах, где характерные для средневекового, небесного и земного, души и тела отражаются в полярности богатства и бедности, господства и подчинения, свободы и несвободы, привилегированности и приниженности, благородства и неблагородства. Поэтому не одно лишь искусство средневековья, но и его экономика, политика и право исходят из непримиримой противоположности возвышенного и низменного, располагая на полюсах абсолютное добро и абсолютное зло.

Эта раздвоенность, контрастность, полярность примиряются и «снимаются» благодаря христианскому мировоззрению, которое говорило о «разрешении» и ликвидации этой раздвоенности «при завершении земной истории в результате искупления, возвращения мира, развертывающегося во времени, к вечности. Поэтому богословие давало своему обществу не только «наивысшее обобщение», но и оправдание и освящение»⁷. Римская церковь не обещала снять социальные и иные контрасты в настоящем времени, «теперь и сейчас». Она обещала это лишь в будущем и лишь тем, кто будет, повинувшись ей, жить по установленным ею правилам. Иначе говоря, она отодвигала «спасение», откладывая его на время после смерти человека, на период его за-

гробной жизни. А всю полноту ответственности за эту «волокиту» она возложила на самого верующего, дипломатически объясняя задержку «первородным грехом». Иначе говоря, она отодвинула его вину в прошлое, на время до его рождения, когда его еще не было. Поэтому человек был и виновен, и невинен перед собой, Богом и людьми.

В конечном счете социальные и духовные конфликты феодального общества обусловили то, что средневековый человек «сознавал мировую дихотомию: высшему царству святости, благодати и справедливости противостоит смрадный от греха и соблазнов мир земной». Но он не только отразил ее в своем сознании. Он сам был миром, в котором эта дихотомия реализовалась. «Средневековый человек трудился, обогащался, вел грешную жизнь, поклоняясь святым праведникам и каясь в своем несовершенстве». Аналогичным, дихотомически внутренне разорванным и вместе с тем внешне целостным было все средневековое общество. Об этом свидетельствовали массовый характер сектантских движений, массовые покаяния и паломничества к святым местам, раздача многими своего имущества и принятие обета воздержания.

Никогда в римско-языческом мире религия не занимала в обществе столь всеобъемлющего, глубокого и могущественного положения, как в христиански-европейском средневековом мире. По сравнению с последним, с его яростью и страстностью, первый — это штиль в сравнении со штормом; это целостность, спокойствие и гармоничность в сравнении с мозаичностью, раздвоенностью и гротескностью; это хаос, который будучи следствием рухнувшего порядка, постепенно становится им, никогда себя при этом не утрачивая.

«Ничто великое не совершалось без страсти», — отмечал Гегель. Я не думаю, что он сказал это в похвалу страсти, она всегда — крайность, особенно в связи с чем-то великим, ведь оно тоже крайность. Можно ли «вдаваться в крайность», если нет «нормы»? Быть всегда страстным так же нелепо, утомительно и ненормально, как быть всегда бесстрастным. Страсть, эта «революционная максималистка», — тот наш недостаток, который

является естественным продолжением такого нашего достоинства, как целеустремленность. Страсть есть односторонне, ограничено, метафизически осуществляемая целеустремленность, одна из форм ее выражения. Наталкиваясь на всегда естественное, неизбежное сопротивление, она превращается в страстное желание преодолеть его и с яростью осуществляет это с помощью насилия. Именно таким духом было изначально пронизано проповедничество, с которым была органично связана вся христианская церковь. И первые, и все последующие христиане были страстными и яростными проповедниками своей религии. Но в их крепнущей и усиливающейся страсти и ярости все более вызревали нетерпимость и фанатизм, попрание общечеловеческих прав и насилие.

Раздвоенность средневековой жизни, по преимуществу религиозной, отразилась и в раздвоенности проповедничества. В нем, как и во множестве иных общественных явлений, «явное» очевидно не соответствовало «сокровенному». Читая проповеди наизусть или по латинской книге, католический священник часто сам не понимал их и никогда не разъяснял другим. Поэтому в духовной жизни средневековых священнослужителей «под облачением католического священника мы без труда различаем певца заклинаний». Так же и в своей реально-бытовой, материальной жизни священнослужитель не менее раздвоен. В XIV веке, как и в XIX, «сельский священник, чтобы не умереть с голода, работает как мужик, сеет и жнет, занимается промыслами и торгует: мы сплошь и рядом встречаем среди деревенских пастырей даже содержателей харчевен и кабаков... В праздники он сидит (со всеми прихожанами. — Л. П.) в шинке, играет в бабки или бьется на деревенской площади на кулачки. [И хотя] (согласно католической церкви. — Л. П.) [он] выше всех царей и земных владык, это не мешает ему трепетать перед мелким бароном, хозяином вверенной его духовному попечению деревушки»⁸.

Из-за бросающейся в глаза универсальной для средневековья раздвоенности может на первый взгляд показаться, что есть какая-то ирония в том, что вроде бы абсолютно оторванный от реальной мирской жизни,

трансцендентный общехристианский идеал заключен в Боге, а не в тех верующих в этот идеал людях-христианах, которые должны были его осуществить и сделали это осуществление главной целью всей своей жизни.

Ирония усугубляется тем, что эти люди — духовенство, — избрав раз и навсегда путь служения, искупления и спасения, по которому должны идти, в своей реальной, а не официальной жизни идут почему-то не туда и служат не тому, абсолютно поглощенные своей индивидуальной, земной, реальной жизнью, своими мелкими и мелочными, узкими и ограниченными мирскими и практическими интересами. Духовенство, своим вероисповеданием предназначенное стремиться к оторванному от реальной жизни идеалу, хотя и образует отдельное сословие, но отнюдь не является замкнутым классом, каким, казалось бы, должно быть, а постоянно и непрерывно пополняется из других сословий-классов, благодаря рано установленному в среде духовенства целибату, то есть именно тому, что должно было стать границей, водоразделом между духовенством и остальными слоями населения.

Но в действительности, в реальной жизни противоположность полюсов была не абсолютной, а относительной. Отношение между «небом» и «землей», божественным и мирским было достаточно полным и безграничным. Оно включало в себя как «борьбу противоположностей», так и их «единство». И благодаря этому христианская церковь могла существовать в обществе, быть полезной в социально-экономическом, религиозном и иных отношениях.

Церковь действовала гибко. Там, где ее идеал вступал в противоречие с жизнью, она делала уступку жизни, а не своему идеалу. Разумеется, она этот свой идеал, это свое, как говорят в теории управления, «заданное состояние» холила и лелеяла, совершенствовала, разрабатывала, раскрывала и уточняла. Она работала над тем, чтобы он стал массовым, всесторонне известным всем. Но она никогда не требовала его абсолютной реализации во всех мелочах, не выдвигала «в качестве всеобщего идеального постулата требование полного и безусловного отречения от мира», не проводила аскетизм

последовательно во всех областях жизни. «Церковь не рекомендовала не жениться и не иметь детей... не запрещала обзаводиться имуществом и умножать материальное благосостояние... не осуждала “светской” науки и искусства. Напротив, церковь старалась освятить все виды и... области человеческой деятельности, учила, что все призвания, “чины”, должности необходимы и почтенны»⁹.

Что же касается аскетизма, то под средневековым и нынешним нарицательным, необоснованно-осуждающим и доведенным до крайности значением этого слова скрыт смысл, оставшийся нам в наследство от древнегреческого мира, реальный и здравый языческий смысл. Греческое слово «аскеза» значит «упражнение», «аскетос» — атлет, борец. Этим же словом в эпоху христианского средневековья обозначали человека, пренебрегающего собственным телом, умерщвляющего плоть, упражняющего свой дух. При этом церковь весьма мудро не требовала аскетизма от всех без исключения. «Аскетизм мирян был ей подозрителен, ибо отдавал “запахом ереси”, объявлялся ею социально вредным»¹⁰. И действительно, аскезу (иногда в сочетании с крайними формами разврата) в ту эпоху практиковали прежде всего еретики — катары, апостолики, флагелланты.

П. М. Бицилли справедливо отмечал ошибочность утверждения, согласно которому «если культура не погибла в средневековье окончательно, то единственно в силу стойкости сопротивления мирского духа последовательно проводимому церковью во всех областях культурной жизни аскетизму»¹¹. В действительности, церковь действовала гораздо умнее и хитрее, чем обычно считают, чем может показаться на первый взгляд. Она действовала отнюдь не только внешне на светский мир, но как извне (устрашающим изображением «плотской скверны»), так и изнутри (жизнедеятельности и самосознания мирян).

Красной нитью через все средние века проходит идея о противопоставлении неба и земли, небесного и земного, божественного и мирского, единых в своей сотворенности Богом; идея о «граде Божьем» и «граде земном». Извечно и параллельно существуя и взаимно

исключая друг друга, они были одним из представлений о единстве и противоречивости мира в истории человеческой мысли.

Часто вспоминая об идее «двух градусов», не всегда обращают внимание на ее органическую и историческую связь с ранее упомянутой идеей («общественность» — «индивидуализм») с последующим выходом на социалистическое (коммунистическое) направление. А также на то, что идея «двух градусов» не оставалась неизменной, а эволюционировала в сторону их единства, что весьма показательно, например, для представления о развитии альтернативы «общественность» — «индивидуализм» в будущем.

Но то, что не подвластно людям, может сделать Бог. Не без Его ведома епископ Гиппонский, блаженный Августин, сделавшийся христианином под влиянием своей матери Моника, фактически создал понимание христианства, принятое и до настоящего времени в католической церкви. В своем сочинении «О граде Божием» он выдвинул идею Божьего царства, которая возникла из противоположения христианской общины языческой империи, а потом и вообще земному государству.

Августин неявно «спустил Бога на землю» своим толкованием Божьего царства как «общины граждан», то есть людей. Несмотря на то, что это царство у него есть понятие идеальное, противоположное всему земному и конкретному, поскольку оно существует еще до возникновения земной христианской общины или церкви и даже до сотворения мира, Августин, по существу, понимал под Божьим царством некое, по выражению В. И. Герье, «известное духовное общение, основанное на отречении от всего земного и суетного»¹².

В эпоху разложения рабовладельческого общества Бог для христиан времен Плотина (204—269) есть нечто всё сотворившее, безграничное и безличное, что выше мира и его определений; наисовершеннейшая абстракция и всестороннейшая общность. Словом, Бог есть отвлеченная сущность, что-то идеальное и неосязаемое, тогда как сотворенное Богом сущее и происходящее, напротив, ничуть не абстрактно, а чрезвычайно

«заземлено» и обыденно в своей низменности и греховности.

На наиболее ранней, «плотиновской» стадии своей эволюции отношение между «двумя градами» есть отношение противоречия как антагонизма. «Полюса» взаимноисключают друг друга, они несовместимы. Дистанция между «божественным» и «земным» страшно далека; настолько, что, кажется, «граду земному» никогда не выполнить своего предназначения стать копией «града божьего», не приблизиться, не дотянуться до него...

В течение более тысячи лет, примерно с III по XIII век, такие попытки исходят из «града земного». «Аббат Гвилельм в своем трактате о жизни отшельников указал на то, что название монашеской кельи (*cella*) происходит от названия неба (*coelum*)»¹³. «Земной град» все более тянет божественное «одеяло» в свою сторону. Образование из отшельников и пустынников монастырских общин во второй половине IV века, расширение и углубление монашеского движения этому только способствуют.

В X веке наблюдался настолько быстрый рост числа монахов и монастырей, что очевидец этого движения Радульф Глабер был поражен: «Казалось, будто весь мир скинул с себя ветхую одежду и облек себя в белый покров церкви». Главный представитель этого прилива аскетического идеализма, выражающегося в отшельничестве, святой Ромуальд из Равенны, хотел бы, по словам своего биографа Петра Дамиани, превратить весь мир в скит.

Внутренняя необходимость действительного развития привела к укрупнению, так сказать, субъектов аскетизма. Дело шло к тому, что если раньше от собственности отрекался лишь один монах, то теперь и весь монастырь, весь орден должны были жить на милостыню. В начале XIII века идея построения «царства божия» на земле «достигает высшего своего напряжения» (В. И. Герье) в таких нищенствующих орденах, как францисканцы (ими были Александр из Гэльса, Бонавентура, Роджер Бэкон, Дунс Скотт, Оккам) и доминиканцы (из этого ордена вышли Альберт Великий, Винцент из Бове, Фома Аквинский, Экхарт, Таулер).

Как ни парадоксально (впрочем, для средних веков такой парадокс обычен), но уход от мира наделил монахов властью и влиянием в этом самом мире. Монашество в лице образующих его монастырей и орденов стало мощной политической силой. Эразм Роттердамский впоследствии вспоминал, что «папа Александр VI однажды заметил, что предпочел бы оскорбить самого могущественного монарха, чем задеть нищенствующую братию».

«Монашество и папство, — отмечал В. И. Герье, — две исторические силы, находящиеся в тесном взаимодействии»¹⁴. Они гибко изменяли методы своей деятельности в зависимости от изменений условий времени и места, будучи адресованы определенным слоям населения. Так, очевидное усиление монашества вызвало со стороны духовенства соответствующую реакцию — стремление сблизиться с монашеством. В VII веке впервые появляется учрежденный епископом Мецским Хродегангом «каноникат» — общежитие священников при церквях. Теперь каждый священник, помимо обета безбрачия, давал обет передать свое имущество общежитию, сохранив за собой право пользования им. Причем каноников подчиняют все более и более строгому уставу.

Идея Божьего царства на земле является общим источником монашества и папства, иерархии и аскетизма. Христианская этика, восхвалявшая аскетизм, была при этом насквозь иерархической, и это для нее было вопросом не формы, не организации, а содержания, существа дела. Для нее главным было не то, что «рядом», близко ли, далеко ли, а то, что наверху; она была интенсивной, а не экстенсивной. Это объяснялось тем, что христианская этика имела своим основным вопросом вопрос о любви к «граду Божьему» и ненависти к «граду земному», к миру. «Отрицают и отвергают все плотское, все человеческое и целью стремлений ставят полное обезличивание и обезволение человека, превращающее его, как метко выразился Франциск, в *corpus exanime*...^{*} Всё человеческое становится греховным... Св. Фран-

^{*} Бездрушное тело (*лат.*).

циск восставал против варки яиц на завтра: «Завтрашний день сам о себе позаботится»¹⁵.

Христианская этика, — писал Г. фон Эйкен, — основывалась «не на различении общепольных и эгоистических стремлений, а на противопоставлении земных интересов небесным, на уходе от всего земного... Как источником добродетели являются любовь к богу и ненависть к миру, так, наоборот, источником порока было сомнение относительно бога, но само сомнение коренилось в любви к миру. Отрицание мира составляло сущность добродетели... признание — сущность порока. Всякая добродетель сводится к отрицанию земного»¹⁶.

Отсюда и одна из основных идей христианства — идея аскетизма. Быть аскетом стало «делом чести, доблести и геройства». Сама по себе это очень древняя идея, доставшаяся христианству в наследство от восточных религий, особенно буддизма. Аскетизм полагает истинное благо вне человека и противопоставляет его животной, низменной натуре. На практике аскетизм представляет собой метод достижения нравственного совершенства посредством полного умерщвления плоти. Изобретательные аскеты «с удивительной жестокостью суровостью... умерщвляли свою плоть всяческими лишениями и страданиями. Один десятки лет стоял прикованный цепями к столбу, другой, чтобы стать господином своих плотских страстей, раздирал кожу острыми камнями, третий, когда одолевал его сон, прислонялся к стене, четвертый связывал шею с туловищем короткой цепью, так, что должен был пресмыкаться, как животное, с опущенной к земле головой. Все старались умерщвлять свою плоть самым суровым постом: некоторые питались лишь через день, другие через два дня и то в самом незначительном количестве. Многие принимали пищу с еще большими промежутками». Предвидя заранее смерть, кто-либо из них с самым довольным видом «сообщает об этом своим братьям, прощается со всеми, ложится и радостно выпускает дух», — писал церковный историк Руфин о жизни Отцов в Фиваиде¹⁷.

«Маяками», эталонами в аскетическом, сравнительно массовом народном движении были такие герои аскетизма, «атлеты Бога», как Григорий VII, Бернар Клерво-

ский, Франциск Ассизский, Доминик де Гусман, а также женщины вроде Хильдегарды Бингенской и Екатерины Сиенской, — «люди, все стремления которых были направлены к тому, чтобы убить в себе естественные чувства... Многие из них довели себя до ранней смерти от истощения. Франциск Ассизский потерял зрение вследствие постоянного плача о своих грехах и смерти Христа... Екатерина Сиенская так ослабила свое тело чрезвычайными постами, что с двадцать восьмого года жизни была уже постоянно больна и через пять лет в 1380 г. умерла от жестокой епитимьи, которой она себя подвергла»¹⁸. Аскет — идеал средневекового человека, используемый церковью в своих интересах. Аскетизм — один из теоретических и практических устоев христианской церкви, образ поведения и жизни монашества в миру.

Родившийся в 330-е годы архиепископ Кесарии Василий Великий кратко изложил задачи верного последователя Христа в следующих словах: ему следует руководствоваться тем, что «пока человек развлечен земными заботами, он не может ясно познать истину. Единственное средство избавиться от забот — это отречение от всего мира. Но это отречение состоит не в том, чтобы телесно находиться вне мира, а в том, чтобы отрешить свою душу от общения с телесными ощущениями и, оставаясь без дома, без родины, без товарищей, без имений и поместий, без собственности, без торговых занятий, без средств существования, без промысла, без знания человеческих наук, быть, напротив, всегда готовым к восприятию в своем сердце божественного учения»¹⁹. Те, кто хотел следовать за Спасителем, «должны были отречься от всех интересов чувственного мира». «Именно эту основную идею божественного царства, этот, так сказать, трансцендентный принцип его осуществляло на земле монашество, — писал В. И. Герье. — В средние века монашество становится типическим явлением средневековой жизни и культуры, выражением и осуществлением господствующего жизненного идеала»²⁰. И подобно тому, как отдельный монах в это время был земной моделью Христа, так монашество в целом — есть земная модель Божьего царства, «града Божьего».

«Поди и продай имение твое и раздай нищим!» Эти слова Христа к юноше, желавшему сделаться Его учеником, сопровождаются кратким пояснением, что Его учеником не может стать тот, «кто не откажется от всякого имения». Эта идея легла в основу христианского учения о всеобщем социальном и экономическом равенстве, о равных правах каждого на приобретение и владение материальным имуществом. Достоинейшие из учеников Христа тут же развили и укрепили сказанное их Учителем. Так, Григорий Нисский (331—372) называл «мое» и «твое» очень вредными словами. Амвросий Медиоланский приравнивал личную собственность (не подозревая о более поздних лозунгах, вроде прудоновского «собственность есть кража» и ленинского «грабь награбленное») к насильственному завладению и воровству, а Кассиан называл личную собственность «источником всех зол», предвосхищая Маркса и Энгельса.

По решению Карфагенского собора (345—348), а также Халкедонского собора (451) духовным лицам были запрещены какие бы то ни было занятия ради личной выгоды; Эльвирский, Никейский и Лаодикийский соборы также запретили духовенству давать деньги в рост под угрозой лишения сана. По мнению Сальвиана, священник не должен был оставить у себя никакого частного земельного владения. «Вы должны, — говорил он в своем послании «К церкви», — обходить всю землю босыми ногами; у вас не должно оставаться даже посоха для опоры»²¹. По Сальвиану, спасение души наилучшим образом достигалось передачей церкви всего имущества. При этом предполагалось, что церковь обратит это имущество на заботу о бедняках и проповедь Христовой веры.

Умерший в 636 году испанский епископ Исидор Севильский говорил: «Добро есть стремление к богу, а зло — стремление к земной выгоде или преходящей славе». Такое усредняющее людей определение зла ударило вообще по естественному, личностному неравенству, присущему любой индивидуальности, прежде всего по тем верующим христианам, кто «высовывается», не хочет «жить как все». В частности, под принудительную, унижающую личность унификацию одной из

первых подпала бросающаяся в глаза ветреница-мода. В своем сочинении «Об одежде девиц» Киприан писал: «Те, кто одевается в шелк и пурпур, не могут быть приятны Христу»²². Золотые и жемчужные украшения были для него изобретениями дьявола, а окрашивание волос, употребление румян и пудры — оскорблением Бога, так как употребление таких средств изменяло в человеке образ Божий.

Христианское требование всеобщего равенства в одном из своих многочисленных аспектов выступает как требование всеобщей нищеты, равенства в нищете, поскольку нищета была условием совершенного следования Христу. Однако абстрактность, отвлеченность категорий христианской церкви превратили живых, реальных верующих в Христа — в образцы, модели, эталоны христианской жизни. В нищих видели образ самого Христа, и верующие обернулись символами того, в кого они верили.

«В виде бедных мы кормим и одеваем Христа», — писал однажды епископу(?) Алкуин. «Мы должны тем более смиряться перед всеми ними (то есть нищими. — Л. П.), чем менее мы знаем в ком из них Христос, — писал аббат Цезарий Гейстербахский, обращаясь к папе Григорию IX. — Рука бедных, говорил он, есть сокровищница божья». Святой Франциск, апостол добровольной нищеты, называл бедных «образами Христа». «Верили даже, что Христос действительно скрывается под видом нищего, чтобы испытать людей и дать им возможность самим себе сделать серьезную оценку»²³.

Абстрактно-идеальное, мистическое отношение христианской церкви к нищенствованию как необходимо уравнивающему всех верующих на пути к спасению души тут же создавало, уже самым ходом своего осуществления, реальную угрозу появления и усиления столь же необходимого, но совершенно иного, уже не вселенского, а личного неравенства. Ибо, заботясь о нищете, верующие тем самым вынуждены были заботиться о себе; «накапливали» в качестве личной собственности моральный, нравственный капитал; становились более добродетельными в отличие от других и в противоположность им. Иначе говоря, в средние века

благотворительность была одной из разновидностей установления мистической связи с Богом, в которой через посредство «людей-символов», замещающих Бога, господствующее меньшинство стремится осуществить этот контакт, эгоистически заботясь в первую голову о своем собственном спасении, о своем личном христианском благополучии, а вовсе не о страждущем большинстве, не о нищих и голодных, чье бедственное состояние позволяет им играть роль своеобразных медиумов, необходимых меньшинству для вступления в контакт с Богом.

В эпоху могущества монашеских орденов «первоначальное накопление добродетели» находится в самом разгаре и осуществляется через испытанный метод подачи милостыни, который уже сам по себе предполагает неравенство. После даяния милостыни это неравенство еще более закрепляется путем оскорбления чувства собственного достоинства у тех, кто эту милостыню принимает. Лицемерие, присущее всякой религии, всякой теократии, в полной мере проявляется и в христианской церкви, где милостыня является одной из составных частей спасения души.

О чрезвычайной важности милостыни в средневековой жизни можно судить по теологическому сочинению *Summa Astesana*, которое сетует на то, что оказание милостыни вследствие религиозного рвения и конкуренции верующих часто приводило к тому, что собственная семья благотворителя впадала в нищету и тоже была вынуждена просить милостыню. Некоторые немецкие королевы тратили на бедных даже государственные доходы, когда те по недосмотру оказывались в распоряжении этих августейших особ. «Жена Генриха I по два раза в день кормила целую толпу нищих, а один раз в неделю она устраивала для нищих и странников баню и угощение... Она, пользуясь правами вдовы, так распоряжалась королевскими доходами, что наконец собственные ее сыновья принуждены были заставить ее отказаться от своего вдовьего положения и поступить в монастырь»²⁴. Не лучше вела себя и вторая жена Оттона I Адельгейда. «Как будто бы она не была рождена для себя, — рассказывала о ней Кведлинбург-

ская летопись, — а предназначена Богом только для попечения бедных, она... беспрестанно, с ясным духом и лицом, передавала в руки бедных... все государственные подати, которые взыскивались в ее пользу в виде оброка или дара, для того, чтобы все это перешло в небесную сокровищницу».

Особое внимание средневековой религиозной общности привлекают люди страдающие, отверженные обществом. Забота о них открывает возможность мирного подвига, победы над своим чувством отвращения, над своим себялюбием. В 1226 году в одной Франции было не менее двух тысяч лепрозориев для прокаженных, многие из которых регулярно посещались знатными дамами с «визитами милосердия». «Жена фландрского графа Сибилла ухаживала в Иерусалиме за нищими и больными; даже паршивых и покрытых гнойниками омывала... своими руками. А когда охватывало ее отвращение, выпивала воду, которою омыла их. Тот же подвиг повторен был неким монахом, который, постирав грязное белье своих братьев, выпил эти грязные воды, чтобы сильнее поразить дьявола и сломить свою гордыню». Правда, отмечает летописец, «от такого грязного и вонючего питья поднялись в животе его страшнейшие боли, так что, казалось, живот готов был лопнуть», но цель была достигнута... Однако всех превзошел Франциск Ассизский, которому вода с гноем из ран больного казалась «сладчайшей и благоухающей»²⁵.

Страдание — один из необходимых устоев христианской церкви. Всякое страдание кажется подвигом, приближающим к Богу испытанием, которое сам же Бог и ниспослал людям. Один епископ причащал прокаженного, а тот, «чтобы испытать веру пастыря, вызвал в себе рвоту и, не разжевав гостии, со зловоннейшей блевотиной изверг ее назад. Испуганный епископ поставил под его подбородок свои руки и, приняв в них нечистоты, сейчас же их проглотил в честь таинства». Из текста следует, что хулиган-прокаженный на самом деле был Христом. Поэтому понятно, почему другой святитель, полизав гнойный сопливый кусок мяса, свисавший из ноздрей прокаженного, почувствовал в устах своих необычайную сладость. «Это уже не сострадание,

не подвиг, не гастронмия аскета и не любовь к Христу. Это сложное органическое сплетение всех этих моментов, целостность жизни, разлагаемая нами»²⁶.

Христианское понимание добра как полного отречения от мира и зла, как полного растворения в мире рассматривает первое как добродетель. Но среди, так сказать, социально и морально штампованных, серийных, массовой выделки добродетелей есть уникальные, неповторимые «Божьи дары», которыми могут похвастаться (впрочем, слово это здесь неуместно) далеко не все верующие. Рассмотренные выше отказ от личной собственности, обусловленный им образ жизни неприхотливой, полуголодной, ускоряющей наступление смерти, облегчающая аскезу социальная самоизоляция (отшельничество, пустынноничество, монашество), милосердие, сострадание и страдание суть средства (и добродетели), доступные всем и каждому в той или иной форме и мере.

Но есть, повторим, некие чрезвычайно угодные Богу добродетели, которые в качестве уникальных талантов, «даров Божьих» имеются далеко не у каждого, а лишь у того, кто является избранным. Один из признаков такой натуры — способность создать внешний образ, достойный ученика Христа, а именно такой, что отражает душевное состояние полного отречения от мира. Для решения этой «сверхзадачи» Василий Великий требовал, чтобы у учеников Христа «были печальные и опущенные к земле глаза, небрежная походка, нечесанные волосы и грязная одежда»²⁷.

Другим признаком глубоко религиозной, богоодаренной натуры является присущий ей «дар слез», или способность по поводу и без повода проливать слезы всюду и везде. Епископ Феррарский Гвидо рассказывал, что папа Григорий VII (в политике отнюдь не склонный к смирению) получил этот дар в столь большом количестве, что ежедневно во время возношения даров за литургией раздражался длительными рыданиями о своих грехах. А когда непослушный Генрих V в 1105 году согласился подчиниться своему отцу, тогдашнему императору Генриху IV, то весь собор в Нордгаузене сообщая зарыдал, не без сигнала сверху. Не обошлось без слез и в

1201 году в Суассоне на собрании французских графов и баронов. Желая во исполнение воли Христа избрать предводителем Крестового похода маркграфа Бонифация Монферратского, высокое собрание с громким и протяжным плачем упало к ногам последнего, моля принять избрание. В ответ маркграф, заявив, что исполнит их волю, тут же, в свою очередь, с еще более громким и сильным плачем упал к ногам своих избирателей. Нечто сходное было и с епископом Туля Бруно. Когда в 1048 году он был избран папой, то, отклоняя от себя это звание и заявляя о своей ничтожности и греховности, имел неосторожность обильно прослезиться, и его опознали как богоодаренную натуру именно по столь уничижительному признанию и многим слезам. Епископу ответили: «Бог не хочет, чтобы сын стольких слез был потерян», — и только тогда Бруно уступил.

Вообще-то, в папы в то время шли неохотно. Сопротивляться и отказываться, поливая себя грязью, стало модно. Уж как ни сопротивлялся и хулил себя преемник Бруно, епископ Гебгардт фон Эйхштедт, а ведь все равно его выбрали в папы в 1054 году. Еще удивительнее происходило избрание его преемника — Фридриха Лотарингского, который заставил римлян насильно притащить его на место избрания в церковь Святого Петра. Еще сильнее сопротивлялся будущий папа Александр II, который заявил на соборе в Мантуе в 1064 году, что он избран папой против своей воли и вопреки отказу. Уже упомянутый Григорий VII в 1073 году тоже принужден был, «против воли и при сильнейшем сопротивлении с его стороны», как он писал к равеннскому архиепископу Виберту, наложить на себя бремя папства. В 1087 году аббата Дезидерия из Монте-Кассино удалось посвятить в папы только после того, как он объявил павший на него выбор недействительным и затем вторично отклонил избрание.

Был и еще один великий, уникальный и ценный «дар Божий», чрезвычайно редко встречающийся в наше время. Это — то, что называют «душевностью» или «сердечностью» и что выражается в непосредственной любви к ближним. Это — один из основных моментов религиозной деятельности, выражающийся в самых разнооб-

разных и многосторонних, порой забавных формах. Историк Л. Карсавин сообщает о таком случае: «Однажды, в холодную ночь старик монах подошел погреться к костру. “Подымите тунику и погрейтесь!” — сказали ему, указывая на естественный и действительный способ согреться. “Нет нужды”, — отвечал он, а собеседник его, заметив, что он покраснел, догадался в чем дело и сказал: “Я уверен, что на вас нет штанов”. (Так на самом деле и было, потому что ранее монах отдал свои штаны нищему.) Старик принужден был сознаться, но умолчал о своем добродетельном поступке, сказав, что не заметил, как потерял штаны дорогой»²⁸.

Средневековье любит эту нежность, сердечность и душевную простоту в отношении ко всем вообще живым и даже неживым существам, ко всей природе. «Всех жалеет Франциск: Христа и Богородицу, при воспоминании о которых глаза его наполняются слезами, зайца, которого хотят лишить свободы, свое же собственное тело, которое он изнурил чрезмерной аскезой, даже “брата огня”, которому он пожалел отдать свою тунику... Аббат Мамертин освободил попавшего в капкан медведя, и кто же не знает, что св. Иероним вынул льву из лапы занозу?»²⁹

В средние века такое, внешне неразумное отношение к миру было связано с иерархией идеального, разумного как вечного — и чувственного, материального как преходящего. Причем вечное, безграничное рассматривалось как высшее, а преходящее, конечное — как низшее. Как уже говорилось, цель человеческого существования была всецело перенесена в будущую, загробную «жизнь». Из основной противоположности «божественного» и «земного» вообще вытекала подчиненная ей противоположность внутри самого «земного», внутри земной, мирской жизни людей. Поэтому земная жизнь, с точки зрения церкви, делилась на возвышенную, относительно «божественную» — это созерцательная жизнь, и относительно низменную, хотя и «земную» жизнь — это чувственно-физическая трудовая (производственная) жизнь, связанная с необходимостью есть, пить, спать, заводить семью, иметь кров над головой, то есть с заботами телесного, материального порядка.

И хотя последнего рода жизнь воплощала в себе все то, что церковь считала греховным и отвратительным, все же в этой отвергаемой христианством земной жизни имелся момент, который собственно и позволяет называть такую жизнь «относительно низменной».

На первый взгляд христианская церковь «с порога» отвергает труд и все, что связано с ним, как нечто низменное, греховное и недостойное верующего. Ведь «в безгрешном первобытном состоянии человека не было никакого труда. Труд есть следствие греха, следствие того проклятия, с которым бог изгнал из рая первую человеческую пару. “Проклята земля за тебя: со скробию будешь питаться от нее во все дни жизни твоей”. Затем Спаситель, пришедший для того, чтобы снова снять это проклятие греха, также не занимается никаким трудом (до тридцати лет. — *Л. П.*), кроме бесед со своим небесным Отцом о своей будущей деятельности. В Писании, говорил Бонавентура, “нет ничего о том, чтобы в течение всего этого времени он что-нибудь делал”»³⁰. В Евангелии Христос соответствующим образом и относится к труду, выражая это отношение уже тем, например, что отдает свое преимущество сестре Марии — олицетворению созерцательной деятельности (ибо она слушала его слова) — перед Марфой, олицетворением трудовой, деятельной жизни, ибо Марфа всего лишь кормила Его, заботилась о Его телесном утощении. Духовная пища выше телесной, хотя обе они — продукты земной, мирской деятельности.

Вот почему созерцательная деятельность, хотя она, как и трудовая, тоже была «земной», все же, в качестве идеальной, умозрительной, была более или менее близка задаче спасения и искупления, идеям ухода от мира, словом, была гораздо более угодна Богу, чем деятельность трудовая, телесная, материальная и уже потому низменная и греховная. Созерцательная деятельность представляла собой размышление о вечных предметах — высшее и самое достойное призвание человека. В средние века в духовном, умозрительном труде видели прежде всего не-чувственную и, следовательно, относительно безгрешную сторону земной человеческой деятельности, которая считалась антиподом чувствен-

но-физической и прежде всего трудовой (производственной) деятельности. Отсюда и три степени восхождения к совершенству, по Бернару Клервоскому:

1) низшая степень (миряне) «находится на мельнице», где «мельница» — мирская жизнь;

2) средняя степень (деятельные люди, проповедники слова Божия). Они находятся «на поле», то есть обрабатывают души мирских людей;

3) высшая степень (созерцательные люди, одаренные свыше этим «даром Божиим»). Они находятся «на постели», где «покоится святая любовь обрученных Христу»³¹.

Восходить к совершеннейшему совершенству, то есть к Богу, по Бернару, означало уходить от чувственно-физической деятельности, от трудового процесса с тем, чтобы прийти к идеальной, умозрительной деятельности, к созерцанию. Естественно — созерцанию не каких-то там земных красот, а исключительно Бога и божественного.

Вот почему «в монастыре, — говорил Бернар Клервоский, — жизнь созерцательная, в миру жизнь трудовая; в монастыре — святая, в миру — грешная; в монастыре — с недостатками; в монастыре жизнь богата добродетелями, в миру она богата пороками»³².

Однако абсолютно созерцательной жизни, жизни всецело идеальной, святой, на земле установить так же невозможно, как ее необходимого условия — абсолютной безгрешности. И церковь это хорошо понимала. Поэтому, несмотря на все то, что уже было ранее сказано о ее негативном отношении к труду как выражению чувственной природы человека (монаха или мирянина), будет ошибкой считать, будто бы христианская церковь начисто отвергала труд на основании его низменности и греховности. Она допускала его на определенных условиях и в тех рамках, в которых он для нее выгоден, полезен и даже необходим. И она управляла им в тех пределах, за которыми она его изгоняла и отвергала.

Тем не менее некое скрытое несоответствие абсолютизации негативного отношения к труду видно в том, что церковь старается эту абсолютизацию незаметно

уменьшить. Церковь, не будучи, как мы видели, в состоянии устранить труд вообще, во-первых, подчиняет его вместе с человеком Богу и божественному за пределами Земли и земного, а в пределах — подчиняет чувственно-физический, телесный труд — другой разновидности труда, а именно труду созерцательному, умозрительной земной деятельности человека. «Не духовные упражнения делаются для телесных, а телесные для духовных», — поучал картезианский приор Гуго монахов своего монастыря.

Во-вторых, церковь превращает телесный, физический труд в свое средство борьбы с низменным и греховным в самом труде и трудящемся. В частности — с его праздностью, леностью и прочими заложенными в трудящемся многочисленными пороками и нехорошими склонностями. Принимая в расчет требования чувственной природы человека (даже монаха), церковь предписывала рабочие занятия (труд) как средство борьбы с нею. Поэтому в монашеской жизни труд занимал очень большое место. Монахи «содействовали расчистке громадных дремучих лесов, покрывавших среднюю и северную Европу, и превращению первобытной лесной и болотистой почвы в плодородные полевые и луговые угодья. В особенности же они занимались разведением садов и огородов... Они превратили берега Сены, долины Роны и Мозеля и пустынные местности Нормандии и Шампани в сады и виноградники... С достойным удивления самопожертвованием эти люди посвящали себя самым тяжелым и самым низким работам, и часто более всего те, кто с юности наименее был к ним привычен. Но целью, руководящей ими, было всегда религиозное (самовоспитание. — Л. П.)»³³. «Чувственные вожеления побеждаются трудом», — учил Бернар Клервоский. Ирландец Колумбан в своем уставе предписывал больным монахам работать наравне со здоровыми. Монахи святого Давида, митрополита Уэльского, который жил в первой половине VI века, должны были исполнять все полевые работы собственными руками и даже пахать плугом без помощи волов. «Каждый должен быть собственным своим волом», — прибавляет биограф святого.

При этом труд должен быть подчинен религиозному созерцанию и потому последнее нельзя терять из виду во время работы. В «Зеркале монаха» — педагогическом сочинении XII века — живущим в монастыре предписывалось: «Когда ты приходишь на работу, то ты должен ее вести так, чтобы забота о твоём деле не отвлекала внимания твоего духа от божественных предметов»³⁴.

Церковь боролась с праздностью во всех ее формах, в том числе и с праздностью в созерцании, хотя средневековые богословы никакую созерцательную жизнь не считали совершенно праздной. «Наше спокойствие кажется тебе праздным и бесполезным, однако в нем передается и выполняется искусство прямым путем приблизиться к Богу, сделаться новым человеком, превратиться в нового Адама», — отвечал сомневающимся цистерцианский аббат Гиллеберт³⁵. Но более всего борьба с праздностью предписывалась чувственно-физическому труду. Святой Бенедикт Нурсийский учил: «Праздность — враг души». В уставе Хродеганга Мецского (вторая половина VIII века) говорится: «Так как праздность есть враг души, то монахи по своему уставу должны ходить на такие работы, какие им будут указаны старшими». В этой связи архиепископ Бруно Кёльнский полагал, что работа необходима, так как «робкое стадо надо заботливо держать вдали от пропасти».

Но всякий труд, выходящий за пределы религиозной задачи спасения души и носивший промышленно-предпринимательский характер, был признан вредным. Труд ни при каких обстоятельствах и никогда не должен был превратиться для монахов в самоцель. В одном из французских монастырей взялись строить водяную мельницу на суше лишь с той целью, чтобы монахи, занятые делом, меньше отвлекались от молитв. Торговля и ремесло монахам были строжайше запрещены. С точки зрения духовенства, всё это должно было способствовать тому, чтобы труд, не превращаясь в самоцель, вместе с тем — и это самое главное — не противоречил аскезе, а составлял контролируемую часть ее, предотвращая впадение человека в грех. Но на практике все обернулось по-другому. Аскеза превратилась из «ухода от мира» в возвращение к нему и господство над ним:

призыв к нищенствованию стал призывом к обогащению. Известно, что богатства «нищенствующего» ордена тамплиеров стали настолько велики, что привлекли внимание французского короля Филиппа IV, который, желая их присвоить, распустил орден и конфисковал все его имущество. И всему этому положило начало осуществленное христианской церковью диалектическое отрицание труда и политической власти в рамках общечеловеческого, «социалистического» движения народных масс.

Церковь выступала не только против труда, но и против государственной службы. Священнослужители не подвластны светскому суду, не могут взывать к нему или быть на нем свидетелями, ибо «император не имеет никаких прав в божественных делах», — говорил Амвросий Медиоланский. Епископ Кордовский Осий писал императору Констанцию: «...не вмешивайся в церковные дела и не давай нам о них никаких приказаний; напротив, в этом отношении учись у нас. Тебе Бог дал царство, а нам поручил церковь». Амвросий заметил, что «кто ведет борьбу за веру, тот должен отказаться от всяких мирских занятий». Знаменитый богослов и философ Ориген (185—254) считал, что священство не может нести военную службу, ибо та запятнана кровью. А родившийся в 347 году Иоанн Златоуст называл государство и его правосудие «неизбежным злом».

Ранняя христианская церковь выступала и против брака, осуждая его за бремя земных забот и чувственные наслаждения любви. «По существу дела брак есть то же, что и блуд», — заявил Тертуллиан³⁶. На Миланском и Римском соборах отлучили от церкви монаха Иовиниана, который утверждал, что безбрачие не составляет заслуги сравнительно с браком. Согласно с апостолом Павлом принято было, что брак сам по себе не есть грех, но безбрачие есть добродетель, предвкушение небесного состояния. «Вы уже начали быть тем, чем мы будем когда-нибудь», — говорил епископ Киприан девам, отрекшимся от земной любви. Жизнь безбрачных Василия Великий называл «жизнью ангелов, перешедшею за пределы человеческой природы и превратившеюся в бесплотный образ жизни». Амвросий восхвалял дев-

ственниц за то, что «они живут небесной жизнью на земле». Иероним говорил, что брак населяет землю, а безбрачие — небо. Григорий Нисский (331—372), который сам был женат, смотрел на брак как на источник всякого несчастья... Уже с IV века начались запрещения брака священнослужителей. Духовенству трех высших степеней (епископам, пресвитерам и дьяконам) брак был запрещен, остальным низшим степеням дозволялся, согласно Эльвирскому собору 305 года.

Позднее церковь относилась к браку примерно так же, как к труду — как к неизбежному злу. Как-то Фома Аквинский меланхолически заметил: хотя брак «и не есть грех, но в нем мало и хорошего», ибо, по его мнению, брак является «препятствием к деятельному проявлению любви к Богу». Доминиканский монах Винцент из Бове в XIII веке утверждал, что в браке приходится чересчур много заботиться о житейских делах, что мешает вполне предаться служению Господу.

Но ужесточая возможности вступления в брак, увеличивая число юридических препятствий к нему, «церковь допускала, в особенности, когда дело шло о лицах из королевских и княжеских фамилий, обручение и заключение браков в самой ранней юности». На самом деле это делалось, чтобы было легче влиять на светскую власть, а с формальной стороны — якобы на основании того, что Пресвятая Дева Мария обручилась со старцем Иосифом в такой ранней юности, при которой ее сожителство с мужем было невозможно. Поэтому в истории средних веков нередки случаи ранних обручений и бракосочетаний.

Дочь сицилийского графа Рожера была еще ребенком, когда отдала свою руку в 1095 году королю Конраду. Дочери английского короля Адельгейде было восемь лет, когда она в 1110 году обручилась с германским королем Генрихом V. Дочери Лотаря Гертруде было двенадцать лет, когда она в 1127 году праздновала свое бракосочетание с герцогом Генрихом Баварским. Людовик, король французский, в 1158 году обручил свою дочь, еще бывшую в колыбели, с трехлетним сыном Генриха, короля английского. Через два года оба ребенка были обвенчаны. Сын герцога Брабантского родился в

1207 году и тогда же был уже помолвлен с дочерью Филиппа Швабского. Другая дочь последнего была в том же году обручена с двухлетним сыном короля Отакара Богемского.

Целью брака в средние века было отнюдь не умножение человеческого рода. Эта цель, по мнению церкви, была давно выполнена, ибо земля уже населена людьми. Целью средневекового брака было подготовить необходимое количество людей для будущей загробной жизни. Общение супругов — тоже не цель брака, а всего лишь символ брака, который означает общение человека с Богом. «Мы отвечаем тебе, любезный брат, — писал папа Иннокентий III епископу Мецскому в 1205 году, — что для брака требуются два условия, именно согласие душ и соединение тел. Первое обозначает собою духовную любовь, существующую между богом и верующей душой... второе же, напротив, означает внутреннее телесное соединение Христа и церкви»³⁷. Таким образом, в браке под «явным» скрыто нечто «сокровенное». Средневековый брак — это брак и не-брак. Он двойствен не только в указанном выше смысле, но и потому, что «брак существовал не ради себя, но ради другого, высшего, трансцендентального отношения служить духовной общности и единству, которые должны существовать между Богом и человеческой природой или душой», — писал Раймунд Сабунский в первой половине XV века.

Церковь изо всех сил старалась сделать брак как можно более не-брачным, чистым, безгрешным, по возможности, девственным. На небе, в «граде Божьем», идеальным примером всякого брака было Святое семейство. На земле, в «граде земном», сплошь полном греха и соблазнов, требования церкви доходили до абсурда, чем-то напоминая требования пенсионеров к современной молодежи. Например, «в 604 г. папа Григорий I предписал, чтобы мужья после совершения ими брачного акта не входили в (храм.— Л. П.), не омывшись предварительно. Папа Николай I запретил болгарам в 866 г. супружеское сожитие в воскресенье. В 1396 г. шведский собор, бывший в Арбоге, запретил брачные сношения в каникулярное время, потому что последнее установле-

но для воздержания от всяких телесных похотей и светских удовольствий»³⁸.

Монархи соревновались в изошренности подражания Святому семейству в своей собственной семье и по обоюдному согласию устраняли любовные отношения из домашнего обихода — возможно, потому, что могли компенсировать эту недостаючу на стороне... «Известно, что император Генрих II жил в таком именно воздержании со своей женой Кунигундой, как об этом рассказывает его биограф Адальберт... Король Людовик VII французский [так упорно] воздерживался от супружеских сношений со своей женой Элеонорой, что последняя говорила, что она получила в мужа не короля, а монаха, и на этом основании считала себя вправе без всякого стыда иметь сношения с другими мужчинами. Поэтому собор в Божанси в 1152 г. расторг брак короля с Элеонорой... Матильда Тосканская, прозванная великой графиней, бывшая самым ревностным другом Григория VII, была два раза замужем, один раз за Готфридом Горбатым нижнелотарингским, другой раз за восемнадцатилетним Вельфом Баварским. Но в обоих браках она жила в полном воздержании». Как видим, выступая против труда и против брака, христианская церковь в обоих случаях шла на разумный компромисс.

Церковь отрицала не только государственную службу, брак, семью и промышленную деятельность, но также и науку, поскольку последняя имела своим предметом земные вещи. Полное выражение отношения христианина к мирской науке видели в словах апостола Павла: «Мудрость мира сего есть безумие перед богом».

Заявив: «Верую, ибо абсурдно», — Тертуллиан именно то обстоятельство, что христианское вероучение должно было казаться нелепостью людям того времени, сделал лучшим доказательством его сверхъестественности. Вот как высказывался Лактанций в своих «Семи книгах божественных установлений», написанных во время гонений Диоклетиана: «Спрашивать или стараться узнавать о причинах явлений природы, о том, такой ли величины солнце, как нам кажется, или оно гораздо больше всей земли; имеет ли луна шарообразную или вдавленную сферу; прикреплены ли звезды неподвиж-

но на небе или могут свободно двигаться в воздухе; как велико само небо и из чего оно состоит; неподвижно ли оно или движется с невероятной быстротой; какая величина земли или чем она поддерживается в равновесии, — желать все это объяснить и обо всем построить предположения, это, по-моему, совершенно все равно; как если бы мы пожелали начать разговор об устройстве как-нибудь отдаленного города, которого мы никогда не видели и о котором ничего не знаем, кроме его названия. Нас бы, конечно, сочли за сумасшедших, если бы мы захотели иметь свидетеля о таком предмете, о котором мы ничего не можем знать. Насколько же более безумными и бешеными должны мы считать тех, кто думает, что знает природу, о которой люди ничего знать не могут!»³⁹

Августин ценил науку о природе только в той мере, в какой она вела к познанию Бога. Все, лежащее вне этой задачи, он тоже считал бесполезным. В своем «Граде Божьем» он предостерегал от занятий мудростью этого мира вместо мудрости Божьей. Остальные науки тоже рассматривались как помеха религиозному назиданию. В середине III века Коммодиан в своей стихотворной апологии «очень заботливо предостерегает даже образованных язычников против чтения Вергилия, Цицерона и Теренция». Блаженный Иероним чувствовал настолько сильные угрызения совести за свои светские знания, что даже видел во сне, что ангелы бичевали его перед престолом Христа за его пристрастие к Плавту и Цицерону. Афанасий рассказывал, что святой Антоний, когда был мальчиком, не учился ни читать, ни писать, потому что он боялся, выучившись этому, войти в знакомство с другими мальчиками, которые мешали бы ему в его молитвах.

