

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
ИНСТИТУТ ИСТОРИИ
КАФЕДРА ИСТОРИИ СРЕДНИХ ВЕКОВ

ПРОБЛЕМЫ ИСТОРИИ И КУЛЬТУРЫ СРЕДНЕВЕКОВОГО ОБЩЕСТВА

*Материалы XLI всероссийской научной конференции
студентов, аспирантов и молодых ученых
«Курбатовские чтения» (10–12 ноября 2021 г.)*

*Издание осуществлено при поддержке
Проекта «Европейское наследие»*



Санкт-Петербург
2022

УДК 94
ББК ТЗ(0)4я431(2Р)
П78

Редакционная коллегия:
д.и.н., проф. *А.Ю. Прокопьев* (отв. редактор),
к.и.н., доц. *М.И. Дмитриева*,
к.и.н., доц. *Е.В. Кулешова*
к.и.н., доц. *Д.Н. Старостин*
к.и.н., ст. преп. *Н.А. Бережная* (бригадир выпуска)
д.и.н., ст. преп. *Е.А. Мехамадиев* (отв. секретарь)

П78 Проблемы истории и культуры средневекового общества.

Материалы ХLI всероссийской научной конференции студентов, аспирантов и молодых ученых «Курбатовские чтения» (10–12 ноября 2021 г.). : сборник статей / Под ред. А.Ю. Прокопьева. СПб.: Издательство Скифия-принт, 2022. — 412 с.

ISBN 978-5-00197-024-8

УДК 94
ББК ТЗ(0)4я431(2Р)
П78

ISBN 978-5-00197-024-8

© Авторы статей, 2022
© Скифия-принт (макет), 2022
© Проект «Европейское наследие», 2022

Оглавление

ВИЗАНТИЙСКИЙ МИР

Дейкин А. Е.

- Сохранение принципов стоицизма во внешней политике
Марка Аврелия. 8

Мазаев Р. М.

- Апологетика Феофила Антиохийского 15

Манохин Я. В. 23

- Христианская письменная традиция Кипра IV в. 23

Буздалина Е. А.

- Статус *comes consistorianus* в поздней Римской империи
(IV–V вв.): происхождение, развитие
и особенности употребления 30

Козлов С. А.

- Ходил ли летописец «путем из варяг в греки»? 38

Никитин А. А.

- Историография изучения Большого Константинопольского
дворца: от Ш. Дюканжа до Д. Ф. Беляева 45

ИСТОРИК И ИСТОЧНИК

Михальчук А. А.

- Эпитафия папы Адриана I как исторический источник 54

Федонников Н. А.

- Дурные короли в политических взглядах Хинкмара Реймского
по Бертинским анналам 65

Малышев А. И.

- Эсхатологический мотив в «Хронике»
Титмара Мерзебургского. 75

Ерназаров К. Ф.

- Рецепция «*De re militari*» в Англии XV века: использовал ли
автор трактата «Книга Благородных» текст Вегеция? 84

Игнатьев Д. В.

- Максим Грек и Михаил Триволис: ренессансная культурная
традиция и коммеморативные практики средневекового
книжника в контексте *memoria ecclesiae*. 93

Непряхин И. Ю.	
«Ересь гусов» в Киевской митрополии XVI в.: состояние источников и спорные вопросы	104

Кирсанов Д. Ю.	
Состояние Французского королевства в период Религиозных войн по сведениям из «Политических и военных речей» Франсуа де Ла Ну	113

ОБРАЗ И ТЕКСТ. СВОЙ И ЧУЖОЙ

Прокопенко Е. В.	
Изображения союза короля и богини в средневековой ирландской литературе.	122

Шикова А. А.	
Архетипы в средневековом фольклоре на примере валлийской легенды «Дева Озера».	130

Макаров А. Э.	
Св. Адомнан и Пасхальный спор	137

Потапов А. П.	
Образ нечестивого правителя в «Vita Sancti Anselmi» Эадмера. . . .	142

Лазарев С. С.	
Конструирование образа святого Томаса Бекета в агиографических сочинениях Бенедикта из Питерборо	148

Неволина Д. Ю.	
Образы мусульман в творчестве Вольфрама фон Эшенбаха	156

Битиев Д. В.	
Влияние университетской культуры на концепцию любви в «Романе о Розе»	163

Раховская Е. А.	
Средневековые францисканцы глазами современников по данным нарративных внеорденских источников	170

Григорьева Д. Р.	
Женщина эпохи Ренессанса: исследуя трактат Дж. Боккаччо «De mulieribus claris»	177

Скареднова Е. С.	
Репутация и спасение души: представления о безопасности женщины во французской дидактической литературе XIV–XV вв.	187

Джурко К. А.	
Этика и эстетика Л. Б. Альберти по его трактату «Десять книг о зодчестве»	194

Коробова Ю. С.	
«Справедливость» и «справедливое правление» в представлении Томаса Мора: реконструкция на основе трудов гуманиста	200
Пузырева К. А.	
Отношение к иконопочитанию Жана Кальвина в «Наставлении в христианской вере».	207
Яковлева А. Е.	
Образ повитухи в произведениях Уильяма Шекспира	214

В Л А С Т Ь И О Б Щ Е С Т В О

Жиганов Р. О.	
Англосаксонское женское монашество как социокультурный феномен.	224
Фатюхин М. А.	
Христианизация Норвегии по источникам Высокого Средневековья.	230
Заикина Е. М.	
Сутерий из Сен-Дени и становление правовой культуры в Иль-де-Франсе в XII веке.	240
Лозовой Я. В.	
Клятва верности при оммаже как инструмент конструирования власти Генриха II в «Historia rerum Anglicarum» Уильяма из Ньюбурга и «Chronica» Роберта из Торины	247
Горобец А. С.	
Антиеретическое законодательство как фактор взаимоотношений церковной и светской властей в Западной Европе XII–XIII вв.	256
Желнин А. С.	
Положение Исландии в составе Норвежского королевства в середине XIII — начале XIV вв.: от «унии» к «колонии»?	266
Павлов К. В.	
Этика и политика в деятельности дипломата эпохи Итальянских войн: миссия Никколо Макиавелли в Перудже (1505 г.)	278
Шукин С. В.	
На пути к Гранадской войне: кастильская Реконкиста в первой половине XV века	290
Сыщикова С. Г.	
Анна Австрийская и ее роль в политической жизни французского двора до 1643 года.	299

<i>Яхонтова В. И.</i>	
Раннестюартовский фаворитизм глазами современника: герцог Бекингом в сочинении Генри Уоттона	313
<i>Бурмистрова А. В.</i>	
Основные тенденции в развитии французской монархии в конце XVI — первой трети XVII вв.	322

СИМВОЛЫ, РИТУАЛЫ, ИЗОБРАЗИТЕЛЬНЫЕ ПАМЯТНИКИ

<i>Чемезова К. Е.</i>	
Развитие каменного храмостроительства в Юго-Восточной Норвегии XII в. на примере церквей в Осло	332
<i>Сергеева Е. Д.</i>	
Некоторые композиционные особенности реликвариев лиможской школы XII–XIII вв. как отражение культа св. Валерии	341
<i>Зенкова М. А.</i>	
Руническая надпись на надгробии св. Климента	352
<i>Рафикова А. Ш.</i>	
Лицевые апокалипсисы Высокого Средневековья: антихристовая иконографическая традиция изображения дьявола.	361
<i>Медведева В. О.</i>	
Образ евреев в немецкой визуальной традиции (XIV–XVI вв.) . . .	370
<i>Врионакис Е. Х.</i>	
Пейзажный рисунок как часть творческого метода и процесса: сопоставительный анализ примеров графики Антверпенской и Дунайской школ.	377
<i>Пиотровская А. А.</i>	
«Воскрешение праведных» или «Рай» Франческо Бассано Младшего. Новатор или подражатель?	387
<i>Статкевич В. О.</i>	
Влияние творчества Давида Тенирса Младшего на художественную манеру Йооса ван Красбека	396
<i>Лю Сыцзя</i>	
Ученый натюрморт в Голландии XVII века.	405

Византийский мир

УДК: 94(37).07

Дейкин А. Е.