Итак, незнание, невежество стало необходимым условием благочестия. «Отрицание светской науки направило все умственное образование на служение церкви... Вероучение церкви было основанием всякого знания... Церковь утверждала всякое знание, всякое изучение в пределах ее аскетической и иерархической системы. Философия, историография, естествознание и искусство служили не для самих себя, но для церкви

и ее учения... Церковь сделалась центром всех интересов и мерилom всякой критики. Суждение о человеке определялось не нравственным его характером, а его церковным правоверием. Самые благородные и высокодаровитые личности поносились самым жестоким и позорным ругательством, если они держались религиозных взглядов, несходных с учением церкви. «Никакой дикий зверь, — утверждал римский историк Аммиан Марцелин, — не бывает таким диким, как христианин, когда они рознятся друг от друга по вере»⁴⁰.

Лактианций называл «проклятым животным» Деция (язычника-императора). Отпавшего от христианства императора Юлиана его современник и школьный товарищ Григорий Назианзин обвиняет в самом низком разврате, хотя этот император отличался самым строгим воздержанием. Еретика Ария кляли последними словами уже после его смерти, происшедшей, судя по признакам, от отравления. Изданный императором Феодосием эдикт 380 года, которым исповедание христианской веры возводилось в степень государственного закона, именует всех иноверцев «безумными и сумасшедшими». С другой стороны, правоверному, именно за его правоверие, извинялась всякая безнравственность и дозволялось всякое насилие. «Неистовые толпы монахов бродили по провинциям империи, разрушая храмы и разбивая статуи древних богов. Епископы становились во главе народной толпы, как это было, например, в Эдессе, в Апамее и в Александрии»⁴¹. Все это относится к IV веку нашей эры, но то же самое происходило и на тысячу лет позднее.

Религиозный дух средневековья желал построить мирское на основании божественных законов. Для выполнения этой задачи, поставленной церковью, более всего подходили те, кто больше всего отрицал все мирское, а именно монахи и их братства — «монашеские ордена». Они — настоящие передовые бойцы папской политики. Формы орденов были существенно различны по роду их деятельности. «Жизнь старинных бенедиктинцев, которые расчищали глухие места, сажали виноградные лозы и углублялись в изучение древнехристианской и античной литературы, имела мало об-

щего с деятельностью францисканцев, не имевших ни пяди своей земли и считавших научные занятия бесполезной и суетной игрой, или с жизнью доминиканцев, ходивших по стране с нищенской сумой, проповедуя народу царство Божие и возбуждая его против еретиков. И однако у них была одна общая цель», — писал Г. Эйкен⁴². Он считал, что этой целью были обучение и обращение народа. Однако и через тысячу лет проповеди церкви народ был все так же далек от христианских идеалов, не говоря уже об учености. Да и что могли эти высокие цели дать конкретным реальным людям?

Христианская церковь выступала против семьи и семейных отношений, против родительской и детской любви, ибо видела в них врага своих основополагающих идей. Христос учил: «Если кто приходит ко мне и не возненавидит отца своего, и матери, и жены, и детей, и братьев и сестер, а притом и самой жизни своей, тот не может быть моим учеником». Многие восприняли эти слова буквально. «С жестоким бессердечием бросали ради Христа дети своих родителей, родители детей, чтобы в уединении пустыни или монастыря посвятить все свои заботы исключительно спасению собственной души. Мать св. Феодосия напрасно совершила далекое путешествие, чтобы еще раз увидеть сына в его монашеской келье. Св. Пимен и его братья объявили своей старой матери, которая отыскала их после трудного путешествия в египетской пустыне, чтобы она уходила назад и что увидится с ними она после смерти. Одна вдова по имени Павла покинула своих детей, чтобы удалиться к монахам в Иерусалим. Иероним такими словами увещевал Илиодора оставить свою семью и сделаться монахом: “Если даже твой маленький племянник будет обнимать тебя своими руками, если даже твоя мать с распущенными волосами и разорвавши свою одежду будет указывать тебе на кормившую тебя грудь, если твой отец упадет перед тобой на пороге дома, — перешагни через тело твоего отца и беги без слез к знамени креста. В таких обстоятельствах жестокость есть единственное благочестие”, — потому что, говорит он в другом письме, “очень многие монахи потеряли свою душу из-за сострадания к отцу и матери”»⁴³.

Чем объяснить этот фанатизм, эту безграничную жестокость и нетерпимость? Это не было исторической случайностью, плодом нравственных или иных субъективных особенностей средневекового христианства, ошибок его отдельных представителей. В этом была своя закономерность: то, что делается кем-либо или всеми исключительно «ради блага» всех, — не делается ни для кого, а, значит, делается на погибель каждому и всем. Ради счастья «целого» необходимо и неизбежно следует навсегда забыть о счастье и жизни «частей», образующих данное «целое». Радость и жизнь «целого» можно купить лишь ужасной ценой горя, страданий, смерти его «части» — по-другому не получится.

Переход в свою противоположность

Христианская церковь классического средневековья — это невероятная мощь и незыблемость, могущие показаться вечными. Они настолько велики и беспредельны, что не нуждаются в доказательстве. Но втайне от всех предчувствуя, что их время истекает, они с возрастающей опаской следят за тем, как внутри них малопомалу зарождаются пока еще слабые и постороннему глазу незаметные явления, вызывающие внутреннее беспокойство и тревожные сомнения у самой мощной мощи и самой незыблемой незыблемости.

Церковь раздвоена, но пока этого еще никто не видит и все считают ее абсолютно цельной. С одной стороны, религиозность XII—XIII веков — это предел развития средневековой религиозности вообще. «В католичестве человек рождался, жил и умирал. С малых лет втягивался он в культ и деятельность церкви, сживался с ее храмами, к ее помощи прибегал для достижения своих целей. Никакая ересь не могла предложить ему культового богатства, какое он находил в католичестве... Церковь выросла в жизнь. Разорвать с церковью — значило разорвать со всем окружающим, стать одиноким. Мирянин не мог действовать, не сталкиваясь на каждом шагу с церковью, не мог защищать своего родного города без мысли о ней, потому что город без патрона не существует, не мог участвовать в борьбе гвельфов и ги-

белинов, не определяя своего отношения к церкви...»⁴⁴ С другой стороны, та же религиозность представляет собой «хаос вечно борющихся сил; многосторонняя и разнообразная, она вечно волнуется, пытается вылиться в одну систему и выливается во множество противоречивых». «В церкви происходило постоянное усиление центральной власти и ограничение местных органов; напротив, в государстве единая власть постоянно ослабевала, а партикулярные власти укреплялись»⁴⁵.

К XII веку «церковь представляла собой цельную, как бы из одного слитка образованную систему. Основанием ее была должностная служба, т. е. такое учреждение, которое черпало свои права не в собственной власти, а в общих целях церкви и в авторитете высшего епископа... Общие цели всей церкви получили столь решительное преимущество, что частные права и интересы служащих лиц приносились им в жертву или отчасти... или вполне... Обязанности и задачи каждой отдельной должности были строго разграничены. Зависимость низших от высших была ясно определена и облечена в строгую обрядовую форму, нигде заметно не нарушаясь местными обстоятельствами. Такое свойство системы церковного управления делало ее чрезвычайно подвижным орудием для политических целей церкви. Иерархия должностных лиц была постоянно проникнута живым движением, потому что представители ее (и самые должности) были мало связаны с местом служения и не имели местного характера... Через всю лестницу должностной церковной иерархии шло постоянное движение от низших степеней до высших, так как занятие высшей должности предполагало предварительное прохождение через все низшие... Хотя... это всепроникающее единство системы и нарушалось во многих пунктах, однако в главных своих частях последняя оставалась нетронутой и в течение столетий развивалась, делаясь все определеннее и яснее.

Все (земли. — Л. П.), принадлежавшие церкви... были без различия постепенно покрыты этой однообразной сетью церковной должностной иерархии... На всем пространстве области, принадлежавшей церкви, действовало одно и то же право. Король и крепостной были

одинаково им подчинены»⁴⁶. В авиньонский период истории папства (1309—1378), когда оно фактически находилось в зависимости от французских королей, централизация церкви достигла своего предела.

Церковь действительно становится организмом, пронизавшим всю ткань западного общества. Но ее жизнь и организация возможны только на почве развитого финансового аппарата. «Самые разнообразные доходы с клира и мира, от уплаты за назначение епископов и отправление правосудия до взносов “вассальных” государств: Неаполя, Сицилии, Арагона и Англии, сосредоточивают в курии громадные суммы. Доходы крупнейшего финансиста на папском престоле Иоанна XXII за время его понтификата (1316—1334) исчисляются в 4 100 000 золотых флоринов. В 1313 г. золотая наличность курии достигает 1 040 000 флоринов»⁴⁷.

В. И. Герье пишет: «Подобно тому, как над каждым из средневековых городов высоко поднимается его массивный собор со своей направленной к небу острокопечной башнею, — так над всею средневековой жизнью царит одно общее, величественное сооружение человеческого духа. Оно теперь обветшало, несмотря на неоднократные реставрации... Кроме поклонников, собирающихся массами около этого сооружения, и кроме врагов, нетерпеливо ожидающих его падения, к нему ежегодно тянутся длинной вереницей любознательные путешественники, чтобы взглянуть на него, разведать, как оно строилось, побывать под его могучими, тускло освещенными сводами, подивиться общинным его размерам и небывалой высоте... Никакой другой памятник не говорит так красноречиво о величии человеческого замысла и о мощи человеческой воли, о благородстве и в то же время о низменности человеческой природы, о высоком подъеме и жалком падении, — ни в каком другом случае не достигнут такой высокий предел и не потрачена такая сила человеческого идеализма. Этот великий исторический памятник называется средневековым католичеством или папскою теократиею»⁴⁸.

Немецкий странствующий поэт Фрейданк в поэме «Скромность» называл папу — и едва ли в ироническом смысле — «земным богом». В XI веке, настаивая на ис-

тинности взаимной любви между церковью и государством, кардинал Гумберт ставит церковь выше светской власти в едином теле человечества. У папы Григория VII развитие идеи церкви сопровождается обоснованием ее превосходства над государством. В церкви папе принадлежит высшая судебная, законодательная и исполнительная власть. «Заслугами блаженного Петра он, несомненно, становится святым. Ясно, что церковь должна быть свободной от государства. Более того — папа выше царей земных, что вытекает из власти его вязать и разрешать, и одно только и может обосновать единство тела Христова. Папа, никому не подсудный, может низлагать императоров и требует от государей целования его ноги. Государи должны быть мучениками папы, как ленник его король норманнский. Если святая апостольская кафедра данною ей от бога первенствующей властью различает и судит духовное, почему не судить ей и мирского? Ведь мирское ниже духовного, тело хуже души, луна темнее солнца»⁴⁹.

Против такого возвеличивания римской церкви не возражают даже ее вечные политические соперники — императоры. Фридрих II в 1239 году в письме папе тоже сравнивает церковь с солнцем, а государство с луной и определяет «священство как начало высшее, дающее, а императорство как низшее, воспринимающее... вечное провидение поставило на земле две власти, одну священническую, другую императорскую, одну для попечения, другую для защиты»⁵⁰.

«В единой и единственной церкви, — говорит папа Бонифаций VIII (1294—1303), — одно тело и одна глава: не две главы, как у чудовища, а Христос и викарий Христа, Петр и Петра наследник. Оба меча — в руках церкви. Но меч духовный обнажает сама церковь, а меч мирской — власть государя, хотя и за церковь и по манию и допущению церкви»⁵¹. «Всякая светская власть считалась законно действующей лишь до тех пор, пока это допускалось церковью... Все права всех обусловлены их повинованием церкви... Потеря общения с церковью имела своим последствием и потерю гражданских прав. Теократия хотела подчинить средневековому мировоззрению все области человеческого духа и жизни: госу-

дарство, общее устройство, семью, право, экономическую жизнь, литературу и науку... И эта теократия пала»⁵². Причины падения могущества средневековой католической церкви находятся не столько вне ее, сколько в ней самой.

Мы уже говорили, что император Константин в 313 году легализовал христианство в Римской империи, фактически сделав его государственной религией. Но, обратив в свою веру государство, церковь сама подверглась «обращению». «Отрицающая мир христианская религиозность восприняла в себя идею господства римской империи... В римской церкви оба противоположные начала нашли себе свое применение: характерные противоположности мирского античного государства и отрицающего мир христианства изгладились в ней вследствие соединения отрицающего мир христианского учения с римской идеей всемирного владычества. В римской церкви воплотилось единство христианства и классического римского мира. Этот поворотный пункт в истории христианства был вместе с тем поворотным пунктом западной культуры, так как с возникновением церкви, отрицающей мир, христианский аскетизм воспринял в себя положительный мирской принцип...

Церковь христианская, становясь видимой, развивается в культурных функциях умирающей империи, оживляемых и сохраняемых ею. В церковь перемещается центр культурной жизни последнего оправдания империи, и церковь делается невольной преемницей миссии империи, сливая религиозное с мирским и омирщаясь, т. е. сливая их внешне. Но само религиозное могло быть достигнуто и осуществлено в большем объеме только путем выхода за границы одинокого я... Хранить культуру церковь могла лишь омирщаясь; преобразовать ее — только погружаясь в религиозность и в ней находя неточное единство божеского и человеческого. Но погружение в религиозность по условиям эпохи было погружением в свое одинокое «я», т. е. отрицанием культуры»⁵³.

«Подобно тому, как высокий исторический свод держится на своих двух колоннах, далеко отстоящих друг от друга на своих основаниях и смыкающихся на высо-

те своими заостренными верхушками, — так и вековое сооружение папской теократии выросло столь мощно в высоту и в объеме благодаря двум основным принципам, друг друга исключавшим и одинаково служившим общей цели. Это — принцип аскетизма, или отречения от мира, и принцип всемирной власти или владычества над миром»⁵⁴.

Борьба этих противоположностей была одним из существенных, если не самым существенным источником развития католической римской церкви. С одной стороны, церковь осуждала все земное, светское, не принадлежало миру, а с другой — претендовала на подчинение ей всего земного, мирского, стремясь управлять миром. Дух средневековья станет нам понятнее, если мы уясним себе, что для человека того времени между понятиями «аскетизма (идеалистического отрицания мира)» и всемирного владычества церкви не было разницы. Они были совершенно равнозначными понятиями, тождеством, в котором противоположности сходятся, будучи доведены до крайности, между тем как для современного человека эти понятия совершенно несовместимы и взаимно исключают друг друга.

Отрицая мир, церковь подчиняла его себе, а подчиняя — отрицала. Отрицание мира выражалось в подчинении его божественному авторитету церкви, и, наоборот, господство церкви над чувственным миром — в отрицании последнего. Принцип аскетизма и принцип всемирного владычества постоянно взаимодействуют в истории папства. Механизм взаимодействия аскетизма и владычества Г. Эйкен описал следующим образом: «В то время как идея всемирного владычества церкви вводила все земные дела в круг ее деятельности, сама церковь стремилась, с одной стороны, в силу своей трансцендентной метафизики прочь от земного мира, с другой, в силу своего иерархического принципа, снова возвращаясь к миру и его интересам. Чем более усиливалась власть церкви, тем более она принимала мирской характер. Высшее развитие могущества (Божьего государства. — *Л. П.*) было вместе с тем и причиной его падения.

Именно крестовые походы, в которых Божье госу-

дарство римской церкви достигло высшего своего осуществления, возвратили обратно в мирскую сферу все явления жизни: государство, экономическую деятельность, искусство и науку... Эти же походы, в которых христианские народы с такой радостной готовностью приносили в жертву свою жизнь и свое имущество, чтобы освободить свою землю из-под власти неверных, были причиной экономического развития, материального и духовного обогащения жизни, которое крепче, чем когда-нибудь, привязало христианские народы к земному миру»⁵⁵. Например, религиозные цели рыцарских и монашеских орденов, таких как орден иоаннитов и еще в большей степени орден тамплиеров, стали мирской причиной их земного могущества и богатства. По мере осуществления завоевательной политики римской церкви эти ордена все больше сосредоточивали свою деятельность на собственном политическом, экономическом и военном могуществе.

Всё, против чего выступала церковь, своеобразным «бумерангом возмездия» возвращалось в ее лоно в виде несметных финансовых и материально-вещественных богатств. Так, вследствие проповеди аскетизма и идеи добровольной бедности все имущество, приносимое в жертву Христу, поступало в распоряжение церкви. В такой ситуации всякая внутренняя реформа церкви необходимо превращалась в причину ее дальнейшего обмирщения. И «в течение последующих столетий одна жизненная область за другой выходила из аскетически-иерархической системы Божьего государства, чтобы самостоятельно организоваться согласно собственным своим целям... Из этого произошло противоречие, нашедшее свое разрешение в реформации XVI в., которая отвергла учение о священном характере духовенства и вследствие этого открыла свободный путь для имманентной этики практической жизни... Возвращение к евангельскому учению Христа и к античной образованности было двумя равносильными течениями оканчивающихся средних веков»⁵⁶.

Чем больше монашество заботилось об аскетической чистоте нравов, тем более оно подвергалось обмирщению. В поисках уединения монахи уходили

вглубь лесов, в безлюдные, нездоровые (чтобы быстрее переселиться в иной мир) местности, на неприступные вершины, в пустыни, но живя там, по жизненной своей необходимости обращали эти леса, пустыни, горы в «рассадники цветущей культуры». «Монастырь притягивал к себе население; топор и заступ монаха с каждым годом расширяли площадь обработанной земли или виноградников, стлавшихся по склонам неплодородных гор, а амбары и погреба монастырей, давая пищу и работу сотням людей, становились центрами хозяйственной жизни Европы»⁵⁷. Чем больше усиливалась идея аскетизма, тем больше она торжествовала над миром и тем сильнее стало обнаруживаться ее воздействие на мир.

В средневековой церкви, замечает Г. Эйкен, «царил постоянный внутренний разлад». На гробнице святого Франциска, запрещавшего своим ученикам даже прикасаться к деньгам, очень скоро была выставлена кружка для пожертвований в пользу церкви. Деятельность доминиканца Иоанна Винценского дала ордену доминиканцев в самое короткое время 20 тысяч марок серебром. Бенедиктинец Матье Парижский шутит, что папа из ловцов человек сделал ловцов монет. В. И. Герье подтверждает: через всю средневековую жизнь действительно проходит коренной и принципиальный разлад, обусловленный «отнюдь не противоположными стремлениями (к миру и от него), но... антиномией между идеалом и действительностью, между идеей и учреждением, между духовным складом личности и ее проявлением в окружающей ее действительности. Разлад, таким образом, двойкий: исторический и психологический, сообразно тому, что и самый идеал божеского царства подлежал двойному осуществлению — в учреждении, т. е. в церкви, и в личной жизни монаха. В первом случае разлад обусловлен все более и более увеличивающимся расстоянием между идеальной целью теократии и реальной формой, в которой она осуществилась — в церкви Христова наместника в Риме... Другой же разлад — психологический — обуславливается двойным отражением в душе монаха идеи божеского царства, двойным его призванием: спасти себя и спа-

сать мир, содействуя торжеству над миром божеского царства.

Этот двойной разлад вносит в средневековую историю разнообразие, жизнь и глубоко трагический интерес... как в другие времена... здесь мы видим... в ряду монахов и пап — идеалистов, которые хотят преобразить действительность, невзирая на ее требования и условия, и политиков, в руках которых самые идеи превращаются в политические средства, — аскетов, которые умирают для мира, и фанатиков, закалившихся в монашеской дисциплине лишь для того, чтобы наложить на мир ее железное ярмо.

Вся жизнь (средневекового индивида. — *Л. П.*) превращается в борьбу и драму... Эта драма происходит в душе монаха, когда он отрывается от семьи, отрекается от всего, что ему было дорого в жизни, что его манило и прельщало в будущем; она порождается в монастырской келье в борьбе монаха со своими привычками и страстями; она повторяется, когда монах, уступая голосу идеала или внутреннему влечению, покидает келью, чтобы снова сделаться борцом в мире. Но подобная же драма разыгрывается в обширных размерах на всемирной сцене в истории папства... И с каждым новым торжеством, с каждой новой победой над миром и действительная личная жизнь монаха, и царство теократии удаляются от своего идеала»⁵⁸.

«Чем больше усиливалась власть церкви, тем больше она принимала мирской характер, — пишет А. Гаусрат, — Высшее развитие церкви было вместе с тем и причиной ее падения. Чем больше религиозный дух стремился к аскетизму, к отрицанию земной деятельности, даже к отрицанию труда, направленного на собственное пропитание, тем больше это стремление к аскетизму становилось причиной широкой творческой деятельности и прежде всего в процессе труда... Через посредство евангелия нищеты церковь приобретала неисчерпаемые богатства, а нищенствующие движения превратились в одно из худших народных бедствий»⁵⁹.

Чем больше средневековая церковь призывала следовать евангелию любви к ближнему, тем больше этот призыв превращался в свою противоположность — в

причину господства и насилия. Точно так же чем больше средневековый религиозный дух стремился избежать всего чувственного (в том числе и любви), тем больше он попадал под ее влияние. Дело в том, что «религиозно-фантастический мир развился в горячей температуре лишенных свободы жизненных сил. Абстрактный мир сверхчувствительного был настолько проникнут личной жизнью чувства, что отличался от земного телесного мира только более совершенными формами своего осуществления. Таким образом, именно вследствие своего сверхчувствительного направления вся система религиозного учения приняла чувственную окраску. Половые стремления приобретали тем большее значение в трансцендентном мире религиозной фантазии, чем больше они отрицались в сфере земной жизни... Ощущения и язык земной любви были перенесены в область любви божественной»⁶⁰.

Христос стал «центральной предметом религиозного культа для женского пола, Мария — для мужского... Классический период средневековья, когда аскетическая нравственность достигла времени высшего своего пункта, был временем расцвета поклонения Марии... Духовные лица мужского пола также считали себя обрученными Деве Марии, как монахини — Христу. Любящие Христа или Марию наслаждались поцелуями и объятиями. “Для тебя, о Дева, — восклицал Бернар Клервоский, полный восторга от своей небесной невесты, — то же, что поцелуй, когда ты слышишь ангельское приветствие: Ave, Maria; ибо сколько раз тебя им смиренно приветствуют, столько же ты, всеблаженная, получаешь поцелуев”»⁶¹.

При вступлении в религиозный орден, девица отрекалась от мира и земной любви, чтобы «обручиться с небесным женихом». Иногда обручение с небесным женихом из образного оборота речи превращали в реальный факт, в имевшее место событие. Например, Екатерина Александрийская, Бригитта Шведская, Екатерина Сиенская были осчастливлены их совместным возлюбленным Христом, который являлся к ним в видимом образе и торжественно обручался с ними. При этом даже присутствовали свидетели: у Екатерины Сиенской это

были евангелист Иоанн, апостол Павел, святой Доминик и царь Давид. Последний во время обручения играл на арфе. Нарушение «христианской невестой» целомудрия «признавалось прелюбодеянием относительно ее бессмертного жениха»... В одном назидательно-религиозном сочинении того времени о девственницах говорится: «Смиренно входят они в целомудренную опочивальню их жениха, или, лучше сказать, они принимают его в опочивальню своего сердца». В свою очередь, Пресвятая Дева, по легенде, обещала одному рыцарю сочетаться с ним браком. Когда он, «чтобы подавить в себе греховную любовь, молился в церкви, она явилась ему в виде прекрасной женщины и спросила: “Был бы ты доволен, если бы мог иметь меня своей женой?” Рыцарь, конечно же, ответил согласием, и Дева позволила ему поцеловать себя».

В церковных песнопениях широко использовались эротические образы «Песни Песней», на которую в XII веке стали смотреть как «на свадебную песнь, сочиненную Соломоном в честь торжества бракосочетания Святого Духа с Девой Марией». В посвященной Деве Марии службе, сочиненной аббатисами Рилиндой и Геррат в Гогенбурге, в Эльзасе, в одном из антифонов Дева говорит Святому Духу: «Возлюбленный мой принадлежит мне, а я ему; он будет покоиться между моими грудями». В свою очередь, Святой Дух отвечает: «Твои груди слаще меда». «Таким образом, — заключает Г. Эйкен, — отрицание земной любви имело своим последствием не уничтожение чувственных вожделений, а их усиление; оно приводило не к освобождению от чувственности, а к еще большей зависимости от нее... Чем более религиозный дух стремился избежать чувственной любви, тем более он подпадал под ее влияние»⁶².

Напротив, светское мировоззрение, особенно в поэзии средних веков, утверждало, что источник любви не на небе, а на земле и что им является женщина. «Кто хочет сказать, что любовь есть грех, тот пусть сперва одумается», — говорил поэт Вальтер фон дер Фогельвейде. «Брак выше девственности, — заявлял Рейнмар Цветерский, — кто не согласен с этим, тому не верьте: он лжет»⁶³. С этим, пусть неявно, соглашались и многие

духовные лица. В нравоучительном сборнике XIII века рассказывается, что один из клириков-францисканцев находится в связи со знатной дамой, и монахи, приходившие к нему за советом как к опытному юристу, часто заставляли их в одной постели. Однажды утром нашли его мертвым: дьявол задушил грешника. Греховность клирика после смерти явственно обнаруживалась тем, что собака наваливала кучу на его могилу. Поэтому позже появился обычай подтаскивать собак к могиле для проверки греховности скончавшихся монахов.

Когда епископ Майнца Зигфрид на Эрфуртском соборе в 1074 году потребовал от женатых священников своей епархии, чтобы они отказались либо от брака, либо от священного звания, то подчиненные собирались низложить или убить этого епископа — деяние далеко не христианское. И это не было единичным случаем: «В Пассау члены клира напали в церкви на епископа Альгмана, когда он с кафедры запретил духовенству брачное сожителство, и только бывшие в церкви дворяне и министериалы защитили епископа от верной смерти... В Руане архиепископ Иоанн был побит камнями и выгнан из церкви, когда он угрожал отлучением женатому духовенству»⁶⁴. Несколько раз на протяжении средних веков церковь предпринимала масштабные кампании по самоочищению — так было в IX, XI, XIII веках. На какое-то время это помогало, но потом все возвращалось «на круги своя».

Не в силах справиться с собственными грехами, церковь никак не могла побороть и грехи мирян. Ей удавалось «достичь для своего идеала целомудрия такого общего согласия, которое соответствовало бы ее притязаниям. Ей не удалось... привести правовые отношения семьи в полное соответствие со своей религиозной идеей... Церковное венчание не смогло получить повсюду права гражданства. Папа Александр III в 1179 г. признал брак, заключенный у нотариуса, за равноправный с браком, совершенным через священника».

XIII век, конец классического средневековья, связан с глубинным кризисом католической церкви, отразившимся в богословии и каноническом праве того времени. Все более усиливается стремление выдать форму за

содержание, заслонить, подавить формой содержание, явлением — сущность. Поэтому религиозный идеал и вытекающие из него разнообразные этические и иные требования все более отрываются от жизни, лишаются реального, жизненно важного содержания и, канонизируясь, становятся схематическими, чисто формальными, отвлеченно-абстрактными, рассудочными, превращаются в пустые, мертвые, ритуальные действия, лишенные жизненной правды и необходимости догмы, и перестают быть нужными, хотя и насильственно навязываются «извне и сверху вниз» священнослужителями посредниками между верующими и Христом, или Словом Божьим.

«Правосознание до XIII в. целиком живет в формализме и символизме традиций... Форма застигает содержание и самодовлеет, как часто самодовлеет и диалектическая техника, уродующая труды поздних схоластов. Поэтому можно принести ложную клятву над ящичком с реликвиями, если предварительно реликвии из него вынуть»⁶⁵.

В средневековом религиозном сознании «выступает внешняя сторона бедности, идеал невольно конкретизируется и материализуется. Особенное же значение приобретают внешняя догма, внешние правила, и кажется, что в соблюдении их — все». Благотворительность вообще требуется с точки зрения не бедного, а имущего. Она, как справедливо утверждал Г. Эйкен, «делается для того, чтобы освободить себя от балласта земного имущества и этим подняться, стать ближе к богу. Но для этого необходимо, чтобы до всякого акта благотворительности неимущий оставался неимущим, как можно более неимущим, а потому близким к идеальному состоянию бедности. Так как производительный труд имел свое оправдание не в оценке его материального результата, т. е. в производстве экономических благ, а лишь в косвенной полезности его для вечного спасения души, так и попечение о бедных и больных со средневековой точки зрения имело свое основание не в сострадании к ним, а в заботе о собственном душевном спасении. Этого не скрывали: во всех дарственных и завещательных актах руководящей их целью всегда определено выставлялась мысль о спасении души»⁶⁶.

С одной стороны, милостыня — удобное средство для бедных, а с другой — для богатых. «Милостыня — средство прощения и спасения, средство, особенно удобное для богатых, как бы заменяющее для них отказ от богатства. “Нищие как бы кони для богатых, чтобы везти в рай тех, кто не хочет идти туда пешком, т. е. не хочет выносить покаяния или огорчений”. В Альпах бедняки, чтобы снискать себе пропитание, носят утомленных богачей на своих плечах. Точно так же бедные несут богатых на небо»⁶⁷. В целом же, «благотворительность была, с одной стороны, очень расточительна, а с другой, тем не менее, очень безрезультатна. Душевное спасение как имущего, так и неимущего требовало не устранения, а постоянного сохранения бедности и страданий. Ибо как можно было, спрашивает Томмазин фон Цирклариа, показать свою щедрость, если кошелек пуст»⁶⁸.

В религиозности XIII века, благодаря растущей ее противоречивости, «наблюдаются новые характерные моменты». Во-первых, в духовной сфере «Христос застигает неопределимое и страшное» своей абстрактностью, а потому далекостью от земного и человеческого. «Как божество и человек (одновременно. — Л. П.), Он приближает надмирное к земному, делает людям более близким и понятным божественное»⁶⁹. Во-вторых, в материальной сфере «дух практичности проникает в религиозную деятельность, сливаясь с человекообразным житейским пониманием всего окружающего». Поэтому в одних случаях тело Христа тщетно пытаются воплотить на Земле и в своем теле, в других случаях «верят в силу вполне земную, телесно-чувственную, несущую земную выгоду добрых дел, милостыни, молитвы и покаяния, но обращают внимание на внешнюю сторону всего этого». Во время бури или грозы, «привязав к коням, влекут по земле, по репейникам и колючкам, бичуют, терзают, бьют и топят» в воде кресты, статуи, иконы Девы Марии и других святых»⁷⁰.

Наконец, возникает то, что можно назвать рационализацией религии. Средневековые богато примерами превращения спасения души в счетное искусство. В этом и состоит механизация религии, на которую с таким гневом напал Лютер. Часто католицизм ругают

за скрупулезность отмеривания мзды, за стремление к абсолютной точности, за «бухгалтерскую расценку воздаяний за грехи и добрые дела», — замечает П. М. Бицилли, и считает, что суть здесь лежит в уравнивании духовного и материального, в трактовке «дел» как объектов, которые существуют самостоятельно, в отрыве от тех, кто их «делал»⁷¹.

Например, «раскаяние» (сокрушение) рассматривается не как внутреннее духовное состояние субъекта, а как вещь самостоятельная, автономная сущность, которую можно измерить, вычислить. Ее может быть «больше» или «меньше». Она вовсе не имманентна человеку, а пребывает вне его. Величина сокрушения соизмерима с величиной епитимии. Бог — великий математик: он знает меру всех сокрушений и кар. Поэтому «кара» — это отнюдь не что-то лишь внешнее по отношению к человеку, поскольку Бог, ниспосылающий ее через священника или же непосредственно, находится не только вне, но и внутри человека. Причем сокрушение бывает «малое» (оно «стирает вину») и «полное» (оно стирает вину и кару).

Свойственная средним векам обстоятельность выразилась в самом факте подсчитывания и сопоставления грехов с епитимиями или индульгенциями. Это также проявление механизации религиозной идеи и ее вырождения. В некоторых религиозных актах (например, заказывание мессы за покойного родителя) присутствует нерасчлененное единство коммерческого расчета и искреннего религиозного чувства. Механизация религиозной идеи — это следствие переноса «идеи справедливости Божьей в сферу обыденных земных отношений». Механицизм религии, поскольку Бог есть беспристрастный судья, воздающий каждому по делам его, нельзя, по Л. Карсавину, сводить к пониманию Божества как «неутомимого счетчика человеческих проступков», «бухгалтера “общества Добра и Зла”», к «погашению моего греха за счет Христа»⁷².

В конечном счете накопление добрых дел превратилось в «первоначальное накопление капитала». Эту эволюцию, как и эволюцию взглядов всей римско-католической церкви, можно проследить более наглядно

в истории жизни одной из типических фигур классического средневековья — Бернара Клервоского (1091 — 1153). Бернар из монастыря Клерво («Ясная долина») — наиболее типичный «яркий характерный образ святого в романском духе». В нем воплотились многие существенные особенности позднего средневековья.

Юношей он был своего рода трубадуром, потом кающимся грешником, потом реформатором, главарем монашества. Он очень тонкий стилист, остроумнейший писатель, могучий оратор, величайший актер своего времени. Он служит всей душой идее порабощения мира монашеству, наполняя его монастырями, а монастыри — кающимися грешниками. Он обладает такой силой убеждения, что родители прячут от него детей своих, чтобы он не уговорил их идти в монастырь. Он то мягок как воск, то тверд как камень: при малейшем несогласии во мнениях он проявляет крайнее нетерпение, а потом опять становится кроток, миролюбив, снисходителен до непоследовательности. С излишним смирением он соединяет полное отсутствие кротости.

Беспокойный, быстро возбуждающийся, он всегда готов перейти в наступление, но скоро падает духом и склонен прикрываться высшей волей, которую он, однако, вообще не признает. Откровенный до дерзости и скромный до вероломства, духовидец, чудотворец по профессии, истеричный монах, для которого фантазия и действительность постоянно сливаются, легковёрный до того, что над ним издеваются даже друзья, он в то же время государственный человек, с той широтой кругозора, которая возможна лишь для главы ордена, распространившегося по всей Европе.

Совершенно не зная реальной мирской жизни, он сосредоточивает в своих руках «сотни нитей великой политики». Вздыхая о тишине своей кельи, «он вмешивается во все, что его не касается», и канцлер Гаймерих намекает ему, что он должен побольше сидеть в своем монастыре. Он молит Бога, чтобы ему умереть тихо, позабытым в одиночестве, и половину жизни проводит на спине мула, разъезжая постоянно по делам папы и цистерцианцев.

Шиллер в свое время писал Гёте: «Эти дни я занялся

св. Бернаром... Трудно отыскать в истории такого житейски-мудрого духовного плута, который к тому же находился бы в такой подходящей для него стихии... Он был оракулом своего времени... именно потому, что оставался только частным человеком и оставлял других на первых местах. Папы были его учениками, а короли его креатурами. Он ненавидел и по возможности давил все выдающееся и поощрял непроходимую монашескую тупость, да и сам он был только истым монахом и обладал лишь житейскою мудростью и ханжеством»⁷³.

Бернар Клервоский от роду был «замечательно задумчив» и уже в детстве любил уединение. Он постился так усердно, что уничтожил в себе самое желание пищи, довел себя до такого омертвления внешнего чувства, что утратил способность различать пищу по вкусу, и его биограф приводит поразительные примеры недоразумений, в которые он впадал из-за этого. Он перестал принимать к себе даже самых близких лиц: «Их рассказы рассеивали его, и после их ухода он чувствовал себя менее способным к молитве... Он перестал их принимать, а когда, по приказанию аббата, должен был к ним выходить, то стал... закупоривать воском уши, чтобы среди людей оставаться глухим к их суетным интересам». Скоро он достиг такой сосредоточенности и замкнутости в себе, что часто не замечал того, что вокруг него происходило. Однажды он посетил другой монастырь, въехав туда на великолепно убранном коне. Когда приор этого монастыря стал порицать Бернара за роскошь, тот велел подвести своего коня и сам донельзя изумился: оказалось, что этого коня ему дали по дороге монахи одного из клюнийских монастырей и что он сел на него, не обратив внимания на богатство сбруи.

Другой раз он несколько дней ехал вдоль берега Женевского озера и, когда уже миновал его, удивленно спросил своих спутников, о каком озере они говорят. Вообще говоря, такое отношение к окружающей природе, к внешним условиям очень характерно, должно быть, для всех без исключения замечательных деятелей всех времен и народов. Кто отведал духовного, тому неизбежно опостылела плоть; кто жаждет небесного, тот

утратил вкус к земному; кто взирает к вечному, тому опротивело все мимолетное.

«Одно из самых любопытных явлений мирской жизни... заключается в том, что чем больше монах преуспевал на пути иноческого совершенства, то есть удалялся от мира, тем более он притягивал к себе этот мир, с его заботами и страстями... Бернар сделался духовным вождем современников не только как проповедник, как автор религиозных и духовных трактатов, но и как всеобщий советник и наставник. Этого мало: ему пришлось выступить из своей тесной кельи, нарушить тишину и молчание, к которым он привык, сесть на коня, объезжать города, области и соседние царства, вести диспуты с самыми учеными людьми своего времени, председательствовать на соборах, обращаться к народу, останавливать кровопролитие, поднимать толпы крестоносцев, давать приказания императору и решать судьбу пап»⁷⁴.

За Бернаром Герье числит «три главных подвига — установление единства в церкви, победа над Абеляром и проповедь крестового похода». В борьбе за единство расколовшейся церкви в 1130 году «личное влияние Бернара де Клерво везде было неотразимо, проявляясь то в примиряющей кротости, с которой он, убедив однажды всех присутствующих на диспуте, протянул руку своему противнику и пригласил его вместе с ним взойти в спасительный ковчег (то есть присоединиться к папе Иннокентию III и уйти от враждовавшего с ним антипапы Анаклета. — *Л. П.*), — то во внушительном гневе... В Пуатье, где могущественным графом Аквитании был изгнан епископ как приверженец Иннокентия, — Бернар явился олицетворением Страшного суда. Совершив обедню, он вынес тело Господне на паперть церковную, где стоял отлученный от церкви граф, и сказал ему: “Так как ты отверг все увещания и просьбы, то пред тобою теперь твой судья, пред именем которого преклоняются все колена, как на небе, так на земле и в аду. Пред тобою твой судья, в руках которого будет твоя душа. Что ж? И его ты станешь презирать? И им ты дерзнешь пренебрегать, как его служителем?”

Наступила решительная минута, какую переживали люди только в средние века. Могущественный граф Ак-

витании, как пораженный молнией, пал на землю. Его подняли, он был будто бы без сознания и с пеною у рта снова пал на землю. К нему подошел монах (это был, конечно, Бернар. — *Л. П.*) и, толкнув ногой лежащего без движения графа, приказал ему встать и облобызать в знак примирения изгнанного им епископа. И воля монаха была исполнена.

...Когда он приближался к Милану, который согласился по его настоянию перейти на сторону Иннокентия, народ, дворяне, горожане, верхом и пешком вышли навстречу ему за семь верст, целовали его ноги и старались получить хоть один волосок из его монашеской ряссы»⁷⁵.

На диспуте с Абеяром в 1140 году Бернар вел себя очень мерзко. Непонятно почему В. Герье его всячески выгораживает и оправдывает, утверждая, что это была борьба не разума и веры, а схоластики (Абеяр) и мистики (Бернар). Но дело тут не в теории и взглядах, а в нравственности поведения. Как это принято во все времена и у всех народов, Бернар хулил и поносил не взгляды Абеяра, а его самого, его личность, чтобы тем самым очернить его взгляды и победить в диспуте «не мытьем, так катаньем». Во всяком случае, этот прием в совокупности с другими снискал Бернару немалую популярность в обществе. «Во Франкфурте-на-Майне напор толпы, желавшей видеть Бернара и дотронуться до него, был так велик, что жизнь Бернара подвергалась опасности. Напрасны были все усилия самого короля Конрада, тут же находившегося, оберечь Бернара. Тогда мощный Гогенштауфен, сбросив с плеч своих королевский плащ, схватил в свои объятия монаха и, высоко подняв над толпой, вынес его из собора на своих руках.

Критикуя в начале XII века в качестве сторонника клюнийского ордена монахов цистерцианского ордена, Бернар из Клерво обнажает язвы монашеской жизни: «Кто мог думать вначале, когда возникло монашество, что монахи дойдут до такого расслабления?.. Ныне скудость в тратах называется жадностью, трезвость — угрюмостью, молчание принимается за печаль. Наоборот, распушенность называется утонченностью, смех — веселостью, расточительность — щедростью,

болтливость — приветливостью, изнеженность в одежде и пышность конской сбруи считается приличием, излишняя забота о постели — чистоплотностью»⁷⁶.

«Бернар издевается над извращением духа монашества: вместо мяса, от которого монахи воздерживаются, на стол пред ними выставляются громадные рыбы двух сортов; монахи пожирают четыре и пять блюд, так что первое не мешает последнему и сытость не уменьшает аппетита... Он указывает для примера, как самая простая пища, яйцо — становится предметом поварского ухищрения. “Кто может пересказать, — восклицает он, — на сколько ладов приготавливаются одни яйца, в жидком и твердом виде, поодиночке или в смеси; с каким вниманием они разливаются на сковороде или сбиваются, варятся, пекутся, поджариваются, фаршируются... Что сказать о питье воды, — продолжает Бернар, — когда мы даже не терпим, чтобы она примешивалась к вину?.. За одну трапезу обносится три и четыре раза наполовину наполненная чаша. И если бы монахи еще воспользовались хотя бы неразбавленным вином!”»

Из дальнейших слов Бернара видно, что в монастырях его времени уже процветало искусство изготовления вина и сдабривания его медом и пряностями, так что прообразы знаменитых монашеских ликеров — бенедиктина и шартреза — восходят, по всей видимости, к XII веку.

Бернар сетует на то, что нередко монаха по одежде трудно отличить от рыцаря. Как-то ему случилось видеть аббата в сопровождении свиты из шестидесяти всадников: «Таких аббатов скорее примешь за государей, чем за пастырей». «Скажите... если вы обрекли себя на бедность, то зачем золото в вашей святыне? — обращается Бернар к священникам. — Так богатство привлекает богатство... где больше видят роскоши, там охотнее и подают. Золотом покрываются мощи, чтобы ослепить глаза и раскрыть кошельки!.. Подбегают люди приложиться к мощам, и их приглашают раскошелиться, и более дивятся они благолепию, чем почитают святыню... Сияют стены церкви, а бедные ее в нужде!»⁷⁷ «Взывают обнаженные, голосят голодные — кони ваши грядут, уснащенные драгоценными камнями, и вы не видите,

что мы стоим с босыми ногами. Колечки, цепочки, бубенчики, украшенные бляхами ремешки, разноцветные и дорогие, висят с гривы мулов ваших, а обнаженные бедра братьев ваших вы сострадательно даже поясом не опояшаете!» — писал Бернар в трактате «О правах и обязанностях епископов». В нем он риторически ставит себя на место бедных, хотя на самом деле не находился на нем ни секунды.

Не ограничиваясь критикой положения на местах, Бернар Клервоский обличал саму папскую власть — правда, благоразумно не обвиняя самого «наместника Христа». «Обман, и коварство, и насилие взяли верх на земле. Клеветников много, защитники редки, везде более сильные притесняют беднейших... Полна церковь честолюбцев и не менее в ней обилия козней и происков, чем в пещере разбойника награбленных у путников вещей», — писал Бернар папе Евгению III, обличая римский епископат, который все больше и больше становился политико-юридическим учреждением. В это время «всем было видно омирщение церкви, болезненно ощущаемое в глубже понятом религиозно-моральном идеале»⁷⁸. В то время неизвестный автор *Carmina Burana* в своей пародии «Второе Евангелие» утверждал, что всякий, явившийся в рай и не положивший ничего в руку святому Петру, извергается во тьму кромешную, потому что Петр говорит: «Будь ты проклят со своей бедностью! Истинно, истинно говорю тебе, ты никогда не войдешь в радость господина твоего, пока не отдашь своего последнего гроша». Далее говорится: «Бедняк пошел и продал плащ и платье и все, что имел, и отдал кардиналам, привратникам и спальникам. Но они сказали: “Что значит это для стольких?” и выбросили его за дверь, и он плакал там горько и не имел ничего, чем бы утешиться»⁷⁹.

У народа было много причин для недовольства клиром. Горожане сетовали на то, что клирики конкурируют с ними в торговле, содержат таверны, устанавливают свои цены на рынках. Один горожанин заявил: «Я согласен платить десятину, но я не хочу платить ее соборным каноникам, так как среди них много таких, которые живут, как миряне, держат жеребцов и коршу-

нов, и сами убийцы. А десятину эту должно платить бедным». «Продаются небо и Бог!» — восклицает еще один современник.

Екатерина Сиенская (1347—1380) находит в римской курии вместо рая небесных добродетелей зловоние адских пороков. Ваганты распевают насмешливые стишки о продажности Рима. «Епископы-магнаты... живут и одеваются, пьют и едят, как знатные господа... По виду не всегда можно отличить епископа от какого-нибудь барона... А за епископами тянется и знатная молодежь... Молодые каноники носят золоченые шпоры, хвалятся своими охотничьими птицами и собаками... Сами епископы принуждены были обуздывать их. Одному епископу пожаловались на каноника, более похожего на мирянина, чем на клирика. Он отпустил себе волосы до плеч и слышать не хотел о тонзуре. Епископ призвал его к себе, дал ему здоровую оплеуху, оттаскал за длинные волосы и собственноручно обстриг их, сделав громадную тонзуру к великому веселью всех его товарищей»⁸⁰.

Значение епископа для города огромно: «Приезжает епископ, и ему навстречу выходят в торжественной процессии клир и народ. Его сажают на богато украшенного коня. Величественно он въезжает в город, отправляется в собор и произносит проповедь собравшейся толпе... Смерть его — народное горе и торжество. Епископа так чтут, что он кажется уже царствующим на небесах. Сироты и вдовы рыдают, опечаленный город провожает до могилы своего пастыря»⁸¹. И есть за что: епископ ежедневно кормит нищих и по обычаю семь раз в год дает пир своим каноникам. Здесь примечательно переплетение «магического» и «экономического» (число «семь», наряду с тройкой и девяткой, относится к числу волшебных).

Немецкий приор Герхо Рейхерсбергский во второй половине XII века говорил о правосудии римских кардиналов: «Они берут, чтобы привилегии и собственность одного передать другому; они берут опять — так, чтобы то, что они отняли или передали, вернуть владельцу; они берут, чтобы похитить чужое; они берут, чтобы удержать за собой похищенное; они берут, чтобы брать, чтобы расширить свои епископства, воздвигать дворец

за дворцом, как будто они одни на земле; они берут, повторяю я, чтобы брать; они берут, потому что они брали всегда»⁸². Цистерцианский монах Цезарий Гейтербахский объяснил падение монашества очень здраво: вера была источником богатства, это богатство и похоронило веру. Другой монах в похожих словах кратко изложил историю Прюмского монастыря: религиозная вера родила богатство, но дитя пожрало свою мать⁸³.

Несмотря на все эти бьющие в глаза пороки, церковь в лице своих апологетов и пропагандистов продолжала настаивать на своей непогрешимости, угрожая всем ее критикам страшными карами в земной и небесной жизни. И не только угрожая: история средневековья, особенно позднего, наполнена преследованиями и казнями тех, кого «милосердные слуги Христа» истинно или ложно называли коротким и жутким своей обреченностью словом «еретик».

Бог и дьявол, церковь и еретики

Говорят — об этом можно прочесть в сочинении Плутарха «Об упадке оракулов», а также у Цицерона, — что незадолго до рождения христианства на берегах Эгейского моря послышался таинственный голос, говоривший: «Умер великий Пан!»

«Античное божество, разлитое во всей природе, скончалось, — пишет французский историк Жюль Мишле. — И радость (христиан. — Л.П.) была беспредельна. Наконец-то душа человека, так долго потрясаемая бурями, отдохнет!» Свято место не бывает пусто: вакуум, оставшийся после смерти Пана, быстро заполнился культом Христа. Но так ли это? Может быть, Пан — языческое воплощение природы — превратился мало-помалу в антагониста Христа — Сатану? И всё стало ничем, чтобы церковное «ничто» (дьявол) стало всем, смогло стать сущим?

Во всяком случае, «могущественное положение дьявола вырастает из самых основ христианского учения»⁸⁴. Рядом с образом всемогущего Бога вырастет образ всемогущего дьявола. Культ становится ареной ожесточенной борьбы с дьяволом, жизнь заполняется ею. Дьявол — почти Бог, только злой. Трудно, почти

невозможно понять его как орудие Божье. Его можно рассматривать как меньшего Бога, терпимого до поры до времени Всемогущим, то есть вступить на ту зыбкую почву, где католики встречаются с катарами — сторонниками давней манихейской ереси, по которой мир создан двумя богами, добрым и злым, при этом материальная природа является творением именно злого бога.

Ж. Мишле писал, что «насколько христианство боялось природы, ненавидело ее, настолько народ ее любил, считал невинной, смешивал с легендой и провозгласил святой»⁸⁵. В народных рассказах оленья самка согревает и утешает Женевьеву Брабантскую, а в проповедях в церкви народ понуждают бояться животных, которых Библия обзывает «косматыми» и в которых скрывается дьявол. Но дьявол таился не только в природе — церковь учила, что он может входить в самого человека. Что может быть омерзительнее, чем чувствовать в себе Сатану, отца греха? «Это ужасное состояние, — писал Мишле, — знакомо тем, кто страдает глистами. Сознать в себе еще одну жизнь, ясно различать движения чудовища, иногда резкие, иногда тихие и приятные, еще более волнующие, точно находишься на море — разве это не ужасно! И потеряв голову, человек обращается в бегство, пугаясь самого себя, желая спастись, умереть»⁸⁶.

Святая Хильдегарда была убеждена, что дьявол не может войти в живое человеческое тело, иначе оно просто распалось бы на части: «Только тень и пары дьявола входят в человека». Этот последний просвет здравого смысла скоро исчезает. В XIII столетии один приор до того боялся стать добычей Сатаны, что приказал двум вооруженным людям охранять его днем и ночью. По убеждению средневековых демонологов, вселяясь в человека, дьявол (или подчиненный ему бес) становится как бы «темным двойником», заставляя несчастного совершать самые отвратительные и постыдные деяния. «Подумайте в самом деле, что значит чувствовать в себе двойника, — пишет Мишле. — Человек худеет и слабеет с каждым днем. И чем слабее становится несчастное тело, тем больше мучает его дьявол. В особенности в женщину вселился он, раздувает ее тело, наполняет ее адской аурой, производит в ней ураганы и бури, забавляется ею

как заблагорассудится, заставляет ее грешить и доводит до отчаяния».

...Потом начинается эпоха все возрастающего страха, когда человек все менее и менее доверял покровительству Божьему. Дьявол перестает быть духом потаенным, ночным вором, крадущимся в сумерках, Он становится бесстрашным противником Бога... Кто это говорит? Славнейшие доктора богословия. «Дьявол преобразовывает все существа», — говорит Альберт Великий, а св. Фома идет дальше: «Дьявол может подражать всем изменениям, которые бывают вызваны естественным процессом роста».

Бог и дьявол как бы поменялись местами. Ведь теперь компетенция Бога — это чудо, а «ежедневное же чудо — жизнь — не в руках его одного: дьявол... разделяет с ним власть над природой... Страшная неуверенность окутывает отныне явления. Невинность природы исчезла. Созданы ли чистый источник, белый цветок, маленькая птичка богом или же они коварные подражатели, ловушки, расставленные человеку? Осторожно! Все вызывает подозрение... Тень дьявола скрывает свет солнца, распростерта над всей жизнью. Если верить видимости, страху людей, то дьявол завладел миром целиком»⁸⁷. Аббат Геро в XIII веке заявил: «Весь мир есть царство сатаны».

Даже в церкви от дьявола нет спасения. На судебных процессах 1610 года (священника Гоффриди), 1632—1634 годов (иезуита Урбена Грандые), 1633—1647 годов (одержимых из Лувье) стало ясно, что «Сатана уже целое столетие как сумел использовать преимущества церкви. Он сделался духовным отцом, или, если угодно, духовный отец сделался Сатаной». Во французском монастыре Кенуа в 1491 году дьявол сделался под видом священника общим любовником монахинь. В испанском монастыре, о котором говорит Льоренте, дьявол, сделавшись священником, убедил монахинь, что «священник освящает тех, кому дарит свою любовь, и что грех, совершенный с ним, равносителен освящению». Подобное мнение было распространено также в Париже, где любовницы священников назывались «освященными».

Вряд ли стоит удивляться столь частым проявлениям

одержимости в монастырях — особенно в женских, где молодые здоровые девушки мучились от неутоленных желаний и невыносимой скуки. Единственным мужчиной, которого они видели регулярно, был священник, и немудрено, что именно на него обращался весь их любовный пыл. Для самого священника это тоже могло оказаться тяжким испытанием. «В XVI в. врач Вейер писал об испанском священнике, очень уважаемом, который случайно в Риме зашел в женский монастырь и вышел оттуда сумасшедшим, заявляя, что раз монахини невесты Христа, то они тем самым и его невесты, его — викария Христа. Он служил мессы, умоляя Бога даровать ему милость жениться в ближайшем будущем на всех обительницах монастыря. Если уж мимолетное посещение монастыря могло иметь такие последствия, то каково же должно быть состояние духовного отца, который бывал один с монахинями, который, пользуясь правилами монастырского общежития, проводил с ними целый день, ежечасно выслушивая опасную исповедь о их томлении, их слабостях». «Одержимость, — делает вывод Мишле, — не что иное, как результат затворнической, сидячей, скучной, неестественной монастырской жизни»⁸⁸.

Молодой парижский хирург Пьер Ивелен, поняв эту нехитрую истину, писал об одержимых из Лувье, что «из 52 монахинь шестеро были одержимые, которые заслуживали наказания, 17 околдованных были жертвами монастырской болезни, которую он рассматривает как совокупность истерии, бешенства матки, слабоумия и лунатизма... С истинно вольтеровским остроумием он анализирует признаки, которые священники считали признаками ведьмы: “Они предсказывают — пусть так, но то, что никогда не случается. Они переводят — но то, чего не понимают... Они знают греческий язык, когда находятся лицом к лицу с простонародьем, и забывают его, когда перед ними парижские доктора. Они совершают прыжки, фокусы — самые обыкновенные: например, становятся на толстый пень, на который взобрался бы и трехлетний ребенок. Словом, единственное страшное и противоестественное, что они делают, — говорят такие сальности, которые не произнес бы ни один мужчина”»⁸⁹.

Частые явления дьявола в монастырях — примета эпохи Ренессанса, когда Сатана заметно измельчал. Теперь он уже не грозный манихейский властелин природы, каким его считали прежде, а пакостник, предел желаний которого — сбить с пути истинного какого-нибудь священника или монахиню, обезумевшую от неутоленной страсти. Постепенно он испаряется, исчезает, и в 1672 году реалист Кольбер заставляет его окончательно подать в отставку, запрещая вести процессы о колдовстве судьям, очень этим недовольным. И тогда дьявол, меняя личину, превращается в свою противоположность. Его мнимое поражение равносильно истинной победе. Сатана, божество природы и свободного разума, теперь распространяется повсюду. Он уже больше не Дух Зла, он — Дух Истины. Он — наука, примиряющая человека с природой и несущая такие последствия, которые (к примеру, атомная энергия) могут быть поистине сатанинскими.

Но вернемся в средние века с их дуализмом и строгой иерархией. Рядом с многоступенчатым воинством ангелов существовало такое же воинство бесов, слуг нечистого. Именно они, а не сам дьявол были героями бесчисленных народных легенд и монашеских преданий. Являясь вроде бы духами, и ангелы, и бесы вопреки логике на каждом шагу творят чисто материальные чудеса. В одной из легенд священнику понадобилось перебраться через реку, и святая Мария Магдалина, взяв его за шиворот, перенесла на другой берег вместе с конем. Что касается демонов, то они могли иметь сношение с мужчиной под видом женщины (суккуб) или с женщиной под видом мужчины (инкуб). Конечно, не ради удовольствия жертвы, а чтобы истощить ее тело и погубить душу. Опять-таки вопреки логике демоны в легендах часто не обращают никакого внимания на душу человека, зато всячески стараются повредить его тело. Считалось, что чуму и другие болезни разносят демоны или их прислужницы-ведьмы, принимающие облик черных собак.

Л. Карсавин пишет: «Есть демоны лихорадки; у каждой болезни может быть свой особенный демон. Так же и святые делятся по специальностям. Святая Роза-

лия помогает от чумы, св. Вентура от грыжи, Николай Мирликийский и Райнерий Сциорта защищают мореплавателей, Юлиан — путешественников... Демоны же, утверждают проповедники, чудес не творят, даже если они исцеляют от болезней. В этом случае нас вводит в заблуждение своего рода оптический обман: бес сначала вселит болезнь, а потом освободит от нее, кажется же, что он исцеляет. Не творил чудес и “проклятый Магомет”. Чудеса творит только Бог, сам или через святых»⁹⁰.

Верующие непрестанно молили святых о помощи, видя в них своего рода «младших богов». Понятно, что чаще всего эти просьбы не выполнялись; возможно, именно поэтому святые и в народных преданиях, и в искусстве средних веков обычно выглядят пассивными, статичными, холодно-отстраненными. Демоны, напротив, чересчур активны и помогают людям, если им уплатить или обмануть их (таких историй великое множество). При этом помощь святых тоже небескорыстна и к тому же всегда избирательна: «Святой поможет, но своему клиенту, своему городу. Он исцелит, но когда его о том попросят и ему поклонятся. В святых нет инициативы добра, как нет в них ярко выраженной личности и полновесной метафизической жизни... Святые проникают в толщу жизни, в быт, — и безжизненные лица их наполняются кровью. Их... наделяют человеческими чувствами и страстями. Они обидчивы и гневливы, как люди, любят почтение и культ»⁹¹.

Но это оживление общего «типического» характера, и нет стремления представить себе личность святого, его индивидуальность, узнать о нем возможно больше. Напротив, о демонах все хотят знать, «есть ли у них хвост, какого цвета их сопля, есть ли у них задняя сторона тела или только перед, болезненно ли соитие с инкубом и т. д. Все знают, например, что у дьяволов есть лицо, но нет задней части тела. В описаниях бесов часто встречается описание не их злобы, зловредности, а чего-то смешного и забавного: подумайте, бес висел на нижней губе одного человека двадцать лет, чтобы сделать ее отвислой и тем его обезобразить!

Один черт... полез на кровать к монахине, а когда та его отвергла, высморкал нос (видимо двумя пальцами)

и бросил свою нечисть на пол к ее кровати с такою силой, что часть, отскочив, пристала к ее одежде. Сопли его были черны, как смола, и невыносимо воняли... Во время мессы бесы так и скачут с места на место, увлеченные своими веселыми забавами... Стараются усыпить прелата, чтобы соблазнять монахов, и при этом сами сильно храпят, а монахи думают, что храпит прелат... За обедом бесы делают вино особенно пьяным, чтобы помутить разум монахов или нарушить благолепие мирской жизни... Однажды в воскресенье священник видел важно идущую даму, платье которой, как у павлина, было расцвечено разными украшениями. На шлейфе же сидело великое множество маленьких, хихикающих, хлопающих ручонками и скачущих, точно рыбы в банке, чертенят»⁹².

В XII—XIII веках в европейском обществе бытовали два противоречащих друг другу воззрения на демонов. «С одной стороны, они являются врагами бога и людей, падшими ангелами, злыми, могучими и опасными. С другой — они забавные проказники, глупые, наивные и безвредные. Они в постоянных сношениях с людьми и сплошь да рядом обнаруживают благородство и бескорыстно помогают им». На самом деле, эти два воззрения — суть два этапа отношения к демонам. На первом из них (приблизительно до XIII века) европейцы трепетали перед дьяволом и злыми духами, которых привыкли бояться в языческие времена. На втором эта угроза забылась и куда больший страх стали вызывать не духи, а люди — еретики, маги, колдуны и ведьмы.

Л. Карсавин пишет: «Сознание изучаемой нами эпохи все представляет себе конкретно и материально: даже духи и души кажутся чем-то пространственным и вещественным. В строе житейской религиозности метафизический мир мыслится человекоподобно, и отношение к нему и средства добиться его содействия человекоподобно — феноменальны. Формула, заклинание... живут как-то сами по себе и кажутся чем-то вроде вещества... Идея магического воздействия почти всегда идея посредством магического объекта. И если этот объект сделан человеком, то только с помощью формул, заклинаний, жестов, обрядов и т. д.»⁹³. Цезарий Гейстербахский рассказывает, что у одной благочестивой жен-

щины, особенно почитавшей святого Фому и в болезнях своих часто восклицавшей: «Святой Фома, помоги мне!» — был дрозд, умевший повторять слова. Однажды в саду на него налетел коршун и потащил. Не помня себя от страха, дрозд нечаянно закричал: «Святой Фома, помоги мне!» — и коршун тотчас его выпустил. Вот чем в то время была молитва — магией, заклинанием!

«Всякий верующий немного маг, обладая некоторым знанием магических объектов, формул, обрядов и некоторым умением им пользоваться. Магии учат отверженные христианством духи. Заклинать духов опасно. Бесы соблюдают *legem circuli*, но надо уметь начертить круг и произнести соответствующие слова. И если неосторожно высунуть за круг руку или ногу, демоны схватят за нее и вытащат из круга...

Маг, достигший своей власти искусством или одаренный ею, страшен, он может вредить человеку не только путем особых магических актов; прикосновение и даже взгляд ламии или стриги привораживает животных или ребят и причиняет им смерть. Это опять-таки стоит в связи с дьявольской природой магии: у стриг и ламий “проклятые, отданные бесу души”. Однако единства в воззрениях нет. — С одной стороны, магия — дьявольский дар и злая метафизическая сила, власть над бесами; с другой — наука, влекущая к себе своей таинственностью и как-то уживающаяся с исповеданием христианского Бога... Во всех случаях жизни обращаются к магам, и они смешиваются с гадалками и астрологами, иногда опасные — иногда полезные. Их можно встретить везде: и при дворах государей, где они часто соединяют свои занятия с медициной, и в университетах, где они преподают, не то богословие, не то астрологию, и в селах, где их не всегда отличишь от умудренных опытом и знающих целебные травы старых людей»⁹⁴.

Колдовство, чернокнижие, продажа себя дьяволу и союз с ним — необходимые следствия отчаянного положения крестьянства. Бесчисленные притеснения и оскорбления чинят феодалы и их слуги семьям крепостных. Потрава лошадьми крестьянских посевов на охоте, насилия над женщинами, даже убийства — все это оставалось безнаказанным. «Сеньор прекрасно понимал, что

толпа мужчин без женщин будет послушна лишь в том случае, если ей иногда давать волю... И человеку должно было казаться, что Бога нет. Каждый набег доказывал, что наступило царство сатаны... отныне к нему, а не к Богу, надо обращаться». Для феодалов «наслаждение заключалось в наносимых оскорблениях, точнее в самом осуществлении насилия, точнее даже не в нем, а в разнообразии и утонченности форм его. Ведь еще в XVII веке дамы умирали со смеху, выслушивая рассказы герцога Лотарингского о том, как его люди пытали и истязали в мирных деревнях всех женщин, даже старух»⁹⁵.

Но откуда же брались в таком количестве все эти колдуны и ведьмы? Ученые здесь расходятся во взглядах. Одни считают, что в средние века многие крестьяне, особенно женщины, по-прежнему поклонялись языческим богам, превращенным церковью в чертей и демонов. Другие — что вера в колдовство стала результатом массовой истерии, возникшей из-за плохого физического и психического здоровья средневековых европейцев. Мишле пишет: «Скудная пища должна была создавать нежные создания со слабой жизнеспособностью. Детская смертность тогда огромна. Эти бледные розы состоят из одних нервов. На этой почве потом в XIV веке вспыхнет мания эпилептических плясок. Массовая эпилепсия обнаружилась в ужасном виде пляски св. Вита... Больные, точно увлеченные одним гальваническим током, хватаясь за руки, образовывали бесконечную цепь и кружились, кружились до упаду. Те, кто смотрел на них, сначала смеялись, потом, заразившись, смешивались с потоком человеческих тел, увеличивая собою ряды страшного хоровода...

В три столетия — три страшных удара: сначала отвратительная внешняя метаморфоза: болезни кожи, проказа; затем внутренние недуги, страшное нервное возбуждение, эпилептические пляски. Наконец, наступает успокоение, но кровь испорчена, изъязвления подготавливают сифилис, этот бич XV века... Возникновение проказы было отнесено к крестовым походам, ее занесли будто бы из Азии. Это неверно. Сама Европа носила эту болезнь в себе. Война, объявленная средними веками плоти и чистоплотности, должна была принести

свои плоды. Не одну святую восхваляли за то, что она никогда не мыла рук своих. Что же сказать об остальных смертных. Даже обнажить тело на мгновение считалось грехом. Светские люди добросовестно используют советы монахов. Это изысканное и утонченное общество всякое очищение считало загрязнением. Баня в продолжении тысячи лет вещь неизвестная. Вы могли быть уверены, что ни один из рыцарей, ни одна из эфирных красавиц, ни Парсифаль, ни Изольда никогда не умывались. Отсюда в XIII веке одна малопоэтическая подробность: в самые нежные моменты романа действующие лица чувствуют вдруг страшный зуд»⁹⁶.

С. Ешевский считал, что «для крепостного населения не было утешения и в религии. Крепостное сословие говорило или испорченным латинским языком, из которого образовались новые романские языки, или же местными наречиями, не имеющими ничего общего с языком латинским». Поэтому богослужения, чтения священных книг и проповеди, связанные только с латинским языком, «как бы не существовали... Церковь совершенно замкнулась для простого народа, стала для него чем-то совершенно непонятным, не имеющим смысла и значения». Церковь вспоминала про народ, лишь когда шел сбор податей. Поэтому, оставленный церковью, забытый ею народ «создал себе свой особый мир религиозных верований. Здесь сталкивались отрывки христианских верований с темными остатками языческой старины, смешивались, переплетались, дополняли одни другие. Все окружающее населилось... миром сверхъестественных существ, близко стоявших к человеку, принимавших в нем теплое участие, живших одной с ним жизнью; самая хижина крестьянина не только посещается, но и обитаема различными демоническими существами. Это в Швейцарии, в Германии, во Франции, в Англии»⁹⁷.

«В XIII веке, когда крепостные достигли ужасного положения, доводившего их до отчаяния, в их верованиях приобретает громадное значение Сатана; до этого времени договоры с дьяволом встречаются очень редко, после о них слышно на каждом шагу. С этого времени начинаются шабаши, куда тысячами сходится народ из окрест-

ных местностей, где совершается пародия на обедню, где молятся и приносят жертву злему духу. С этого же времени развиваются колдовство и чернокнижие, достигшие крайнего предела впоследствии и в высших сословиях... Женщина играла в этом первую роль, заслоня собой совершенно мужчину. Один из духовных судей колдовства, Шпренгер, замечает: “Надобно говорить ересь колдуний, а не колдунов; последние мало значат”. Другой специалист в этом деле, живший при Людовике XIII, считал, что “на одного колдуна приходится 10 тысяч колдуний”⁹⁸. Упомянутый Якоб Шпренгер стал, вместе со своим коллегой Генрихом Крамером, автором знаменитого «Молота ведьм» (*Malleus maleficarum*) — руководства по поиску и наказанию тех женщин, что в средневековье по разным причинам считались ведьмами.

Первым и главным признаком ведьмы было умение врачевать и составлять зелья, которым владели многие деревенские женщины — у них ведь не было ни врачей, ни лекарств. Ведьмы «часто пользовались... в качестве успокоительных или возбуждающих средств большой семьей растений... Эти средства были названы утешительными... Другие обладали успокаивающей силой, как-то вербишник (коровяк), столь пригодный для примочек. Сладко-горький паслен снимал боль и был как бы первым опытом гомеопатии... Белладонна исцеляла от пляски, заставляя плясать... То была медицина наизнанку, обратная той, которую христиане вслед за арабами и евреями одну только знали и признавали. Как дошли до этого? Без сомнения, тем, что применили на практике великий сатанинский принцип: все должно делаться наоборот, не так, как поступает мир церкви. Последний боялся ядов, т. к. им пользуется и из них стряпает свои лекарства Сатана. Церковь пытается духовными средствами (таинства, молитвы) воздействовать даже на тело. Сатана, наоборот, пользуется материальными средствами даже для того, чтобы влиять на душу: он позволяет пить забвенье, любовь, грезы, всякую страсть (напомню, что все перечисленное для средневекового человека есть предмет, вещь. — Л. П.). Благословению попов он противопоставляет магнетические пассы нежных женских рук, усыпляющих боль»⁹⁹.

Ведьмы совершили настоящую революцию; их «самый смелый поступок наоборот, вразрез со средневековым духом, состоял в том, что они, так сказать, реабилитировали желудок и функцию пищеварения. Они смело провозгласили: “Нет ничего грязного, нет ничего нечистого”. Нечисто только нравственное зло. Все физическое чисто. Ничто не должно быть устранено от взоров исследования, находиться под запретом... Не только дух благороден, а тело нет — есть отдельные части тела, которые благородны, тогда как другие низки». Колдунья «сделалась почти единственным врачом не только простого народа, но и высших сословий», поскольку медицина тогда находилась в руках невежд. «Медик не знал болезней внутренних, потому что трупоразъятие считалось величайшим грехом; он не знал, по той же причине, и строение человеческого тела. Чтобы произвести хирургическую операцию, нередко обращались к палачу».

Колдуны являлись опасными соперниками ученых врачей. В 1527 году «великий, гениальный ученый Возрождения Парацельс, сжигая старые латинские, еврейские, арабские медицинские книги, заявляет, что если узнал что-нибудь, то только благодаря народной медицине, от добрых женщин (то есть ведьм. — Л. П.), от пастухов и палачей... Средневековая медицина занималась исключительно высшим и чистым существом (то есть мужчиной), которое одно могло стать священником и одно могло у алтаря служить богу. Она занималась и животными. С них она начинается. Думает ли она о детях? Редко. О женщине? Никогда. Ведьма создала возможность для того, чтобы средневековая женщина стала женщиной. Без ведьмы настоящих женщин не было бы»¹⁰⁰.

Г. Сеайль в предисловии к французскому изданию книги Мишле «Ведьма» писал, что «в лице ведьмы гений женщины обнаруживает свою глубокую интуицию: она вновь открывает природу, восстанавливает тело в его правах; угадывая тесную и многообразную связь между духом и миром, она предвосхищает современную науку, кладет ее основание, изучая лекарства и яды, обладая даром непосредственного проникновения в сущность вещей... Оскорбленная и озлобленная, с сердцем, исполненным ненависти, она, однако, не в силах “вернуться

к природе”, “вступить на ровные пути жизни” просто и чисто, она возвращается к ним “обходными путями зла”. Ее острая ненависть опрокидывает не только учение, но и культ католической церкви, создает великую драму шабаша, черную мессу»¹⁰¹.

До нас дошли только очень поздние описания шабаша (времен Генриха IV), принадлежащие перу Ланкра, иезуита дель Рио и доминиканца Михаэлиса. Чтобы шабаш «принял поражающую форму открытой войны, объявленной Богу... необходимо было не только опуститься на самое дно отчаяния, но и потерять всякое благоговение. Случилось это в XIV в., когда шабаш облекается в грандиозно-страшную форму Черной мессы... Эта дьявольская драма была в XIII в. еще невозможной или она вызывала бы ужас. Она была невозможной и в XV в., когда наступило истощение, когда истощилась даже скорбь. Никто не решился бы тогда придумать такое чудовищное явление. Оно принадлежит веку Данте. То был внезапный взрыв бешенства, доведший нечестие до высоты народного гнева... Народ, воспитанный духовенством в вере, и между прочим в вере в чудо... ждал в продолжение столетий чуда, которое не явилось. Тщетно звал он его в день последней крайности и страшного отчаяния. И тогда небо показалось ему союзником его жестоких палачей, само показалось ему палачом. Так возникли Черная месса и Жакерия. Черная месса — это был алтарь великому взбунтовавшемуся крепостному, тому, кого обидели, старому опальному духу, несправедливо изгнанному с неба».

Черная месса, помимо обряда поклонения Сатане с кровавыми жертвоприношениями, была еще и разнузданной сексуальной оргией. Сексуальность была еще одним неотъемлемым свойством ведьмы. Согласно «Молоту ведьм», «все колдовство исходит от плотских похотей ненасытных женщин». Считалось, что на шабаше ведьмы совокупляются с дьяволом, обретая таким образом колдовскую силу. Поэтому в эпоху массовой истерии, вошедшей в историю под именем «охоты на ведьм», подозрение часто падало на самых красивых, самых привлекательных женщин — особенно тех, которые ценили мужское внимание и умели привлекать его с помощью косметики или соблазнительных нарядов.

В эволюции ведьм Ж. Мишле выделяет два этапа: «Зачатая черной мессой, с которой ушла великая ведьма, явилась ей на смену ведьма маленькая, милая игрушка дьявола. В ней нет ничего титанического. Она как нельзя более низменна. Она... не будет уважать никого и ничего, почти не будет иметь религии. Она даже перед Сатаной не будет особенно благоговеть, ибо он все же дух, а она отъявленная материалистка Она поражает своей нечистоплотностью... Любовь и болезни — ее стихия. Она станет ловкой сводней, смелым шарлатаном. Как не похожа она на прежнюю ведьму! Она просто предпринимательница. Та была нечестивой, демоном, великой бунтовщицей, супругой Сатаны и вместе его матерью: ибо она возвеличила и взрастила его своей духовной мощью. Но ведь ведьма не более как дочь дьявола. От него она унаследовала два качества: она нечистая и любит обдeldывать дела. Таково ее призвание. В этой области она мастерица, но мастерица, которую можно купить». Именно к этой категории принадлежала Катрин Монвуазен, сожженная в Париже в 1680 году, — она продавала яды и приворотные зелья придворным дамам, включая фаворитку короля мадам Монтеспан. Одной из ее клиенток была маркиза Бренвилье, ради наследства отравившая отца, двух братьев и сестру.

К тому времени эпоха ведьм и охоты на них подходила к концу. «Вместе с эпохой Ренессанса кончается роль ведьмы... Правительство Кольбера... выпускает из темницы колдунов, задержанных руанским парламентом, запрящает судьям принимать обвинения против ведьм и колдунов (1672). Руанский парламент протестует, доказывая, что отрицание ведовства повлечет за собой отрицание и многих других вещей». Ведьма «перестает быть тем, чем была раньше, жрицей сатаны, вестницей нового мира, она торгует своим искусством, унижает его, занимаясь темными делишками и продавая любовные чары... Шабаш исчезает. Почему? Потому что он повсюду. Он проникает в нравы. Его методы входят в будничную жизнь... Светская дама, поддерживающая свой дом модным источником существования, прибыльным адюльтером... смело следует природе нового общества»¹⁰².

Можно согласиться с Мишле в том, что ведьма — не

«маленькая ведьма», а классическая, «великая» — это истеричка, одураченная своими собственными грезами, бедная женщина, которую нищета и невзгоды довели до полусумасшествия, до помешательства, превратили в носителя сразу нескольких психических заболеваний.

Ведьма — это искренне и глубоко верующее в Бога существо, которое было доведено до того, что было вынуждено заменить Бога церкви, которого боялось и не понимало, который был ей извне навязан религией, — богом природной действительности. Но этим богом, противоположным Богу церкви, является Сатана, дьявол. Перестав быть собственностью Бога, женщина становилась собственностью дьявола. Уйдя от Бога, можно было прийти лишь к Сатане, третьего не дано. Женщина не получала свободы, она только меняла сеньора, то есть собственника ее души и тела.

Но эта перемена одновременно, независимо от нее и несознаваемо ею, несла в себе нечто гораздо большее. В этой ложной форме было скрыто содержание более высокого уровня. Переход на сторону Сатаны объективно (независимо от исторической, конкретной, индивидуальной формы, в которой он происходил) был признанием первичности материи, природы, тела, чувства, личности и вторичности, производности идеального, божественного, духовного, рассудочного, церковного. Этот переход был сменой мировоззрения, открытием себя как противоположности Богу, открытием себя как другого, нецерковного Христа с его другим, человеческим могуществом; открытием своей автономности, самоактивности и независимости (свободы) от Бога как главного «мирового жандарма» и служителей церкви как его полицейских приспешников.

Надо различать это открытие и его исторически-определенную форму, которая представляла собой характерное для средневековья и сугубо индивидуальное отрицание Бога; она была чисто отрицательной, а потому абстрактной и идеальной («святой») по своей природе. Такая форма имела свои причины, была обусловлена ими. Важно то, что именно в этой ведьмовской, искажающей природу своего действительного содержания

форме было выражено в качестве момента этого соединения обращение человека к самому себе как творению природы, к вере в природу, в человека, к постижению их тайн, их законов.

Поднявшись на этот уровень отношения к ведьме, мы видим, что в этом плане не-ведьма, то есть простая женщина, доведенная религией и социальными условиями своей жизни до того предела, за которым она перестает быть тем, чем она по природе своей является, а именно хранительницей и продолжательницей человеческого рода, поставленная, таким образом, в несовместимые с ее женской природой условия, обнаруживает в этих нечеловеческих условиях не человеческие, а именно природные свойства. Она, другими словами, как бы помимо воли делается выразительницей не своего индивидуального «я», а в нем и через него сообщает окружающим о нетерпимости, невозможности, несоответствии социальных условий их жизни — их собственной человеческой природе. Она становится глашатаем своей природы как бога, противоположного официальному церковному Богу, то есть, с точки зрения клира, — глашатаем дьявола. Ибо средние века не знали и не могли знать никакой другой противоположности Богу кроме дьявола. И они не могли представить себе никакого другого освобождения от Бога церкви, кроме ада. Разрыв с Богом должен был, по взглядам человека средних веков, быть оформлен средневековым же образом, а именно юридическим договором (сделкой) с дьяволом.

Одна из особенностей средневекового понимания взаимоотношений человека с Богом и дьяволом была их неорганическая, примитивная, преимущественно внешняя, а потому формальная связь с человеком. Бог и дьявол хотя и представляли нечто не только внешнее, но и внутреннее по отношению к человеку, все же не были связаны с ним настолько естественно и органично, чтобы Бог не мог покинуть, отвернуться от человека, а дьявол — войти в человека, завладеть им и «держат» (отчего такой человек назывался «одержимым»). Это объясняется скорее идеальностью, неразвитостью, абстрактностью религиозного сознания той эпохи, чем «слабостью» Бога или силой дьявола.

Ведовство, ворожба, использование природных средств для исцеления людей и животных — все это было материальным, конкретным выражением сущности такого социального явления, как колдовство, которое, как видим, есть в извращенной, но единственно возможной в те времена форме отказ от нелепых, противоестественных и античеловеческих условий существования, навязываемых трудящимся массам церковной и светской властью; отказ и тяготение к самому себе как части, находящейся в единстве с могущественными силами природы, материи, научного познания.

Сравнивая античное и средневековое обращение человека к самому себе, нетрудно видеть их взаимную противоположность. Античное общество побудили к гуманизму внутренние, а не внешние человеку причины. То, что для античности и античного человека было естественным, повторилось в условиях средневековья как противоположное античному, а именно — как противоестественное, причем не только для средневекового, но и вообще для любого человека. Отказ от Бога был для средневекового человека так ужасен, что после него можно было совершать любые преступления — убивать, распутничать, похищать младенцев и приносить их в жертву Сатане. Тем не менее ведьмы, творившие все это если не на деле, то в своем больном воображении, были в каком-то смысле соратницами утонченных гуманистов, которые с презрением отворачивались от этих «безумных женщин», а иногда и прямо призывали сжигать их.

Если «явление», заключая в себе свою «сущность», всегда обладает «видимостью», а это, как известно из материалистической диалектики, так и есть, то нужно признать, что самой первоначальной, скорее предчувствующей, чем действительной, формой такого явления, как возрождение разума, гуманизм — является колдовство в его первоначальной, необходимой и исторически оправданной форме тяготения человека к человеческому как антибожественному и потому «дьявольскому» и «сатанинскому». Победа инквизиции над ведьмами была ее поражением. Историю гуманизма и эпохи Возрождения надо начинать с их предыстории — а именно с истории борьбы инквизиции с ведьмами. В этой

связи примечательно, что слова «природа» и «человечность» — женского рода!

На протяжении целого ряда столетий, пока длилась эпоха раннего и зрелого средневековья, происходил взлет церкви, росло ее могущество, а затем под влиянием внутренних противоречий величественную систему церковного владычества постигло поражение в борьбе с человеческим разумом. «Средние века, — писал Мишле, — боялись признаться в тех глубоких изменениях, которые безмолвно произошли в народном сознании... В феодальном режиме налицо были как раз две черты, которые способны жизнь (крепостного. — *Л. П.*) превратить в ад: с одной стороны, крайняя неподвижность: человек был пригвожден к земле, а эмиграция была делом невозможным, — а с другой стороны, значительная неуверенность в своем положении... Необеспеченное положение, в силу которого свободный волшебным образом становится вассалом, вассал — слугой, а слуга — крепостным — вот причина средневекового ужаса, источник средневекового отчаяния»¹⁰³.

Если одни искали спасения от этого отчаяния поодиночке — точнее, в союзе с вымышленным, вымечтанным ими Сатаной, — то другие объединялись в группы, неизбежно принимавшие облик еретических сект. «Владельцы монастырей, обремененные земельной собственностью, всюду стояли на стороне господ, так что мелкий горожанин и простолюдин искали себе назидания в темных переулках и на задворках у религиозных кружков и сектантов... Проповедники в Италии в XIII в., случалось, собирали большие толпы народа, доминиканец Иоанн Виченцкий собрал на равнине Паквара у Вероны около 400 тыс. человек. Он проповедовал бедность и мир. Против такого рода “самодеятельности” выступала церковь».

Надо сказать, что некоторые секты, балансирующие на зыбкой грани ортодоксии и ереси, церкви удалось вернуть в свою орбиту. Таким был даже сам великий орден францисканцев, который при его возникновении некоторые церковные иерархи настойчиво обвиняли в ереси. Когда Франциск Ассизский просил у епископа Имолы позволения проповедовать в его городе, тот

ему ответил: «Я проповедую сам, и этого достаточно». Претензия церкви на абсолютную истину, запрет любых дискуссий на «божественные» темы стали отправной точкой многих ересей. «Неужели церковь должна метать жемчуг перед свиньями, поручить слово Божие идиотам, которые, как мы знаем, неспособны воспринять его?» — заявил Вальтер Мап, посланник Генриха II Английского, относительно средневекового реформатора Вальда и его соратников, пожелавших читать народу проповеди вне церкви.

Между тем количество грамотных людей росло. Они стремились читать Священное Писание, вникать в его смысл, переводить его с латыни на живые европейские языки. Церковь решительно отвергала это, стремясь сохранить за собой монополию на знание. В послании папы Иннокентия III к верующим Мецской епархии (1199) разъяснялось, что не следует мирянам и особенно женщинам переводить на французский язык священные книги и проповедовать их друг другу: «Хотя стремление к пониманию Писания и поучение, согласное с Писанием, подлежит не столько запрету, сколько поощрению, тем не менее приходится их изобличить за тайные их сборища, за недозволенное проповедничество... Тайные ведь глубины веры нельзя всюду и всем излагать, ибо не всюду и всем они понятны... И простак и невежда да не посмеют касаться высот Писания и проповедовать другим»¹⁰⁴.

Человек, который мыслил о Боге и о людях иначе, чем предписывала церковь, автоматически становился еретиком. Еретик — это не атеист, а человек, осознавший несоответствие между тем, что ему официально говорят, и тем, что есть на самом деле. Еретиком не рождаются, а становятся по мере роста убежденности в том, что указанное несоответствие углубляется и растет вместе с усиливающейся пропастью между идеалом и действительностью. Беда, а не вина еретика в том, что он вырос и формировал свое мировоззрение в убеждении абсолютной чистоты и непогрешимости этого идеала. В той мере, в какой он видит рассогласование идеала с действительностью, он принуждается к выбору: изменить либо идеал, либо действительность. И ча-

ще всего он выбирает сначала второе, чтобы позднее, уверившись в своей ошибке, выбрать первое.

«Достигая победы, папство, как раньше империя (Римская. — *Л. П.*), теряет свое религиозное оправдание. Его потрясают сопротивление коллегии кардиналов, соборное движение и стихийные порывы масс к идеалу апостольской церкви и жизни... На городских площадях, в школах, на улицах и в глухих деревнях ведутся религиозные и политические споры, обсуждается евангельский идеал, сеются семена католичества и ереси... В XI в. усиливается ощущение... и больше, чем прежде, а главное — принципиальнее выясняются противоречия религиозно-морального идеала и действительности... Глубже переживаемая религиозность (и более полно осознаваемая греховность от разлада этого идеала и действительности. — *Л. П.*) заставляет чувствовать всю непреодолимую силу греха. Объятая ужасом душа грешника покрывает черною тенью греховности себя и весь мир и начинает ощущать бытийность и реальность той тени истинного бытия... Бога противопоставляют дьяволу, царство Христово — царству бесовскому, небо и преображаемое богом на земле — грешной землей и аду... На эту почву морально-метафизического дуализма падают семена занесенного из Болгарии манихейства и пелагианства»¹⁰⁵.

Манихейство — дуалистическая теория, восходящая к религии Зороастра и учащая, что мир есть результат вторжения мрака в область света, а потому цель мира в освобождении от этого мрака и возвращении к первоначальному свету. В раннем средневековье она проникла в Византию, а оттуда на Балканы, породив болгарскую секту богомилов («любезных Богу»). Пелагианство — учение ересиарха V века Пелагия, согласно которому человек обладает свободой воли и выбора между добром и злом, поэтому своей деятельностью он может снискать милость Бога и тем самым войти в число «избранных», определенных к спасению. Трактовка пелагианством вопроса о свободе воли противостояла официальному церковному учению.

Было множество других ересей, перечни которых занимают целые тома, но главную роль в классическом

средневековье играли именно дуалистические — велик соблазн связать это с уже не раз упоминавшимся многоликим дуализмом самой эпохи. В Италии, Франции и Германии распространились катары или альбигойцы, создавшие собственную иерархию, которая соперничала с католической и превосходила ее строгостью «апостольской» жизни. «В XII и XIII в. возникает целый ряд катарских церквей, противопоставляющих свое “истинное” учение католичеству, своих “совершенных” клиру, свой культ — римскому, и только альбигойский крестовый поход (1209—1214) и деятельность инквизиции уничтожают манихейскую ересь, исчезающую в начале XIV в. Катарство — наибольшее аскетическое ограничение идеи всеединства, самое резкое и последовательное отрицание мирского... Оно ополчилось на мир там, где полнее и ярче всего расцветал мир, в Провансе и Италии, и отвергая земное, призывало к жизни небесной. И омирщенная церковь уничтожила его на земле мирскими средствами — огнем и мечом»¹⁰⁶.

Неоспоримо психологическое сходство дуалистической ереси с христианством ортодоксального типа. Нельзя представить себе средневековые ереси чем-то посторонним средневековому христианству. По мнению П. Бицилли, «в ереси не заключено никакого нового религиозного опыта», поскольку в средневековой идеологии новое есть восстановление старого. Ересь — это тоже христианство, «вывернутое наизнанку», это лишь другая «крайность» христианства. «Используя выражение одного историка XIX в., “погрязшие” в ереси народные массы пока еще были “только рабами, которые бежали со своей цепью и тотчас опять вернулись в свое рабство, как только потянули их за эту цепь»¹⁰⁷.

«Еретики не протестанты, не обвинители и не “реформаторы”. В ереси мы не можем подметить нового типа религиозного мышления. Еретики отвергают католические таинства, оскверняют священные для католика предметы, но в их отношении к таинствам и обрядам не видно и следов рационализма. Их мышление столь же грубо символично, как и мышление их антагонистов. Не может быть, как уверяют еретики, Бога в гостии, поглощаемой желудком и отправляющейся в постыд-

нейшее место; грешно поклоняться кресту: кто бы стал почитать дерево, на котором был повешен близкий человек?.. Они не отвергают символики католицизма, но, так сказать, выворачивают ее наизнанку. Еретический дуализм — звено, которым наглухо замыкается очерченный для средневековой мысли заколдованный круг. Вырваться из этого круга она не в состоянии»¹⁰⁸. Но сквозь этот круг уже просвечивает эпоха Возрождения.

Еретики — это и все те, кто восстает против католической церкви, против папства, видя ее недостатки и желая вернуть разлагающуюся католическую церковь к прежней, «правильной» христианской религии и церкви. Таким еретиком в глазах церкви был Джордано Бруно. По его мнению, «в вере таится источник нетерпимости и насилия. Из-за нее вся Европа омрачена чумоносными эриниями, и в ней под предлогом поддержки религии работает страшная жадность. Хороши все исповедания, но пуще всех католическое! Как только человек перейдет в католичество, он сейчас же из щедрого становится скупым, из скромного — наглым, из смиренного — гордым, из дарящего свое — грабителем и захватчиком чужого, из искреннего — лицемером... из способного к некоторому добру и науке — готовым ко всякому невежеству и разбойничеству, одним словом: из, может быть, и плохого — худшим, таким, что хуже и быть невозможно. Вот там, в клубке свистящих змей восседает папа, вооруженный ключом и мечом, лицемерием и жестокостью; трехглавый цербер в тройной тиаре, прожорливое животное с ослиными ногтями, украшенными кольцами». Обличая римскую церковь, Бруно не щадит и протестантов-кальвинистов: «В Женеве — преступнейшие искажители законов, веры, религии, жулики, явные разбойники и расхитители чужого наследства, гарпии, бесплодная саранча»¹⁰⁹.

При этом Бруно «искренне хотел примириться с церковью, убежденный, что его еретическая философия не противоречит его католической вере. Он мечтал о нравственном обновлении, раскрывая перед инквизиторами жизнь свою и затаенные сомнения... В объяснениях и длинных записках он все старается доказать свое ложное убеждение в том, что имеет право

еретически философствовать, оставаясь католиком. Он не сдастся на увещания. И церковь уступить не может». Когда перед казнью священник, пришедший исповедовать Бруно, протянул ему распятие, мыслитель — истинный сын Возрождения, — счел лицо Христа свирепым и отталкивающим и отстранил крест. Может быть, трагедия всей его жизни была в том, что лишь в последнюю ночь перед казнью он стал атеистом.

По слову апостола Павла (1 Кор. 11.19), ересям «надлежит быть». Это совершенно верно, поскольку средневековые ереси, в частности альбигойская, суть широкие социальные движения. Н. А. Осокин даже рассматривал альбигойское движение как «первую реформацию». Современник писал об этих событиях: «Сила ереси была так велика, что пшеница веры во всей той стране, казалось, превратилась в плевелы заблуждения... И настолько усилилось заблуждение альбигойское, что вскоре заразило почти тысячу городов, и если бы не было подавлено мечом верным, то захватило бы и всю Европу». Слуги Христовы, разъяренные тем, что в городе Безье, в котором, говорят, было более 100 тысяч человек... еретики осквернили книгу св. Евангелия и сбросили ее вниз христианам, стреляя и крича: “Вот ваш закон, несчастные!”, бесстрашно взошли на стены и, когда еретики отступили, открыли ворота, и город был взят. Узнав из возгласов, что там вместе с еретиками находятся и православные, они сказали аббату Сито Арнольду (папскому легату и проповеднику похода. — *Л. П.*): “Что нам делать, отче? Не умеем мы различить добрых и злых”. И вот аббат... сказал, как говорят: “Бейте их всех, ибо Господь познает своих”. И перебито было великое множество в том городе». Сам Арнольд отчитывался папе Иннокентию III: «Город был взят, причем наши не оказали пощады ни сану, ни возрасту, ни полу, и пало от меча почти 20 тысяч человек. Велико было изобилие врагов, разграблен и сожжен был весь город — чудесное свидетельство о страшной божьей каре»¹¹⁰.

После взятия в 1211 году города Лавор, занятого альбигойцами, монах Петр Во-Сернейский писал, что солдаты крепостного войска с великой радостью сожгли бесчисленное множество еретиков. После того как ере-

тики-альбигойцы уже сдавшейся крепости Делькассе отвергли римскую веру, «солдаты бросились на еретиков и сожгли их с необычайной радостью». «Кровавое похмелье религиозного мироненавистничества» — так охарактеризовал эти события Г. Эйкен¹¹¹.

Ересь — не столько религиозная, сколько политическая угроза для церкви. Бернар Клервоский в письме императору Конраду III писал о еретиках-ломбардцах, возглавляемых Арнольдом Брешийским: «Кто это? Какой-либо сильный и могущественный император или государь, осмелившийся так бесчестить империю и иерархию? Нет, это преданный проклятию и мятежный народ, не умеющий соразмерить своих сил, обдумать цель, рассчитать исход, который в своей глупости и неистовстве дошел до такого преступления. Избави Боже, чтобы хотя на минуту продержалась власть народа и дерзость черни перед лицом государя»¹¹². Однако ни увещевания, ни репрессии не помогали: разрываемое противоречиями средневековое общество рождало все новые ереси.

XIV—XV века стали временем, когда старые манихейские и хилиастические ереси соединились с новыми, уже предвещавшими Реформацию. В проповедях ересиархов еще громче, чем раньше, зазвучали социальные мотивы. Общий поток еретических движений в то время разделился на две ветви: бюргерскую и крестьянско-плебейскую. Представители первой выражали интересы зажиточных городских слоев — они требовали «дешевой церкви», ликвидации привилегий и богатств духовенства. Видными их представителями были английский теолог Джон Уиклиф (ок. 1330—1384) и его последователь, чешский священник Ян Гус (1371—1415). Их взгляды были достаточно умеренными, но, проникнув в крестьянскую массу, сделались гораздо радикальнее.

Развивавшие идеи Уиклифа лолларды требовали освобождения крестьян от повинностей и передачи им помещичьей земли. Им принадлежал лозунг: «Когда Адам пахал, а Ева пряла, кто был дворянином?» Лолларды во главе с Джоном Боллом стали идейными вдохновителями мощного крестьянского восстания Уота Тайлера в 1381 году. Лозунги сожженного Яна Гуса подхватили повстанцы-табориты, боровшиеся против римской

церкви, немецких феодалов и своих, чешских крупных помещиков. Они надеялись на наступление «тысячелетнего царства» и думали, что в нем утвердятся равенство и братство. Несломленных врагами таборитов погубили внутренние раздоры — их умеренные лидеры заключили мир с императором Сигизмундом и вместе с ним разбили радикалов в битве у Липан (1434).

Чем более массовыми были средневековые ереси, тем беспощаднее расправлялись с ними церковь и государство. Но со смертью еретиков их идеи не исчезали бесследно. Часть бюргерских ересей вошла в духовный арсенал Реформации, а немало элементов крестьянско-плебейских ересей, в свою очередь, было включено в идеологию буржуазных революций в Германии, Голландии и Англии.

Инквизиция и инквизиторы

Как известно, инквизиция в государственном масштабе была впервые учреждена в 1478 году в Испании. Но задолго до этого церковь создавала трибуналы под этим именем (*inquisitio* означает «расследование») для борьбы с еретиками. В преследовании отступников от веры папство проявляло полное единство со своим соперником — императорской властью.

В 1232 году император Фридрих II учредил следующие законы против еретиков: «Каждый дом, в котором заведомо давался приют еретiku, должен быть срыт; имущество еретика конфискуется, сам он попадал или на костер, или в заточение; сын, который донесет на родителей в ереси, делается наследником всего состояния. Раскаявшиеся отличаются особым платьем и по воскресеньям наказываются плетью перед приходом...