Федеральное государственное бюджетное
образовательное учреждение высшего образования
«Московский педагогический государственный университет», Институт
истории и политики, студент бакалавриата
E-mail: super.deykin@mail.ru
ae_deikin@student.mpgu.edu

Сохранение принципов стоицизма во внешней политике Марка Аврелия

Аннотация. В качестве исследовательской задачи автором была определена попытка проследить сохранение принципов стоической философии во внешней политике императора Марка Аврелия. На основании сравнительного анализа источников было выявлено сохранение таких принципов, как дихотомия контроля, осознание бренности тела, терпимость к чужим порокам, стоическая умеренность, что наиболее ярко применилось в период Маркоманских войн и восстания Авидия Кассия.

Ключевые слова: стоицизм, Марк Аврелий, благо.

Deikin A. E.

Federal State Budgetary Educational Institution of Higher Education “Moscow
Pedagogical State University”,
Institute of History and Politics, Bachelor’s program, Student
E-mail: super.deykin@mail.ru
ae_deikin@student.mpgu.edu

Preserving the principles of Stoicism in the foreign policy of Marcus Aurelius

Abstract. As a research task, the author identified an attempt to trace the preservation of the principles of stoic philosophy in the foreign policy of Emperor Marcus Aurelius. Based on a comparative analysis of sources, it was revealed the preservation of such principles as the dichotomy of control, awareness of the frailty of the body, tolerance for other people’s vices, stoic moderation, which was most vividly applied during the Marcomanian wars and the uprising of Avidius Cassius.

Keywords: Stoicism, Marcus Aurelius, the good.

Говоря об актуальности данной темы исследования, хочется сразу сказать о том, что в последние годы интерес к стоицизму вырос, но не сто-

ит думать, что история стоицизма получила внимание исследователей только в последнее время: интерес к Стое в научном сообществе никогда не исчезал. В контексте исследования истории средневековой Европы тема интересна тем, что принципы стоицизма влияли на внешнеполитическую деятельность Марка Аврелия и эпоху раннего Средневековья на фоне Великого переселения народов, при столкновениях с варварами на границах империи и во время Маркоманских войн.

Кроме того, взгляды стоиков повлияли на взгляды многих европейских мыслителей и христианскую церковь (отцы церкви обращались к стоической моралистике), деятелей культуры, в частности, искусства и литературы. Однако серьезных работ по изучению стоицизма и его истории на русском языке критически мало, а в учебных пособиях как по философии, так и по истории учение стоицизма изложено поверхностно, что ставит перед нами необходимость более глубокого научного изучения этой темы.

Тема сохранения принципов стоицизма Марком Аврелием интересна еще и потому, что, как видно из истории, верность проповедуемым мыслителями принципам часто ставилась под сомнение современниками и исследователями поздних времен, как это, например, случилось с Сенекой. «Допустим, он учит безразлично относиться к благам обеспеченной жизни. Но сам был чуть ли не первым богачом Рима. Учит бескорыстия. Но отдавал деньги в рост. Не гневаться. Но злиться на противников и давал волю своей злобе. Не помогать недостойным. Но оказывал помощь матереубийце Нерону...» [1, с. 11].

Прежде всего необходимо рассмотреть специфику Позднего периода Стои (в науке помимо термина «Поздняя Стоя» можно также встретить «Римский стоицизм» или даже «Стоицизм эпохи империи» [2, с. 285]), чтобы понять, в рамках какой философской системы мыслил сам император, в рамках какой системы его необходимо оценивать.