Еретиков и им потворствующим (ибо гнусное деяние равняет всех) схватить... по доносу инквизиторов и других добрых католиков и, схватив, держать под строгой стражей, пока их, осужденных церковным приговором, не уничтожат смертью. То же и в отношении тех, кто, будучи в одном месте уличен в ереси, переселится в другое, чтобы тем безопаснее разливать яд своей еретической мерзости... Также... приговаривать к смерти тех

еретиков, кои, будучи привлечены к суду, на краю гибели отрекутся от ереси, но затем окажутся виновными в ложной клятве и будут изобличены в обманной вере... Сверх того, благо жалобы и апелляции у еретиков, их последователей и покровителей мы всецело отнимаем... и до второго поколения лишаем всех временных благ, общественных должностей и почестей, дабы они (дети еретиков. — *Л. П.*) зачали в постоянных воспоминаниях и скорби об отцовском преступлении, познав, что Бог ревностен и страшен в отмщении грехов отцов на детях. Но... если кто, не следуя ереси отцов, разоблачит их тайное зловерие, то такие дети не подлежат лишению имущества... А если кто окажется небрежным или ленивым, тот будет бесполезен перед Богом, а перед нами может оказаться действительно виновным.

Дано в Равенне, в лето от воплощения Господа 1232, в месяце марте, пятого индикта»¹¹³.

Так церковь призывала детей и внуков еретиков доносить на своих родных и «разоблачать» их под страхом наказания. Поощрялись и добровольные доносчики, которых вознаграждали частью имущества уличенных в ереси. Но, конечно, главная роль в поиске и разоблачении еретиков принадлежала самим Святым Отцам. Уже в XIII веке они разработали детальную процедуру, позволявшую отыскать признаки ереси даже у самого преданного христианина. В руководстве известного инквизитора, брата Давида из Аугсбурга, о методах преследования еретиков (1260) говорилось: «Запомни хорошенько! Безошибочно знай, что... пока еретик или приспешник еретиков старается уклониться от выдачи других еретиков и их соумышленников... Никоим образом нельзя ему верить, ибо если он действительно сознал свое заблуждение и сокрушается, как должно, то он тут же всех остальных объявит и выдаст... Кто же трепетно и нехотя выдает свои заблуждения или соучастников, или... обнаружит в чем-либо неподатливость, тому нельзя верить». Значит, его надо пытаться дальше.

Брат Давид сетует: «Некогда они совершенно не соглашались на клятву, и поэтому легко было их уличать и казнить в большом количестве. Но вот, став теперь осторожнее, чтобы не сгинуть совсем, они отрекаются и

клянутся всеми правдами и неправдами, дабы выпутаться, — за исключением редких, которые тем упорнее открыто исповедуют свои заблуждения. Этих людей они считают совершенными и почитают за наставников и всячески заботятся, чтобы таковых у них не захватывали; ибо с изъятием их нетрудно уловить их соумышленников, и сделать это можно по пяти верным признакам: а именно, путем выявления: 1) тех, кто навещает “совершенных”, перешептывается с ними, снабжает их пищей; 2) тех, которые сильно плачутся о задержании их или смерти, сочувствуют им; 3) тех, кто распространяет слух о несправедливости осуждения явно уличенных или сознавшихся; 4) тех, кто попадает в том, что тайно собирает ночью, как реликвии, кости сожженных еретиков... 5) тех, кто станет со скорбным лицом смотреть на преследователей еретиков так, что можно подметить это по глазам, носу и по выражению лица, и не сможет глядеть им прямо в глаза, тот, значит, любит тех, о гибели которых столь скорбит...»

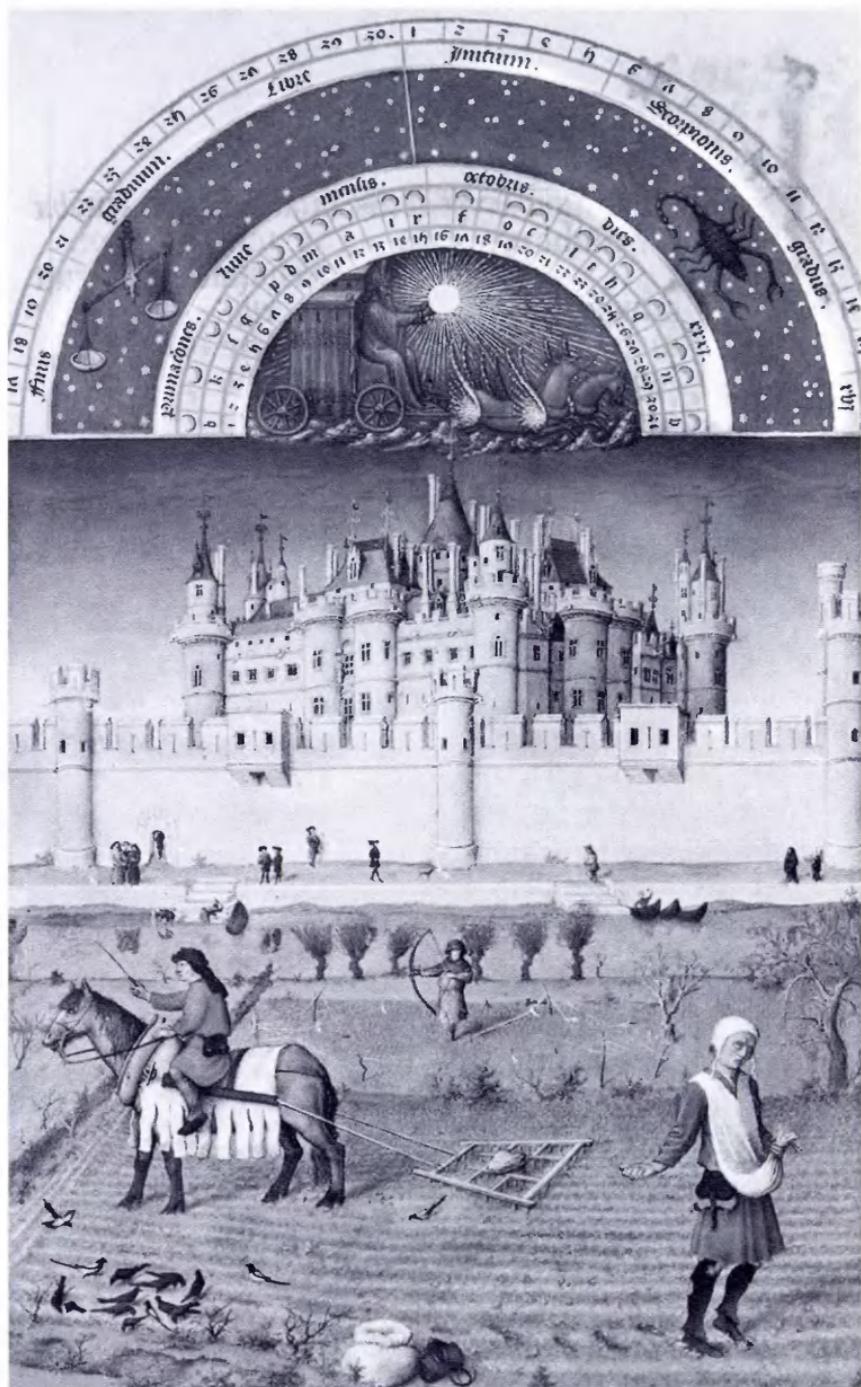
Далее следуют практические советы — например, параграф 33 «О том, как добиться сознания в ереси». «Для этого надо пригрозить еретика смерти, чтобы заставить признаться и выдать других, кого он знает из секты. Если же он откажется это сделать, он опять отправится в тюрьму, и ему внушится страх, что против него есть свидетели, и что если он будет уличен, то без всякого милосердия предадут его смерти; кормят его впроголодь, так чтобы страх его совсем ослабил, и не допускают к нему никого из его товарищей, чтобы тот не укрепил его и не научил хитро отвечать и никого не выдавать; и вообще никого к нему не пускать, только изредка двух надежных и испытанных людей, которые осторожно, как бы сочувствуя, станут увещевать его избавиться от смерти и чистосердечно сознаться... и обещают ему, что, сделав это, он может избежать сожжения. Ибо страх смерти и жажда жизни смягчают сердца, ничем иным не смягчаемые».

В следующем параграфе говорится о том, как надежнее припереть еретика к стенке: «Если после этого он начнет поддаваться, размякать и захочет кое-что сказать о том, что он от подобных учителей слышал... то тут же,

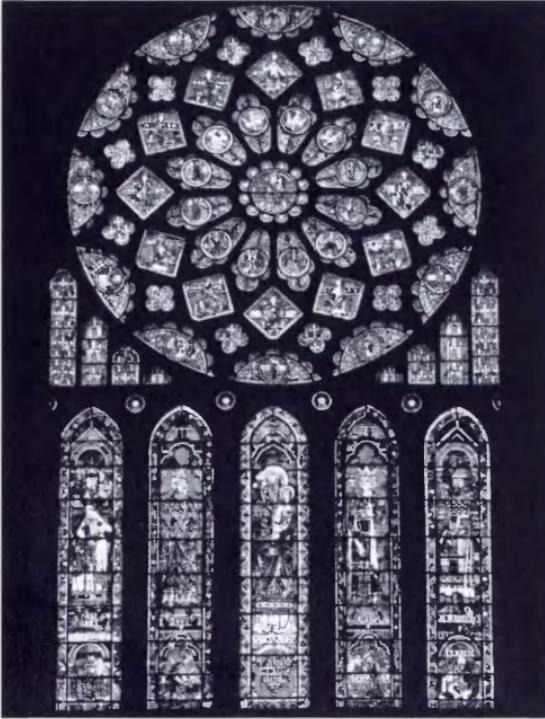
по горячим следам, спросить его, учили ли эти учителя тому-то и тому-то, а именно, что чистилищного огня нет, что молитвы за умерших не помогают, что дурной священник, сам погрязший в грехе, не может и другим отпустить грехи... А потом осторожно выспросить, считает ли он сам учение их хорошим и истинным; если да, то он уже сознался в исповедании ереси. Если же ты прямо спросишь его, верит ли он сам всему вышеуказанному, он отвечать не будет, боясь, что ты хочешь изловить его и обвинить в еретичестве, почему и следует ловить его осторожно, иным путем, как я сказал; ибо хитрую лису надо ловить лисьей же хитростью»¹¹⁴. Обращает на себя внимание то, что брат Давид и его соратники, подобно сталинским следователям, считали заведомо виновным всякого, кто попадал к ним в руки. Вопрос был только в том, как добиться у них признания, и тут церковь разработала богатейший арсенал средств — от ласковых уговоров до жесточайших пыток.

С наступлением эпохи Возрождения главной мишенью инквизиции постепенно сделались не еретики (хотя их преследование отнюдь не прекратилось), а колдуны и ведьмы. Л. Карсавин пишет: «Начиная с XIII века начинается ожесточенное преследование колдовства и чародейства.... В Трире сжигают более 7000 колдуний и чародеев, в Тулузе также огромное число. В Женеве в три месяца 1513 г. сжигают 500 человек. В небольших епископствах Вюрцбурге и Бамберге сжигают в первом почти зараз 800 человек, во втором 1500... Сжигают по обвинению в колдовстве детей 11, 15 и 17 лет. Один из светских судей, осудивший во время своей судебной деятельности в Лотарингии более 600 человек, горделиво заявил: “Мой суд был так хорош, что шестнадцать из захваченных и представленных к суду не дождалось его и удавились”. А сколько несчастных погибло в тюрьмах!» Ученый отмечает характерное явление того времени: «Гонения инквизиции начали вызывать демономанию и наоборот»¹¹⁵.

Новый этап «охоты на ведьм» наступил в 1486 году, когда был опубликован уже упомянутый «Молот ведьм». Он печатался в редком тогда формате, в 18-ю долю, чтобы его можно было носить в кармане и, незаметно



Октябрь. Из «Роскошного часослова герцога Беррийского». Около 1410 г.



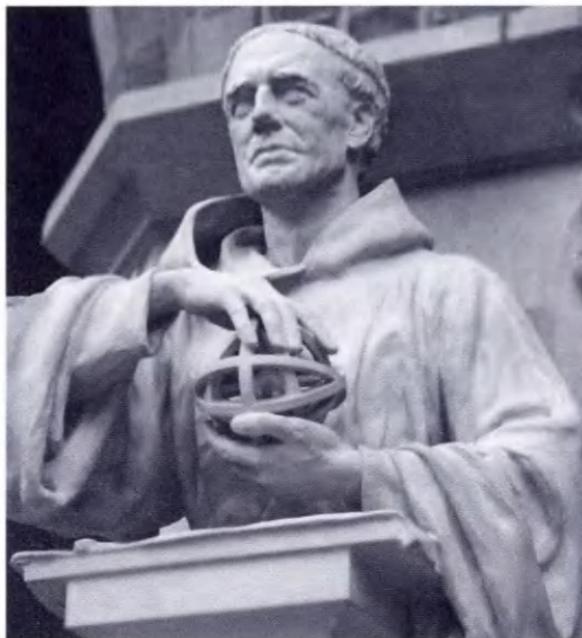
Для неграмотных
прихожан церковные
вitraжи были
и зрелищем,
и учебником всех наук



Неф готического
собора — символ
соединения земного
мира с небесным

Сожжение
еретиков.
Французская
миниатюра
XV в.





Роджер Бэкон



Гуго Сен-Викторский

Святой Франциск.
Картина Эль Греко



Альберт Великий



Фома Аквинский





В представлении средневековых людей мир за пределами их округи населяли такие фантастические создания, как сирены из «Линкольнского bestiария» (1187 г.)...

...или панонии и кинокефалы с барельефов собора в Везле (около 1120 г.)



Миннезингер Вальтер фон дер Фогельвейде



Немецкий поэт и музыкант Генрих Фрауэнлоб (Женолюб) с созданным им оркестром





Ведьмы, варящие зелье.
*Австрийская гравюра
XVI в.*



Святой Доминик
сжигает еретические
книги. *Картина
П. Берругете*

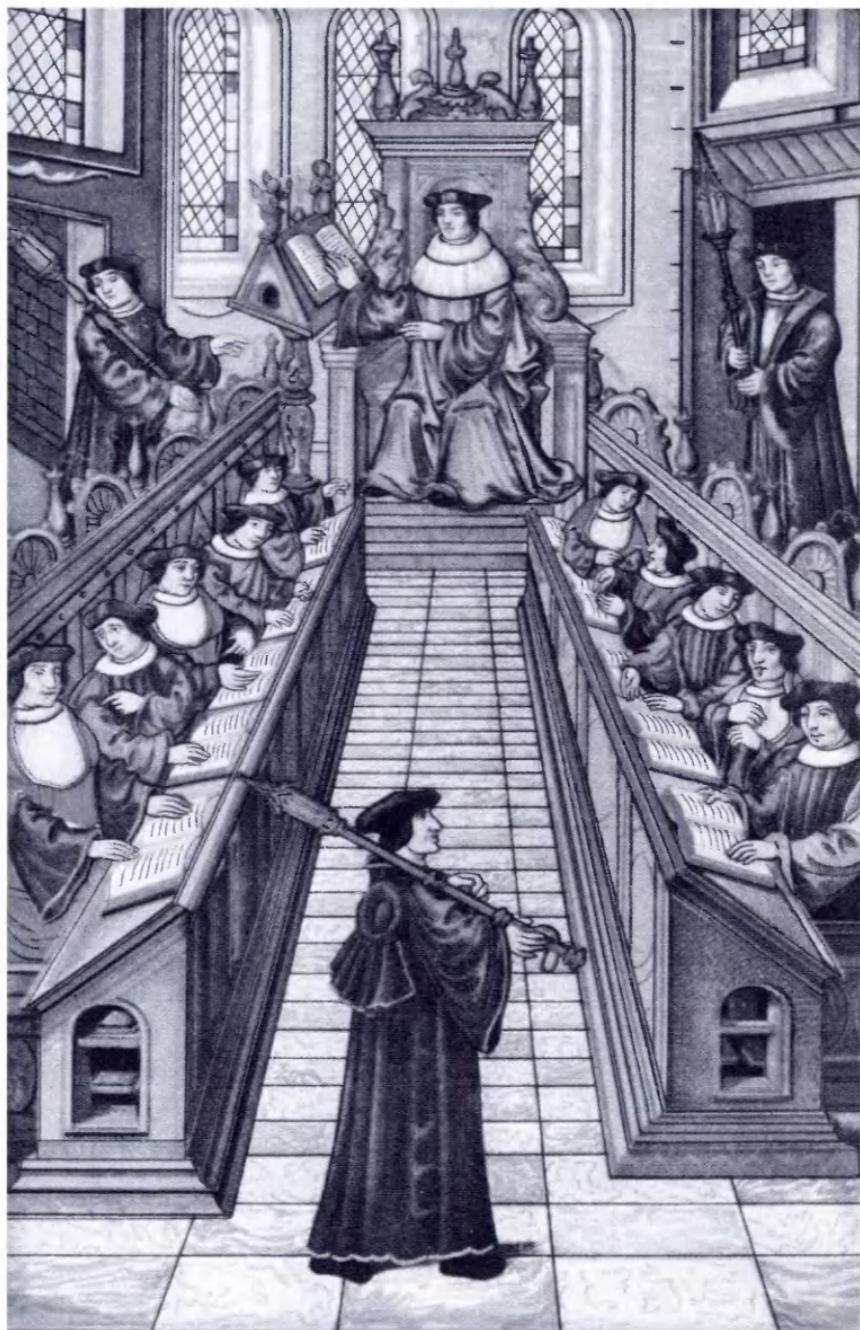


Аутодафе в Испании. Картина П. Брругете



Маркграф Эккехард
и его супруга Ута.
Статуи в соборе
немецкого города
Наумбург. *Около 1250 г.*





Встреча преподавателей Парижского университета (Сорбонны).
Рисунок XIV в.



Обучение студентов в Париже.
Французская миниатюра XIV в.

Средневековый магазин.
Французская миниатюра XV в.



Бродячие
певцы-ваганты



Обезьяны пьют вино.
*Шуточная
французская
миниатюра XV в.*





Диспут студентов-юристов. *Французская миниатюра XIV в.*

Лекция в университете.

Миниатюра из «Книги этики» Генриха Немецкого. XIII в.





Средневековая медицина. Английская миниатюра XI в.



Страшный суд. Картина Х. Мёлинга. Около 1466—1471 гг.

вынув (чтобы ведьма не увидела), перелистать, держа на коленях, и, так сказать, вооружиться. Один из авторов книги, доминиканец Якоб Шпренгер, писал: «Слово “дьявол” (*diabolus*) происходит от *dia* (т. е. *duo*, два) и *bolus* (т. е. *morsellus*, укус, смерть), так как он несет двойную смерть, а именно — телу и душе». Далее говорится: «Слово *Femina* (женщина) происходит от *Fe* (*Fides* — вера) и *minus* (менее). Таким образом, слово *Femina* значит имеющая меньше веры... Итак, женщина скверна по своей природе, так как она скорее сомневается и отрицает веру, а это образует основу для занятий чародейством»¹¹⁶.

Мишле видит «неоспоримую и прочную заслугу Шпренгера в том, что, обладая необходимыми и основательными познаниями как в богословии, так и в пытках, он является не только дураком. «Он глуп, но бесстрашен. Смело он выставляет самые неприемлемые тезисы. Другой постарался бы избегать, ослабить возражения. Он — нисколько. С первой страницы он излагает по очереди все причины естественные, очевидные, в силу которых не следует верить в дьявольские чудеса. Потом он холодно прибавляет: все это еретические заблуждения. И не думая об опровержении, он тут же списывает сам противоречивые цитаты из Библии, св. Фомы, легенд, кантонистов и глоссаторов. Сначала он выдвигает здравый смысл, а потом его же развенчивает авторитетом. Что тут возразить! И не придумаешь! Раз Шпренгер во главу угла своего руководства ставит мысль, что малейшее сомнение равносильно ереси, то судья связан по рукам и по ногам. Он знает, что, если, к несчастью, почувствует позыв к сомнению или к человечности, он должен был бы начать с того, чтобы осудить и сжечь на костре самого себя»¹¹⁷.

А жертвы Шпренгера? «Глупцы они? Нисколько... Напротив, они... видят огромные ослиные уши, осеняющие докторский колпак. И его страх. Пусть он не разыгрывает храбреца, он дрожит от страха. Он сам признается, что если священник не будет настороже, заклиная беса, то он порой может... перейти в тело самого священника... Кто знает, быть может, простоватые черти обвиняемых так честолюбивы, что не прочь пожить в теле инк-

визитора? И он вовсе не так уж спокоен, когда зычным голосом спрашивает ведьму: “Если твой господин так всемогущ, почему я не подвергаюсь его нападениям?”».

Иногда обвиняемые в отчаянии прямо на суде обвиняли в ереси самих инквизиторов или других важных лиц. Этого старались любым способом избежать, прибегая к самой низкой лжи. Приговоренный в 1634 году к сожжению французский священник Урбен Грандье внушал страх своим судьям: что-то он скажет в своем последнем слове на эшафоте? «Вспоминали смелые речи, направленные мучениками свободной мысли против своих судей, вспоминали последнее слово Джордано Бруно, смелую угрозу Ванини. Стали торговаться с Грандье. Ему сказали, что если он будет благоразумен, то его не сожгут, а удавят. Слабый священник, человек плоти, сделал плоти еще одну уступку, и обещался не говорить. Он молчал как по дороге к плахе, так и на эшафоте. Когда его крепко привязали к столбу, когда все было готово, когда уже поднесли огонь, чтобы его окружить пламенем и дымом, один из монахов, его исповедник, зажег костер, не дожидаясь палача. Несчастный, которого обязали словом, мог только промолвить: “Так вы меня обманули”. Поднялся огненный вихрь, запылало горнило страданий. Послышались только крики»¹¹⁸.

Устоять перед обвинениями инквизиторов мог только человек, обладавший сильным умом и присутствием духа. «Что вы должны отвечать судье, — пишет Мишле, — если в инквизицию поступила жалоба трех почтенных страсбургских дам, которые в один и тот же день и час испытали на себе невидимые удары. А они обвиняют вас — человека с подозрительным лицом, который их, вероятно, околдовал. Ваши слезы, клятвы в том, что вы не знаете, никогда не видели этих дам, были совершенно в другом месте и т. п., — вам ничуть не помогут. Судья не верит. Сейчас вас подвергнут пыткам, которые вас вынудят признаться. Вам надо сказать: “Я вспомнил. Вчера, в самом деле, в этот час я побил, кого? — не крещеных людей, а трех кошек, которые в бешенстве стали кусать мои ноги”... Судья, как человек пронизательный, сразу сообщает в чем дело. Вы, в этом нет сомнения, не виновны. Дамы, очевидно, были в тот день превращены в кошек, и

злой дух забавлялся тем, что натравлял их на ноги христианина с целью погубить их и его, выдать за колдунов».

Число процессов против ведьм умножалось тем, что церковь предоставляла судье и обвинителю право конфискации имущества колдунов и ведьм. «Император Карл V тщетно пытается в своих немецких конституциях установить, что “так как ведьмы и колдуны наносят ущерб имуществу и лицам, то их дела должны рассматриваться гражданским судом” (а не церковным). Тщетно запрещает он конфискацию (за исключением случаев оскорбления его величества). Незначительные епископы-князья, которым колдовство доставляет лучшие доходы, продолжают, как помешанные, сжигать ведьм. Процедура чрезвычайно проста. Сначала свидетели подвергаются пыткам; путем застрашивания и мук создаются свидетели со стороны обвинения. Потом крайним применением пытки из обвиняемого выжимают признание, и этому признанию придается вера, несмотря на факты, которые ему противоречат.

Вот пример. Одна ведьма признается, что похитила с кладбища труп недавно умершего ребенка, чтобы воспользоваться им для своих колдовских снадобий. Ее муж заявляет: “Пойдите на кладбище, и вы увидите там труп ребенка”. Могилу вскрывают и трупик в самом деле находят в гробу. И однако судья постановляет вопреки очевидному, что это только кажущаяся видимость, иллюзия, созданная дьяволом. Он предпочитает опереться на признание обвиняемой, а не на факты... И женщину сожгли...

Ведьм легко ловили на их признаниях — часто и без всяких пыток. Многие из них были полусумасшедшие. Они признавались, что могут превращаться в животных. Итальянки часто превращались в кошек и, прошмыгнув под дверь, высасывали кровь из детей. В странах с большими лесами, как в Лотарингии и на Юре, женщины охотно становились волчицами и — если им верить — пожирали прохожих (даже когда никто не проходил). Их сжигали. Девушки заявляли, что отдались дьяволу, и, однако, они оказывались девственницами. Их сжигали. Некоторые из них точно сами желали — и как можно скорее — быть сожженными. Порой их толкало безумие, порой — отчаяние. Одна англичанка на пути к

костру сказала народу: «Не осуждайте моих судей. Я сама хотела сгубить себя. Родители с ужасом отступились от меня. Муж отрекся. В жизнь я вернулась бы обеспеченной... Мне хотелось умереть... Я нагала на себя»¹¹⁹.

Однако и в ту мрачную эпоху находились люди — в первую очередь мыслители-гуманисты, — не верившие «признаниям» ведьм. Мишле пишет: «Страшный удар инквизиции нанесли Гуттен и Эразм в своих сатирах на идиотов-доминиканцев. Агриппа, Лаватье, в особенности знаменитый врач из Клеве Вейер прямо заявляли, что если несчастные ведьмы являются игрушками в руках дьявола, то... следовало бы лечить их, а не сжигать. Некоторые парижские врачи... утверждали, что одержимые колдуны просто обманщицы. Это была, конечно, крайность; большинство из них были больные, находящиеся под властью самообмана».

И все-таки инквизиция не торопилась отступать. Периоды относительной терпимости — например, при Франциске I во Франции не было сожжено ни одной ведьмы — сменялись новыми гонениями при его преемнике Генрихе II. «Магистраты, казавшиеся в продолжение почти столетия просвещенными и гуманными, становятся попами более самих попов. Не признавая инквизиции, они... хотят ее превзойти... Тулузский парламент сразу сжигает 400 человеческих тел. Подумайте, что это был за ужас, что за клубы дыма от стольких тел, как растоплялось и кипело сало среди пронзительных криков и воя!.. Но и этого мало для Бодена, анжерского легиста... Он заявляет, будто колдуны столь многочисленны, что их число в Европе 1 800 000 человек. Потом... он изъявляет желание, чтобы все они стали одним человеком, дабы он, Боден, мог бы судить их и сжечь в один прием»¹²⁰.

«В XVIII в. всюду еще сжигают ведьм. В 1718 г. сжигают колдуна в Бордо, в 1724 г. и 1726 г. в Грев к костру присуждают за преступления, которые в Версале сошли бы за забавы, школьников... Погонщик ослов и дворянин, некто Шоффур, сожжены живьем... В Испании в одно царствование Филиппа V (1700—1746) было сожжено 1600 человек, одна ведьма была даже сожжена в 1782 г. В Германии в 1751 г. сжигается одна, еще одна в

Швейцарии в 1781 г. В Риме сожжения не прекращаются, сжигают, правда, в ямах и клетках инквизиции, но не всенародно»¹²¹. Последняя ведьма Европы, Анна Гельди, была обезглавлена (а не сожжена) в швейцарском кантоне Гларус в 1782 (а не 1781-м) году, хотя неофициальные, «народные» расправы над подозреваемыми в колдовстве происходили и позже.

Своей логической полноты и развитости проблема инквизиции и ереси достигает в период противостояния мира церкви и мира Возрождения, когда первый мир уже не может бороться со вторым старыми, привычными методами инквизиции (точнее, борется, но в конечном счете безуспешно, далеко не так эффективно, как раньше) прежде всего потому, что объективные условия мешают этому. А специфика этих условий прежде всего в том, что доведенные до крайности взаимоотношения святого (церковного) и мирского (светского, телесного) наглядно, воочию обнаружили, что противоположности сходятся, что уже имеет место в действительности взаимопереход этих противоположностей. Священник сам на деле выступает в роли служителя Сатаны, а последний (в лице своих «слуг» — еретиков и ведьм) ведет себя как истый святой и даже более святой, чем христианские, выдуманые святые, ибо ведет себя на самом деле как святой, доказывает свою святость (именно ту, о которой повествует истинная религия) не словами, а своей жизнью, своими повседневными поступками, воистину принимая мучения за грехи людей. Эта «взаимная нейтрализация» святого и греховного (каковым является все физически-чувственное, природное, действительно человеческое) является существенной особенностью периода XV—XVIII веков.

Это состояние есть некий завершающий этап целого периода, и в качестве такого этапа, такого «конца» оно само есть противоположность своему «началу», начальному этапу этого периода. Ибо этот начальный этап во всем противоположен конечному как периоду взаимоперехода, перелива противоположностей, их «перемещение мест». Не только отношения полюсов, но и каждый из полюсов этих отношений на последнем этапе становится противоположностью самому себе.

ШКОЛА

Церковь и образование

По мнению видного дореволюционного историка-медиевиста Н. Сперанского, под «образованностью средних веков» следует понимать определенный период развития человеческой мысли. В это время греко-римское языческое образование уже в целом отжило, отмерло, но «зерна» и «шелуха» его, сохраняя свою «всхожесть» в условиях необычайного невежества («умственной беспомощности») и догматизма («консерватизма»), пролежали долгие века, пока, наконец, не почувствовали присутствие «влаги» и тогда «тотчас пустили корни и выгнали стебли». На смену языческой образованности пришла образованность церковная, религиозная, богословская. В этом выразилось некое диалектическое возмездие: «Новые растения успели уже принести и цвет, и плод, и тогда только строгие хранители принципа традиции с ужасом увидели, как эти плоды для него ядовиты и какая опасность для господства (этого принципа была создана. — Л. П.) самим же неуклонным его применением»¹. Ибо в результате окончательного падения греко-римской образованности грамотные люди остались только среди духовенства.

Церковь, стимулируя образованность в своих интересах и целях, делала ее богословской, избирательно превращала ее в удел священничества, в одну из сфер

деятельности клира. Поэтому «почти до конца средних веков полному бедняку в Германии да и во всех странах Европы легче было поступить в латинскую школу и добраться до университета, чем просто выучиться читать, писать и считать, оставаясь мужиком или ремесленником». То же относится и к светскому обществу. Поэтому, например, немецкий миннезингер Ульрих фон Лихтенштейн десять дней носил с собой письмо своей возлюбленной, не зная, что она пишет, так как его секретарь-клирик был в это время в отпуске. Когда поэту прочли письмо, он тотчас сочинил и продиктовал (писать он не умел) стихи на этот случай.

Учит одно лишь духовенство, ибо имеет на это право. В средние века право на тонзуру было свидетельством об окончании начальной школы и, следовательно, наличии грамотности. И наоборот, грамотность ставила человека под особое покровительство могучей духовной власти, давала право на тонзуру. Вот почему купцы из тех, кто много путешествовал, иногда самовольно выбривали себе макушки, чтобы в случае беды сойти за клириков².

Но было бы ошибкой считать, что в средние века только клир обладал монопольным правом на преподавание в любой области — в промышленности, науке, светском и церковном управлении. В действительности, церковь осуществляла свою просветительскую деятельность совсем не так жестко, как принято думать. Уже в это время развертывается конкурентная борьба официальных и «мирских», «потаенных» учителей. Например, все обучение «вульгарному» родному языку везде велось за плату у никем не утвержденных самодеятельных учителей и поэтому было недоступно беднякам.

Столь же ошибочно, следуя ходячему мнению, преувеличивать роль церкви в появлении в VIII веке школ и дальнейшем их развитии и, наоборот, преуменьшать и недооценивать то значение, которое имел происходящий в это время рост светских, мирских потребностей для формирования средневековой образованности. Не столько церковь, сколько связанный именно с этими потребностями спрос на образованность привел к тому, что уже в XIV веке общество, а не один лишь клир

стало делать щедрые пожертвования школам. Н. Сперанский пишет: «Обыкновенно принято считать богословие венцом и даже ядром всего университетского образования в средние века. Но это вовсе не так — из 46 университетов, которые возникли до 1400 года, в 28, т. е. в двух третях их числа, богословие совсем не было допущено в программу занятий».

Во второй половине средних веков развитию школы помог растущий спрос как со стороны духовного и светского правительства на людей с юридическим образованием, так и со стороны развивающейся торговли и промышленности на простую грамотность. Конечно, школа по-прежнему продолжала оставаться создательницей и опорой католического образования, но в меньшей степени и науки тоже. Однако толпы учеников приходили в школу не из-за стремления к богословским и научным умозрениям. Они хотели выучиться практическому ремеслу, сделать карьеру в юриспруденции, медицине, горном деле — «и потом только наука захватывала в свои объятия самых способных и бескорыстных из них».

Вплоть до начала XX века в Европе по инерции господствовало представление о мнимой нераздельности образованности и принадлежности к церкви. Это традиционное заблуждение не могло быть разрушено до превращения науки и религии в две самостоятельные, суверенные области духовной деятельности, общественного сознания. Причем традиционно-ошибочное представление о тождественности образованности и принадлежности к церкви, одинаково способствуя пополнению научной и священнической среды, обладало тем достоинством, что, несмотря на свою ошибочность, все же не позволяло сформироваться в обществе замкнутой касте богословски образованных людей. «До самого конца средних веков, — писал немецкий медиевист Г. Геппе, — будущий адвокат, будущий королевский советник, будущий городской секретарь, будущий медик, будущий профессор логики или математики садился на одну школьную скамью с будущим священником, вместе с ним начинал обучаться бессмысленному латинскому чтению и святцам, церковному пению и

пасхалии и наравне с ним подвергался искусству монашеской школьной дисциплины»³. И таким было обучение вплоть до самой Реформации.

Образованность настолькорослась с священничеством, что, по словам Н. Сперанского, «еще в шестнадцатом столетии люди находили, например, возможным преследовать светских женщин-учительниц на том основании, что “писание не приличествует женскому полу”». Средневековое общество настолько привыкло видеть во всяком грамотном человеке клирика, что «даже вступление в брак не могло совсем подорвать связи “грамотея” с духовным сословием. Женатый клирик, т. е. женатый человек, прошедший молодость в школе, мог продолжать носить данную ему там тонзуру, и пока она была на нем, он оставался неподсуден светским властям»⁴. С другой стороны, именно эта, якобы необходимая «грамотею» принадлежность к священству мешала образованным людям, даже вне духовенства, вступать в брак. Безбрачие — неизменная характерная примета почти всех средневековых ученых и священников. Так, в Парижском университете доктора медицины, менее всех других связанные с религией, получают разрешение жениться только в XV веке, а философы, богословы и юристы — еще позднее, в конце XVII столетия. Обычно университетские уставы требовали безбрачия только от ректора, однако и подавляющее большинство профессоров не позволяли себе вступать в брак. «В самом деле, вступая в брак, ученый человек должен был навсегда оставить надежду видеть себя обеспеченным каким-нибудь бенефицием или пребендой, которые давались, правда очень редко, за чисто светские заслуги, но от которых “женатые клирики” строжайше отстранялись; а вдобавок он возбуждал против себя кастовые предрассудки членов могучего духовного сословия».

Еще Лютер жалуется на то, что в его время считалось позором, если ученый человек женился. «Софисты показывали на него пальцами, говоря: смотрите, он выходит в свет и не хочет быть духовным». А в XIV веке женитьбе одного венского профессора современники не могли подыскать другого объяснения, кроме сумасшествия:

Uxorem dixit versua in demention («Сойдя с ума, он женился»). Даже в Новое время женатые ученые — редкое исключение. Например, Лейбниц восхвалял Кеплера за то, что тот остался холостяком, стремясь наслаждаться наукой. Сам Лейбниц, как известно, тоже не был женат.

Таким образом, присущий средневековой католической церкви целибат имел не только негативную сторону, о которой часто говорится, но и позитивную, о которой обычно забывают. Отчасти благодаря целибату средневековая Европа не знала замкнутого наследственного сословия, которое являлось бы носителем умственной жизни общества, каким, например, в Древнем Египте были жрецы, а в древней Индии — брахманы. Развитие образованности, формирование наук стало массовым и в известной степени общенародным движением. Это ускорило и углубило их развитие, а вместе с тем развитие научно-технического прогресса в Европе по сравнению с другими частями света.

Однако, во-первых, условия образования в средние века были так тяжелы, что приходились под силу очень немногим. А во-вторых, в противоположность иным эпохам, например XVIII веку, когда «главный поток просвещения шел совершенно вне школьного русла, в средние века не было другого пути к науке, кроме школьного»⁵. А контроль за этим путем осуществляло духовенство. Поэтому за бросающейся в глаза демократичностью, массовостью развития европейского образования на самом деле скрывались жесточайшая избирательность и элитарность.

Школа и школяры

Латинское слово *schola* произошло от древнегреческого «схолия», смысл которого внутренне-противоречив. Оно означает одновременно и «свободное время», «досуг», «отдых», «праздность», и «время, посвященное учености и ученым беседам», и «школу», в особенности «философскую школу» (отсюда и средневековая *scholastica*). Подобно тому, как первоначально у истоков философии ее складывающиеся понятия («философемы») были всего лишь редким вкраплени-

ем во множестве сведений, образующих положительное знание, то есть были частицами в целом, одним во многом, отдельным в общем, — так и школа с VIII по XI век «представляет собой не прочные центры просвещения, а блуждающие огоньки в том болотном тумане, который густой пеленой окутывал Европу. Едва успеет такой огонек затеплиться, как налетает порыв ветра в виде волны голода или повальной болезни — и он бесследно исчез, и опять нет ничего, кроме густых клубов болотных испарений»⁶. Но как бы первоначально слабы, незащитны и случайны ни были эти блуждающие огоньки, и сколько бы раз на протяжении веков каждый отдельный мыслитель не начинал заново то же самое — постепенно школьное и научное дело утрачивает случайный характер, поскольку слабые, разрозненные «огоньки» сливаются в достаточно самостоятельное и стабильное явление, обладающее своей собственной внутренней необходимостью.

Школа второй половины средних веков внешне почти не отличается от своей предшественницы. «Она расширилась, объем преподавания каждого отдельного предмета стал больше, но предметы остались все те же; те же остались и вывески над ними»⁷. Правда, в университетах добавилась медицина, но ею духовенство фактически занималось и раньше. Во Франции, где в конце средних веков было около 20 тысяч деревенских приходов, функционировало примерно 10 тысяч приходских школ со 100 тысячами учащихся. Но пусть это не вводит читателя в заблуждение относительно общего высокого уровня образования, как это произошло с одним историком, который утверждал, что общий уровень образования во Франции в XII веке мало чем уступал веку XIX. 90 процентов учащихся выходили из школьных стен, едва научившись читать и писать, и совершенно не использовали полученные знания — часто абстрактно-схоластические — в своей будущей жизни.

Специфика школы в тот период заключалась в том, что она была отнюдь не исключительно богословской (церковной), а в известном смысле без (вне) классовой. Она «являлась дверью, в которую крестьянский сын уходил от своего сословия и проникал в общество

самых господ. Дверь эту церковь держала открытой настежь, но вовсе не в силу своих демократических принципов, а в силу того, что путь образования тогда был «путь узкий», и без крестьянских детей самим господам трудно было бы справиться со своими «господскими» делами». Поэтому в средневековой школе, в том числе в университете, «различные общественные классы были представлены почти прямо пропорционально своей численности... Держась не искусством своих преподавателей, а суровым подбором, не давая постановки умам, а только отыскивая особенно счастливо одаренные природные организации, средневековая школа была бы совершенно не в состоянии справиться с поставленной ей обществом тяжелой задачей, если бы ей в то же время не была предоставлена полная свобода производить свой рекрутский набор во всех решительно классах общества, без различия звания и состояния»⁸.

Этим, в частности, и объясняется большое количество школ в то время. В средние века их было много потому, что в каждой из них было чрезвычайно мало учеников или, что то же самое, в каждой из них не могло быть много учеников. В XIV—XV веках один учитель держал у себя в школе 6—12 (в Англии — 8—10) учеников. Таких «маленьких школ», с одной стороны, было так много из-за недостатка помещений (часто занятия проходили в доме учителя), а с другой — из-за недостатка средств как у родителей учеников, так и у тех организаций, что финансировали обучение, то есть приходских советов, городских властей или отдельных меценатов.

Во второй половине средних веков школьное дело выступает прежде всего не столько как богословское (церковное), сколько как мирское, светское. Школьное дело стало промыслом или ремеслом. Занимаясь им, как учителя, так и учащиеся могли заработать деньги. Здесь мы встречаемся с обычной для средних веков парадоксальностью или дуальностью. В раннем средневековье было широко распространено мнение, что духовная, интеллектуальная деятельность не требует материального вознаграждения. Мытарям не место в храме духа. Мудрость есть Божий дар, коим нельзя торговать, а потому учителя не могут получать жалованья. Им можно

было лишь делать подарки в благодарность за сообщенные знания. Но позднее, во вторую половину средневековья, это никогда полностью не реализуемое мнение начало превращаться в свою диалектическую противоположность по мере того, как наука и образование высвобождались из-под гнета влияния духовенства и переставали быть областью, на которую распространяется его монополия. Теперь все уже было по-другому. Всякая плата стала считаться законной и всегда была желанной, ибо, как писал Н. Сперанский, «средние века были очень бедны, очень энергичны и ради самой маленькой прибыли не останавливались ни перед какими хлопотами»⁹.

Несмотря на это, прежнее альтруистическое идеально-религиозное отношение к учению продолжало сохраняться и даже господствовать в умах людей, прекрасно уживаясь с вполне эгоистической стороной обучения, а именно той, в которой речь идет об оплате труда и материальной заинтересованности в обучении как промысле. А потому, как отмечает историк, «никогда люди больше не толковали о бескорыстном, о религиозном отношении к учению, чем в средние века, и никогда школа не носила такого грубо промышленного отпечатка.

Бескорыстная школа погибла вместе с античной культурой. Средневековые училища с самого своего зарождения готовят людей к профессии... Богатые там платят, бедные не платят; но (те и другие. — *Л. П.*) идут в них или отдаются туда только затем, чтобы им впоследствии за их ученость платили. Из-за чего бьются тысячи студентов, голодающие и холодающие в средневековом Париже? “Нечего и толковать, — отвечает... ученейший католический историк Парижского университета, — целью их занятий было получение бенефициев и пребенд. Все от первого до последнего только об этом и хлопочут”. “С какой стати учиться, — говорит толпа, — коли нельзя больше становиться попами, монахами и монахинями?” “В ученье стоит пускать детей только затем, чтобы они кормились”, — говорит Лютер, негодуя в своей проповеди на народ (переставший отдавать детей в школу. — *Л. П.*)... “Юношество, — пишет один современ-

ный Лютеру немецкий летописец, — было совращено с истинного пути, перестало учиться и по большей части обратилось к другим сидячим ремеслам»¹⁰.

В конце XVII — начале XVIII века ученик становится в некотором роде собственностью учителя. Согласно самому старому университетскому уставу — уставу университета в Ареццо, — тот, кто неделю слушал какого-либо профессора, уже считался его учеником. А если профессор больше четырех раз пускал к себе на лекцию чужого ученика, то должен был уплатить штраф, а также вознаградить своего коллегу за убытки. Само это право профессоров на ученическую верность (рецидив феодального права) становилось иной раз предметом торговли. Так, в 1279 году один профессор из Болоньи, вынужденный прервать на время чтение своих лекций, «отдает внаймы одному из своих собратьев все сразу — и школьное помещение, и слушателей». Чтобы создать себе клиентуру, некоторые профессора «ходили к студентам на квартиры, зазывая их на свои лекции, предлагая им подарки или денег взаймы; иные прибегали к посредничеству лавочников, кабатчиков и даже девиц легкого поведения»¹¹. Поневоле педагоги даже перестали учить исключительно мужской пол и во многих школах давали образование и женщинам.

Средневековая школа — это не начальная школа в теперешнем смысле этого слова, а «тип низшего профессионального училища, служившего в то же время приготовительным классом высших профессиональных учреждений... Школа не знает ни государственной, ни церковной организации; она представляет собой вид промышленного предприятия и подчиняется общему характеру экономического строя своей эпохи... Во всех европейских странах доход патрона от школы постоянно является предметом менового обращения наравне со всякими другими рентами... Привилегированные духовные и светские сеньоры, наследники прежних школьных благодетелей, «держат» школы так же, как они держат общественные хлебопекарни и мельницы, т. е. на полных правах частной собственности. В 1414 г. один нормандский кюре, сдавая свой приход в аренду, оговаривает, что снимающий его свя-

щенник не имеет права держать в церковном доме ни кабака, ни школы».

Несмотря на то, что, как мы видели, народное образование как некое социальное явление имело своей причиной чисто практические, экономические потребности общества и церкви, в самом этом явлении было очень трудно выделить нечто вполне развитое, выкристаллизовавшееся, четко очерченное. В средние века не существовало ни школьного законодательства, ни деления школы на три ступени — начальную, среднюю и высшую. Из всех тогдашних школ выделялся один университет, который поэтому и назывался привилегированной школой. Все прочие училища совершенно не регламентированы, не дают никаких прав и привилегий окончившим их, не имеют постоянного и определенного круга предметов. Каждое из них учит желательному и возможному в своих условиях. Выбор предметов преподавания определяется не общими образовательными и воспитательными целями, а практическими потребностями церкви и, отчасти, светского общества. Поэтому не школа существовала для ученика, а он для школы. Обучение происходило в спешке: едва ученик обучится бессмысленному, но правильному чтению по латыни, как его заставляли служить чтецом в церкви. А если у него обнаруживался хороший почерк, то его уже в школе сажали переписывать непонятные ему рукописи.

Знание латинского языка — это единственное доказательство способности к науке, которого требовали от молодежи школы и «республики ученых»; оно одно открывало им ворота в *civitas dei* (град Божий). Вообще, с точки зрения образованного человека того времени, латынь настолько распространена и важна, что даже птицы поют «на латыни». В тогдашней Европе, где жители даже двух соседних местностей с трудом понимали друг друга из-за разницы диалектов, латынь была единственным средством коммуникации. На ней изъяснялись в церкви и в свете, латынь прекрасно знала даже нечистая сила. «Однажды два мужика, — повествует Л. Карсавин, — привели третьего, товарища своего, к дому братьев миноритов: им владел бес. Чтец сказал бе-

су: “Я признаю в тебе беса, если заговоришь ты со мною по латыни”. А когда тот заговорил и ошибся в латыни, брат обругал его, сказав, что плохо знает он грамматику. Бес же отвечал: “Я так же хорошо умею говорить по латыни, как и ты; только язык этого мужика так груб и неприспособлен к речи, что я из-за этой его грубости еле им ворочаю”»¹².

Существуют три вида латинского языка: 1) классическая латынь, широко употреблявшаяся в античной риторике, чьи упражнения были так искусственны и льстивы, что Лукиан называл ее «нарумяненной девкой»; 2) средневековая латынь, которая «легче классической латыни; читать ее нетрудно, но... в ней имеется огромное количество терминов, слов и выражений, которые совершенно чужды классической латыни и... требуют специального изучения»¹³; 3) латинский язык гуманистов эпохи Возрождения. Эти три вида латыни были вместе с тем тремя стадиями и аспектами необходимого естественно-исторического развития латинского языка как цельного живого организма. Это видно уже из того, что, как показал историк французского языка Фердинанд Брюно, само стремление Ренессанса восстановить латинский язык в его античной классической чистоте неизбежно превращало его в мертвый язык, ограничивало его применение.

Ренессансная латынь — «еще совсем неисследованная область; она образуется из соединения восходящей к Отцам Церкви схоластической церковной латыни с античными, гуманистическими и народными элементами. Это огромное обогащение словаря, оборотов речи и способов выражения мыслей делает его мировым языком в самом широком смысле слова. Он соединяет в себе все элементы духовной жизни Европы, он создан из римских, испанских, германских, французских, итальянских, арабских, может быть, и других элементов и стал общим языком ученого мира, господствующим и в то же время не знающим господина», — писал историк-медиевист Леопольд Ольшки¹⁴. И если, как справедливо отмечал М. Бахтин¹⁵, вообще «языки — это мировоззрения, причем не отвлеченные, а конкретные, социальные, пронизанные системой оценок, неотде-

лимые от жизненной практики и классовой борьбы», то именно таким и был латинский язык — официальный язык средневековья, взятого в целом.

Универсальное господство латыни в средневековой Европе, как предполагал А. Гуревич, обусловлено тем, что латинский язык был «метаязыком» всего христианского суперэтнуса, по терминологии Л. Н. Гумилева, всей средневековой христианской культуры. «Латынь, язык культуры Западной и Центральной Европы в средние века, представляла собой важный унифицирующий фактор культурного развития в Вавилоне текучих и нефиксированных языков и диалектов многочисленных племен и народностей»¹⁶.

Однако внутренняя противоречивость латинского языка как социального феномена средневековья не позволяет однозначно говорить о его исключительно прогрессивной роли в развитии культуры. В качестве официального, непонятого большинству языка латынь была средством господства, давления, борьбы с нежеланными верхам общества новациями. В отличие от нее народный язык, как писал М. Бахтин, «захватывая все сферы идеологии и вытесняя оттуда язык латинский, нес с собою новые точки зрения, новые формы мышления... новые оценки: ведь этот язык был языком жизни, материального труда и быта, языком “низких” жанров... языком вольной площадной речи»¹⁷.

В свою очередь, Олышки считал, что «в эпоху Возрождения латынь создала единство образованности над национальными и религиозными противоречиями, но не могла создать единство культуры. Когда Галилей издал свои сочинения на итальянском языке, Кеплер жаловался на этот “*crimen laesae humanitatis*”»; он их не понимал и первый почувствовал те последствия, которые должен был повлечь за собой отказ от латыни в ученой литературе. Меньше чем через столетие с такой же жалобой выступает Лейбниц. Путаница, вызванная употреблением народных языков в науке, заставила его почувствовать необходимость восстановления мирового языка науки или его замены искусственным»¹⁸.

* Преступление против человечности (*лат.*).

Противоречивость средневековой латыни проявлялась и в том, что последняя играла не только прогрессивную, но и реакционную роль. С одной стороны, универсальность латыни порождала ее ограниченность, распространенность была причиной замкнутости ее сферы. Латинский язык стал настолько распространен, что его перестали понимать. В XIII веке во Франции дети с семи лет начинали читать по латыни, не понимая еще ни одного латинского слова. Являясь по воскресеньям в церковь учиться началам веры, дети сначала выучивали с голоса весь латинский псалтырь, и в том числе главные молитвы, и затем уже садились учиться читать по этому псалтырю. В 1515 году епископ Туля Гюг отмечает, что на десять человек экзаменующихся в монастырской школе «едва ли найдется один, который знает то, что он должен был бы знать. Не знают они ни грамматики, ни других наук, отчего они и не понимают ничего из того, что читают».

Но латыни не знали и более высшие слои населения. В начале XVI века в Гейдельбергском университете Аристотеля читали в латинском переводе, сделанном человеком, который не знал ни греческого, ни латинского языка, и ни профессор, читавший лекцию, ни ученики его одинаково ничего не понимали. Даже «в эпоху высшего блеска католической церкви, при Иннокентии III встречались епископы, признававшиеся, что они ни слова не понимают по латыни. Поэтому уже в XIII веке один из латинистов скорбно воскликнул: «Никто не хочет учиться у древних авторов писать по латыни, все хотят учиться думать...»¹⁹.

Н. С. Сперанский справедливо отмечал, что с утратой понимания латинского языка от христианских обрядов и молитв остались одни бессмысленные движения и пустые звуки. Но когда духовное, идеальное перерождается в физическое, материальное, получившееся псевдоматериальное само в свою очередь влияет на духовное, превращая его в псевдодуховное, псевдоидеальное. Открывая путь к просвещению, в мир образованных людей, латынь вместе с тем скрывала от взора средневекового человека как его прошлое, так и настоящее, и будущее. Она мешала ему видеть, в частности, «качест-

венный перелом в развитии мира, происшедший при переходе от римской эпохи к средневековью»²⁰.

Латынь была не только языком образованных людей, но и защитным валом от смелых мыслителей. Эту тенденцию, свидетельствующую о явной догматизации и консерватизме средневековой латыни, ярко выразил французский ученый Пьер де Мопертюи, когда в середине XVIII века предложил основать город, в котором говорили бы только по латыни. Этот проект высмеял Вольтер, но, как бы то ни было, уже стремление к употреблению особого языка само по себе намечало границы, сознательно проводившиеся учеными, чтобы отделить себя как нечто высшее — от неученых, низших.

Служа просвещению, свету мысли и свободе знания, латинский язык не менее ревностно служил тьме невежества, чаще всего воинствующего, агрессивного. «Употребление латыни — языка книжного — помешало многим благим стремлениям к эмансипации, мыслители и исследователи невольно попадали (и не могли выбраться! — Л. П.) в чужие и старые ходы мысли, куда их заманивали готовые и заученные слова и обороты речи»²¹. Иначе говоря, в этом отношении латынь — тюрьма для разума, помеха свободомыслию, индивидуальности мысли и речи, а следовательно, действий и поведения.

Тюрьма невозможна без тюремщика. И вот, писал Л. Олышки, «в то время, как латинский язык под защитой школ и республики ученых, казалось, неоспоримо царил как единственный язык науки, стремившиеся к науке широкие круги сделали его символом лженауки, педантизма и, наконец, вместе с Джордано Бруно и Галилеем, символом заблуждения, причем от этого не уменьшились преклонение перед античностью и интерес к ней»²². Борьба против корпоративного духа латыни и привносимой ею регламентации оборачивалась борьбой против всякого знания вообще, становилась сатирой на ученых. «Мотив издевательства над ученым, — писал тот же автор, — играет большую роль в народной литературе романских стран. Комедия в эпоху Возрождения создала только один живой тип, а именно педанта, и сделала его атрибутом латинскую тарабарщину».

Он же считал, что «знаменитая сатира Рабле направлена не против употребления латыни в науке (и сам Рабле пользовался языком ученых в своих ученых произведениях), но против схоластического стиля и прежде всего против схоластических словообразований»²³.

Знаменитый музыкант Игорь Стравинский видел общее между латинским и музыкальным языками в том, что последний, как и латынь, обязывал всякого музыканта к «известной выдержке... требовал некоей условной формы, которая сдерживала бы музыку в строгих границах, не давая ей растекаться в авторских импровизациях, часто губительных для произведения... Это потребность порядка, без которого ничто не может быть создано... А всякий порядок требует принуждения»²⁴. Аналогично и латынь служила церкви и феодализму тем, что стимулировала сословность, иерархичность, дисциплину и точность, разграничивая всё и вся, поскольку она всегда так или иначе связана с упорядочением, рассудочно-формалистическим моментом в познании, систематизацией знания и действиями, имеющими традиционно-обрядовую, ритуальную природу.

Е. А. Косминский указывает на такую существенную примету средневекового образования, как «необычайная изошренность памяти» грамотного человека того времени. Уже сама школьная система отбирала людей с выдающейся природной памятью и огромным запасом терпения, усидчивости и прилежания. Полный курс тогдашних наук в школе не мог пройти тот, кто не обладал соединением «блестящей памяти с исключительной способностью к формальному мышлению... Кто не обладал такими способностями, тот или совсем отстранялся, или прерывал учение на очень ранней ступени. Мы... часто встречаем в те времена людей с исключительной памятью. Уже среди школьников попадались юноши, которым стоило один раз прочесть какой-нибудь отрывок, чтобы запомнить его наизусть. Этому способствовала сама система средневекового обучения грамотности. Всякий садившийся за науку ребенок должен был прежде всего выучить наизусть по латыни “Отче наш”, “Богородице”, “Символ веры” и все 150 псалмов. Это позволяло ему немедленно принимать участие

в богослужении и служило как необходимым введением в искусство латинского чтения, так и эффективным формально-логическим упражнением памяти (что важно вследствие редкости и дороговизны книг).

Выучив псалмы, мальчик садился за азбуку. Учитель давал учащемуся в руки восковую дощечку, на которой были записаны до порядку буквы алфавита и некоторые оклады, а затем переводил его на уставной псалтырь. Как уже говорилось, книги были очень дороги. Обычно на всю школу был один учебник, который находился в руках учителя. Прочитав из него отрывок, он заставлял учеников повторять его и записывать на свои дощечки. По ним ученики к следующему разу выучивали продиктованный отрывок наизусть. Затем дощечка вытиралась и ученик должен был уже надеяться только на свою память (отсюда необходимость частого переспрашивания и повторения одного и того же).

При обучении чтению большое внимание уделялось правильному произношению слов и их ударению, так как малейшей ошибкой при чтении в церкви можно было прогневить Бога. Отсюда же чрезвычайная медленность обучения: учитель не мог двигаться быстро, имея одну книгу на всех учеников и показывая склады каждому из них отдельно. Во всяком случае, он должен был часто откладывать псалтырь, чтобы взять такое чисто техническое средство обучения, как розгу, чтобы заставить сидеть смиренно ничем не занятых в ожидании своей очереди питомцев»²⁵.

По мере успехов в чтении переходили к письму. Вначале ученики упражнялись на покрытых зеленым воском дощечках, и только после приобретения полной твердости руки им показывали приемы каллиграфии пером на пергаменте. Одно лишь обучение механическому чтению и началам письма длилось даже при благоприятных условиях около трех лет. Причем это искусство давалось далеко не каждому. Еще в XVII веке, два столетия спустя после изобретения книгопечатания, были нередки случаи, когда школа, продержав ученика год на испытании, отсылала его обратно как не справившегося с искусством чтения или письма. Зато искусный чтец и писец мог считать свое будущее обеспеченным.

Помимо письма, в элементарный курс входили в качестве обязательных предметов пение и начала счета; здесь ограничивались таблицей умножения и ныне совершенно забытым искусством «представлять числа с помощью пальцев». Если мы к этому прибавим заучивание латинских слов и знание основных правил латинского склонения и спряжения, то этим исчерпывался «круг тех знаний, которые требовались от каждого, желавшего приступить к изучению настоящей премудрости, знаменитых “семи свободных наук”. Знания эти имели, впрочем, цену и сами по себе. Присовокупив к ним святцы, Малую пасхалию — главное приложение счета на пальцах — да немного устава, школьник мог уже представляться к посвящению в духовный сан и рассчитывать на получение одной из низших церковных должностей.

Огромное значение, и практическое, и теоретическое, в приготовительной школе имело церковное пение. Оно было так распространено, что в некоторых школьных программах утверждалось, что латинский язык нужен только для церковного пения. Каждая школа была обязана ежедневно петь в своей монастырской или приходской церкви. Кроме того, несчетное множество школьников кормилось пением в церквях за особую плату и пением перед дверьми за кусочек хлеба. Про большинство средневековых школ можно сказать то, что писал про школу в Торгау ее историк Г. Кеммель: «Петь утром, вечером, петь латинские гимны, непонятные ни певцам, ни слушателям, петь то перед тем, то перед другим алтарем, петь в память то того, то другого в бозе почившего мужа — вот в чем заключалась тогда школьная работа»²⁶.

Обучение церковному пению продолжалось в течение всей учебы в школе, и после грамматики ни на один предмет не уходило столько времени, сколько на церковное пение. Школьники сталкивались с бесконечными трудностями при изучении нотных знаков. «Но еще труднее было выучиться их правильно читать, — писал Н. Сперанский, — так как все эти черточки, крючки и точки, которые ставились над текстом, обозначали только самым неопределенным образом повышения

и понижения голоса в мелодии и вовсе не давали возможности определенно различать интервалы. С самым напряженным вниманием ученик должен был постоянно следить за поющим учителем, чтобы знать, какие интервалы соответствуют тем или иным крюкам, и в точности запомнить слышанную мелодию». Помимо нот, надо было «заботиться о ясном и правильном произношении слов, о правильной модуляции, о верном темпе и... чтобы “варварское германское горло” легко и мягко производило различные украшения мелодии. Как часто при этом учителю приходилось терять терпение, сколько тут проливалось слез, и сколько раз приходилось начинать сначала, пока детям удавалось безошибочно спеть какой-нибудь антифон! Сколько побоев, какие муки принимают те, кто учится музыке!.. При пении розга шла в ход еще чаще, чем при грамматике...»²⁷.

Основанная на устном чтении, таблице умножения и на пении система средневекового образования уже по самой природе своей была начетнической, талмудистской, догматической. По мнению средневековых гуманистов, *scholae*, *scholastici*, *literatum ludi*, *ludimagistern* и другие средневековые названия для училищ и учителей означают «тюрьмы и застенки несчастной пленной молодежи, разбойники, мясники, палачи». «Школы, — писал Эразм Роттердамский, — правильнее было бы назвать застенками: там ничего не слышать, кроме свиста лозы и ударов палки, крика, всхлипываний и жестокой ругани»...²⁸

В средние века розга была популярнейшим, широчайше распространенным воспитательным средством. Школы тщательно и добросовестно заботились о восполнении необходимого количества розог. Сам процесс восполнения этого дефицита средств безнравственного физического наказания превратился в школах в некий обряд, имеющий возвышенный, почти сакральный характер. Например, в списках Наваррского коллежа в XVII веке числился, но не присутствовал наследник французского престола. Ученики не были этим довольны, зато учителя — горды: стипендия наследника не выплачивалась никому и целиком шла на милосердное и богоугодное дело — на закупку розог для нужд коллежа.

В других коллежах ученики облагались особым денежным сбором на покупку розог. Бережливые городские школы часто заменяли эту денежную повинность натуральной. В Германии был обычай несколько раз в году ходить *in Rütten*, то есть отправляться всей школой в лес, чтобы нарезать нужный запас розог. При этом учителю с учениками запрещалось брать с собой трубы и барабаны, а также устраивать попойки. Но зато устав снисходительно разрешал приличное и умеренное промачивание горла вином или пивом для придания трудящейся компании бодрости духа.

В средние века розга была символом школы и школьной жизни. Про учение говорили *Sub virda degere*, то есть «ходить (или жить) под розгой», «вырасти под розгой» — вот средневековые синонимы для нашего понятия «получить образование», «стать грамотным». Универсальность, всеохватность и глубина розги превращала ее из примитивного, убогого, на наш сегодняшний утонченный взгляд, орудия наказания — в нечто настолько совершенное, важное и жизненно необходимое для средневековья, что тогда полагали немислимым, чтобы даже сам Христос мог выучиться без розги.

И подобно тому, как потребность в розге, олицетворяющей насилие, была создана мертвенным характером не только преподавания, но и всей вообще средневековой жизни, всего феодального общества, так эта же розга, но уже не в буквальном, а в обобщающем смысле, долго являлась препятствием всякому прогрессу, причем не в одном лишь образовании, но и во всем средневековом обществе, во всем феодализме, в каких бы формах он ни проявлялся и независимо от его исторического облика. Разве сегодня розга перестала быть символическим выражением всяческого насилия, подавления и угнетения, присущего в той или иной мере всей нашей личной и общественной жизни, всему нашему веку, всем современным людям, независимо от их национальности и территории проживания?

Применение розог было одной из форм насилия над безответным человеческим существом. Церковь в очередной раз проявила свое неиссякающее лицемерие тем, что узаконила эту безнравственность в качестве

некоей нравственной догмы, хотя это и противоречило вместе с самой этой догмой устоям христианства. Розги в качестве «благочестивого средства воспитания» были «согласованы и утверждены» римским папством. Так, в некоторых монастырских школах в определенные дни в году детей секли не за те или иные проступки, а всех без разбора. Как бы для того, чтобы произвести некое общее очищение детей от всех сделанных ими (и несделанных, но потенциально возможных) за известное время грехов. В XIII веке существовало даже поверье, что душа ребенка, который не получил при жизни достойного воздаяния за свои прегрешения, осуждена скитаться, не имея покоя до тех пор, пока не будет высечен его труп...

До конца средних веков в низших немецких школах сохранялся любопытный обычай, явно связанный с монастырским насильственным «очистительным битьем»: за несколько дней перед Рождеством, Пасхой и Троицей в школе происходило так называемое *Kinder-Austreiben*. Учитель садился на лавку, широко расставив ноги, а ученики один за другим проползали под ним, причем каждый получал от него легкий шлепок. По окончании этой шуточной «экзекуции» учитель собирал с учеников особую плату, шедшую не в счет жалованья и носившую название *Austreibegeld*.

Вероятно, с точки зрения католической церкви, подобный принудительный «катарсис» имел в «тактическом» отношении цель закалить детей, внушить им презрение к страданиям и тем заранее выработать у них профессионализм и автоматизм, необходимый для служения церкви, а в «стратегическом» — увеличив «очистительной» поркой индивидуальную невинность и чистоту каждой обучающейся особи, навсегда внушить ей мысль о всеобщем людском «смертном грехе», отчасти искупленном ею с помощью розог и затрещин, выступающих в данном случае некоторой компенсацией, облегчающей, в общем и целом, искомую каждым дорожку в рай. «Поистине, к мученикам должны мы приравнять детей, которые живут в невинности и охотно учатся», — говорит в XIII веке Цезарий Гейстербахский. Тем более что во множестве случаев ученики не сердятся, не оби-

жаются на своих учителей, а как бы сочувствуют им. Нечто аналогичное подмечал Некрасов в отношениях помещиков и их крестьян.

Побои — стимул и жизненно необходимое условие средневекового образования. Детей в то время, вероятно, так же, как и в наше, били за неумение жить «как надо», как живут все вокруг, за неприспособленность к социальной и личной среде, и в том числе, разумеется, к учителю. Детей били часто и жестоко. Лютер вспоминал, как в мансфельдской школе в одно прекрасное утро его успели крепко высечь 15 раз. Учитель не мог не драться. Можно ли было удержаться от порки, когда вынужден учить других тому, чего не понимаешь сам; когда твоя наука темна для тебя, а еще темнее для учащегося? «Нет на свете более трудной вещи, как втолковывать другим то, чего сам не знаешь»²⁹. Учитель бил детей также и потому, что у тех было все то, чего у него не было: свежая память, молодость и надежды на будущее. Находясь внутри системы средневекового образования в качестве одного из ее устоев, учитель неизбежно и необходимо был жесток к учащимся. А те столь же неизбежно и необходимо подчинялись этому, воспитанные в послушании и покорности церкви и вообще всем взрослым.

Разумеется, изверги-учителя и тогда были исключением, и поведение учителя по отношению к учащимся в какой-то степени контролировалось сверху. Так, по уставу соборных школ в Вормсе XIII века, если учитель пойдет слишком далеко и нанесет школьникам побои, от которых на теле останутся обезображивающие раны, или причинит перелом костей, то пострадавшие вправе немедленно оставить школу, не заплатив денег. Также и «Швабское зеркало» содержало постановление: «Если учитель бьет ученика лозой или рукой не до крови (исключая нос, который дозволяется разбить в кровь, ежели надо. — *Л. П.*), то он за это не отвечает. Если же он раскровянит ему другие части тела и притом не лозой, то он за это должен отвечать; а если убьет его насмерть, то подлежит суду». Но в какие времена и у каких народов подобные издевательства над подчиненными и зависимыми могли быть обжалованы и справедливость тор-

жествовала в каждом подобном случае? Не было этого, нет и не будет. И поскольку даже у нас сегодня разрешено все, что не запрещено, то, вероятно, вдохновясь уже в те времена этим принципом, один учитель в Париже так избил своего ученика, что на того нельзя было глядеть без ужаса. Парламент на год отстранил учителя от должности и присудил взыскать с него в пользу ученика 60 ливров.

Эразм Альбер, умерший в 1553 году, проживая на дому у своего учителя в немецком городе Нидде, рассказывал следующее: «Когда мой учитель был одержим вином или дьяволом, то он стаскивал меня сонного с соломенного тюфяка, на котором я спал, и, взяв меня за ноги, таскал по полу, представляя из меня плуг. Потом он начинал со мной другую забаву: он доставал шест, заставлял меня на него вскарабкиваться и бросал меня вместе с шестом на землю. Наконец, он меня брал, сажал в мешок и вывешивал за окошко. А учил он меня так хорошо, что я в четырнадцать лет не умел еще просклонять ни одного существительного»³⁰.

Стонами несчастных школьников полны средние века. В VI веке их бьют так же, как в XVI; их бьют одинаково жестоко в монастырских, соборных и городских школах, в частных педагогиях и университетских коллегиях. «Татары и мавры лучше обращались со своими невольниками, чем учителя со своими учениками! — восклицал Рабле. — Будь я королем в Париже, я подложил бы огонь под знаменитый наш коллеж Монтегю и сжег бы там и ректора, и учителей за их бесчеловечность»³¹. Эти слова оказались вещими. Однажды в школе доведенный до отчаяния мальчик, которого ожидало наказание, поджег знаменитый Санкт-Галленский монастырь, который сгорел дотла.

Готье, автор латинской сатиры XIV столетия, писал, посвящая свое произведение детям: «Пусть оно пойдет в руки начинающих школьников, спины которых синеют от побоев и нещадно изрезаны треххвостыми плетками. Пусть читают его мальчики, кожа которых ежечасно бороздится розгами и ремнями. То, над чем я потрудился, я приношу мальчикам, которые еще не освободились от сечения, лица которых мокры от слез и

омыты рыданиями. Я пишу для маленьких, веселые детские лица которых искажены горем, скулы которых дрожат перед пощечинами и нежные шеи трепещут перед затрещинами»³².

Розги и побои рождали страх — главную движущую силу всего средневекового образования. Недостаточно было отобрать наиболее способных учеников; надо было заставить их работать. Средневековые учителя для этого знали лишь одно-единственное средство — страх телесного наказания. Страх приводил к взаимному одичанию и деградации как учащих жертв, так и учащих их палачей.

Как доказывает вся история насилия в далеком прошлом и близком отечественном настоящем, страх больше, чем что-либо, парализует умственную деятельность. Это особенно характерно для натур, тонко организованных. Вечный крик, брань, пощечины и розги, разбивая физически слабые детские души, наиболее пагубно действовали на самые чуткие, тонко организованные и богато одаренные натуры. «Сколько юношей с прекраснейшими способностями, подававших самые большие надежды, на моих глазах умерли и сошли с ума, не выдержав ужасной дисциплины той знаменитой парижской школы, где я учился!» — жалуется Эразм Роттердамский, и жалобы эти на гибель именно самых «тонких умов» повторяются у всех деятелей эпохи Реформации.

С другой стороны, при частом применении телесное наказание быстро теряет свою эффективность, особенно для натур более грубых. «Что это значит? — спрашивал в XII веке Ансельма Кентерберийского один знакомый аббат. — День и ночь бьем мы порученных нам мальчиков, а они становятся не только лучше, а все хуже и хуже, и в конце концов из них вырастают тупоумные и порочные монахи»³³.

Но почему же тогда, принимая во внимание все неблагоприятные условия учения в средневековой школе, мы поражаемся успехами ее воспитанников? И чем, как не воспитанием, объяснить ту могучую силу ума и воли, которой отличаются средневековые мыслители и ученые? Может быть, за мощными «одинокими деревья-

ми» мы просто не видим общей массы погибшего «ле-са», тех безвестных жертв, которые гибли и уродовались под палкой воспитателя. А между тем имя им легион...

Для успешного окончания школьного курса надо было иметь необычайную память и сильно развитую способность к диалектическому мышлению и сверх того обладать железным здоровьем и необыкновенно устойчивой нервной системой. Средневековая школа, конечно, выпускала людей и с большими знаниями, и с сильными характерами, но она достигала этого не столько воспитанием, сколько подбором. Причем автоматический механизм школьного подбора действовал двояко: в отношении и учащихся-жертв и учащихся их палачей. Ведь роль учителя как палача неизбежно отталкивает от этого дела всех лиц, одаренных любовью к детям и тонкой душевной чуткостью, то есть всех истинных педагогов. А потому учительский состав средневековой школы неизбежно пополнялся совсем непригодными для учительского дела лицами, которые с тем большим рвением прибегали к понятному им орудию, чем меньше владели необходимыми для преподавания качествами.

Школа нисколько не приспособлялась к индивидуальности учеников: она просто отбрасывала или разбивала вдребезги тех, кто не укладывался в ее прокрустово ложе, не подходил под школьную мерку, установленную косной и тоталитарной общественно-религиозной атмосферой.

Следует различать настоящее отношение средневекового человека вообще к «мирскому», положительно-му знанию от поддельного, то есть того, каким бы он хотел это свое отношение видеть у себя и у других. Он скрывает свое новое, реальное отношение к познанию под ширмой отжившего, богословского. Ему, по словам Н. Сперанского, «очень хотелось жить, да и во многих отношениях он и жил чрезвычайно полной жизнью. Но раз он берется за перо, он сейчас же вспоминает бл. Августина и начинает доказывать, что все, чтобы он ни делал, он делает только из презрения к той юдоли плача, которая называется землею. Прижатый к стене своим преклонением перед традицией, он доходит до удиви-

тельного искусства в умении самого себя обманывать и подыскивать своим поступкам самые подходящие объяснения. Если его послушать, то самой арифметике он учится только затем, чтобы ясно себе представить, как ничтожно число дней человеческой жизни. Но едва ли мы ошибемся, если предположим, что учится он ей... главным образом ради умножения числа дней этой ненавистной ему жизни»³⁴.

Богословию приходилось цепляться за «мирское», положительное знание для своего спасения. Богословие перестало быть фундаментом школьного здания и сохранялось по инерции, по традиции лишь в качестве развевающегося на его вершине флага. В церковных, например итальянских, школах это светское, положительное знание преподавалось в виде так называемых «свободных искусств» (*artes liberales*), которые подразделялись на *trivium* (грамматика, диалектика, риторика) и *quadrivium* (арифметика, геометрия, астрономия и музыка). Кроме того, в связи с риторикой, как особым родом словесности, преподавалось право, хотя и в скромных размерах.

Septem artes liberales обычно переводится как «семь свободных наук». Но многие средневековые ученые склонны были производить слово *liberalis* не от *liber* — свободный, а от *liber* — книга и говорить о «семи книжных искусствах». Им они противопоставляли «семь механических или развратных» (*septem artes adulterinae*), производя слово *mechanicus* от *moechus* — по-гречески «прелюбодей». Сюда зачисляли ткачество, кузнечное искусство, мореплавание, земледелие, охоту, медицину и лицедейство (драматическое искусство).

Trivium или «тройка» была основой средневекового образования. Картины того времени изображают ее в виде царицы, покоящейся под деревом познания добра и зла. На голове у нее корона, в правой руке нож, служивший для подчистки ошибок в рукописях, а в левой бич — необходимейшая принадлежность средневекового учителя.

Большая часть всего школьного времени тратилась на изучение грамматики. Начинали с чтения басен Эзопа и сборника нравственных изречений, приписыв-

вавшихся Катону Старшему, а также с заучивания руководства Доната — римского грамматика середины IV века. Кроме Доната были еще другие руководства по латинскому языку. Степень трудности изучения латыни полностью определялась мерой талантливости учителя. Руководства были очень трудны для изучения. «От одного чтения этого руководства кружится голова, — писал Н. Сперанский, — а его надо было знать от доски до доски назубок»³⁵. Требовалось, например, без малейшего промедления отвечать на следующие вопросы: «Что такое школьник? — Это человек, прилежно изучающий добродетели. — Где ты являешься школьником? — Здесь и повсюду, и во всех частных местах». Затем, вероятно, чтобы огоршить ученика, следовали вопросы латинского спряжения, неожиданно сменяющиеся вопросами: «Законный ли ты сын?» или «В чем субстанция школьника?» и т. п.

Самостоятельные элементарные руководства по латинскому языку содержали, помимо грамматики, употребительные разговорные фразы, вроде следующих: «Почтенный наставник, я прошу объяснить это слово, так как оно превосходит мои умственные способности»; «Дежурный, приготовь мне три лозы пожестче»; «Ах, друг мой, дежурный, вычеркни меня, чтобы меня не наказали. А я выпрошу для тебя у матери большой хлеб». Похоже, наставники трезво оценивали свое ремесло, включив в учебник и такую фразу: «Хвала Богу, что мы освободились от школы».

Некоторые латинские грамматики и руководства, например *Doctrinale*, писатели XVI века сравнивали с «лабиринтом, где жил Минотавр». «Чтение подобных книг, — говорил один из французских критиков средневековой школы, — могло вызвать у детей отвращение, и надо было иметь могучую силу воли, чтобы его побороть». А один итальянский монах начала XI века самокритично заявил: «Девять лет учился я грамматике, и все же остаюсь неучем»³⁶. Венцом занятий грамматикой было *dictamen metricum*, то есть искусство писать латинские стихи размером древних авторов. Эта форма высшего владения грамматикой просуществовала, по крайней мере, до середины XVIII века, как об этом

свидетельствует пристрастие Г. В. Лейбница и других тогдашних ученых к сочинению стихов на латыни.

В ряду «семи свободных наук» овладеть грамматикой значило пройти полный курс латинского языка с чтением Гомера в латинском переводе, Вергилия, Горация, Овидия, Персия, Ювенала, Теренция, Лукиана, с упражнениями в стилистике и с упоминавшимся *dictamen metricum*. Утверждалось, что это якобы совершенно необходимо для уразумения Святого Писания и творений Отцов Церкви. Но уже в начале средних веков каждому непредубежденному человеку было ясно, что предлагаемые положительные знания далеко выходят за требуемые пределы — как, например, может способствовать богословию умение писать латинские стихи?.. Поэтому большая часть учеников церковных школ выходила из них, зная одних языческих поэтов. А потом, уже после выпуска, каждый должен был сам добывать для себя книги Отцов Церкви и сам в них как-то разбираться.

Церковь, изо всех сил стараясь укрепить свои позиции, действовала зачастую во вред себе. Так, наставники юношества, верные завету одного из соборов VIII века, который утверждал, что «школы надо держать по римскому преданию», заставляли для уразумения высших истин христианства читать в церковных школах «Искусство любви» Овидия и оды Горация, вплоть до самых игривых.

«Все, чему учит церковь, оборачивается против нее. Чувствуя это, но не осознавая, богословие мстит за себя тем, что вторгаясь непосредственно в сферу грамматики, требуя, чтобы при изучении глагола *Sum* (третье лицо единственного числа глагола *esse* — «быть». — Л. П.) ученикам разъясняли его как символ Святой Троицы, указывая на три буквы в слове *Sum* и наличие трех палочек в последней из этих букв. Там, где среди и без того ничего не понимающих учеников учитель достигает полного успеха своими непонятными ему самому разъяснениями, там замороженные им ученики окончательно погружаются в беспросветный туман. Но в конце концов и большинству учеников, и большинству учителей, и большинству опекавших школу духовных лиц это было решительно все равно. Они потому и не меняли

книги для чтения, что самый смысл читаемого был для них безразличен... Грамматический класс должен был снабжать церковь людьми, говорящими и пишущими по латыни, — и только. А к чему они станут прилагать свое умение — это касалось только их самих»³⁷.

Как грамматика в Средние века, строго говоря, не была грамматикой, так и другое «искусство» — риторика — было совсем не риторикой, а чем-то совершенно иным: «Это было *dictamen prosacum*, т. е. искусство составлять в образцовом виде письма, грамоты и акты делового и правового характера». При этом изучались сборники духовных законов и римские юридические источники. Характерной общей чертой грамматики и риторики, превратившей их в «свое иное», по выражению Гегеля, является утилитаризм. Позднее именно он становится необходимой предпосылкой и характерной чертой нового способа производства всех последующих обществ.

В церковных школах преподавали также логику и диалектику. Логика действительно была *disciplina disciplinarum*. Она одна из всех «семи свободных наук» сохранила общеобразовательный, сравнительно далекий от богословия характер. Она одна имела в виду развитие способности учеников к мышлению, тогда как шесть других сообщали лишь профессиональные знания. На логику и «оперлось умственное движение второй половины средних веков, — справедливо писал Н. Сперанский³⁸, — из нее и сделал пробудившийся человеческий разум главное орудие для перестройки всей системы образования и... ее он положил красугольным камнем нового университетского здания».

Начиная с середины средних веков диалектика отняла пальму первенства у грамматики и «безусловно царил в школе». Обучение диалектике начиналось с бессмысленного зазубривания учебника *Summulae logicales* Петра Испанского. «Духовные лица, — говорил знаменитый теолог IX века Рабан Мавр, — должны знать эту благороднейшую науку и тщательно изучать ее законы для того, чтобы насквозь видеть все хитросплетения еретиков и быть в состоянии опровергать их опасные софизмы»³⁹. И тем не менее ученые католические

летописцы думали вовсе не о тонкостях христианской догматики, а исключительно о таких сугубо практических делах, как церковное обмирщение, разврат, разбой и т. п. К тому же они вообще были чрезвычайно низкого мнения о еретиках, называя их *hominess illiterrati et idiotae* (люди безграмотные и необразованные).

В первую половину средних веков диалектика имеет «богословскую душу и лицо». Она служит только для приготовления ученых людей к пониманию тех остатков умственного творчества предшествующих поколений, которые можно обнаружить в рамках богословия и без которых средневековому обществу нельзя обойтись в практической жизни. В это время диалектика развита так слабо, что в школе не отделяется от риторики, отождествляется с ней. Столь же органично она связана и с юридическим мышлением. Через риторику и право диалектика была теснейшим образом связана с богословием.

Начиная с XII века разработка самого богословия принимает явно диалектический характер. С этого времени ученые стали более или менее самостоятельно мыслить в области богословских вопросов. Постепенно теряя свою «богословскую душу», но сохраняя до поры до времени свое «богословское лицо», философия высвобождается из богословских одежд. Диалектика, разрушая богословие изнутри, из оружия церкви становится антицерковным оружием. «Якобы против еретиков направленная наука явилась впоследствии матерью всех действительно опасных для церкви ересей», — справедливо писал Н. Сперанский⁴⁰.

Вся средневековая наука, не исключая и высших ее форм — схоластической философии и богословия, — представляется нам до того скучной и отталкивающей, что трудно себе представить, как этим можно было увлекаться. Между тем на людей средневековья с их скудной умственной пищей они оказывали такое же притягательное действие, какое оказывают на нас (конечно, кроме тех, кто является *illiterrati et idiotae*) современные науки. Появление диалектической философии — это первая попытка индивидуального разума расправить свои крылья — произвело на современников чарующее

впечатление. «Когда мы слушаем Вильгельма из Шампо*, — писал один немецкий студент из Парижа на родину, — то нам кажется, что это говорит не человек, а ангел небесный. И прелесть его изложения, и глубина мыслей превосходят все человеческое». Популярности Абеляра, которого сопровождали в его скитаниях толпы не способных оторваться от него слушателей, ни раньше ни позже не достигал, пожалуй, ни один университетский профессор в мире. Такое же обаятельное действие производили на свою аудиторию Фома Аквинский, Дунс Скотт и многие другие средневековые школьные светила.

Студенты, постигшие премудрости тривиума (у тех, кто прилежно учился и платил за образование, на это уходило в среднем три года), переходили к квадривиуму, куда входили, как уже говорилось, арифметика, астрономия, музыка и геометрия.

Сегодня хитросплетения средневековой диалектики кажутся нам невероятно сложными и трудными для понимания по сравнению с арифметикой, началами геометрии и основами календарной астрономии. Но в средние века все было наоборот. «При одной мысли о науках квадривиума, — писал святой Бонифаций, — у меня от страха захватывает дыхание. Перед ними все науки тривиума — просто детская забава»⁴¹. В начале XI века Герберт, который преподавал в реймской школе все семь свободных наук, считал возможным изучать арифметику только с исключительно одаренными учениками. «Обливающиеся потом абацисты» — так именуют средневековые писатели обучающихся арифметике. «Доктор абака», то есть «доктор деления и умножения» — почтительно называли Аббона из Флери, одного из знаменитых ученых и общественных деятелей X века. Хотя в более позднюю эпоху в результате развития торговли и промышленности усилилась потребность в людях, знающих арифметику, а действия с цифрами значительно упростились из-за введения «арабских цифр» и нуля, городские школы все же долго ограничивались «словесными науками», считая преподавание

* Вильгельм (Гийом) из Шампо (ок. 1070—1121) — ранний французский схоласт, епископ Шалона-на-Марне.

математики излишней роскошью. Даже в XIV—XV веках «арифметика осталась крайне хитрой наукой», хотя математические действия уже обрели близкий современному вид.

Н. Сперанский объясняет это влиянием богословия: «В угоду богословам отвлеченное учение о числе с приложением его к мистическому толкованию св. Писания долгое время предпосылалось правилам сложения и вычитания, а в астрономическом классе мифологически-агностический курс предшествовал изучению способов деления времени. Но главным источником трудностей была, бесспорно, полная педагогическая беспомощность тогдашних математиков, полное их неумение сколько-нибудь ясно формулировать известные им правила... Надобно... вся пронизательность целого ряда недюжинных ученых, чтобы распутаться в том лабиринте, который представляют собой дошедшие до нас средневековые школьные пособия по начальной математике»⁴².

Алкуин, Рабан Мавр и их последователи-богословы считали или, точнее говоря, им казалось, что арифметика в школе необходима исключительно для уразумения тайного смысла Священного Писания. Каждая встречающаяся в Библии цифра интересна для этих мыслителей, каждую они раскладывают всеми возможными способами. Сказано в Евангелии: апостол Павел поймал зараз 153 рыбы, Алкуин сейчас же замечает, что 153 — это $17 \times 3 \times 3$ и что, с другой стороны, $1 + 2 + 3 + 4 + 5 + 6 + 7 + 8 + 9 + 10 + 11 + 12 + 13 + 14 + 15 + 16 + 17 = 153$. Из последнего обстоятельства, пишет Н. Сперанский, он не может извлечь ничего особенно поучительного, но факт этот все-таки кажется ему многозначительным⁴³.

Или другой пример: Моисей, Илия и сам Христос постились 40 дней. «Без тщательного рассмотрения и разложения этого числа, — говорит Рабан Мавр, — разгадать скрытый здесь смысл никаким образом невозможно». Но он был разгадан: число 40 содержит четыре раза число 10. Этим указывается на все, что относится к временной жизни, ибо по числу «четыре» протекают времена дня (утро, день, вечер, ночь) и года (весна, лето, осень, зима). «И хотя, — говорит ученый, — мы живем

во временной жизни, но ради вечности, в которой мы хотим жить, мы должны воздерживаться от временных удовольствий и поститься». Далее ищется, и конечно находится, еще более глубинный смысл, на который нам свыше намекают числом 10. В этом числе «нам можно распознать Бога и творение. Троица указывает на Творца, семерка на творение, которое состоит из тела и духа. В последнем мы опять находим троичность, так как мы должны любить Бога всем сердцем, и всей душой, и всем помышлением. В теле же совершенно ясно выступают те четыре элемента, из которых оно состоит... Итак, тем, что указано в числе 10, приглашаемся мы в этой временной жизни — ибо 10 взято 4 раза — жить целомудренно и воздерживаясь от плотских похотей: вот что значит поститься 40 дней»⁴⁴. Кстати, не потому ли после смерти человека соблюдаем мы и сегодня так называемые «сороковины», а в средневековой сказке-песне «Об Окассене и Николет» (XIII век) ее герой Окассен, пробираясь сквозь чащу леса, оцарапал шипами и колючками свое тело так, что «кровь шла у него из 40 мест»?

Анализируя сказанное, мы обнаруживаем в нем некое скрытое противоречие, выводящее, собственно, за узкие рамки уяснения тайного смысла Писания и представляющее собой весьма общее и характерное для средних веков явление. Оно заключается в том, что чем ближе к концу средних веков, тем охотнее церковь идет на «перемирие» с наукой, разумом (пусть даже «перемирие» это вооруженное), на соглашение между религиозной верой, не терпящей никакого сомнения, и знанием, не могущим быть полученным без сомнения или вне его. В рамках приведенного выше рассуждения неправоммерно отождествлены наука о числе (собственно «арифметика») и наука о действиях с числами («логистика»), на которые в средние века, по примеру греков, подразделяли арифметику. Между тем церковь нарочито смазывала различие между ними, отождествляла их, представляя дело так, будто бы главная работа идет в области логистики. Однако приведенное выше толкование именно к логистике и неприменимо.

Зачем средневековой церкви нужны науки? Для обслуживания и упрочения христианского вероиспо-

ведения путем систематизации и логизации его мировоззрения, а посредством этого и собственно для укрепления церковной власти на земле. В средние века все было пронизано божественным, сакральным — сакральное право, сакральная политика, сакральная философия и сакральная математика. Причем числа и геометрические фигуры (сфера, круг, квадрат и т. д.) вовсе не являлись достоянием исключительно одной лишь математики — они имели определенные магические и нравственные значения, в них выражалась мировая гармония. «От Августина шло понимание чисел как мыслей Бога, поэтому знание чисел давало знание всей вселенной»⁴⁵. «Все науки, — говорил кардинал Иаков из Витриака, — должны восходить к Христу... Добрая наука геометрия, так как она учит нас измерять землю, куда отойдет наше тело, — добрая наука и арифметика, или искусство считать, так как с помощью ее мы можем убедиться в ничтожном числе наших дней»⁴⁶.

В числе видели прежде всего не меру счета, а «проявление царящей в мире божественной гармонии, магическое средство»⁴⁷. Примером средневековой мистики числа является, например, и «Комедия» Данте, построенная на числах 3, 9 и 23, как проявлениях божественного ритма, которому повинуются Вселенная. Так, 3 — это число Святой Троицы и «символ всего духовного», а 4 — символ четырех великих пророков и четырех евангелистов. Одновременно 4 — число мировых элементов, то есть символ материального мира, поэтому умножить три на четыре — означало в мистическом смысле проникновение духа в материю, возвешение миру истин веры, символизируемой двенадцатью апостолами.

Число 7 не менее мистично и символично. Каждому ясно, что раз $4 + 3 = 7$, то 7 — это союз двух природ, телесной и духовной, человеческое число. Вместе с тем 7 — это символ семи таинств, семи добродетелей и семи смертных грехов. Семерка — символ гармонии человеческого существа и его гармонического отношения к вселенной. Ведь человеческими судьбами управляют семь планет, число дней творения тоже семь, а чувственным выражением всеобщего порядка являются семь тонов григорианской музыки.

Полная своей количественной универсальностью, в том числе универсально ограниченной генетической односторонностью, содержащая бесконечное число отношений гармония объединяет между собой человека и вселенную. Поэтому мировая, космическая музыка, выражающая гармонию целого и его частей и пронизывающая все, от небесных сфер до человека, управляет миром и человеком. *Musica humana* полностью согласуется с *musica mundana*. Всё, измеряемое временем, связано с музыкой необходимым образом. А она, в свою очередь, подчинена числу. Поэтому как с точки зрения средневековья, так и с более ранних точек зрения, — и в микрокосме, и в макрокосме царят числа, определяющие их структуру и движение.

Школьная астрономия средневековья сводилась к понятиям о способах деления времени, о различии солнечного и лунного месяцев, о солнцестоянии и равноденствиях, о движении планет и знаках зодиака. Важность астрономии определялась ее необходимостью для пасхалии. «Добрая наука астрономия, — должно быть, бормотал Иаков из Витриака, — так как небесные светила блещут перед лицом Создателя»⁴⁸.

Астрономию изучали вместе с арифметикой. Средневековый термин *computus*, имеющий самое непосредственное отношение к современной компьютеризации, охватывал основы обеих наук. Главной областью приложения широко распространенного в то время, а ныне забытого искусства считать на пальцах было вычисление времени переходящих праздников.

Школьное обучение искусству музыки включало в себя изучение как искусства пения, которому искавшие образования юноши начинали обучаться с самого начала и до конца школьного образования, поскольку пение одинаково входило в *trivium* и *quadrivium*, так и теории музыки, которой занимались не все учащиеся, а лишь самые одаренные из них. Музыка облагораживала остальные «свободные искусства» в сакральном отношении и была еще большей, чем они, «служанкой церкви». Рабан Мавр категорически и совершенно справедливо утверждал: «Без знания музыки нельзя быть духовным!» В средневековой Германии «прочитанная молитва не

имела такого значения, как пропетая. Отсюда — перво-степенная важность, которую получает в средневековой религии искусство пения, являвшееся в христианской церкви простым украшением обрядности»⁴⁹. Церковь, в лице наиболее умных, искренних и глубоко чувствующих религиозных деятелей, всегда протестовала против вульгаризации искусства церковной музыки, против сведения ее содержания к ее форме, к внешности ритуалов. Так, папа Григорий Великий (540—604), возмущенный тем, что паства стала выбирать себе пастырей не по святости жизни, а по качеству голоса, на время запретил священникам и дьяконам самим петь в церкви.

Аналогично другим «свободным наукам» в средние века, вплоть до XI века, под геометрией понималось нечто совсем иное, чем то, что мы себе представляем сегодня. Под именем геометрии (буквально «измерения Земли») школа преподавала фантастическое описание нашего мира и существ, его населяющих. В эту геометрию, в целом разительно сходную с «Сельскохозяйственной газетой» у Марка Твена, входили всевозможные «Физиологи» и «Бестиарии», где можно найти «растущих на корню баранов, рождающихся из плодов птиц, и т. п.».

Геометрия была сакральной в той мере, в какой выступала в качестве духовно-назидательной науки: «Все сообщавшиеся в ней небылицы про фениксов и драконов неизменно обращались в поучительные аллегории». Причем «Физиологи» и «Бестиарии», предназначенные служить пособиями для уяснения Священного Писания, в действительности выполняли совершенно противоположную функцию. А именно — «оттесняли и заменяли собой чтение Св. Писания и других священных книг»⁵⁰.

Итак, средневековая школа давала своим питомцам в течение многих сотен лет под громким названием «семи свободных наук» всего лишь умение говорить и писать по латыни, немножко права и прикладной логики, немного арифметики и календарной астрономии, фантастическую географию и очень много пения. И представления Рабанов и Алкуинов о том, что эти *artes* суть

семь ступеней великой Лестницы Премудрости (*Septemplex Sapientiae*), ведущей якобы к познанию Бога в Его откровении, — абсолютно не соответствовали действительности уже в первой половине средневековья.

Ведь на самом деле, в реальной жизни все «свободные науки» ни в коей мере не образовывали никакой целостной системы и иерархии ступеней, очень часто преподавались порознь, избирательно и чаще всего в соответствии с требованиями жизни, а не церкви. И нужны были они исключительно для спасения себя на земле, а вовсе не всех — на небе, ибо имели эти «науки» только одно прямое назначение — «обеспечить общество нужным ему запасом профессионального духовенства, способного сохранить для него внешние формы христианской религии»⁵¹.

К тому же Алкуины и Мавры всего лишь рабски копировали в применении к современной им школе то, что когда-то, за несколько веков до этого, было сказано великими Отцами Церкви о школах своего времени. В обоих случаях те и другие выдавали желаемое за действительное. И то, что раньше было трагедией, должно было позднее, в средние века, в конце концов обернуться фарсом, по меткому замечанию Маркса.

Во второй половине средневековья мы присутствуем при том, как все более углубляется и расширяется пропасть между официальными жизнью и поведением, богословской мудростью, реальным смыслом и интересами, с одной стороны, а с другой — жизнью и поведением неофициальными, реальными, мудростью житейски-бытовой, смыслом здравым и жизненно необходимым. Официальная личина, сакральная маска, навязанная системой и идеологией средневековья, постепенно сползает с физиономии этого общества, обнажая его, все более и более узнаваемые нами сегодня реальные, жизненные интересы и структуры, образующие истинное лицо общества. И это лицо, хотя бы за то, что оно выделяется на общем фоне, — все более и более осуждается медленно отживающим средневековым обществом.

По существу, эта индивидуально-социальная отчужденность была осознана чрезвычайно рано, на удив-

ление рано, возможно, в эпоху не только античности, но и древневосточной культуры. Во всяком случае, уже феррарский аббат Луп в середине IX века писал: «Теперь не то, что было при Карле Великом. Кто в наше время хочет чему-нибудь учиться, тот становится в тягость другим. Как бы стоя на высоком холме, учащиеся люди привлекают на себя взоры невежественной толпы, и раз в ком-нибудь из них замечен какой-нибудь недостаток, его приписывают не слабости человеческой природы, а той отрасли знания, которой человек занимается»⁵². Не те или иные индивидуумы или их группы, не множество людей, образующих социальную систему, а сама средневековая общественно-религиозная система ставила действительно умных, выдающихся людей в невыносимое для них положение. Всем крупным умам настолько присуще неотвратимое и естественное для них стремление к знанию во всей его глубине и всеохватности, что, кажется, эти люди именно ради этого сжигавшего их стремления рождались, начинали сознавать, мыслить, донимать свою жизнь, формировались, жили и умирали. Но это пожиравшее их стремление к абсолютному знанию в той или иной области, а иногда и во всем сразу, эти выдающиеся люди столь же неизбежно и необходимо вынуждены были осуществлять, реализовывать в абсолютно несовместимых и даже начисто исключающих это стремление условиях, которые навязывались этим людям породившим их обществом. Естественная, родная этим людям их собственная натура не могла выразиться иначе, чем абсолютно несовместимая с этими социальными условиями.

Поэтому средневековые действительно умных, выдающихся людей ставило в положение, при котором они были вынуждены «раздвоиться». И они неизбежно должны были осуществлять свое неистощимое стремление к знанию, увязывая это отрешение и его результаты, эту свою «сокровенную», «утаенную» от общества и его правителей жизнь — со своей второй жизнью, официальной, явной всем окружающим. Таких людей в первую половину средних веков было сравнительно немного и круг их влияния был крайне ограничен. Но число их все более увеличивалось, и постепенно возни-

кающая «раздвоенность» их социальной и личной жизни, превращаясь из случайной в необходимую, обнажала скрытую в их взаимоотношении диалектическую противоречивость. Так, из переписки Алкуина мы видим, что помимо прославившей его мистики чисел он занимался в той же области арифметики рядом строго научных вопросов, хотя и выраженных наивным языком того времени.

Иногда такое объединение необъединяемого ломает душу и жизнь выдающегося человека, его собственная натура становится ему чуждой и отвратительной, а чуждое его душе и жизни, несовместимое с ними становится (поневоле) «родным» и «естественным». Официальное занимает место «сокровенного», и последнее (то, что делает этого человека выдающимся) утасует в его душе, после чего он становится чужим и отвратительным самому себе. И это «обращение» или «обращивание» себя в свою собственную противоположность осуществляется так или иначе, в той или иной форме на всех уровнях общества. Занятия юриспруденцией, осуществляемые в интересах поддержания исключительно церковных прав, вызвали появление легистов, неумолимых врагов иммунитетов и привилегий. Диалектика, ограничительница чистой веры, превратилась в схоластику с ее гордым девизом: *credo, ut intelligam* — «верую, чтобы познать». «Изучение древних поэтов и философов ради знания литургического языка, — писал Н. Сперанский, — привело к отрицанию христианства и к идолопоклонническому культу античной поэзии и философии»⁵³.

Церковь и опекаемая ею школа постепенно превращаются в свою противоположность по сравнению с тем, чем они были раньше.

Университет и студенты

В противоположность разным специальным, хотя бы и высшим, учебным заведениям университет означает «всецелость или совокупность всех наук, всех отраслей человеческого знания (*universitas liberalium*)». Средневековые юристы называли университетом (*uni-*

versitas) всякий организованный союз людей, всякую корпорацию (*corpus*), как говорили тогда, употребляя термин римского права. Университетом можно назвать также любой ремесленный цех, равно как и город (*univers civium*).

В противоположность университету школу называют *studium*. А если данная школа является международной организацией и приобретение в ней ученой степени дает право преподавания во всех школах западного христианства, то такая школа называется *studium generale*. Университеты изначально отличались от школ тем, что обладали признанным правом автономного управления, которое ставило их выше всех прочих школ. Свидетельством тому был возраст учащихся: двадцатилетние ученики были не редкостью в городских школах, и с другой стороны, двенадцатилетние студенты встречались в университетах на каждом шагу.

В Германии так долго не было своих университетов, что сложилось впечатление, будто в ней их и вообще не должно быть. Считалось, что «дары великим народам Европы даны разные: германцам — империя (*imperiam*), французам — наука (*studium*), а священству (*sacerdotium*) — Рим». Говорили даже, что «для науки достаточно одного места — Парижа (*studio unus videlicet Parisius sufficit*)». Первым в Германии стал основанный в 1346 году с согласия папы Пражский университет — в то время Богемское или Чешское королевство входило в состав империи. Его король Карл IV, основавший университет и давший ему свое имя, был и первым европейским монархом с высшим образованием — он учился в Париже. В конце XIV века были учреждены Гейдельбергский, Кёльнский и Эрфуртский университеты, а в течение XV века — еще десять, включая знаменитые впоследствии Лейпцигский и Фрайбургский.

Alma mater — «кормящая мать» — называли университет. В целом он представлял собой «самоуправляемую» корпорацию, относительно автономную и многостороннюю систему управления. Автономность и системность средневекового университета выражались, во-первых, в его достаточной для «самоуправления» целостности и самодостаточности, в его, так сказать,

космополитизме. И, как следствие этого, в очевидной и сравнительно высокой свободе его передвижения. Сначала университеты могли свободно перемещаться из одного города в другой. Например, Лейпцигский университет, прославленный позднее именами учившихся в нем Лейбница и Радищева, даже был обязан своим возникновением переселению, которое ниже будет описано подробнее.

Иногда университеты меняли свое местожительство по причине «притеснений и нападений со стороны горожан. Как-то раз, в 1229 году, из-за пустяковой ссоры нескольких парижских студентов с хозяином трактира, не пожелавшим отпустить им вино даром, возникло целое побоище между горожанами и студентами. Все кабаки были разбиты, вино вылито на землю, много людей избито до полусмерти. В этот раз победили студенты. Горожане пожаловались королеве Франции Бланке Кастильской, и та велела парижскому прево проучить всех школяров, какие ему попадутся. Тот охотно сделал это, и на сей раз победили горожане, изувечив множество студентов и убив нескольких. Университет и королева долго боролись за власть и не хотели уступить друг другу. Вследствие нежелания Бланки уступить университет прекратил лекции и профессора покинули Париж, уводя за собой слушателей. Угроза прекратить лекции была очень действенной. В 1278 году Парижский университет, в связи со своей ссорой с аббатством Сен-Жермен-де-Пре, заявил, что прекращение лекций — «это единственное орудие, которое находится в руках таких безоружных пришельцев, как мы, которым туземцы постоянно учиняют несноснейшие обиды»⁵⁴.

Во-вторых, университет в определенном отношении представлял собой особую, отличную от гражданской, правовую систему. «Самая идея университета как корпорации пришельцев вела к обособлению этой корпорации от корпорации гражданской и в области судебной. Университет был государством в государстве. Тогда так и говорили: «члены и подданные университета» (*membra et supposita universitatis*). Сюда входили не только учащие и учащиеся, но и педели (университетские сторожа и прочие служители), а также прислуга, которая

могла образовать целую свиту вокруг какого-нибудь знатного школяра». А также «книгопродавцы, торговавшие книгами или отдававшие их в прокат нуждающимся школярам, продавцы бумаги и пергамента, переписчики, с изобретением книгопечатания — типографщики, переплетчики и орнаментщики (золотым тиснением и гравюрами), аптекари, содержатели бань, мастера инструментов математических, астрономических и хирургических; даже трактирщики, в заведениях которых собиралась штудирующая молодежь, претендовали на привилегированную подсудность (с изъятием из круга ведомств общих судов. — *Л. П.*), тем более банкиры, ссужавшие членов университета деньгами, и посыльные, через которых, за неимением почты в средние века, шла корреспонденция, как простая, так и денежная.

Посыльных, которые ссужали школяров деньгами под залог или за поручительство, называли большими посыльными (*magnibunti*), или посыльными первого ранга; тех, через кого шла корреспонденция, — малыми посыльными (*parvibunti*). На посыльных смотрели как на должностных лиц, которые перед вступлением в должность давали присягу... и получали грамоту, которой удостоверялись их личность и профессия и гарантировалась неприкосновенность».

Так, например, в грамоте, выданной Гейдельбергским университетом его посыльному, говорилось: «Предоставляем такому-то нашему посыльному по разным делам учителей и учащихся пользоваться всеми правами и вольностями нашего университета при путешествиях его как на суше, так и на воде и приглашаем всех и каждого, как скоро он будет проходить чрез ваши земли, местечки, города и проч. с вещами, книгами, платьем и другим имуществом вышеупомянутых учителей и учащихся, давать ему свободный и беспошлинный пропуск и снабжать, по его просьбе, всем, в чем будет нуждаться»⁵⁵.

«Члены университета пользовались... разными льготами по найму помещений и квартир... освобождались от повинностей — воинской, постоянной, сторожевой или караульной, от податей и налогов, от дорожных и таможенных пошлин. Иногда профессорам давалось

право беспошлинного импорта чужеземных напитков, или... самим профессорам разрешалась безакцизная продажа вина от Пасхи до Пятидесятницы... право охоты, право устройства и сдачи в аренду аптек, даже винных погребов и пивных». Выпускники-юристы Болонской юридической коллегии были приравнены к всадникам-рыцарям. Позднее и германским университетам даны привилегии «узаконить незаконных детей, восстанавливать гражданскую честь... определять в должности нотариуса и возводить в звание увенчанного поэта»⁵⁶.

В Испании, в городе Уэска, в пользу университета «был придуман оригинальный дополнительный ресурс: с каждого фунта мяса, покупаемого в главной мясной лавке, городские органы должны были, по королевскому указу, взимать налог, который был обращаем на жалование докторам и бакалаврам. В городе существовала другая мясная лавка... обыватели и устремились в нее, невзирая на то, что ее владелец — мавр, так что потребовался новый королевский указ о распространении налога и на лавку мавра»⁵⁷.

Университет — это модель всего средневекового общества, капля, в которой отражается океан средневековья.

В-третьих, о системности университета говорит наличие в нем, как и вообще в любой системе, не одной системы, а множества их, причем каждая со своей структурой. Причем университетская структура была очень похожа на структуру ремесленных цехов, структуру цеха. Так, у структуры университета и структуры цеха были одни и те же формы: «Общее собрание членов под председательством известного главы, известная дисциплина и известная последовательность градаций в среде членов. Градации (иерархии. — Л. П.) школяров, бакалавров и магистров или докторов соответствовали цеховым градациям учеников, подмастерьев и мастеров (*Lehrling, Geselle, Meister*)... Во Флоренции ревизия университетских статут поручалась той же комиссии, на которую возложены были контроль и ревизия статут разных ремесленных ассоциаций»⁵⁸.

В-четвертых, относительная автономность и сис-

темность средневекового университета выражались в том, что университет как система был системен многоаспектно, многообразно; его в качестве системы можно рассматривать под разными углами зрения, в разных плоскостях. И в каждом из своих многочисленных аспектов, под каждым углом зрения, в каждой плоскости, университет как система будет иметь свою специфическую структуру, отвечающую только этой системе, а также свои специфические элементы (или подсистемы), отвечающие лишь этой структуре, и свою особую «сплоченность», отвечающую данной системе и ее структуре.

Так, университет, рассматриваемый как система, образуемая учащими и учащимися, «сплачивается» как их различием (поляризацией) в одних отношениях, так и единством (тождеством) в других отношениях, поскольку то и другое им внутренне присуще. Ведь в средневековом университете почти нет противопоставления учащим учащимся, и наоборот. Это особенно явно видно в деятельности наиболее ранних университетов. «Бакалавр был, с одной стороны, преподавателем, а с другой — продолжал оставаться учеником. Магистр низшего факультета (искусств, *artium*), желавший приобрести ученую степень по одному из высших, становился в положение школяра на этом последнем, затем в положение подмастерья — бакалавра, и только получив высшую ученую степень на новом факультете, разрывал свою связь с прежним. И учащий, и учащийся были обыкновенно (в Париже в особенности) духовными лицами, причем учителя могли быть не старше своих учеников. Те и другие жили на одинаковые средства, а именно на доходы с церковных должностей, остававшихся за ними, в силу папской привилегии, на время научных занятий. Те и другие были люди безбрачные и бессемейные, одинаково присягали в повиновении ректору и статутам, пользовались общими университетскими привилегиями и подлежали общей дисциплине; даже одинаково отличались в разных историях, веселых похождениях, попойках и свалках, одинаково жили в коллегиях (а позднее в общежитиях. — Л. П.); на диспутах школяр мог побить любого бакалавра, а пожа-

луй, и самого магистра. Вот почему и учащие, и учащиеся одинаково чувствовали и сознавали себя членами университета»⁵⁹.

Аналогично, университет, рассматриваемый как система совместно проживающих и столующихся лиц, независимо от изучаемых ими наук, уровня знаний и национальности, имел структуру, элементами (точнее — подсистемами) которой были отдельные элементарные союзы — так называемые «коллегии». Тот же университет, рассматриваемый как система совместно обучающихся лиц, независимо от их места жительства или национальности, имел структуру, элементами (точнее — подсистемами) которой были отдельные элементарные союзы — факультеты.

Наконец, тот же университет, рассматриваемый как этническая система, имел соответствующую такой системе структуру, элементами (точнее — подсистемами) которой были отдельные элементарные «союзы» — так называемые «нации», землячества по национальному признаку.

Однако разграничение между системами и соответствующими им структурами, а также между элементами (подсистемами) этих структур не было резким и достаточно определенным (например, различие между «коллегиями» и «факультетами» было размытым. А факультеты, представляя собой элементы совместно обучающихся лиц, были, наряду с этим, и элементами университета как судебно-правовой системы).

Рассмотрим коллегии, факультеты и нации более подробно.

Средневековая университетская коллегияльность несомненно была одним из проявлений общей тенденции средневекового государства к централизации. Наиболее древняя коллегия возникла еще в 1257 году и была основана камбрейским, позднее парижским, каноником Робертом де Сорбоном. Это и была «Сорбонна», именем которой стал впоследствии называться весь Парижский университет. Но только в XV веке произошла, по выражению Н. Сперанского, «целая революция в университетском мире»: университет реорганизовался и стал состоять из коллегий и из пансионеров.

Коллегия представляла собой ассоциацию, связанную общежитием, общим столованием и столь же общим участием ее членов в церковных и научных торжествах. Денежная сумма, идущая от отдельного члена коллегии в качестве платы за койку, получила название «бурса» (кошелек). Впоследствии, особенно в Германии, бурсами стали называться общежития бурсаков. Члены коллегии делились на «гостей» (имеющих уже степень по теологии — их было 36) и «товарищей». «Гости» должны были находиться в коллегии семь лет. Если за это время они не смогут, по крайней мере, приобрести степень бакалавра теологии, то должны уступить место другому, более способному. «Товарищи» избирали «приора», который совместно с четырьмя старейшими «товарищами» управлял коллегией. «Приор» был подчинен «провизору», назначавшемуся ректором университета по соглашению с деканами факультетов и прокураторами наций и при участии архидьякона кафедрального капитула, канцлера и членов теологического факультета.

Структура Парижского университета, а позже и многих других, состояла из четырех факультетов: трех завершающих («старших») и «высших» (теологический, юридический и медицинский) и четвертого, подготовительного («младшего») и «низшего» (а именно факультета «артистов»). Главой факультета артистов обычно является сам ректор. Главы наций (прокураторы) подчинены непосредственно ректору. Они избирались на один месяц. Главы факультетов (деканы) избирались на год (у теологов — на два года). Декан был обязан «созывать членов факультета на собрание, руководить совещаниями, приводить в исполнение состоявшиеся решения, представлять на университетские собрания, составляющиеся под председательством ректора, то, что (связано с делами факультета. — *Л.П.*), хранить ключ от факультетской кассы, а также факультетскую печать и скреплять ею факультетские документы, посещать бурсы, руководить испытаниями и пр.».

Некая странная противоречивость внутренне присуща средневековым факультетам. Младший, артистический факультет был фактически самым многолюдным.

Здесь почти не чувствовалась сословность в отличие от богословского и юридического факультетов, которые в Париже имели четко очерченный сословный характер. Бедные и богатые на факультете артистов были перемешаны между собой. Именно этот факультет обусловливал то, что в средневековом образовании, в университетах, «тон жизни задают не аристократы, а дети простых, “подлых” людей, *gemeine schlechte Lente*, по выражению Лютера. Поэтому парижский факультет искусств представляет собой, так сказать, широкий фундамент для университетского здания, которое кверху постепенно суживалось и верхних частей которого достигали лишь немногие из находящихся внизу». Он владел, между прочим, обширными лугами, тянувшимися вдоль Сены от улицы Святых Отцов до эспланады Инвалидов. Но при этом назывался «низшим».

Представление об артистическом факультете как «низшем» означало отнюдь не пренебрежение к нему, а выражало лишь ту мысль, что *artes* — суть всего только «преддверие», через которое должен пройти всякий, желающий попасть на три «высших» факультета. Вместе с тем тот бакалавр или магистр искусств, который хотел стать доктором теологии, права или медицины, должен был превратиться в школяра по теологии. Таким же школяром мог быть (и учиться вместе с бакалавром или магистром) и юнец, едва одолевший грамоту. И если высшие факультеты — факультеты только учащихся, то факультет искусств (философский) — факультет и учащихся, и учащихся.

Средневековый факультет артистов служил как для получения среднего (с современной точки зрения) образования, так и «для разработки философии». «Философия прославлялась... как “путеводитель к истине”, как то, что, “не стремясь ни к чему внешнему, довольствуется границами самой науки”». По господствовавшему мнению, которое отождествляло философию и науку, считая первую «наукой наук», факультет артистов представляет собой «науку вообще, чистую науку, в противоположность специальным факультетам, посвященным особым целям и задачам»⁶⁰. А магистры искусств восхвалялись как «бескорыстные служители, которых

не мысль о хлебе побуждала к труду, а единственно жар истины (*ardor veritatis*)». Быть может, именно по этой причине профессора *artes* «наименее обеспечивались или даже совсем не обеспечивались жалованьем». Поэтому представителям факультета артистов ничего не оставалось делать, кроме как острить над «высшими» факультетами. — *Dat Galenus opes et Justinianus honores... sed genus et species cigitum ire pedes* («Гален, то есть медицина, дает богатство, Юстиниан, то есть юриспруденция, дает почести или должности, а род и вид, то есть логика (другими словами — артисты) вынуждены ходить пешком»), — говорилось в средние века. Эту же мысль мы находим и в одной студенческой песне: «Кто занимается логикой, тот в поте лица сдает хлеб свой, пред юристом растворяются двери дворцов, а если бы сам Гомер пришел в сопровождении муз, ему бы пришлось простоять у дверей»⁶¹.

Богословский, или теологический, факультет Парижского университета был «высшим» потому, что, находясь на особом положении всемирно знаменитого учебного заведения и будучи в течение долгого ряда лет душой католической церкви и истинным руководителем религиозной жизни Европы, был самым плебейским факультетом в Париже. На нем почти нет состоятельных студентов. На экзаменах — одни бурсаки и нищенствующие монахи. В эпоху Реформации главой этого факультета и вместе с тем главнейшим руководителем того движения, которое довел до конца рудокоп Лютер, был крестьянский сын Герсон. Но зато это — самый трудный факультет: чтобы поступить на него, надо было иметь степень магистра искусств (*Magister artium*), и докторского диплома там не давали людям моложе тридцати пяти лет. К тому же каждый кандидат на теологические степени в Сорбонне должен был дать предварительную присягу в том, что он признает непорочное зачатие Пресвятой Девы.

Не менее противоречив был и юридический факультет. Он тоже считался «высшим», потому что, по мнению одного из лучших знатоков истории Парижского университета, «это был самый развращенный и самый продажный из всех факультетов. На нем не было ни

профессоров, ни студентов; были только продавцы и покупатели. От этого пораженного гангреной организма нельзя было ждать добровольной реформы, и в шестнадцатом веке парламенту пришлось произвести над ним решительную операцию»⁶².

Однако же, с другой стороны, совет юридического факультета, чтобы не ронять своего достоинства, не допускал к докторскому экзамену тех, кто не имел по крайней мере 80 ливров годового дохода. А потому в средние века не было науки, которая считалась бы более приличествующей дворянину, чем право, и в Париже не было более аристократического факультета, чем юридический.

Как этническая, интернациональная система, университет имел совершенно другую структуру, чьими элементами (подсистемами) были «нации». Например, в Пражском университете их было четыре: богемская, саксонская, баварская и польская. Каждая из наций должна была иметь по одному голосу при выборах на должности и права. Но, располагая только одним голосом, богемцы, то есть «коренное население», тяготились перевесом «чужеземцев», захватывающих влиятельные и обеспеченные должности.

Ситуация обострилась с началом религиозного движения, возглавляемого Яном Гусом, который в Пражском университете был предводителем богемской нации. В 1409 году по указу короля Венцеслава богемской нации на университетских собраниях предоставлялось впредь обладать тремя голосами, а трем остальным нациям вместе — одним. Когда «иноязычное население» университета стало сопротивляться этому указу, король назначил нового ректора, который силой взял ректорские атрибуты (печать, матрикулы, ключи от кассы и библиотеки) от последнего ректора прежнего «интернационального» университета, а магистры и школяры трех остальных наций оставили Прагу и переселились в Лейпциг.

Факультеты и нации — это государства внутри университета. Это самостоятельные корпорации, имевшие свои статуты, своих должностных лиц, свою печать, свое имущество и доходы, свои праздники. Особенно

ярко это видно на примере самых старых, первых университетов. Однако «деление на нации — школяров ли одних или школяров вместе с магистрами, стекавшими отовсюду в Париж, — едва ли не более древнего происхождения, чем деление по факультетам. Некоторые исследователи полагали даже, что нации именно и легли в основу парижских университетских корпораций».

На любом факультете главным источником дохода была «такса, взимавшаяся с каждого кандидата при каждом испытании на ученую степень, — писал автор исследования о средневековых университетах Н. Суворов. — Из этого источника покрывались издержки на наем, устройство и поправку школьных помещений, а также на богослужение; излишек доходов над расходами в факультетах, особенно у артистов, делился между магистрами и педелями и обыкновенно оставлялся в кабачке... Впрочем, нации иногда помогали больным магистрам и ссужали своих членов деньгами под залоги; вообще же об экономии и о будущем не заботились, живя изо дня в день, и немудрено поэтому, что Парижский университет отличался своей бедностью»⁶³.

Внешние отношения Парижского университета были крайне запутаны: «откровенно анархические» (Тюро), «административный лабиринт» (Кауфман). Кроме папы и его легатов на университет влияли король, королевские чиновники, парламент, епископ Парижа и другие конкурирующие между собой власти. А внутри университета его собственные и окружающие его корпорации и их главы взаимодействовали, «не зная верных границ своих полномочий».

Но тем не менее сквозь хаос и случайности внутри-университетских отношений проглядывали некая необходимость и упорядоченность, позволяющие говорить об определенной иерархии (структуре). Они просвечивали хотя бы в том узаконенном, субординированном порядке, в каком, например, в Вене при торжественных случаях за ректором следовали остальные члены университета: 1) доктора и лиценциаты теологии и тут же студенты — сыновья герцогов и графов; 2) доктора и лиценциаты юридического факультета и тут же школяры

из высокого дворянства, но не титулованного (*simplices illustres*); 3) доктора и лиценциаты медицины вместе со школярами из мелкого дворянства (*minores illustres*); 4) магистры искусств, действительно занимающиеся преподаванием, а также приобретшие бакалаврство на одном из высших факультетов; 5) бакалавры трех высших факультетов и магистры искусств, не преподающие; 6) бакалавры искусств и старшие школяры высших факультетов; 7) все остальные школяры. «Из этого видна идея, — писал Н. Суворов, — что все члены университета суть товарищи». А потому и университет в целом — система.

Ректорат в средневековом университете вел себя, с нашей точки зрения, необычно. Он совсем не устанавливал новые постановления, а лишь санкционировал своим авторитетом те, которые уже имелись. Дел у ректора, по сравнению с теми, которые есть у современно-го, было немного. К нему обращалась только та корпорация («факультет», «нация», «коллегия», «провинция» и т. д.), которая чувствовала себя слишком слабой, чтобы заставить своих членов подчиняться ее решению. В Болонском и Парижском университетах ректорат состоял из ректора с его советниками (*consilarii*), выдвигаемыми от различных «наций» и землячеств.

Ректор подчинялся королю или императору, но и самого ректора в германских университетах называли не иначе как «монархом» (*monarcha*) и ему был присвоен титул «сиятельства» (*Erlaucht*). Если же ректор был высокородным, то его именовали «светлость» (*Durchlaucht*). Наряду с ректором, канцлер — глава университета. Обычно он имел ученую степень и иногда преподавал. Канцлер подчинялся епископу и папе, вначале его назначали, но потом стали избирать. Он играл роль церковного надзирателя за университетом и активно вмешивался в управление, отчего нередко был «на ногах» с ректором.

В окружение ректора входили: проректоры, заместитель ректора, нотариусы, синдики (для ведения судебных дел и деловых сношений вообще), казначеи, коллекторы (для заведования доходами), конвенторы (для надзора за школьными общежитиями) и т. п. Рек-

тор избирался на общем собрании школяров и председательствовал на нем. До тех пор, пока профессура не сделалась оплачиваемой от города городской должностью, школяры избирали и профессоров тоже. Но правом голоса обладали только учащие, только учителя. Этим во многом объясняется старание школяра прикрепиться к определенному учителю, который бы учил, опекал и выручал его, например из тюрьмы, представлял к испытанию на ученую степень, защищал бы перед факультетом.

В ректоры мог быть избран только школяр, «хотя случалось изредка, что выбор школяров мог пасть и на доктора, разумеется, чужеземца». Согласно статутам Парижского университета, ректор должен быть законорожденным, быть не моложе 25 лет, иметь безупречную репутацию и духовный сан, пусть даже низшей степени. Он может не иметь ученой степени. Желательно, чтобы был выпускником факультета артистов. Но он ни в коем случае не должен принадлежать к монашеству, но еще более неприличным считалось для ректора быть мирянином и притом — о ужас! — женатым. Это странное, казалось бы, женоненавистническое требование имело свою причину вовсе не в ненависти к женскому полу, а в уже упоминавшемся воззрении о якобы абсолютной несовместимости брачного состояния с наукой. Ученый, как полагали, должен быть обручен лишь с наукой, женат лишь на ней.

В Германии выборы университетского ректора, как и все вообще мероприятия, которые задумывают и осуществляют немцы, были отменно сложны. Вначале университетское собрание избирало профессоров, которые после того, как их изберут, должны войти в состав «управляющего комитета». Этот комитет не сам прямо и непосредственно избирал ректора, а по жребию назначал трех профессоров. Они-то и должны были произвести выбор, предварительно присягнув, что будут действовать по совести и разуму. Чтобы все не было так просто и легко, «выбор должен был свершиться раньше, чем стогрит маленькая восковая свеча длиной в указательный палец». Малейшая задержка избирателей во время выбора угрожала им лишением жалованья на полгода.

Но в Лейпцигском университете не захотели мириться с убогой, нищенской простотой церемонии избрания ректора. Здесь, в Лейпциге, каждая нация «прежде всего избирала своего избирателя, четверо избирателей избирали затем семерых других — от трех наций по два и от четвертой одного, последние семь, в свою очередь, выбирали по одному от каждой нации и, сверх того, еще пятого от той нации, которая во второй избирательной коллегии имела только одного представителя; образовавшийся таким путем пятичленный комитет и выбирал, наконец, ректора»⁶⁴.

Инвеститура ректора производилась торжественным образом в церкви. В честь новоизбранного производилась похвальная речь. Прежний ректор возлагал на его голову шляпу (берет), вручал ему серебряный «скипетр» как знак власти и статуты университета, чтобы он помнил, какую тяжесть принимает на себя, а в заключение новый ректор давал торжественную присягу на Евангелии.

Подобно английской королеве, ректор царствовал, но не правил, если, конечно, не считать мелких стычек с канцлером. Высшей властью в университете был генеральный совет магистров (лиц, имевших высшую степень на факультете искусств) и докторов (лиц, имевших высшую ученую степень на трех высших факультетах). Постепенно звание «магистр» сделалось достоянием профессоров-художников, а звание «доктор» стало обычным для профессоров трех высших факультетов. Но в Священной Римской империи случалось (например, в Праге), что магистрами назывались и те, кто имел высшую степень в теологии. На высших факультетах число докторов — не более двух-трех, доходило даже до одного. А на факультете искусств, очень многолюдном, магистров всегда целая масса.

Доктора — члены факультетского совета существенно отличались от всех прочих докторов (так, например, было на богословском и медицинском советах Лейпцигского университета). Но главное различие между докторами — это их деление на «печатных» (*doctores bullati*), которые получали от папы или императора грамоты за печатью (*bulla*), и тех докторов, которые полу-

чали степени с помощью обычной процедуры. Другой разновидностью «блатных» докторов были «восковые» доктора (*doctores cereati*). Это — специфическое для Оксфорда название докторов из ордена нищенствующих монахов, для которых получение степени было обставлено более легкими условиями.

Университеты плохо относились к «печатным» и «восковым» докторам. Это объяснялось тем, что промощи (плата за утверждение в степени) были главной статьей факультетских доходов и университеты не хотели, чтобы их питомцы искали ученых степеней на стороне. К тому же искать степень в другом университете значило подрывать честь университета, так как непризнание степени означало бы непризнание самого университета, давшего степень. С этой проблемой, которая оказалась весьма живучей, столкнулся в начале XVIII века Лейбниц, который, имея неважное мнение об университете в Лейпциге, где учился, решил все же подрывать честь своего университета и защититься в Альтштедтском университете близ Нюрнберга.

В средние века прежде чем сделаться доктором или магистром, надо было пройти через стадии бакалавриата и лиценциатства. Это было особое промежуточное состояние сравнительной несамостоятельности, состояние между учеными степенями, которому соответствовал особый класс между учащими и учащимися. В те времена его иногда рассматривали как нечто аналогичное обручению: не холост и не женат, а что-то среднее. Отсюда и английское слово *bachelor*, означающее не только бакалавра, но и холостяка.

Вместе с тем бакалавры и лиценциаты — суть подмастерья ученого цеха. Латинское *baccalaurius* и соответствующее ему французское *bachelier* — это средневековое название вассала низшего порядка, сидевшего на помещицкой или церковной земле, земледельца, каноника низшего ранга в церковном капитуле, подмастерья в ремесленном цехе, воина не настолько богатого, чтобы повести с собой на войну достаточное количество вооруженных людей. Лиценциат — это человек, получивший от канцлера лицензию, во-первых, на право

преподавания (он становился учащим, перестав быть учащимся), а во-вторых, на право быть принятым в докторскую или магистерскую коллегия.

Ритуал приема лиценциата в коллегия профессоров делился на три акта (из которых два первых носили еще и особое название «начала» (*inception*)). Один происходил вечером, накануне получения докторской шляпы (*bonnet*) как символа учительского достоинства. Другой — днем, в зале епископского дворца. Третьим было нечто вроде «открытой» или пробной лекции начинающего доктора, представляющей собой некое резюме того, что было сказано во дворце. Уже за две недели до вечернего акта лиценциат в парадном одеянии должен был посетить докторов и бакалавров и вручить им четыре тезиса, из которых два должны быть предметом диспута вечером и два во дворце. Вечерний диспут происходил под председательством одного из докторов и оканчивался речью председателя в похвалу докторанта. Диспут во дворце велся докторантом уже в шляпе, которую перед этим уже возложил на него или канцлер, или председательствующий доктор со словами: «Начинай во имя Отца и Сына и Святого Духа. Аминь».

Оба диспута захватывали массу лиц. Не только докторант должен был защитить свои тезисы от нападений присутствующих докторов и бакалавров, но и кто-либо из присутствующих бакалавров должен был завершить какой-либо из предъявленных докторанту вопросов с последующей защитой (под огнем возражений) своего решения. Таким образом, это был экзамен и докторанту, и бакалавру, который пришел на защиту.

Получение докторской шляпы требовало больших расходов, хотя за саму лицензию строго воспрещалось взимать что-либо как канцлеру, так и экзаменаторам, за исключением четырех су за траву или солому. Дело в том, что академические акты совершались в храмах, полы которых устилались в летнее время травой, а в зимнее — соломой, причем и трава, и солома служили для сидения присутствующей публики. Кроме того, лиценциат должен был поставить четырехфунтовую свечу к ближайшей факультетской мессе, угостить докторов вином и конфетами (это еще в период пос-

ле окончания испытаний и до получения лицензии, когда он уже был уверен, что станет доктором), презентовать всем докторам или магистрам, а также бакалаврам, педелям и друзьям разные подарки: сукно на платье, ценный мех, шляпы и т. п., кроме этого устроить пирушку (фестиваль) для очень многочисленного собрания. Поэтому на некоторых факультетах от желающего остепениться требовали принятия присяги в том, что он имеет годового дохода не менее 80 парижских фунтов — от собственного ли имущества или от церковной бенефиции.

В германских университетах символические действия дарования докторства и магистерства были, разумеется, во много раз более развитыми и сложными, чем в Болонье и Париже. В Германии, «по-видимому, повсеместно практиковались возложение на голову промотивируемого шляпы (барета) как знака свободы и достоинства, вручение ему книги в двух видах — открытой и закрытой как символа занятий и размышления, страстное целование нового доктора или магистра доктором (научным руководителем, которого называли «промотор» или просто «отец». — Л. П.) как выражение товарищеской солидарности, надевание перстня на руку, вероятно, как символ обручения с наукой (промотивируемым монахам перстень не надевался). Встречается еще кроме того: передача кафедры, благословение... облачение в докторскую мантию... (особенно на медицинском факультете)»⁶⁵. Нужны, помимо пошлины за степень (на факультете *artes* они невелики), разные обязательные подарки (главным образом на высших факультетах): пара перчаток, берет, монета и несколько аршин сукна всем присутствующим при промоции докторам и магистрам...

Еще требовалось угостить экзаменаторов (при производстве испытания) и канцлера. «Экзаменаторам, каждый день пока продолжаются испытания, для укрепления сил должны были доставляться сыр, хлеб и 2—3 фляги вина; самому испытываемому, однако, строго воспрещалось приносить с собою в испытательную комнату что-либо съестное или вино под страхом недопущения к экзамену. Канцлеру или его представителю

после промоционных торжеств испытываемые преподаватели носили меру мальвазии и фунт конфет. Самая серьезная статья (расхода. — Л. П.) — докторский обед. В Лейпциге в начале XVI века доктор прав при промоции должен издержать 250 дукатов. “Аристотелевский обед” был нечто неизбежное и имел, так сказать, принципиальное значение... Это был чуть ли не официальный фестиваль под председательством декана; факультет, окончив экзаменационную работу, длившуюся несколько дней, принимал у себя ректора и докторов высших факультетов в качестве гостей, конечно, за счет виновника торжества.

Школяры, хотя и без приглашения на “*grandium Aristotelis*”, принимали в нем участие (ведь они тоже члены факультета. — Л. П.)... Участие их проявлялось в том, что они нападали на служителей, несших кушанья и напитки к столу или от стола в квартиры господ магистров и докторов по их распоряжению, старались вырвать из рук служителей соблазнительные для их тощих желудков блюда и фляги, даже мешали гостям идти на пир или бесцеремонно вталкивали их в те помещения, где должно было состояться пиршество. С обычаем этим настолько ознакомились, что, например, в Лейпциге, аккуратно за день до “аристотелевского обеда”, от имени ректора вывешивали приказ школярам сидеть смирно в своих бурсах и помещениях, гостям и служителям не мешать и кушаний не отнимать»⁶⁶.

Однако наступает конец эпохи средневековья и становятся очевидными необратимые изменения, которые произошли и продолжают происходить. Демократизм университетской жизни падает. В XV веке неостепенные школяры потеряли право голоса. Деление на «нации» постепенно утрачивает свое значение. Выдвигается деление по факультетам. На факультете искусств продолжали (чисто теоретически) сохраняться античные «семь свободных искусств» (*septem artes liberales*) или иначе *trivium* (грамматика, риторика и диалектика) и *quadrium* (арифметика, астрономия, геометрия и музыка), но эта теоретическая классификация уже более не отражалась ни на учебном плане, ни на испытаниях. Диалектика расширилась в философию вообще и стала большей частью всей деятельности артистического фа-

культета. Постепенно, по мере дифференциации диалектики, факультет артистов преобразуется в философский факультет позднейшего времени.

Учеба в университете

Занятия в университете происходили в соответствии с учебным планом, который рассчитывался на весь учебный год целиком. Последний во всех университетах делился на два учебных периода: «большой ординарный» (*magnus ordinarium*) с октября, или с половины сентября, до Пасхи и «малый ординарный» (*ordinarium parvum*) от Пасхи до конца июня. Но так как учебный план составлялся на весь учебный год, то эти периоды не были семестрами. Только к концу XV века в германских университетах начали различать полугодия или семестры.

Учебные занятия делились на чтение (и слушание) лекций и практические упражнения. Средние века не ведали искусства «вести класс»: они знали лишь лекции и репетиторство. Младшие учителя брались из старших учеников; обучая других, они учились у ректора, находясь с ним «совершенно в тех же отношениях, как подмастерья к цеховому мастеру»⁶⁷.

Суть лекции состояла в том, что лектор читал своим слушателям определенную книгу. Поэтому в средние века вместо «ведет», «преподает», «читает курс» — говорили «читает такую-то книгу». По статутам Болонского университета 1347 года, «книги, служившие предметом чтений (лекций. — Л. П.), разделены на части (*puncta*), и для каждой из частей указывалось определенное число чтений (от 12 до 14 дней), в которое преподаватель непременно должен был закончить данную часть». В начале учебного года каждый профессор должен был внести залог в 25 болонских фунтов, из которого покрывались штрафы за неокончание отдела в предписанное время. А поскольку «лекции, по содержанию своему, состояли именно в чтении какого-нибудь основного текста ординарной или экстраординарной книги (теологи читали Библию, юристы — сборники канонического и римского права, медики — Авиценну, Гиппократ и Галена, артисты — Аристотеля, Порфирия и др.), то лекторы не

с особенной быстротой продвигались вперед. Тем более что чтение предварялось некоторым вступлением, где путем схоластических делений и подразделений указывалось читаемому тексту его место в системе, а к чтению присоединялась глосса, т. е. объяснение с опровержением противных мнений»⁶⁸.

Школяры должны были являться на лекции с книгами собственными или взятыми напрокат у книгопродавцов. Этим каждого слушателя заставляли знакомиться с текстом. Германские университеты требовали, чтобы слушатель держал перед глазами текст и читал его одновременно с лектором про себя. В некоторых статутах доходили до такой мелочности, что прямо указывали, что в одну и ту же книгу могут смотреть не более трех слушателей одновременно.

Книг мало, и без диктовки не обойтись. Начиная с XV века ее разрешают. Однако, в отличие от наших вузов, в средние века «на диктант университетские статуты смотрели неблагоприятно. В Париже... факультет запретил диктовку и обязал под присягой “говорить свободной речью”, угрожая в противном случае лишением права преподавания на год, в случае рецидива — на два года, за четвертое нарушение — на четыре года. Там же, на юрфаке запрещено преподавать “со свечой или для пера и трости (*cum candela, nec ad pennam, sive ad calamum*), т. е. так, чтобы перо или другое орудие для письма в руках слушателя могли следовать за читающим”. Даже самые трудные места можно было повторять не более двух раз».

Но преподавателям трудно было дать такой общий обзор предмета, который желателен учащимся. Поэтому профессора стали составлять множество так называемых «сумм» (*summae*), в которых главные места или главные части основных текстов излагались сжато в известном порядке. Вызванные к жизни известной потребностью «суммы» вскоре сделались язвой средневекового преподавания, ибо вместо первоисточника стали изучать только их. Такой, например, «суммой» сделались для богословов «сентенции» Петра Ломбардского. Благодаря этому схоластика, «уже и сама по себе располагавшая к праздной игре ума, окончательно по-

теряла для себя всякую почву». Бентам, пробыв немного в Оксфорде, заявил: «Во лжи и лицемерии состоит существо английского университетского образования»⁶⁹.

Тем не менее в средние века система контроля за учебным процессом была продумана неплохо. В Лейпциге каждый магистр должен был вести список своих слушателей (в котором была и графа о провинностях — *puncta defectuum*), а за самим магистром следили «особые визитаторы, дважды в неделю посещавшие лекции и упражнения, прочитывавшие список магистра и заставлявшие пометать тех, кто не оказался налицо». Организации по взаимной слежке не заставляли себя ждать — за пропуск и опоздание на лекции взимался штраф с лекторов и слушателей. «По Тюбингенским статутам» 1477 года школяры при явке на экзамен должны были заявлять, сколько лекций и упражнений они пропустили и по каким причинам. В Ингольштадте помимо денежного штрафа не допускали к экзамену и исключали из бursы всякого, кто без уважительных причин две недели не посещал лекций.

Аудиторий для всех слушателей лекций одного факультета долгое время не существовало. Только в конце XIV века стали создаваться городскими властями общественные здания для аудиторий. До этого каждый магистр лично от себя и за свой счет нанимал дом или залу, перелagая свои затраты на учеников. Болонские профессора часто бывали домовладельцами, стояли во главе богатых семей и рассматривали профессию как выгодную гражданскую профессию. Так происходило во всех университетах Европы. Поэтому уже к середине XVII века число профессоров, например, в Коллеж де Франс возросло до девятнадцати. И немудрено — в итальянских университетах, например, установленной нормы гонорара не было и его величина не была маленькой: исследователь средневековых университетов Савиньи писал, что «многие профессора наживали большое состояние»⁷⁰.

Профессор юриспруденции Болонского университета Одофред ругает своих коллег за то, что те в поисках гонорара разыскивают школяров по их квартирам и вербуют их через *meretrice* (любовниц, проституток).

Профессора давали при вербовке задатки школярам, задатки соединялись с ростовщическими процентами и вместе с тем обязывали школяра уплачивать повышенный гонорар. В погоне за гонораром профессора шли на самые нечестные способы; в результате в Болонском университете для профессоров стало традицией: в своих завещаниях каяться «в прегрешениях против школяров». Каяться им было тем легче, что, строго говоря, различий между профессорами и учащимися (например, в Парижском университете) почти не было. Те и другие были одинаково бедны, не получали никакого жалованья, одинаково жили на доходы с церковных бенефиций или занимали свободные места в коллегиях. Те и другие были не женаты и вели холостое хозяйство. И даже после того, как города, князья деньгами или в виде церковных бенефиций стали назначать жалованье профессорам, «масса преподавателей», писал Н. Суворов, читала в университетах без всякого жалованья и, следовательно, должна была существовать исключительно на один гонорар, получаемый со слушателей, или, как тогда выражались, «корм» (*pastus*).

Поскольку сочинение, составление и написание каких-либо учебных письменных работ средним векам было неизвестно, практические упражнения состояли в репетициях и диспутациях. Репетиции или резюмции (*resumptiones*) представляли собой живой диалог между учителем и учеником: учитель, чтобы узнать пробелы в знаниях учащегося и восполнить их, задавал ему вопросы и заставлял его отвечать. В другом случае учащиеся, по указанию учителя, повторяли часть прочитанного или пройденного. Средневековые диспутации — это особое явление, охватывающее собой не только собственно диспуты, но и проповеди, академические словесные турниры и поединки идей, явление, уходящее корнями к временам досократиков, к диатрибам и логомахии, которые были в Риме повсеместной поддерживаемой риторикой повседневной привычкой. Диспутации имели громадное значение. Они были не только обычнейшим явлением в университетской жизни, но и отключением от нее, отдыхом и торжеством, азартным спортивным праздничным («карнавальным», по

М. Бахтину) мероприятием, сходным с турнирами для военных людей того времени и с рыцарскими турнирами еще более ранних времен, а также и с политическими митингами сегодняшних дней или дней Октября 1917 года. Вместе с тем участие в диспутации — средство научиться защищать свое индивидуальное, личное мнение, свои убеждения, свои знания и убеждать другого и других в своей правоте.

На ординарных диспутациях на факультете артистов присутствие школяров было обязательно. Эти диспутации делились на магистерские (в обычные дни) и бакалаврские (по воскресным дням). В дни диспутов лекции не читались. Магистры поочередно председательствовали. «Один из магистров держал речь и старался выбрать тему обильную (*titulus fecundus*), имеющую многосторонний интерес, в заключение же ставил тезисы или вопросы, которые должны были сделаться предметом спора между ним и его оппонентами. Другие же магистры должны были эти тезисы развивать своими аргументами (*argumenta, sophismata*) и доказательствами. Бакалавр, отвечающий на эти аргументы, назывался “респондент” (от *respondere* — “отвечать”). Он был обязан разрешить поставленный вопрос путем его детерминирования (от *determino* — “определяю”), то есть логического расчленения, разграничения». В парижских субботних диспутациях тезисы объявлялись заблаговременно, за несколько дней, и каждый член диспутации по очереди был и респондентом, и оппонентом. В ходе диспута запрещалось употреблять резкие выражения (например, «еретик», «заблудший», «ослиный», «бессмысленный»), то есть «наклеивать ярлыки», говоря по современному.

Студенты на таких диспутах были внимательными слушателями, а вечером того же дня или в воскресный день устраивали свои диспутации под руководством магистра или бакалавра. «Диспутируют беспрестанно, — писал один француз в 1531 году, — диспутируют до обеда, во время обеда, после обеда; диспутируют публично и в уединении; диспутируют во всяком месте и во всякое время»⁷¹. Можно добавить: диспутируют сами с собой.

По-видимому, система средневекового университетского образования давала себе отчет в том, что диспуты вообще полезны для развития человеческого мышления (познания), даже независимо от их содержания и дискутируемых вопросов. Вот почему на факультете артистов Парижского университета примерно через год или через четыре года устраивали «диспутацию о чем угодно» (*Disputatio de quodlibet*). Этот, длящийся две недели самый любопытный и торжественный диспут — «одно из самых странных зрелищ в жизни схоластического университета», как писал Н. Суворов. Большая зала школы артистов переполнена публикой. Всем руководит декан, и тут же главная фигура такого диспута — кводлибетарий («чего-угодник», если можно так выразиться), «которому предстоит выказать свое диалектическое искусство». «Ректор занимает почетное место. Педеля с серебряными “скипетрами” в руках стоят возле него. Особое место занимают доктора высших факультетов в строгом порядке рангов. Возле них теснятся бакалавры искусств, а за ними. — Л. П.) толпятся массы школяров.

Вот педеля призывают к спокойствию, и виновник торжества всходит на кафедру, произносит речь, в которой приветствует собрание, приглашает молодежь к дисциплине и порядку и вызывает противников начать свои нападения.

Если ректор принадлежит к факультету артистов, то он и начинает, за ним декан, после декана магистры в порядке старшинства службы, наконец, остальные, желавшие отличиться перед целой корпорацией. Каждый старался установить свои положения в строго логической форме, извлечь из них выводы и развить аргументы. Кводлибетарий должен был всякому возражать, ловил и утилитаризировал для себя всякий формальный промах противника, всякое его прегрешение против логики и диалектики, уверенный, что и за каждым словом его самого следят с тем же напряженным вниманием. Это был умственный турнир (не с целью установить истину. — Л. П.), а ослепить противников искусными диалектическими приемами и заставить замолчать ловкими нападениями».

«Чего-угоднику» приходилось «аргументировать на

обе стороны... Если, например, первый оппонент утверждал, что люди суть животные, *quodlibetarius* должен был опровергать это, а если другой оппонент ставил тезис “люди не суть животные”, *quodlibetarius* должен был и это опровергать, чтобы показать свою ловкость в диспутировании». Однажды целый день спорили: могут ли демоны и силы тьмы быть связываемы заклинанием? После серьезных споров, чтобы оживить внимание слушателей и удержать их в собрании до конца диспута, — попросили всех бакалавров и школяров задавать вопросы юмористического свойства. Но — не противные добрым нравам и предосудительные. А, например, такие, как: *De fide meretricum* («О верности проституток») и *De fide concubinarum in sacerdotes* («О верности наложниц священников»). Кводлибетариям приходилось туго, и чтобы они охотнее шли на диспут и он не иссякал, им выдавались поощрительные премии: новый берет, новые сапоги и новые перчатки.

Подобно средневековым рыцарям, мастера диспутов разъезжали по городам, вызывали желающих сразиться с ними и побеждали их. Таким профессионалом-диспутантом был, например, ингольштадтский профессор теологии Иоанн Экк, тот самый, который впоследствии диспутировал с Лютером. Этот выдающийся спорщик своего времени побывал в Кёльне, Гейдельберге, Майнце, Фрайбурге, Тюбингене и, кроме того, в Италии, везде пожиная лавры. Для таких бойцов были характерны огромная память, большие знания, искусство говорить и диалектическая ловкость. 28 августа 1515 года в Вене в университетской зале (*aula*) под председательством делегированного государем доктора-юриста состоялся диспут с участием Экка, на котором спорили до самого вечера. Факультет выставил своих самых искуснейших и выносливейших борцов: пять теологов и двух артистов. Диспут закончился вничью, но была такая давка, что некоторых студентов, лишившихся чувств, замертво выносили из залы.

Но постепенно диспутации из стимула к развитию сделались тормозом последнего, превратились в некую болезнь средневековых университетов, которая в эпоху гуманизма и Возрождения стала более или менее

очевидной. Диспут все более выявлял свои недостатки, которые, как следует из французской поговорки, показали, что они суть продолжение достоинств. Прежние высокие цели диспутов обернулись выгодными приемами в игре логическими понятиями и искусстве говорить, а не познавать и мыслить. Недаром еще в средние века противников на диспуте называли «боевыми петухами», а предмет их спора — жил «петушиным вопросом» (*quastio gallinazia*). Гуманисты осуждают и критикуют диспуты за то, что их участники «кричат до хрипоты, расточают грубости, оскорбления, угрозы; доходят до пинков, пощечин, укусов; диспут переходит в брань, брань в драку; на поле битвы остаются раненные и мертвые». Правда, замечает Н. Суворов, до ран и смертей дело не доходило. «Однажды, — пишет тот же автор, — упоенный победой на диспуте прославленный теолог Симон воскликнул: “О, Иисус!.. Как много содействовал я укреплению и превознесению твоего закона! А ведь захоти лишь я выступить против него, я сумел бы ниспровергнуть его еще более сильными резонами и аргументами!”»⁷². Легенда, впрочем, говорит, что едва лишь Симон успел произнести эти слова, как тотчас же и онемел.

Стать студентом (*student*) значило в средние века попасть в число не одних только учащихся (школяров), а всех тех, которые «штудируют», то есть посвящают свои силы научным занятиям в качестве и учителей, и учеников. В XII веке в Болонье число штудирующих доходило до десяти тысяч и более, хотя сведения эти в наши дни подвергаются сомнению.

Всякий приступивший в университете к экзаменам обязан был перед началом испытания перво-наперво поклясться в том, что он ничего не заплатил своим экзаменаторам. Поступить в университет было легко и вместе с тем трудно. Легко — в том смысле, что в отношении образовательной подготовки к поступавшим никаких требований не предъявлялось и получать ее они могли где угодно. И хотя еще с XVI века школы, имеющие своей главной задачей подготовить учеников к университету, стали мало-помалу объединяться в особую группу, но только в XIX веке окончательно установилась школьная

система со строгим разделением предметов преподавания сообразно разного рода занятиям в жизни.

Поступить в университет было трудно в смысле прохождения через унижительный и отвратительный обряд, обязательный во всех университетах для новичка и разительно напоминающий еще более отвратительную современную «дедовщину». Обряд этот сложился во Франции в XIV веке, а перейдя в Германию и став для тамошних университетов неким «священным заветом» академической жизни в университетах, обернулся фарсом, хотя и достаточно мучительным и претендующим на некоторое остроумие (имея в виду последнее, сам Лютер сочинил в молодости гимн на латинском языке в честь этого обряда).

Обряд этот назывался «депозицией» (от *deposition cornium* — «снятие рогов»). Дескать, новичок, до университета живший на воле, как животное, резвящееся в поле (*pecus campi*), или как дикий зверь с рогами, — должен быть освобожден от них, распроставшись с привольными полями и нравами, свободной жизни соответствующими, и приобщиться к культурной университетской жизни, сделаться дисциплинированным студентом. А поскольку первогодки, обычно отличаясь старательностью, все конспектируют, бывают наивны и юны, подобно птенцам, то таких новичков называли «пеналами» (от *penna* — «перо») и «беанами» (от *beanus* — «птенец»). Позже в Германии их стали называть «фуксами» (от *Fuchs* — «лиса»).

Сам обряд «депозиции» состоял в том, что стремительно ворвавшиеся в комнату, где находился неофит, два бывалых бакалавра притворяются будто чувствуют присутствиекакого-то «нечистого существа», отравляющего воздух своим пребыванием, и «обнаруживают» новичка. Обрушив на него поток многоэтажной брани, они принимаются за «очищение». В присутствии управляющего бурсой магистра и бурсаков оба бакалавра (один как «очиститель», другой как его ассистент) приступают к самой процедуре обряда. Н. Суворов описывает его так: «Пускаются в ход всевозможные орудия “очищения”: рот выполаскивается водой, сдобренной растениями, выросшими в клоаке, с угрозой опустить в самую клоа-

ку, даются мази и пилюли из невыразимых (! — Л. П.) материалов, действуют щипцами, пилой и ножницами для вырывания зубов (деревянных обыкновенно, которые вставлялись искусственно на сей случай), для отпиливания ногтей и для острижения головы. При этом беану задается ряд вопросов, сопровождающихся затрещинами и пощечинами. Например: “Сколько блох входит в меру (четверик)?” — “Этому меня наставник не учил”. За такой ответ беан получает пощечину с объяснением: “Дурак, они туда не входят, а впрыгивают”»⁷³.

По совершении всех этих издевательств и целования руки производившего «очищение» бакалавра беана объявляют достойным вступить в качестве члена в круг студентов. Но — не сразу, так как испытания еще не кончились, а после «обильного товарищеского угощения» за счет новичка. По окончании угощения он прикомандировывался один или вместе с несколькими другими к старшему товарищу в качестве «служителя» (*famulus*), то есть прислуги; причем, как указывает Н. Суворов, «даже в неизмеримо худшее того положение».

Абитуриент уже не абитуриент, но еще и не студент. Учась в университете, он еще не стал студентом, «студизусом», и должен был называть своего старшего товарища «господином» или «патроном», прислуживать ему за столом, чистить его одежду и обувь. «Патрон» во всякое время мог отобрать у него платье, обувь, книги. Во время частых студенческих вакханалий и оргий патрон цинично относился к новичку, который в награду за самые унижительные свои услуги получал только побои. И лишь по прошествии года выдержавший испытание устраивал снова угощение товарищам. С этого момента он — студент и может теперь сам с лихвой вымещать на другом то, чему сам подвергался. Зло порождало и воспроизводило себя расширенным образом, накладывая неизгладимый отпечаток на слабые юношеские души.

Поступив в университет, абитуриент первым делом должен был разыскать земляков и, вступив в состав одной из наций, записаться слушателем к какому-либо профессору. После того как он это сделал, новый студент уже не являлся беззащитным существом в стенах неизвестного ему большого города. У него сразу появ-

лялось много заступников, в подсудных делах его должен был выручать глава его нации («прокуратор») или профессор. Во всех же прочих отношениях, по крайней мере в первые столетия существования Парижского университета, новичку предоставлялось устраиваться, как он мог и умел.

Если он устраивался на частной квартире, то попадал в число тех, кого по этой причине называли «стрижками», а если селился в пансионе для бедняков, которые возникают в конце XII века и называются «коллежи» («коллегии»), то становился членом коллегии.

Обычно средневековый студент начинал свою студенческую карьеру на полной свободе. Но почему-то она чаще всего представляла ему как совершенно нежеланная свобода от жилья, пищи, денег, нравственности и учения. В одном стихотворении этого времени в дословном переводе говорится: «Сын бедного крестьянина явился в Париж учиться. Бедный отец дал ему решительно всё, что мог выручить с одной или двух десятин земли, надеясь, что сын достигнет при помощи этого наград и почестей, а сам остался на своей тяжелой работе. Но едва только сын является в Париж, чтобы работать над чем следует и вести примерную жизнь, как все дело поворачивается совсем в другую сторону. То, что добыто плугом и пахотой, он обращает в вооружение. Он шляется по всем улицам, высматривает хорошенькую бездельницу. Всюду он таскается, всюду бездельничает, деньги его уходят, и платье треплется; и вот, все надо начинать сначала»⁷⁴. «В Париже очень много студентов; но по большей части это страшная нищета», — писал венецианский посланник Марино Кавалли своему правительству в XVI веке.

Столетием раньше положение студента было еще хуже. В начале XV века средний расход своекоштного студента (то есть такого, который был не настолько беден, чтобы за койку наняться в учителя к семейству богатого горожанина и мог снять себе комнату в гостинице, жить на частной квартире либо у своего же профессора) составлял 20—27 флоринов (в Германии — 20). В это же время годовой заработок немецкого горнорабочего был 24 флорина. Половины этой суммы (12 флоринов)

хватало студенту на стол и квартиру, но на платье и учение уже ничего не оставалось.

В коллеже Монтегю — одном из знаменитейших парижских коллежей, где воспитывались и величайший немецкий гуманист эпохи Возрождения Эразм Роттердамский, и величайший реакционер, основатель ордена иезуитов Игнатий Лойола — кормежка была неважной: «Младшим полагалось давать за обедом и ужином по куску хлеба и по одному яйцу или по половине селедки. Пить разрешалось одну воду. Старших кормили лучше. Им давалась треть пинты вина, $\frac{1}{30}$ фунта масла, блюдо дешевых овощей, варенных без мяса, целая селедка или пара яиц и на закуску кусочек сыра»⁷⁵. Естественно, что студент часто голодал. *Vacui furit aspera ventris / Incola longa fames* («В пустом его животе свирепствует / Давний его обитатель, жестокий голод»). В Ланском коллеже бурсаки раздавали объедки со своего стола бедным школьникам своей нации. «Профессора отдавали студентам поношенную одежду и обувь. Студенты занимались перепиской, подметали улицы, собирали мусор. Часто они поступали прислугой в коллежи или к богатым товарищам и профессорам»⁷⁶. Студенты занимались даже сутенерством. Им можно было собирать милостыню — в эпоху францисканцев это не считалось позором.

Можно было попросить денег у родителей, как это продолжают делать и сегодня. У близких и дальних родственников «студенты неизменно требуют денег, угрожая в случае отказа продать книги». При этом написании писем студенты всесторонне используют жалостливые, хорошо действующие на родителей «формулы» из письмовника, содержащего эффективные образцы различных вариантов студенческих писем родителям и богатым покровителям (если они, конечно, есть). «Многим бакалаврам часто не на что было даже купить себе мантии, в которой члены университета должны были являться на процессии и диспуты. Им, правда, давался на покупку ее полугодовой срок, но и за полгода многим не удавалось скопить нужных на это денег. Их выручали магистры, хозяева пансионеров, державшие у себя бакалаврские мантии для отдачи напрокат»⁷⁷.

Болезни «беспощадно свирепствовали в узких вонючих улицах Латинского квартала, где в невозможно холодных, сырых и грязных помещениях теснилась школьная беднота». Клишениям добавлялись унижения, которые бедные студенты терпели от своих богатых товарищей и учителей. По уставу Парижского университета 1366 года студенты артистического факультета, слушая лекции, должны сидеть «на полу, на соломе, а не на лавках, ибо возвышенные седалища могут внушать юношам чувство гордости»⁷⁸.

Чем строже держали студентов, когда они были мальчиками, тем более они старались себя вознаградить, ставши взрослыми. По выражению Лютера, «лучше мальчиков из христиан посылать прямо в пасть ада, чем в университет, так как сатана от начала мира не выдумывал ничего более сильного, чем высшие школы». А Меланхтон говорил о студентах, что они «рыщут целые ночи по улицам с шумом и гамом, как циклопы и кентавры, наполняя все диким криком, нападая на мирных безоружных людей, осыпая их бранью и камнями, бросаясь на них с оружием, даже осаждая дома граждан, выбивая двери и окна, лишая сна рожениц, бедных и престарелых, опрокидывая прилавки и возы на рынке».

В среде самих студентов часто происходили взаимные схватки с участием бакалавров. Не лучше были и их взаимоотношения с горожанами. Школяры вели себя возмутительно, делали дерзости, опустошали сады, врывались ночью в дома, оскорбляли невесту на пути в церковь, вторгались в свадебные пиршества и требовали, чтобы их угощали как господ, по ночам шумели на улицах, натываясь на камни и брэнча оружием, нападали на сторожей и прохожих. Во всех городах студентов обвиняли в воровстве, разбоях и бесчинствах. Студенту было нетрудно встать на этот путь потому, что он «всегда мог рассчитывать на относительную безнаказанность: университетский суд, который один имел право его судить, приговаривал его к розгам там, где он вполне заслуживал виселицы». Так, «в 1304 г. студент Пьер Лебарбье был схвачен за убийство. Прево Пьер Жюмель разобрал его дело, нашел его виновным и повесил. Это подняло бурю негодования не только в университете, но и во всем

парижском духовенстве. Ректор остановил чтение лекций, а председатель духовного суда созвал на Рождество Богородицы представителей духовенства, чтобы пойти с ними в торжественной процессии с крестами и хоругвями к дому прево. Там каждый из участников должен был бросить в дом камень, громко произнести грозное проклятие: «Отступи, отступи, сатана проклятый! Признай свое преступление и дай удовлетворение матери нашей, святой церкви, которую ты, сколько тебе было по силам, поразил и оскорбил в ее привилегиях»».

Король принял сторону духовенства. Он сместил прево и приказал ему дать удовлетворение университету. Университет довел свою месть до утонченности. Он потребовал, чтобы прево собственноручно снял труп Лебарбье с виселицы, поцеловал его в губы, положил в гроб и, провожая его до церкви, где должно было происходить отпевание, останавливался на каждом перекрестке и, положив руку на гроб, говорил: «Добрые люди, вот клирик, которого я без всякой с его стороны вины предал смерти; молитесь за него». Несчастный прево должен был всему этому подчиниться и затем еще ехать к папе, чтобы просить о снятии с себя отлучения.

В 1354 году во время побоища между студентами Оксфорда и горожанами победившие горожане оставили на поле боя шестерых мертвых и 20 раненых студентов и разорили 14 студенческих общежитий (*Tuns*). В конце XV века в Вене происходили кровавые схватки школяров с бюргерами, особенно с некоторыми ремесленными цехами. В 1501 году кельнские бочары, плотники и каменщики взяли штурмом бурсу, избили студентов и разграбили дом. В Лейпциге сапожные подмастерья послали университету форменное объявление войны. В Гейдельберге дело доходило до генеральных сражений, во время которых возводились баррикады.

Для предупреждения столкновений горожанам запрещалось посещать трактиры, в которых собирались студенты. Статуты коллегий «запрещают шуметь во всякое время дня и ночи, участвовать в попойках с школярами, вбегать и выбегать после того, как ворота будут затворены, вступать в неприличные сношения с кухонным персоналом и т. п. Запрещается приводить в кол-

легию *ad commodum suum meretricem* (любовниц для своего удовольствия), бросать камни, чаши и т. п. с разными притом оттенками и градациями вины... кто поднял только руку, чтоб бросить, кто бросил, но не попал, кто ударил кулаком, кто вцепился в волосы, кто влезает в окно и т. д. — за все это положен денежный штраф»⁷⁹.

В середине XVI века Парижский парламент жалуется, что студенты не краснеют ни перед каким бесчинством, бродят по городу неприлично одетые, со шпагами и кинжалами, надвинув шляпы так низко, что трудно видеть их лица. «А когда наступает ночь, — продолжает тот же ордонанс, — они не боятся обирать и грабить прохожих; добытые таким путем деньги они идут затем пропивать в кабаки и другие очень дурные места, с очень дурными женщинами». В этих очень дурных местах они, естественно, получают не менее дурные болезни. В конце средних веков появляется сифилис, который производил опустошения в рядах учащих. В Бреслауской хронике за 1502 год сообщается о занесенной из Франции новой болезни, которой заразилось 250 человек. А сами школяры, если они были даже и духовными лицами, не скрывали, что они — скорее служители Вакха и Венеры, чем церкви. Ходячая в то время побасенка гласила: Бог при разделе мира забыл о двух классах людей — о школярах и проститутках и, чтобы поправить свою ошибку, поручил первых попечению светских господ, а последних попечению духовных господ-прелатов; но светские господа вскоре позабыли про свою обязанность, прелаты же, напротив, все более и более входили во вкус, исполняя возложенные на них задачи.

Средневековое студенчество постоянно жило, по выражению Н. Суворова, «между Сциллой улицы и Харибдой монастырской дисциплины»⁸⁰. Однако по мере нараставших социально-экономических и политических изменений и, в частности, все усиливающейся на Европейском континенте централизации государства перевес оказался на стороне «улицы», города. Государство росло, и вновь слагавшийся порядок со старыми привилегиями университета уже более не мирился. «Быть студентом вовсе не значит учиться. Так это теперь, так

это было и тогда, — меланхолически отмечал Н. Сперанский⁸¹. — Одни из средневековых учащихся изумляют нас своим нечеловеческим упорством в труде... другие... поражают отчаянностью своих походов, исключавших всякую возможность занятия наукой». По словам немецкого историка Г. Кауфмана, большая часть школяров вообще ничему основательно не училась и сравнительно большой процент ее «портился и погибал в лености и дебоширстве»⁸².

Поэтому и отсеивание студентов из университетов было, по нашим понятиям, невероятно велико. У различных историков-медиевистов имеются самые разные объяснения причин этого явления. Например, К. Гальтфельдер объясняет отсев «последствиями разнузданности студенческого образа жизни». «По свидетельству Гейлера, немало студентов до того низко пали, что потом ни на что не годились и снискивали свое пропитание лизоблюдством, скоморошеством или такими занятиями, как служба при банях. В один голос с ним говорят и дошедшие до нас шуточные университетские речи, рассказывая нам, что образ жизни студентов превращает их в игроков, сводников, содержателей публичных домов, ландскнехтов, крючников, поповских холуев, помощников палачей и всякого рода непотребных людей»⁸³. Напротив, по мнению Ф. Паульсена, «многие из поступавших вовсе и не заботились о получении ученой степени. Они приезжали поучиться, послушать того или другого из знаменитых профессоров и, побыв в университете, сколько им нравилось, снова уезжали к себе домой без всяких экзаменов». Он объясняет это тем, что «в те времена [нет] ни одной должности, право на занятие которой связано с условием окончания курса в университете (кроме места. — Л. П.) университетского профессора. И священником, и учителем низшей школы можно было сделаться, никогда не бывая ни в каком университете, не говоря уже о медицинской практике или о судебной и административной деятельности»⁸⁴.

Такое объяснение Н. Сперанский считает «недостаточным» и полагает, что студенты неизвестно куда деваются, то есть исчезают, не дойдя до окончания курса,

вследствие «истощения и голодной смерти, с одной стороны, и разнузданного студенческого образа жизни — с другой»⁸⁵. Возможно, каждый из обсуждающих эту проблему в чем-то прав. Во всяком случае, следует согласиться с тем, что вообще число студентов в средневековых университетах было очень невелико. Рассказы о десяти тысячах студентов в Болонье, пятнадцати тысячах в Оксфорде, тридцати шести тысячах в Праге — вымысел историков.

Вот несколько цифр из статистики средневековых университетов. Ф. Паульсен в архивах Лейпцигского университета нашел данные относительно процента студентов, достигавших в нем ученых степеней. В XV веке из ста имматрикулировавшихся 30 человек держали экзамен на бакалавра артистического факультета. «На этом экзамене обычно проходили почти все. Но из этих 30 бакалавров к магистерскому экзамену, который имел место на шестом году пребывания в университете и по своему характеру (соответствовал нашему экзамену зрелости. — Л. П.), являлось всего 6 чел. Что касается лиц, получавших ученые степени на старших факультетах, то число их было совершенно ничтожно...» В Лейпциге в конце XV века было 700 с небольшим студентов. Из них 600 с лишком были «артисты»; около 100 — юристы; богословов же было всего шесть-семь, а медиков около пяти человек. Приблизительно ту же пропорцию мы находим и во многих других университетах. Таким образом, пишет Ф. Паульсен о Лейпцигском университете, «едва одна треть поступавших в университет уходила из него со степенью бакалавра и едва одна шестнадцатая со степенью *magister atrium*. Все остальные уходили так же, как и приходили — простыми студентами». «Да, много было званых, но мало избранных», — заключает свои выводы об отсеве студентов из университета Н. Сперанский⁸⁶.

...Как велик был юный лес, молодые поросли, нежная листва, все тянется к синему небу, к солнцу... Пронесли года, и на месте волнующегося молодняка стоят один-два скрюченных, но крепко вросших в землю, устоявших в жизненных бурях гиганта. Лес не выдержал, и всякое молодое деревце погибло. Гиганты почти во всем одинаковы: и своей универсальностью, и по отно-

сительному уровню мощи, и по своему счастью, благодаря которому им удалось выжить, и по своему здоровью и силе. Но окружающие их в юности соратники и товарищи, те, которые стояли с ними бок о бок и жили с ними одной дружной жизнью, скапутились каждый по-своему. Неодинаково они прозябали, увяли и погибли они тоже по-разному.

Может быть, и на людей вообще, и на судьбы людские в одной и той же эпохе и в одном и том же обществе распространяется афоризм Льва Толстого, что «все счастливые семьи похожи друг на друга, каждая несчастливая семья несчастлива по-своему»?

«В гуманистическом течении, — отмечал Г. Кауфман, — университеты совершенно неповинны, так как течение это шло помимо университетов и в оппозицию университетам»⁸⁷. Однако университеты, по Кауфману, все же внесли свой вклад в историю: «Хотя масса и мало училась, но при малом распространении ученого образования в то время из университетов все-таки выходила более или менее возраставшая кучка молодых людей, способных к делам управления». И юридические, и другие факультеты давали людей «на служение церкви и школе, для целей управления государственного и городского. А что еще важнее, из этих академически образованных людей возник новый слой общества... проложивший мост через пропасть, отделявшую духовенство от мирян, имевших образование, которое в XIV—XV вв. могли иметь одни только духовные лица».

Несмотря на все изменения, университеты оставались средневековыми по духу, а кое-где и по структуре вплоть до эпохи буржуазных революций. Только тогда тривиум и квадриум окончательно уступили место современным наукам, а многоступенчатая организация процесса обучения — единой стройной структуре. Важным, хотя и далеко не последним шагом к этому стало решение Национального собрания Франции, которое 22 декабря 1789 года объявило, что установит «народное просвещение, общее всем гражданам и даровое в отношении к тем частям учения, которые безусловно необходимы всем людям».

Иерархичность — это идея, по существу, несовместимая со средневековым богословием. Она заимствована у античности и, возможно, еще более глубокой древности. Это — идея строения (структуры, организации). По своей природе, она материалистична, «естественно-научна» и потому чужда духу средних веков и христианской религии. А. Я. Гуревич прав, считая, что она связана с идеей порядка, упорядоченности. Тем не менее идея иерархии, прежде всего и главным образом своим аспектом субординированности, вошла в плоть и кровь средневековой религии, пришедшей на смену античному мировоззрению. Так, например, пасхальный кулич, неотъемлемый элемент церковного обряда, перешел от побежденного варварства к победителю — христианской религии, сохранив свою языческую сущность самым прямым и непосредственным образом, несмотря на все связанные с ним ритуальные действия.

Чем же так завлекательна античная и древневосточная идея иерархии для средневековой религии? «Образ мирового дерева широко распространен у многих народов на архаической стадии развития. Это дерево играло важную роль в космологических представлениях и служило главнейшим средством организации мифологического пространства. Верх — низ, правое — левое, небо — земля, чистое — нечистое, мужское — женское и другие мировоззренческие оппозиции (так А. Я. Гуревич называет полюса полярного отношения. — Л. П.) архаического сознания были соотнесены с идеей мирового дерева. Любопытную ее метаморфозу мы находим у средневековых авторов. Многие из них пишут о “перевернутом дереве” (*arbor inversa*), растущем с небес на землю: корни его на небесах, а ветви на земле. Это дерево служило символом веры и познания и воплощало образ Христа. Но в то же время дерево сохраняло и более древнее значение — символа человека-микрокосма и мира-мегакосма»⁸⁸.

Иерархия для предшествующих средневековой эпох представляла собой такое единство, где объединялись необъединяемые, то есть полярные, исключаящие друг

друга элементы. Это было одно из первых представлений о структуре системы, об организации этой системы. Сегодня понятие «организация» кажется сравнительно молодым по сравнению с понятием «система». Возможно, что это не так, и чтобы прийти к понятию системы, надо было вначале лучше разобраться с тем, что такое «структура» и «организация». Рассмотренное выше «дерево» не является ли примером этому, и древнейшим истоком его, и символом, уясняющим понятие и чувство организованности, которое уже таилось в священных дубовых рощах германских племен эпохи варварства?

Перед нами еще одно проявление двойственности, дуальности средних веков: это средневековые варварства и средневековые христианства. Иерархизация возникает при переходе от первого ко второму. Идея иерархии была навеяна людям тех времен самой действительностью. В природе видели книгу, по которой можно научиться мудрости и одновременно — зеркало, отражающее человека. «Все творения мира, — писал Алан Лилльский, — суть для нас как бы книга, картина и зеркало»⁸⁹. Гораздо позже, в эпоху Рабле, говорили о соответствии иерархии знаков зодиака иерархии соответствующих им мест в теле человека, поскольку были убеждены, что все части тела имели свое соответствие в знаках зодиака. А также, что «микрокосм-человек устроен совершенно наподобие макрокосма: все его силы, свойства, способности располагаются в иерархические ряды. Душа благороднее тела, в теле — преобладает благородством голова; из органов чувств самым благородным является зрение, поэтому глаз благороднее уха»⁹⁰.

Иерархию средневековый человек усматривает в обществе. Здесь по иерархическому принципу «построены все отношения. Критерий совершенства, “знатности”, благородства применим решительно ко всем предметам. Вода “благороднее” земли, а воздух — воды: все “стихии” можно расположить в восходящий ряд в зависимости от большей или меньшей близости каждой из них к богу. Человеческое тело “знатнее” всех прочих телес на свете». Иерархия есть и в мире животных. Собаки, например, делятся на сословия так же,

как люди: есть знатные и незнатные. «Первые учтивы, скромны и во всем похожи “на благородных девиц”. Незначительные же (собаки. — Л.П.), подобно “дочерям простолюдинов”, шумны, сварливы, назойливы»⁹¹.

Начиная с XIII века почти во всех странах Европы было очень распространено стихотворение «Завещание осла». В нем осел, умирая, завещает различные части своего тела различным социальным и профессиональным группам средневековья, начиная с папы и кардиналов. Суть в том, что иерархия ослиного тела соответствует, по автору, иерархии социальной: голова осла — папам, уши — кардиналам, голос — певчим, кал — крестьянам (для удобрения) и т. д. Источником этой «гротескной анатомии» (М. Бахтин) вероятно послужило другое стихотворение — «Завещание свиньи» (IV век), распространявшееся среди школяров.

Иерархичны даже чудеса: они различаются не только по степени редкости, но и, так сказать, по качеству (*cunctis miraculis hoc potius existimo esse miraculum, quad ad vitam mortui redeant*)⁹². Иерархичны и грехи, прежде всего так называемые «источные», по Л. Карсавину, то есть исходные, основополагающие, из которых вырастают, как из теплицы, все действительные грехи (*peccata actualia*). Папа Григорий Великий более всего содействовал на Западе распространению монашеской систематики главных, источных грехов. Корень их всех — гордыня (*superbia*), а из нее исходят семь главных грехов и пороков, так как грех понимался в смысле некоего длительного состояния и влечения: тщеславие (*manis gloria*), зависть (*invidia*), гнев (*ira*), печаль (*tristitia* или *acedia*), жадность (*avaritia*), чревоугодие (*ventris inglivies gula*), похоть (*luxuria, fornication*).

Укажем также на иерархию лиц в средние века, на иерархию в праве (недвижимое имущество почтеннее движимого), а в более общем плане — на иерархию «в мире культурных ценностей». Согласно ей «латинский язык “благороднее” народных наречий, будучи неизменяемым и вечным, свободные искусства располагаются у Данте в иерархический ряд в соответствии с иерархией семи небес, причем каждое “искусство” сравнивается с одним из небес: небо Луны “похоже на граммати-

ку”, небо Меркурия на диалектику и т. д. Все свободные искусства вообще благороднее прочих, потому что относятся к более благородной части человека, т. е. к душе. Но и в области “простых искусств”, ремесел, можно установить различие по степени благородства: золото благороднее земли, поэтому ювелиры почтеннее вилланов; медики — почтеннее ювелиров, потому что человеческое тело... благороднее золота»⁹³.

Простая радуга является наглядным выражением, символом священной иерархии в глазах средневекового человека. «Здешний план существования» этой иерархии должен соответствовать ее «потустороннему применению» и «плану существования». Поэтому, например, древнерусскому иконописцу совершенно необходимо требовались «природная гамма цветов», «смысловая гамма иконописных красок» и многое другое для воспроизведения с помощью этой земной иерархии — иерархии чинов града Божьего⁹⁴. Иерархии видов (эйдосов, образов, идей) потустороннего, выступающего, например, в виде божественного пламени, соответствует иерархия смыслов (логосов) этого пламени, воспроизводимая с помощью иерархии красок.

Аристотель учил, что материя есть бытие двойственное. Она, в качестве простой материи, всего лишь изменчива, потому что состоит из таких взаимопревращающихся «элементов», как земля, вода, воздух и огонь. Напротив, та же материя, только уже в качестве ином, как особый вид материи, а именно как «квинтэссенция» бытия, которая есть «субстанция небес» и «неподвижный двигатель» мира, — способна лишь к «чистому движению», то есть к «перемещению». Основная иерархия бытия, по Аристотелю, это полюса («верх» и «низ»), между которыми простирается ценностная лестница ступеней: чем выше ступень — тем она чище, совершеннее, святее.

Вслед за мыслителем раннего средневековья Иоанном Скотом Эриугеной богослов XII века Гонорий Августодунский расчленяет природу на четыре вида:

I вид — творящая и нетварная природа, то есть Бог;

II вид — творящая и творимая природа, то есть идеи, первопричины;

III вид — нетворящая и творимая природа, то есть временно определенные существа, познаваемые в пространстве и времени (*generation temporalium, que locis et temporibus cognoscitus*);

IV вид — нетворящая и нетворимая природа, конец и цель всего, опять-таки Бог, к которому все возвращается и в котором все завершается.

Короче говоря, иерархически сконструированная «природа в средневековом понимании — Божье творение»⁹⁵.

Воспринимая природу, люди воспринимали и ее организацию («иерархию»), тем самым «приближаясь» к Богу. По мнению Г. Штокмайера, «люди периода раннего средневековья не уступали людям позднейших времен в своей способности воспринимать природу. Другое дело, что средневековый человек не испытывал “страстной тяги” к природе, ибо не был от нее отделен и жил среди нее, — эта ностальгия возникает впервые в больших городах Нового времени»⁹⁶. Восприятие природы было двояким: «природа... обладала лишь относительной ценностью. Если она не служила познанию бога, то вообще была лишена цены, если она мешала приближению к богу, то в ней видели зло, проявление сил дьявольских». Поэтому, по словам того же автора, «созерцание земного мира должно было раскрыть мир сущностей иного, высшего плана. Их нельзя было постичь непосредственно, путь их познания шел от зримого к незримому (*per visibilia ad invisibilia*)» и, следовательно, был двойственным, раздвоенным.

Двойственность в отношении средневекового человека к природе заключалась, по А. Гуревичу, в том, что это отношение «возвышало ценность видимого мира», указывая на божественную, непреходящую сущность отдельных вещей, и «препятствовало их пониманию как самоценных явлений»⁹⁷. «Реабилитация» мира и природы начинается только в XII веке, а до этого (а часто и после) «природа понималась как зеркало, в котором человек может созерцать образ Божий». По П. Бицилли, в средние века не только вся природа, но и каждая вещь — зеркало, но в разной степени адекватности ее отражения. «Всякая вещь есть “малый мир”, в который

глядится “большой мир”, но не всякая отражает его полностью. Человек воспроизводит всю природу. Животное — не всю: оно имеет лишь некоторые общие с человеком свойства и т. д.»⁹⁸. К этому можно добавить, что способность человека воспроизвести природу заключается не только в ее копировании (отражении), но и в представлении, моделировании и объективировании, овеществлении ее.

Примером иерархизации и объективирования чувства может служить рассказ Якова Ворагинского о волхвах, увидевших пятикратную (*quintuplex*) звезду, а именно материальную, душевную, духовную, интеллектуальную и сверхсубстанциональную. Из этого рассказа ясно, что эмоция «радости» (*quadium*) волхвов есть не состояние души, а некая вещь, физически выделяемая (источаемая) человеком, обладающая определенной структурой, а именно иерархической и вместе с тем количественной градацией, по своей интенсивности которая, кстати сказать, тоже некое материальное свойство, близкое, скажем, к нашему представлению об акустических колебаниях: «Увидев первую и вторую звезду, волхвы обрадовались, увидев третью, — обрадовались радостью, увидев четвертую, — обрадовались великою радостью, увидев пятую, — обрадовались радостью весьма великою». В этом смысле радость — многоуровневый, внутренне-иерархичный предмет, поддающийся измерению.

В одном из рассказов Цезария Гейстербахского дан еще один не менее характерный для средневекового человека пример его способности мыслить: «Монах Готшалк, человек святой жизни, сподобился вместо гостии увидеть совершенно ясно Христа-младенца. Узнав об этом, священник Адольф стал просить такого же видения и себе грешному. И Господь внял его просьбе. Во время обедни он увидел в гостии “якобы через стекло” Христа, висящего на кресте со склоненной головой». «Не удивляюсь я, — пишет Цезарий, — что он не мог увидеть Его так отчетливо и в таком приятном виде, как Готшалк. Ибо он имел сожительницу»⁹⁹. Действительно, чему тут удивляться? Всё ясно.

Иерархия видений обусловлена не только объектом

их, но в неменьшей мере их субъектом: «Достойный лицезреть одно видение может оказаться недостойным другого, “лучшего”». Например, один монах увидел Марию Магдалину с вдовами и святую Маргариту с девами. Таким образом, видение есть многоуровневый, многоплановый, многоаспектный предмет, обладающий количественными и качественными градациями в своем восприятии и овеществлении. Он вообще поддается измерению лишь в той мере, в какой добродетелен познающий субъект и иерархичен по своей структуре познаваемый объект как объект видения.

Средние века знают: 1) иерархию града Божьего и земного; 2) трансцендентную иерархию, то есть иерархию восхождения людей к божеству; 3) иерархию как организацию во времени существования человечества, рода человеческого.

Как известно, мир создавался по следующему плану: творение, устройство, упорядочение, украшение. Небесное царство состоит из трех частей: высшее, красное небо, где находится престол Троицы; белое небо — с престолом Богоматери; хрустальное небо — обитель ангелов. «Идея ангельской иерархии, восходящая к Псевдо-Дионисию Ареопагиту, трактат которого был переведен на латинский язык Иоанном Скотом Эриугеной в IX в., пользовалась в Европе в период развитого средневековья огромной популярностью. Бог создал небесную... иерархию, а равно и земную, распределив функции между ангелами и людьми и установив священные ранги на небе и на земле... Этому социальному миру небес и земли соответствовало и общее устройство вселенной... Все отношения строятся по вертикали, все существа располагаются на разных уровнях совершенства в зависимости от близости к божеству»¹⁰⁰.

Наряду с иерархией божественной близости была иерархия светского, мирского общества. «Вместе с феодальным строем сложилось учение о тройственном устройстве (структуре, иерархии. — Л. П.) общества, состоящего из трех упорядоченных разрядов (*ordines*): духовенство (*oratores*) заботится о духовном здоровье государства, рыцарство (*bellatores, pugnatores*) охраняет его, а пахари, трудящиеся (*aratorea, laboratories*)

кормят. «Божий дом тройствен, — писал ланский епископ Адальберон на рубеже X—XI веков, — веруют же в единого»¹⁰¹. Фактически социальная иерархия, или иерархия людских чинов, есть надстройка над иерархией природы и к тому же — отражение и образ небесной иерархии. Социальная иерархия как иерархия града земного — тройственна. Ибо «род человеческий изначально разделялся на три части — на молитвенников, земледельцев и воинов — *oratores, adricultores, pugnatores*... Все это Божье устройство, и потому никто не должен выходить из своего рода»¹⁰².

Все средневековье до XIII века, а может быть и позднее, совершенно серьезно верило в полное соответствие земного и небесного миров. «Так, например, в видении, которое было святой Мехтильде, ангелы дают напиток всем чинам небесной и земной церкви в очень характерной последовательности: согласно ей сначала пьет вся церковная иерархия («давали они испить патриархам, пророкам, апостолам, мученикам, исповедникам, девственницам, вдовам, состоящим в брачном чине и всем гражданам небес...»), так что светская иерархия вся целиком ниже церковной. Затем из этого же источника давали испить воинствующей церкви: сперва владыке папе, кардиналам, архиепископам, епископам и всем монахам; после сего императору, королям, князьям и всем судьям и священникам, а затем и всем живущим на земле. Следует обратить внимание на порядок перечисления... На последнем месте стоят у нее (Мехтильды. — Л. П.) священники... Единственная земная иерархия является прямым продолжением небесной»¹⁰³.

Очевидно, что в средние века «все общество состоит из лестнично расположенных “чинов”, из которых за каждым признается своя “часть”, своя социальная функция, вплоть до “чина бедных”. Каждый человек приписан к своему чину не только в здешнем мире, но и в потустороннем». Даже у цистерцианского ордена, по сообщению одной святой, был свой собственный архангел, который представлял Богу «души этого ордена».

В средневековом обществе, писал Г. Эйкен, существовавшим в действительности общественным разрядам, проникнутым несправедливостью и заблуждением, про-

тивопоставлены были, в качестве идеальных образцов, разряды в Царстве Божьем. Так, например, Бертольд Регенсбургский указывал на ангельские чины как на прообраз разделения человеческого общества. Как ангелы делились на десять чинов, так, по его взгляду, и человеческое общество должно заключать в себе столько же чинов или сословий. Согласно этому духовенство — светское или орденское — образует два высших сословия; за ними следует в качестве третьего сословия дворянство, заключающее в себе императоров, королей, герцогов, графов, баронов и господ. Различные разряды рабочих людей составляли следующие шесть классов «в низшем небесном царстве святого христианства». Десятый чин христианства должны бы по-настоящему составлять музыканты (фигляры, трубачи и барабанщики). Но последние, по понятию Бертольда, изменили христианству, подобно тому, как десятая часть ангелов отпала от Бога. Первые два чина, то есть духовенство, «должны были руководить прочими “с духовным правом и судом, и с духовным учением, с исповедью и проповедью и с другого рода хорошими поучениями”».

Саксонское и Швабское зеркала... разделяют общество, по аналогии с семью мировыми возрастами, на семь сословий или полков. Король составляет первый полк; епископы, аббаты и аббатисы — второй; светские князья — третий; свободные господа — четвертый; подлежащие суду присяжных свободные или полусвободные люди — пятый; вассалы и слуги — шестой и, наконец, все остальные несвободные люди — седьмой. Семь мировых возрастов обоих зеркал обозначают степени, в которых, по общепринятому в средние века мнению, совершилось в человеческой истории Божественное откровение. Таким образом, социальная политика церкви была направлена к тому, чтобы сделать из общества, так сказать, аллегория небесного мира¹⁰⁴.

Согласно Валафриду Страбону, все чины, как светские, так и духовные, «в совокупности составляют единое тело Христово, так расчлененное, что каждое служит всем и все каждому, — истинное подобие человеческого тела: глаза — это мудрецы, уста — учителя, уши — благосклонные слушатели, руки — работники, ноги — пре-

успевающие в полезных делах, чрево — сострадающие, и т. д.»¹⁰⁵.

Итак, в средние века бытие двойственно; оно делится на небесную и земную иерархию. Причем земная, в свою очередь, сама делится на «мир душ» во главе с папой, и «мир тел», во главе которого стоит император. Но действительная жизнь постоянно нарушала эту абстрактную сеть отношений, подобий, полномочий; границы этой сети, ее резкость все время смазывались. Разграничить область «духовного» и «светского» никак не удавалось, и «средневековая мысль заходила в тупик всякий раз, когда приходилось переводить на теоретическую почву спор о прерогативах папы и императора». В самом деле, император — глава «мира тел». Но он же — защитник и адвокат церкви, хотя и не имеющий места в церковной иерархии, а кроме того, он — помазанник Божий, хотя и не имеющий никакой власти над душами. Он даже не правомочен изгонять бесов, что шутя может сделать самый последний экзорцист.

Средневековый человек воспринимал общественную иерархию двояко: как непосредственно связанную со своим «небесным эталоном» — небесной иерархией чинов ангельских, — и как вечную и неизменную. Параллелизм обеих иерархий — вот тема, постоянно занимающая средневековую мысль. «Наивные антропоморфические представления иудейско-вавилонской ангелологии были переработаны мыслителями (раннего. — Л. П.) христианства в мистико-символическом духе. По теории Псевдо-Дионисия Ареопагита, то, что было открыто Богом в писании о чинах ангельских, следует понимать как некоторую аллегория, уясняющуюся в единственно доступной ограниченному чувственностью человеческому разуму форме тайну супранатуральных сущностей»¹⁰⁶.

Переводчик Ареопагита Иоанн Скот Эриугена понимает его идею следующим образом: «Провидение приблизило нас к постижению небесных сущностей, открыв их нам под видом материальных форм и образов наподобие нашей иерархии, находящейся на земле... Обязательность земной иерархии, таким образом, доказывается тем, что она находится в соответствии с

небесной»¹⁰⁷. Чем ближе к нашему времени, тем больше осуществляется возвращение к антропоморфическим представлениям об устройстве Царства Небесного. На него переносится терминология римского публичного права. Так, например, Августин говорил о «степенях чинов», *gradus honorum*, которые будут установлены между праведниками для соблюдения строжайшей справедливости и устранения всякой возможной между ними зависти.

Средние века исходили из того, что «индивидуальное бытие ангелов» не подвергалось сомнению. А уж далее средневековая мысль работала в направлении все большего уточнения, дифференцирования социо- и антропоморфной специализации, классификации и «иерархизации» их взаимоотношений, функций, полномочий, компетенций... Так появились «службы» (*quaeda ministerial* — проще «министерства»), «княжения» и т. п. Упрочившейся в этом направлении средневековой мысли непременно нужно было добиться возможно большей конкретизации, представлять небесное государство во всем подобным земным государствам — изобразить его механизм во всех частях, со всеми деталями, что и было сделано в XIII веке епископом Гильомом Овернским.

Человек того времени, например, уже упоминавшийся Яков Ворагинский, по-видимому, нисколько не сомневался в реальности политического строя небесного царства. «Для него ангелы действительно “живут” на небе; им он противопоставляет демонов, которые недостойны жить в высшей небесной сфере, потому что это светлое и приятное место; на земле также возбраняется проживать постоянно, чтобы они не слишком удручали людей. Они живут в нижних частях воздуха, где кишат, как мухи»¹⁰⁸.

В решении средневековым человеком вопроса о соотношении небесной и земной иерархии отчетливо проявляется важнейшая и существеннейшая особенность его мышления, которая заключается в его стремлении отдельное, дискретное, материально-физическое («явное») класть на одну доску, отождествлять, приравнивать к одному знаменателю; располагать в одной плоскости своего мышления. Это хорошо иллюст-

рируется видением уже знакомой нам монахини Мехтильды Магдебургской.

П. Бицилли резюмирует свои рассуждения о понимании в средние века иерархии Царства Небесного: «Таким образом, замыкается идейный круг: начали с конструирования небесной иерархии, имеющей символическое значение, воспроизводящей в знакомых символах, “наподобие земной иерархии”, порядок метафизического мира; затем приписали этой символической картине реальное существование, и уже она — небесная иерархия — становится прообразом земной, которая раньше была ее прообразом. Отношение между обеими “иерархиями” обращается: символизуемое, облекшись в плоть и кровь символов, начинает жить его вещественной, плотской материальной жизнью. Мир только выигрывает в стройности и целостности, достигает максимальной степени единства»¹⁰⁹.

Известный немецкий историк Леопольд Ранке (1795—1866) называл время с XI по XIII век иерархической эпохой. Для Ранке слово «иерархия» — синоним теократии. Действительно, «средневековые создали... иерархию чинов духовных и светских, общественных союзов, корпораций, университетов, образующих вместе общую *universitas*... Иерархизмом проникнут весь социальный уклад средневековья, и в иерархическом начале (надо видеть. — Л. П.) главный факт средневековой культуры». Другой, уже французский историк Франсуа Гизо (1787—1874) корни иерархичности и упорядоченности объясняет тем, что, например, стихийно разрушившие Римскую империю варвары «инстинктивно стремились к иной жизни, к иному назначению». По его словам, «среди беспорядка варвара преследует и мучит неодолимое влечение к порядку и прогрессу»¹¹⁰. Столь же ошибочно считать средневековый иерархизм сам по себе чем-то отрицательным, сплошным недостатком или аномалией, как это делал, например, М. Бахтин: «Мир не мог стать предметом свободного, опытного и материалистического познания, пока он был отделен от человека страхом и благоговением, пока он был проникнут иерархическим началом»¹¹¹. Однако сама по себе иерархичность (равно как структурность или ор-

ганизованность, организация) совсем не связана с теологией. Видимо, иерархичность средневекового общества и мышления не была чем-то навязанным им извне, под давлением какой-то внешней необходимости. Она была их собственным продуктом и условием существования.

В средние века существуют, по крайней мере, два пути или способа познания. Это «теоретический», когда используется символическое мышление для связи материального мира и Бога, — и второй, «чувственный», когда благодаря мистике материальное и Бог находятся в прямом контакте друг с другом. Мистика, писал П. Бицилли, есть путь слияния человека с Богом и прозрения Бога в вещах зримого мира путем «непосредственного ощущения всеединства, полного слияния субъекта с конечным объектом познания, растворения познающего в познаваемом»¹¹².

Истоки мистического следует искать в социально-экономическом и его изменениях. Непосредственно же мистическое связано с индивидуалистическим и, разумеется, с индивидуальным, личным, когда «противоречие между Богом и миром, на котором основывалась религиозная этика классических средних веков, обострилось до противоречия между (Богом. — *Л. П.*) и индивидуальностью. Индивидуальное “я” стало вместо мира (средоточием. — *Л. П.*) религиозного созерцания. Вместо отрицания мира принципом христианской этики сделалось отрицание собственной личности, т. е. соединение последней с Богом. В этом результате достигнута была высшая точка развития религиозного умозрения»¹¹³.

В дальнейшем последовательное развитие мистики, как оно происходило в эпоху средневековья, в общем случае вело к обесцениванию значения церкви, а в частности либо к индивидуализму, либо к пантеизму.

Как известно, в каждом человеке есть Божественная сущность, которая в разных людях выражается по-разному. И чем больше этой сущности в человеке — тем он лучше, достойнее. Вот почему вокруг того, в котором вышеуказанная сущность совершенно явно и зримо выражается, группируются ищущие Бога. Для них такой

человек сам становится Его символом. «Магистр Яков Витрийский, узнав, что в Уаньи находится великая подвижница Мария, бросил Парижский университет, переехал в Уаньи и здесь жил до самой смерти святой. По ее настоянию он принес обеты, стал “регулярным” каноником и проповедником. К Марии он стоял, по-видимому, весьма близко, напутствовал ее перед кончиной и написал ее житие, опираясь преимущественно на личные впечатления. При Анджеле из Фолиньо находится безотлучно францисканец Арнольд, записавший с ее слов ее откровения»¹¹⁴.

Суть мистики — в отождествлении «святого» человека с Христом. Возлюбившие «людей-символов», то есть «святых», делают их для себя символом Истины. Например, Генрих Нердлингенский «выращивал» в Марии Эбнер «невесту Христову», желая ее посредством, через нее постичь Истину. Петр Датский писал Христине из Штоммельна: «Ты — некий возбудитель моего сердца, заставляющий меня искать Бога... Таким образом, я пользуюсь любовью к вам (“ты” и “вы” все время чередуются в его письмах), как некоей лестницей, надеясь и желая, что с каждым днем буду воздыматься по ней и, так восходя, достигну любви к Богу, пока мы не соединимся оба в лицезрении Бога...»

П. Бицилли пишет: «Отождествив любовь свою к Христине и любовь ко Христу, слив их вместе в своем сознании и в своем сердце, ученый мистик-монах хочет воспользоваться Христиной как, так сказать, вспомогательным средством. Его любовь к Христине становится своего рода аскезой, очищающей его душу. Он сознает некоторую двойственность этого чувства: вполне отождествлять медиума с тем, что в нем опосредовано, ему не удастся: недаром он говорит, что в его воспоминаниях Бог и Христина не появляются раздельно почти никогда. Он еще не прошел всей “лестницы” до конца; еще немало ступеней ведут его. Любовь к Христине еще не вполне лишена чувственного элемента. Это не смущает его: он ведь знает... что с этого следует начинать (первая ступень лестницы — любовь к Творцу в Его тварях, познание Его в том, что открыто плотским очам и т. п.), он проводит наступление момента полной спиритуа-

лизации своего чувства, — окончательного растворения его самого и его возлюбленной в Боге... Он намерен насколько возможно приблизиться к Невесте и через ее посредство — к Жениху. Так, соединяясь духовно с Христиной, он вместе с ней погружается в Бога»¹¹⁵.

Представьте себе охотника, который мечтает «слиться» со своей деревянной уткой, используемой для приманки утки настоящей, чтобы поймать, залучить к себе, познать — последнюю. Может быть, такой подсадной уткой было всё вокруг средневекового человека, ибо через это «всё», посредством его и в нем — только и можно было (дозволялось свыше) «поймать» Христа и Святую Деву? Ограниченному обыденному сознанию не дано понимать бесконечное и абсолютное иначе как при помощи образов конечных и ограниченных вещей.

Мистик отвергает это посредничество. Для него символический образ — лишь одна из ступеней приближения к Богу. «Соединяющийся с Господом есть один дух с Господом»¹¹⁶. «Мистика стремилась к соединению человека с Богом и именно к такому соединению, целью которого было бы полное уничтожение человеческой личности в троичной жизни Божества. Церковная мистика ставила личность человека рядом с Богом и понимала под единением обоих, — единение воли человека с Божественной волей»¹¹⁷.

Немецкая мистика уходит от мира вглубь индивидуальных переживаний, а если и возвращается, то уже с пантеистической окраской. Немецкая мистика вполне подчиняла человеческую личность Богу, понимая единство обоих как слияние человеческого существа с Божеским. Человеческая душа, как учил умерший в 1328 году доминиканский монах Мейстер Экхарт, должна быть перенесена (*übergestzt*) в Бога и иметь с ним *ein substans und ein wesen und ein natur* («одну субстанцию, одну сущность и одну природу»). «И когда это произойдет, то в Боге не будет ничего скрытого, что не сделалось бы явным или не стало бы моим. Ибо таким образом я становлюсь мудрым, могущественным и всем, что есть Он, и совершенно сливаюсь с Ним»¹¹⁸.

Мистическое богословие томиста Экхарта «вырас-

тая в атмосфере развитой схоластики и требовательной мысли... углубляясь в личную религиозную жизнь, продолжает умозрения новоплатоников и подготавливает систему Николая Кузанского»¹¹⁹. Экхарт развивает систему неоплатонической мистики: Бог, абсолютное единство и полнота, становится троичным в действительности Своей — как Отец, в приятии этого действия — как Сын, в возвращении себя любовью — как Дух. Становление Сына есть становление единства и полноты мира идей, во времени осуществляемых Троицей. Человеческий же дух через созерцание творения и откровение Троицы возвращается в Единое. И это возможно благодаря «деятельному интеллекту», основному началу духа, его «высшей силе», свету, и светилу, «искорке» Божественного интеллекта.

Мистическая теория определяет идеал жизни. Экхарт и следующие за ним «друзья Божьи» Сейсе и Рейсбрук обосновывают жизнь как мистический процесс, целью которого является отданность Богу, полный отказ от себя в своей тварности (*gelassenheit*), преображенность во Христа и через Христа в божество. «Мистика уходит (и уводит верующего. — Л. П.) в сферу отношений между богом и одинокой душой, обесценивая церковь и культ. Экхарт предостерегает от привязанности к внешним таинствам, другие на смертном одре не чувствуют нужды в причастии»¹²⁰.

«Углубляясь в постижение в себе человеческого начала, он (мистик. — Л. П.) развивает его в себе настолько, чтобы освобожденная от всего наносного, от всего, что, “входя в наши чувства”, засоряет нашу душу случайным и преходящим, личность, перестав быть индивидуальностью, претворилась в чистый тип, в образ и подобие божества, чтобы в ней *in concreto*, но со всей полнотой реализовалось понятие человека... Личность, оставаясь личностью, перестает быть человеческой личностью, как утренний свет, постепенно разгораясь, не перестает быть светом, но перестает быть утренним светом. (В этом процессе самоотрицания мы приходим к самим себе. — Л. П.) Мейстер Экхарт утверждал, что “чем более мы являемся сами собой (в мистическом богопознании. — Л. П.), тем менее являемся мы им”»¹²¹. Вот в

чем, по П. М. Бицилли, состоит «духовная работа мистика над собою».

Сосредоточение на самопознании и одинокой религиозной жизни неизбежно уводило мистика не только от мира, а и от церкви и ее догм. Мейстер Экхарт считал, что «искорка души каждого человека и вообще каждой твари соединена с Богом. И в этом соединении сам Бог не отличает Себя от души, и знание души есть знание самого себя. Такому пониманию отношения между душой и Богом соответствует и пантеистическое миропонимание. — Нет различия между Богом и тварью... Бог — все вещи во всех вещах»¹²². «Немецкие мистики... везде видят руку божества, везде разгадывают его мудрый план».

Так же и ученик Экхарта, доминиканский монах Иоганн Таулер, учил, что «человек... должен утонуть в бездонном море Божества, чтобы обоюдно искать и находить себя, но вне себя, но в себе... когда он познает Бога, то познает и самого себя... Он находит Бога в себе самом. (И наоборот: Бог познает Себя. — Л. П.) ...в человеке, и совершает все свои дела через него и в человеке видит самого Себя. Поэтому, где Бог познает Себя и движется, там Он познает и движет человека и действует через него»¹²³. Впоследствии многое из сказанного выше получило свое новое выражение в монадологии Лейбница, в его идеях о том, что человек и Бог — монады, существующие параллельно и без причинной связи (взаимодействия) между собой.

По существу, мистическая идея Бога была совершенно пантеистической, несовместимой с христианством. Экхарт учил: «В Боге исчезают все противоположности, так как все существа в нем одно существо». «В истине всё едино, и единое — всё в Боге», — говорится в анонимном сочинении XIV или XVI века «О немецкой теологии».

Мистика — внутренне противоречива, двойственна: «Мистика оживляет внешнюю религиозность, мистика же ее и обесценивает; она обезличивает человека и она же дает ему свободу, усиливает дуализм углублением восприятия греховности и метафизических сил и уничтожает его обнаруженной ею же божественностью всего. Традиционная догма находит опору в мистике, но благодаря ей же теряет свою ценность».

Мистицизм, благодаря которому становится возможным непосредственное общение с Богом, ведет к тому, что «вся внешняя религиозность, весь культ... обесценивается или даже отвергается, как материальный мир, чуждый божеству и с ним непримиримый... Мистика является, в сущности, полным отрицанием средневекового символического миропонимания, и... однако, именно у мистиков оно достигает своего наиболее определенного выражения и приобретает наибольшую законченность»¹²⁴.

Таким образом, надо различать мистику средних веков от более позднего и современного «мистицизма», который не имеет под собой исторического оправдания, заключавшегося в поиске средневековым человеком путей познания действительности, диктуемом исторически определенными, характерными только для средневековья морально-практическими задачами.

В мистике средних веков надо разобраться; понять ее — не значит оправдать или, наоборот, отбросить с порога и заклеить. Она — необходимая часть символического мышления, без которого невозможно понять ничего средневекового. Мистика коренится в социальных и даже экономических основах средневековья и связана с ним органически. Этого не понимают современные «оккультисты» и «эзотерики», пытающиеся воспроизвести ритуалы алхимиков, тамплиеров или альбигойцев. Даже если до нас чудом дошли описания внешней формы этих ритуалов, их внутреннее содержание принципиально невозпроизводимо, поскольку мертво. Умерло — не первой и не последней из исторических эпох — и само средневековье, но его опыт, богатство его мыслей и чувств еще могут помочь человечеству на его непростом пути.

ПРИМЕЧАНИЯ

Предисловие. Средние века и современность

- ¹ Паустовский К. Г. Собрание сочинений. М., 1967. Т. 1. С. 119.
- ² Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. М., 1972. С. 5. Далее — Категории...
- ³ Цит. по: Косминский Е. А. Историография средних веков. М., 1963. С. 201.
- ⁴ Там же. С. 327.
- ⁵ Кондорсэ Ж. А. Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума. М., 1936. С. 100—101.
- ⁶ Смит А. Исследование о природе и причинах богатства народов. М., 1931. Т. 1. С. 400.
- ⁷ Зомбарт В. Буржуа. М., 1924. С. 13.
- ⁸ Категории... С. 5—8.
- ⁹ Там же.
- ¹⁰ Бицилли П. М. Элементы средневековой культуры. Одесса, 1919. С. 134—136. Далее — Элементы...
- ¹¹ Элементы... С. 136.
- ¹² Карсавин Л. П. Культура средних веков. Пг., 1918. С. 206—207.
- ¹³ Сперанский Н. С. Очерки по истории народной школы в Западной Европе. М., 1896. С. 24. Далее — Очерки...
- ¹⁴ Элементы. С. 135.
- ¹⁵ Бицилли П. М. Салимбене. Одесса, 1916. С. 50. Далее — Салимбене...
- ¹⁶ Флоренский П. А. Обратная перспектива. М., 1922. С. 390.
- ¹⁷ Карсавин Л. П. Культура средних веков. С. 206—207.
- ¹⁸ Эйкен Г. История и система средневекового мирозерцания. СПб., 1907. С. 656.

Часть первая. ЧЕЛОВЕК

Глава первая. Человек. Время. История

- ¹ Категории... С. 10.
- ² Там же. С. 51.
- ³ Там же. С. 193.
- ⁴ Эйкен Г. Указ. соч. С. 439.
- ⁵ Категории... С. 238.
- ⁶ Там же. С. 243.
- ⁷ Маркс К, Энгельс Ф. Из ранних произведений. М., 1956. С. 554.
- ⁸ Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М., 1965. С. 398.
- ⁹ Категории... С. 169.
- ¹⁰ Там же. С. 190.
- ¹¹ Зомбарт В. Указ. соч. С. 12.
- ¹² Категории... С. 189—190.
- ¹³ Маркс К, Энгельс Ф. Из ранних произведений. С. 536.
- ¹⁴ Категории... С. 247.
- ¹⁵ Там же. С. 190.
- ¹⁶ Там же. С. 214—215.
- ¹⁷ Там же. С. 43.

- ¹⁸ *Бахтин М. М.* Указ. соч. С. 381.
¹⁹ Там же. С. 393.
²⁰ Категории... С. 51—52.
²¹ Элементы... С. 35.
²² Цит. по: Элементы... С. 36.
²³ *Стеблин-Каменский М. И.* Культура Исландии. Л., 1967. С. 64.
²⁴ Категории... С. 65.
²⁵ Цит. по: *Бахтин М. М.* Указ. соч. С. 401.
²⁶ Категории... С. 51.
²⁷ Категории... С. 67.
²⁸ Категории... С. 96.
²⁹ Там же. С. 86.
³⁰ Там же.
³¹ *Бицилли П. М.* Салимбене. С. 48—49.
³² Категории... С. 86.
³³ Там же. С. 90.
³⁴ Там же. С. 99.
³⁵ *Аверинцев С. С.* Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1977. С. 58.
³⁶ Категории... С. 96.
³⁷ Там же. С. 84.
³⁸ Там же. С. 89.
³⁹ Там же. С. 90.
⁴⁰ Там же. С. 132.
⁴¹ Там же. С. 93—94.
⁴² Там же. С. 94—95.
⁴³ Там же. С. 96.
⁴⁴ Элементы... С. 139.
⁴⁵ Категории... С. 133.
⁴⁶ Элементы... С. 126.
⁴⁷ Там же.
⁴⁸ Категории... С. 94.
⁴⁹ Там же. С. 136.
⁵⁰ Там же.
⁵¹ Там же. С. 137—138.
⁵² *Эйкен Г.* Указ. соч. С. 568—569.
⁵³ О порядке II, XII, 37; цит. по: *Карсавин Л. П.* Культура средних веков. Пг., 1918. С. I.
⁵⁴ Из истории культуры средних веков и Возрождения. М., 1976. С. 120.
⁵⁵ *Косминский Е. А.* Указ. соч. С. 224—225.
⁵⁶ Категории... С. 99.
⁵⁷ Там же. С. 110.
⁵⁸ Там же. С. 119.
⁵⁹ Там же. С. 127.
⁶⁰ Цит. по: Категории... С. 38.
⁶¹ Категории... С. 104.
⁶² Там же. С. 116.
⁶³ Там же. С. 117.
⁶⁴ *Бицилли П. М.* Салимбене. С. 315.
⁶⁵ *Эйкен Г.* Указ. соч. С. 608—609.
⁶⁶ Категории... С. 117.
⁶⁷ *Бицилли П. М.* Салимбене. С. 50.
⁶⁸ Там же. С. 51.

- 69 Категории... С. 116—118.
- 70 *Шкловский В. Б.* Тетива. О несходстве сходного. М., 1970. С. 175.
- 71 *Блок М.* Апология истории. М., 1973. С. 73.
- 72 Категории... С. 161.
- 73 Там же. С. 37.
- 74 Там же. С. 10.
- 75 *Сперанский Н. С.* Очерки по истории народной школы в Западной Европе. М., 1896. С. 73.
- 76 Категории... С. 160.
- 77 Там же. С. 10, 37.
- 78 Там же. С. 121.
- 79 *Бицилли П. М.* Салимбене. С. 132.
- 80 Категории... С. 121.
- 81 *Мандельштам О. Э.* Разговор с Данте. М., 1967. С. 32, 35.
- 82 Категории... С. 30.
- 83 *Конрад Н. И.* Запад и Восток. М., 1968. С. 79.
- 84 Категории... С. 129—130.
- 85 Там же. С. 100.
- 86 *Радхакришнан С.* Индийская философия. М., 1956. Т. I. С. 33.
- 87 Категории... С. 130.
- 88 *Данте.* Ад. VII, 77—81.
- 89 Категории... С. 130.
- 90 Там же. С. 131.
- 91 Там же.
- 92 Там же. С. 169.
- 93 Там же. С. 145.
- 94 Там же.
- 95 *Бицилли П. М.* Салимбене. С. 300—301.
- 96 *Зомбарт В.* Указ. соч. С. 13.
- 97 *Сперанский Н. С.* Указ. соч. С. 62.
- 98 *Зомбарт В.* Указ. соч. С. 183—184.

Глава вторая. Земля и город

- ¹ Элементы... С. 86.
- ² *Шкловский В. Б.* Тетива. С. 188.
- ³ *Мандельштам О. Э.* Разговор с Данте. С. 46.
- ⁴ *Paulsen F.* Geschichte der gelehrten Unterrichts auf den Deutschen Schulen und Universitäten vom Aurgang der Mittelalters birzur Gegenwart. Leipzig, 1885, s. 6. Цит. по: *Сперанский Н. С.* Указ. соч. С. 35.
- ⁵ *Сперанский Н. С.* Указ. соч. С. 36.
- ⁶ Там же. С. 34—35.
- ⁷ Категории... С. 269—270.
- ⁸ Там же. С. 273.
- ⁹ Там же. С. 272.
- ¹⁰ Там же. С. 273—274.
- ¹¹ Там же. С. 274—275.
- ¹² *Бицилли П. М.* Салимбене. С. 92.
- ¹³ Там же.
- ¹⁴ Категории... С. 276—277.
- ¹⁵ *Эйкен Г.* Указ. соч. С. 443—444.
- ¹⁶ *Бицилли П. М.* Салимбене. С. 132.

- ¹⁷ Там же. С. 86.
¹⁸ Там же. С. 142—148.
¹⁹ Там же. С. 86—87.
²⁰ Категории... С. 275.
²¹ *Ешевский С. В.* Женщина в средние века в Западной Европе. — В кн.: *Ешевский С. В.* Сочинения. М., 1870. Т. 3. С. 374.
²² Категории... С. 273.
²³ *Карсавин Л. П.* Культура средних веков. С. 217—218.
²⁴ *Бицилли П. М.* Салимбене. С. 103.
²⁵ Там же. С. 106.
²⁶ Категории... С. 152.
²⁷ Там же. С. 173—174.
²⁸ Там же. С. 173.
²⁹ Там же. С. 172.
³⁰ Там же. С. 176.
³¹ Там же. С. 178.
³² Там же. С. 179.
³³ Там же.
³⁴ Там же. С. 181.
³⁵ *Ешевский С. В.* Указ. соч. С. 366.
³⁶ Там же. С. 397.
³⁷ Там же. С. 368.
³⁸ *Кареев Н. И.* Поместье-государство и сословная монархия средних веков. СПб., 1909. С. 42.
³⁹ Там же. С. 119.
⁴⁰ Элементы... С. 74—75.
⁴¹ Там же. С. 75.
⁴² Там же. С. 72.
⁴³ Там же. С. 72—73.
⁴⁴ Там же. С. 75.
⁴⁵ *Зиммель Г.* Проблемы философии истории. СПб., 1907. С. 122.
⁴⁶ Элементы... С. 91.
⁴⁷ *Эйкен Г.* Указ. соч. С. 377—379.
⁴⁸ Там же. С. 377—379.
⁴⁹ Категории... С. 283.
⁵⁰ Там же. С. 237.
⁵¹ *Эйкен Г.* Указ. соч. С. 689.
⁵² Категории... С. 158.
⁵³ Там же. С. 215.
⁵⁴ Там же. С. 154.
⁵⁵ Там же. С. 152.
⁵⁶ Там же. С. 150.
⁵⁷ Саксонское зеркало. М., 1985. С. 54.
⁵⁸ Категории... С. 154.
⁵⁹ Там же. С. 157.
⁶⁰ Там же. С. 168.
⁶¹ Там же. С. 156.
⁶² Там же.
⁶³ Там же. С. 283.
⁶⁴ Там же. С. 232.
⁶⁵ Там же. С. 198.
⁶⁶ Там же. С. 208.
⁶⁷ Там же. С. 206.
⁶⁸ Там же. С. 226.

- ⁶⁹ Категории... С. 228.
⁷⁰ Там же. С. 198.
⁷¹ Там же. С. 227.
⁷² Там же. С. 255.
⁷³ *Белов Г.* Городской строй и городская жизнь средневековой Германии. М., 1912. С. 66.
⁷⁴ Там же. С. 26—27.
⁷⁵ Там же. С. 98.
⁷⁶ *Сперанский Н. С.* Указ. соч. С. 281.
⁷⁷ *Белов Г.* Указ. соч. С. 8.
⁷⁸ Там же. С. 38—39.
⁷⁹ Там же. С. 41.
⁸⁰ Там же. С. 68.
⁸¹ *Карсавин Л. П.* Культура средних веков. С. 208—209.
⁸² Там же. С. 211.
⁸³ *Ешевский С. В.* Указ. соч. С. 390—391.
⁸⁴ Там же. С. 384.
⁸⁵ Там же. С. 381—382.
⁸⁶ *Сперанский Н. С.* Указ. соч. С. 186.
⁸⁷ *Ешевский С. В.* Указ. соч. С. 390—393.
⁸⁸ Категории... С. 189.
⁸⁹ *Зомбарт В.* Указ. соч. С. 92.
⁹⁰ *Белов Г.* Указ. соч. С. 121.
⁹¹ Там же. С. 125—126.
⁹² Там же. С. 126—127.
⁹³ *Зомбарт В.* Указ. соч. С. 181.
⁹⁴ *Пинский Л. Е.* Реализм эпохи Возрождения. М., 1961. С. 23.
⁹⁵ *Зомбарт В.* Указ. соч. С. 144.

Глава третья. Возрождение и Реформация

- ¹ *Маркс К, Энгельс Ф.* Сочинения. Т. 14. С. 673.
² *Зомбарт В.* Указ. соч. С. 58.
³ *Маркс К, Энгельс Ф.* Сочинения. Т. 20. С. 542.
⁴ *Пинский Л. Е.* Указ. соч. С. 9.
⁵ Там же. С. 9—10.
⁶ Цит. по: *Зомбарт В.* Указ. соч. С. 28.
⁷ *Корр Н.* Die Alchimie. Berlin, 1886. S. 39.
⁸ Цит. по: *Зомбарт В.* Указ. соч. С. 33.
⁹ *Делюмо Ж.* Ужасы на Западе. М., 1994. С. 5.
¹⁰ Цит. по: *Кони А. Ф.* Воспоминания. М., 1965. С. 275.
¹¹ *Peetz H.* Volkwissenschaft Studien. Berlin, 1885. S. 186 и сл.
¹² Цит. по: *Эйкен Г.* Указ. соч. С. 598.
¹³ *Делюмо Ж.* Указ. соч. С. 5—6.
¹⁴ Цит. по: *Карсавин Л. П.* Основы средневековой религиозности. Пг., 1915. С. 19—20.
¹⁵ Там же. С. 21.
¹⁶ Цит. по: *Аверинцев С. С.* Судьба европейской культурной традиции в эпоху перехода от античности к средневековью. — В кн.: Из истории культуры средних веков и Возрождения. М., 1976. С. 42.
¹⁷ *Богданова Н. А.* К вопросу об образованности в Англии в XIV — первой половине XV в. — В кн.: Европа в средние века. С. 405.

- ¹⁸ *Карсавин Л. П.* Культура средних веков. С. 202—203.
¹⁹ *Рабле Ф.* Гаргантюа и Пантагрюэль. М., 1973. С. 274.
²⁰ *Эйкен Г.* Указ. соч. С. 631—632.
²¹ *Бицилли П. М.* Салимбене. С. 114—115.
²² Цит. по: *Эйкен Г.* Указ. соч. С. 629.
²³ *Карсавин Л. П.* Основы средневековой религиозности. С. 19.
²⁴ Там же. С. 40.
²⁵ *Баткин Л. М.* Ренессансный миф о человеке // Вопросы литературы. 1972. № 9. С. 144.
²⁶ *Карсавин Л. П.* Основы средневековой религиозности. С. 44—45.
²⁷ *Карсавин Л. П.* Культура средних веков. С. 218—219.
²⁸ Там же. С. 221.
²⁹ Об Окассене и Николет / Пер. М. И. Ливеровской. СПб., 1914.
С. 11.
³⁰ *Пинский Л. Е.* Указ. соч. С. 56—57.
³¹ *Косминский Е. А.* Указ. соч. С. 37.
³² *Гуковский М. А.* Итальянское Возрождение. М., 1961. Т. 1.
С. 137.
³³ Цит. по: *Гуковский М. А.* Указ. соч. С. 136.
³⁴ *Бицилли П. М.* Салимбене. С. 51.
³⁵ Элементы... С. 92.
³⁶ *Гуковский М. И.* Указ. соч. С. 14.
³⁷ *Бицилли П. М.* Салимбене. С. 322.
³⁸ Там же. С. 296—297.
³⁹ Там же. С. 297.
⁴⁰ Элементы... С. 92.
⁴¹ *Вайнштейн О. Л.* Западноевропейская историография средних веков. М.; Л., 1964. С. 316.
⁴² *Пинский Л. Е.* Указ. соч. С. 80.
⁴³ *Вайнштейн О. Л.* Указ. соч. С. 341.
⁴⁴ Цит. по: *Сперанский Н. С.* Указ. соч. С. 154.
⁴⁵ Там же. С. 154—155.
⁴⁶ Там же. С. 159.
⁴⁷ Цит. по: *Пинский Л. Е.* Указ. соч. С. 80—81.
⁴⁸ *Вайнштейн О. Л.* Указ. соч. С. 340—341.
⁴⁹ *Эйкен Г.* Указ. соч. С. 272.
⁵⁰ *Маркс К, Энгельс Ф.* Сочинения. Т. 20. С. 345.

Часть вторая. ВЛАСТЬ

- ¹ *Кардини Ф.* Истоки средневекового рыцарства. М., 1987. С. 215.
² *Кареев Н.* Западноевропейская абсолютная монархия. СПб., 1908.
С. 26.
³ *Эйкен Г.* Указ. соч. С. 381—382.
⁴ *Руа Ж.* История рыцарства. СПб., 1898. С. 57.
⁵ *Иванов К.* Средневековый замок и его обитатели. СПб., 1907.
С. 19.
⁶ *Руа Ж.* Указ. соч. С. 74.
⁷ Там же. С. 77.
⁸ Там же. С. 75.
⁹ Там же. С. 83—85.
¹⁰ *Скотт В.* Айвенго. М., 1982. С. 176.
¹¹ Там же. С. 22.

Часть третья. ЦЕРКОВЬ

- ¹ Категории... С. 273.
- ² *Евсевий Кесарийский*. Церковная история. I. С. X, 5.
- ³ *Гаусрат А.* Средневековые реформаторы. СПб., 1900. Т. 1. С. 5.
- ⁴ Категории... С. 53.
- ⁵ *Герье В. И.* Средневековое мировоззрение // Вестник Европы. 1891. № 1. С. 178.
- ⁶ Категории... С. 12.
- ⁷ Там же. С. 12.
- ⁸ *Сперанский Н. С.* Указ. соч. С. 52.
- ⁹ Элементы... С. 13.
- ¹⁰ Там же.
- ¹¹ Там же. С. 15.
- ¹² *Герье В. И.* Указ. соч. С. 190—191.
- ¹³ Там же. С. 191.
- ¹⁴ Там же. С. 195.
- ¹⁵ *Карсавин Л. П.* Основы средневековой религиозности. С. 196.
- ¹⁶ *Эйкен Г.* Указ. соч. С. 283.
- ¹⁷ Цит. по: *Эйкен Г.* Указ. соч. С. 115—116.
- ¹⁸ Там же. С. 286.
- ¹⁹ Цит. по: *Эйкен Г.* Указ. соч. С. 114—115.
- ²⁰ *Герье В. И.* Указ. соч. С. 191.
- ²¹ *Эйкен Г.* Указ. соч. С. 123.
- ²² Цит. по: *Эйкен Г.* Указ. соч. С. 112.
- ²³ Там же. С. 446—447.
- ²⁴ Цит. по: *Эйкен Г.* Указ. соч. С. 449.
- ²⁵ Там же.
- ²⁶ *Карсавин Л. П.* Основы средневековой религиозности. С. 207—208.
- ²⁷ Цит. по: *Эйкен Г.* Указ. соч. С. 115.
- ²⁸ *Карсавин Л. П.* Основы средневековой религиозности. С. 206—207.
- ²⁹ Там же. С. 206.
- ³⁰ Цит. по: *Эйкен Г.* Указ. соч. С. 434.
- ³¹ Там же. С. 435—438.
- ³² Там же. С. 435.
- ³³ Там же. С. 438.
- ³⁴ Там же. С. 439.
- ³⁵ Там же. С. 434.
- ³⁶ Там же. С. 108.
- ³⁷ Там же. С. 340.
- ³⁸ Там же. С. 402. Отметим, что каникулами тогда назывались дни отдыха после главных религиозных праздников.
- ³⁹ *Эйкен Г.* Указ. соч. С. 117.
- ⁴⁰ Там же. С. 123.
- ⁴¹ Там же. С. 125.
- ⁴² Там же. С. 290—291.
- ⁴³ Там же. С. 110.
- ⁴⁴ *Карсавин Л. П.* Основы средневековой религиозности. С. 289—290.
- ⁴⁵ *Эйкен Г.* Указ. соч. С. 388.
- ⁴⁶ Там же. С. 386—387. Один тогдашний флорин приблизительно равен 200 современным долларам США.

- 47 *Карсавин Л. П.* Культура средних веков. С. 161—162.
- 48 *Герье В. И.* Указ. соч. С. 172.
- 49 *Карсавин Л. П.* Культура средних веков. С. 147.
- 50 Цит. по: *Эйкен Г.* Указ. соч. С. 355.
- 51 *Карсавин Л. П.* Указ. соч. С. 160—161.
- 52 *Эйкен Г.* Указ. соч. С. 658—659.
- 53 Там же. С. 279.
- 54 *Герье В. И.* Указ. соч. С. 173.
- 55 *Эйкен Г.* Указ. соч. С. 137—138.
- 56 Там же. С. 138—139.
- 57 *Герье В. И.* Указ. соч. С. 194.
- 58 Там же. С. 175—176.
- 59 *Гаусрат А.* Указ. соч. Т. II. С. 210.
- 60 *Эйкен Г.* Указ. соч. С. 283—284.
- 61 Там же. С. 419, 422—423.
- 62 *Эйкен Г.* Указ. соч. С. 426—427.
- 63 Там же. С. 430.
- 64 Там же. С. 416.
- 65 *Карсавин Л. П.* Культура средних веков. С. 206.
- 66 *Эйкен Г.* Указ. соч. С. 447—448.
- 67 *Карсавин Л. П.* Основы средневековой религиозности. С. 208—209.
- 68 *Эйкен Г.* Указ. соч. С. 452.
- 69 *Карсавин Л. П.* Культура средних веков. С. 167.
- 70 Там же. С. 167—168.
- 71 Элементы... С. 52.
- 72 *Карсавин Л. П.* Культура средних веков. С. 167.
- 73 Цит. по: *Гаусрат А.* Указ. соч. Т. I. С. 281.
- 74 *Герье В. И.* Указ. соч. // Вестник Европы. 1891. № II. С. 769—770.
- 75 Там же. № III. С. 8.
- 76 Цит. по: *Герье В. И.* Указ. соч. № IV. С. 524.
- 77 Там же. С. 524—527.
- 78 *Карсавин Л. П.* Культура средних веков. С. 181.
- 79 Цит. по: *Гаусрат А.* Указ. соч. Т. I. С. 333.
- 80 *Карсавин Л. П.* Основы средневековой религиозности. С. 267.
- 81 Там же. С. 265.
- 82 Цит. по: *Гаусрат А.* Указ. соч. Т. I. С. 333.
- 83 Цит. по: *Эйкен Г.* Указ. соч. С. 658—659.
- 84 *Карсавин Л. П.* Основы средневековой религиозности. С. 101.
- 85 *Мишле Ж.* Указ. соч. С. 14.
- 86 Там же. С. 54.
- 87 *Герье В. И.* Указ. соч. С. 191.
- 88 *Мишле Ж.* Указ. соч. С. 6—7, 203.
- 89 Там же. С. 256.
- 90 *Карсавин Л. П.* Основы средневековой религиозности. С. 82.
- 91 Там же. С. 84—86.
- 92 Там же. С. 73—74.
- 93 Там же. С. 248—249.
- 94 Там же. С. 252—253.
- 95 *Мишле Ж.* Указ. соч. С. 40—41.
- 96 Там же. С. 92, 95.
- 97 *Ешевский С.* Указ. соч. С. 397—398.
- 98 Там же. С. 398—399.
- 99 *Мишле Ж.* Указ. соч. С. 368.

- 100 Там же. С. 371.
 101 Там же. С. VI—VII.
 102 Там же. С. 265.
 103 Мишле Ж. Указ. соч. С. 22, 35, 79.
 104 Средневековье в его памятниках. М., 1913. С. 250—251.
 105 Карсавин Л. П. Культура средних веков. С. 165, 167—169.
 106 Там же. С. 170.
 107 Цит. по: Гаусрат А. Указ. соч. Т. I. С. 364.
 108 Элементы... С. 14.
 109 Цит. по: Карсавин Л. П. Джиордано Бруно. Берлин, 1923. С. 162—163.
 110 Средневековье в его памятниках. С. 253.
 111 Эйкен Г. Указ. соч. С. 292—293.
 112 Цит. по: Гаусрат А. Указ. соч. Т. I. С. 332.
 113 Средневековье в его памятниках. С. 254—255.
 114 Там же. С. 256—258.
 115 Карсавин Л. П. Основы средневековой религиозности. С. 80.
 116 Молот ведьм. М., 1990. С. 34.
 117 Мишле Ж. Указ. соч. С. 158—159.
 118 Там же. С. 244—245.
 119 Там же. С. 168—173.
 120 Там же. С. 175.
 121 Там же. С. 177.

Часть четвертая. ШКОЛА

- ¹ Сперанский Н. С. Указ. соч. С. 92.
² Там же. С. 181—182.
³ Там же. С. 94.
⁴ Там же. С. 95.
⁵ Там же. С. 97.
⁶ Там же. С. 90.
⁷ Там же. С. 90—92.
⁸ Там же. С. 176—177.
⁹ Там же. С. 239.
¹⁰ Там же. С. 207—208.
¹¹ Там же. С. 209.
¹² Карсавин Л. П. Основы средневековой религиозности. С. 66.
¹³ Косминский Е. А. Указ. соч. С. 130.
¹⁴ Ольшки Л. Указ. соч. М.; Л., 1933. Т. 1. С. 56.
¹⁵ Рабле Ф. Указ. соч. С. 513.
¹⁶ Категории... С. 116.
¹⁷ Бахтин М. М. Указ. соч. С. 126.
¹⁸ Ольшки Л. Указ. соч. М.; Л., 1934. Т. 2. С. 46.
¹⁹ Цит. по: Сперанский Н. С. Указ. соч. С. 314—315.
²⁰ Категории... С. 116.
²¹ Ольшки Л. Указ. соч. С. 47.
²² Там же. С. 92.
²³ Там же. С. 94.
²⁴ Цит. по: Моль А. Теория информации и поэтическое восприятие. М., 1966. С. 169.
²⁵ Косминский Е. А. Указ. соч. С. 31.
²⁶ Kämmel H. Geschichte des deutschrn Schulwesen im Vebergange

vom Mittelalter zur Neureit. Leipzig, 1882, S. 175; цит. по: *Сперанский Н. С.* Указ. соч. С. 103.

²⁷ *Сперанский Н. С.* Указ. соч. С. 103—104.

²⁸ Цит. по: *Сперанский Н. С.* Указ. соч. С. 261.

²⁹ Там же. С. 244.

³⁰ Там же. С. 125.

³¹ *Рабле Ф.* Указ. соч. С. 179.

³² Цит. по: *Сперанский Н. С.* Указ. соч. С. 123.

³³ Там же. С. 132.

³⁴ Там же. С. 71.

³⁵ Там же. С. 108.

³⁶ Там же. С. 114—116.

³⁷ Там же. С. 74.

³⁸ Там же. С. 78—79.

³⁹ Там же. С. 77.

⁴⁰ Там же. С. 79.

⁴¹ Там же. С. 117.

⁴² Там же. С. 119—120.

⁴³ Там же. С. 80—82.

⁴⁴ Там же. С. 80.

⁴⁵ Категории... С. 264.

⁴⁶ Цит. по: *Сперанский Н. С.* Указ. соч. С. 82.

⁴⁷ Категории... С. 51.

⁴⁸ Цит. по: *Сперанский Н. С.* Указ. соч. С. 83.

⁴⁹ Там же. С. 55—56.

⁵⁰ Там же. С. 85—86.

⁵¹ Там же. С. 86.

⁵² Там же. С. 89—90.

⁵³ Там же. С. 92—93.

⁵⁴ Там же. С. 142.

⁵⁵ Цит. по: *Суворов Н. С.* Средневековые университеты. М., 1898. С. 83—84.

⁵⁶ Там же. С. 93—94.

⁵⁷ Там же. С. 77.

⁵⁸ Там же. С. 3—4.

⁵⁹ Там же. С. 10.

⁶⁰ Там же. С. 151.

⁶¹ Там же.

⁶² *Turot C.* De l'organisation de l'eignement dans l'Université de Paris au moyen âge. Paris—Besancon, 1850. P. 183.

⁶³ *Суворов Н. С.* Указ. соч. С. 119.

⁶⁴ Там же. С. 141.

⁶⁵ Там же. С. 185.

⁶⁶ Там же. С. 187.

⁶⁷ Там же. С. 231.

⁶⁸ Там же. С. 192—193.

⁶⁹ Там же. С. 239.

⁷⁰ Там же. С. 198.

⁷¹ Там же. С. 206—207.

⁷² Там же. С. 219.

⁷³ Там же. С. 228—229.

⁷⁴ *Franklin A.* La vie privée d'antrefois. Ecole et colleges. Paris, 1892. P. 18

⁷⁵ *Сперанский Н. С.* Указ. соч. С. 149.

- ⁷⁶ *Сперанский Н. С.* Указ. соч. С. 173.
- ⁷⁷ Там же. С. 173—174.
- ⁷⁸ Там же. С. 142, 148.
- ⁷⁹ *Суворов Н. С.* Указ. соч. С. 221.
- ⁸⁰ Там же. С. 149.
- ⁸¹ *Сперанский Н. С.* Указ. соч. С. 175.
- ⁸² Цит. по: *Суворов Н. С.* Указ. соч. С. 229.
- ⁸³ *Hartfelder K.* Der Zustand der deutschen Hochschulen am Ende des Mittelalters. *Subel's Historische Zeitschrift.* Bd. 64. S. 83.
- ⁸⁴ *Paulsen F.* Die Gründung der Deutschen Universitäten im Mittelalter. *Historische Zeitschrift.* Bd. 45. Leipzig, 1885. S. 290 и сл.; цит. по: *Сперанский Н. С.* Указ. соч. С. 149.
- ⁸⁵ *Сперанский Н. С.* Указ. соч. С. 151—152.
- ⁸⁶ Там же. С. 152.
- ⁸⁷ *Суворов Н. С.* Указ. соч. С. 229.
- ⁸⁸ *Edsman G. M.* Arbor universa. Heiland, Welt und Mensch als Himmels-Pflanzen. Weimar, 1966; цит. по: Категории... С. 54—55.
- ⁸⁹ Цит. по: Категории... С. 287.
- ⁹⁰ *Sacchetti F.* Serm. XL. P. 132; цит. по: Элементы... С. 153.
- ⁹¹ Элементы... С. 35—36.
- ⁹² Цит. по: Элементы... С. 153.
- ⁹³ Элементы... С. 153.
- ⁹⁴ *Трубецкой Е. Н.* Два мира в древнерусской иконописи. М., 1916. С. 10.
- ⁹⁵ Категории... С. 52.
- ⁹⁶ *Stockmayer G.* Über Naturgefühl in Deutschland im. 10 und II. Jahrhun. Berlin, 1910; цит. по: Категории... С. 58.
- ⁹⁷ Категории... С. 60.
- ⁹⁸ Элементы... С. 35.
- ⁹⁹ Цит. по: Элементы... С. 46.
- ¹⁰⁰ Категории... С. 64.
- ¹⁰¹ Цит. по: Категории... С. 178.
- ¹⁰² Элементы... С. 101.
- ¹⁰³ Там же. С. 36.
- ¹⁰⁴ *Эйкен Г.* Указ. соч. С. 482—483.
- ¹⁰⁵ Элементы... С. 42.
- ¹⁰⁶ Там же. С. 37.
- ¹⁰⁷ Там же. С. 55.
- ¹⁰⁸ Там же. С. 154.
- ¹⁰⁹ Там же. С. 41.
- ¹¹⁰ *Лизо Ф.* История цивилизации в Европе. СПб., 1892. С. 52.
- ¹¹¹ *Бахтин М. М.* Указ. соч. С. 413.
- ¹¹² Элементы... С. 14.
- ¹¹³ *Эйкен Г.* Указ. соч. С. 696.
- ¹¹⁴ Элементы... С. 22—23.
- ¹¹⁵ Там же. С. 30—31.
- ¹¹⁶ Там же. С. 17.
- ¹¹⁷ *Эйкен Г.* Указ. соч. С. 694.
- ¹¹⁸ Там же. С. 694—695.
- ¹¹⁹ *Карсавин Л. П.* Основы средневековой религиозности. С. 193—194.
- ¹²⁰ *Карсавин Л. П.* Культура средних веков. С. 178—179.
- ¹²¹ Элементы... С. 17.
- ¹²² *Карсавин Л. П.* Основы средневековой религиозности. С. 147.
- ¹²³ *Tailler J.* Predigten. Köln, 1543. P. 90, V; цит. по: *Эйкен Г.* Указ. соч. С. 695.
- ¹²⁴ Элементы... С. 17.

КРАТКАЯ БИБЛИОГРАФИЯ

- Аверинцев С. С.* Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1977.
- Аверинцев С. С.* Судьбы европейской культурной традиции в эпоху перехода от античности к средневековью // Из истории культуры средних веков и Возрождения. М., 1976.
- Баткин Л. М.* Ренессансный миф о человеке // Вопросы литературы. 1972. № 9. С. 112—135.
- Бахтин М. М.* Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М., 1965.
- Белов Г.* Городской строй и городская жизнь средневековой Германии / Пер. с нем. Е. Петрушевской. М., 1912.
- Бицилли П. М.* Салимбене: (Очерки итальянской жизни XIII века). Одесса, 1916 (переизд. *Бицилли П. М.* Избранные труды по средневековой истории. М., 2006).
- Бицилли П. М.* Элементы средневековой культуры. Одесса, 1919 (переизд. *Бицилли П. М.* Избранные труды по средневековой истории. М., 2006).
- Блок М.* Апология истории / Пер. с фр. Е. М. Лысенко. М., 1973.
- Вайнштейн О. Л.* Западноевропейская средневековая историография. М.; Л., 1964.
- Гаусрат А.* Средневековые реформаторы. Т. 1—2 / Пер. с нем. Э. Л. Радлова. СПб., 1900.
- Герье В. И.* Средневековое мировоззрение // Вестник Европы. 1891. № 1—4.
- Лизо Ф.* История цивилизации в Европе / Пер. с фр. СПб., 1892.
- Гуковский М. А.* Итальянское Возрождение. Т. 1. М., 1961.
- Гуревич А. Я.* Категории средневековой культуры. М., 1972.
- Гуревич А. Я.* Норвежское общество в раннее средневековье. М., 1977.
- Гуревич А. Я.* Проблемы генезиса феодализма в Западной Европе. М., 1970.
- Дживелегов А. К.* Средневековые города в Западной Европе. СПб., 1907.
- Ешевский С. В.* Женщина в средние века в Западной Европе. — В кн.: *Ешевский С. В.* Сочинения. Т. 3. М., 1870.
- Зомбарт В.* Буржуа. М., 1924.
- Иванов К. А.* Средневековый город и его обитатели. СПб., 1900.
- Иванов К. А.* Средневековый замок и его обитатели. СПб., 1907. Из истории культуры средних веков и Возрождения. М., 1976.
- Кардини Ф.* Истоки средневекового рыцарства. М., 1987.
- Кареев Н. И.* Западно-европейская абсолютная монархия. СПб., 1908.
- Кареев Н. И.* Поместье-государство и сословная монархия средних веков. Очерк развития социального строя и политических учреждений в Западной Европе в средние века. СПб., 1909.
- Кареев Н. И.* Учебная книга истории средних веков. СПб., 1900.
- Карсавин Л. П.* Джиордано Бруно. Берлин, 1923.
- Карсавин Л. П.* Культура средних веков. Пг., 1918.
- Карсавин Л. П.* Монашество в средние века. СПб., 1912.
- Карсавин Л. П.* Основы средневековой религиозности. Пг., 1915.
- Косминский Е. А.* Историография средних веков. М., 1963.
- Мелетинский Е. М.* Средневековый роман: происхождение и классические формы. М., 1983.

- Мишле Ж.* Ведьма / Пер. с фр. М., 1912.
- Ольшки Л.* История научной литературы на новых языках. Т. 1—2. М.; Л., 1933—1934.
- Пинский Л. Е.* Реализм эпохи Возрождения. М., 1961.
- Рабинович В. Л.* Алхимия как феномен средневековой культуры. М., 1979.
- Ранке Л.* Римские папы, их церковь и их государства в шестнадцатом и семнадцатом столетии / Пер. с нем. СПб., 1842.
- Руа Ж.* История рыцарства. СПб., 1898.
- Рутенбург В. И.* Итальянский город. От раннего средневековья до Возрождения. Л., 1987.
- Сказкин С. Д.* Очерки по истории западноевропейского крестьянства в средние века. М., 1968.
- Сперанский Н. С.* Очерки по истории народной школы в Западной Европе. М., 1896.
- Средневековье в его памятниках. М., 1913.
- Суворов Н. С.* Средневековые университеты. М., 1898.
- Эйкен Г.* История и система средневекового мирозерцания / Пер. с нем. В. Н. Линда. СПб., 1907.
- Ястребицкая А. Л.* Западная Европа XI—XIII вв. М., 1978.

СОДЕРЖАНИЕ

<i>Вадим Эрлихман. Путешествие в средневековье</i>	6
<i>Предисловие. Средние века и современность</i>	10
Часть первая. ЧЕЛОВЕК	26
<i>Глава первая. Человек. Время. История</i>	26
«Человеко-усадебя»	26
Время и вечность	43
История в средние века	54
<i>Глава вторая. Земля и город</i>	67
Человек средневековья	67
Земля, ее хозяин и его богатства	83
Город и горожанин	102
<i>Глава третья. Возрождение и Реформация</i>	120
Накануне перемен	120
Возрождение: экономика и личность	125
От Возрождения к Реформации	138
Часть вторая. ВЛАСТЬ	149
Феодальная лестница	149
Идеология рыцарства	158
Рыцарь и солдат	169
Часть третья. ЦЕРКОВЬ	176
Церковь и монашество	176
Переход в свою противоположность	207
Бог и дьявол, церковь и еретики	229
Инквизиция и инквизиторы	253
Часть четвертая. ШКОЛА	262
Церковь и образование	262
Школа и школяры	266
Университет и студенты	299
Учеба в университете	318
Средневековое мышление	336
Примечания	354
Краткая библиография	365

Петрушенко Л. А.

П 30 Повседневная жизнь средневековой Европы / Леонид Петрушенко. — М.: Молодая гвардия, 2012. — 367[1] с.: ил. — (Живая история: Повседневная жизнь человечества).

ISBN 978-5-235-03352-8

Средние века в Европе продлились целое тысячелетие и вместили в себя многое — крестовые походы и рост городов, чудеса святых и костры еретиков, песни трубадуров и величие готических соборов. В этом калейдоскопе фактов и событий трудно разглядеть, как жили обычные люди той эпохи, во что они верили, что заставляло их совершать те жестокие, милосердные и экстравагантные поступки, что и сегодня удивляют нас. Этому посвящена книга историка и философа Леонида Петрушенко, описывающая, как мировоззрение средневекового человека отражалось в его поведении — в церкви и на войне, в школе и на рыцарском турнире.

УДК 94(4)“653”

ББК 63.3(0)4

Петрушенко Леонид Авраимович
ПОВСЕДНЕВНАЯ ЖИЗНЬ
СРЕДНЕВЕКОВОЙ ЕВРОПЫ

Редактор В. В. Эрлихман
Художественный редактор Е. В. Кошелева
Технический редактор В. В. Пилкова
Корректоры Е. В. Марченко, Г. В. Платова

Сдано в набор 07.11.2011. Подписано в печать 19.01.2012. Формат 84x108/₃₂. Бумага офсетная № 1. Печать офсетная. Гарнитура «Гармон». Усл. печ. л. 19,32+1,68 вкл. Тираж 3000 экз. Заказ № 1202980.

Издательство АО «Молодая гвардия». Адрес издательства: 127055, Москва, Сушевская ул., 21. Internet: <http://gvardiya.ru>. E-mail: dscel@gvardiya.ru

arvato
япк

Отпечатано в полном соответствии с качеством предоставленного электронного оригинал-макета в ОАО «Ярославский полиграфкомбинат» 150049, Ярославль, ул. Свободы, 97

ISBN 978-5-235-03352-8







СКОРО ВЫЙДУТ В СВЕТ:

С. Шокарев

ПОВСЕДНЕВНАЯ ЖИЗНЬ
СРЕДНЕВЕКОВОЙ МОСКВЫ

Е. Акельев

ПОВСЕДНЕВНАЯ ЖИЗНЬ
ВОРОВСКОГО МИРА
МОСКВЫ ВО ВРЕМЕНА
ВАНЬКИ КАИНА

В. Бокова

ПОВСЕДНЕВНАЯ ЖИЗНЬ
МОСКВЫ В XVIII ВЕКЕ

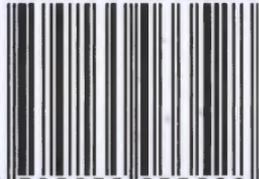
М. Сорвина

ПОВСЕДНЕВНАЯ ЖИЗНЬ
РОССИЙСКОГО ЦИРКА

С. Экштут

ПОВСЕДНЕВНАЯ ЖИЗНЬ
РУССКОЙ ИНТЕЛЛИГЕНЦИИ
В XIX ВЕКЕ

ISBN 978-5-235-03352-8



9 785235 033528 >

МОЛОДАЯ ГВАРДИЯ