Поздние стоики (прежде всего крупнейшие представители: Сенека, Эпиктет и Марк Аврелий) ставят в центр своего внимания этику, оставаясь равнодушными к логике и физике. А. А. Гусейнов отмечает, что «они возвращаются к этике в первоначальной стоической версии, но с существенными и весьма многозначительными изменениями» [3, с. 168].

Первым таким изменением можно считать нарастающие пессимистические мотивы: у Эпиктета сильнее, чем у Сенеки, и особенно сильные у Марка Аврелия. Согласно их сочинениям, ведущими в человеке являются не гордость, внутренняя непоколебимость и прочие положительные качества, а скорее слабость, надломленность. Поздние стоики, в отличие от своих предшественников, призывают покориться судьбе уже не с вы-

зовом, позволяющим в случае необходимости расстаться с собственной жизнью, а сокрушаясь и плача.

Так, Марк Аврелий пишет: «Река — все телесное, слепота и сон — все душевное; жизнь — война, пребывание на чужбине, а воспоминание — то же, что забвение. Что может сопутствовать нам? Одно и единственное — философия. Она в том, чтобы беречь от глумления и от ран живущего внутри гения, того, который сильнее наслаждения и боли, ничего не делает случайно, лживо и притворно, не нуждается в том, чтобы другой сделал что-нибудь или не сделал; который принимает, что случается или уделено» (Марк Аврелий, II, 17) [4].

Далее будут приведены три изменения позднестойческой этики, сформулированные А. А. Гусейновым [3, с. 169–172].

Первое из них — дополнение идеи космополитической общины индивидуалистскими мотивами. В теоретическом плане эта идея сохраняется, но в отличие от ранних стоиков она в нормативной части дополняется не требованиями долга, а призывами к самоизоляции от порочного мира.

Второе изменение — значительное усиление моралистического начала: одной из главных идей становится нравственное самосовершенствование. Самообладание как добродетель утрачивает свою актуальность, философы Позднего периода уже не столь невозмутимы перед лицом судьбы; воспринимая реальность моралистически, они негодуют и возмущаются. Мораль с точки зрения поздних стоиков становится своего рода человеколюбием, состраданием.

Третье изменение заключается в том, что хоть римские стоики и остаются античными мыслителями в том смысле, что «связывают добродетель в целом с разумной сущностью человека и признают нравственную суверенность личности», но в их трудах весьма четко прослеживаются мотивы смирения, искупления. А. А. Гусейнов видит в этом подготовку почвы для христианского переворота в этике [3, с. 174]. Если бы люди, говорит Эпиктет, могли усвоить мысль, «что бог-отец и людей, и богов, то я думаю, что в их мыслях о себе не было бы ничего неблагородного и низкого» (Беседы Эпиктета, III, 1) [5]. Один из важнейших этических императивов Эпиктета, по мнению А. А. Гусейнова, состоит в том, чтобы воспевать бога, «славословить и перечислять его милости» (Беседы Эпиктета, XVI, 15).

Эпоха Марка Аврелия не получила историка, оставившего бы нам ясный и полный портрет императора. П. К. Тацита к моменту рождения Марка Аврелия в 121 году, скорее всего, уже не было в живых. Образ императора можно сформировать на основе его собственного сочинения

«Наедине с собой» («Размышления») [4], представляющего собой не философский трактат, а скорее дневник, содержащий отрывочные мысли, рисующие портрет Марка Аврелия.

Само правление Марка Аврелия описано у Диона Кассия в «Римской истории» [6], ему посвящены книги LXXI и LXXII. Эти книги дошли до нас в сокращенном изложении, составленном восемь столетий спустя византийским монахом Ксифилином.

Интересным источником, правда, освещающим лишь последние дни жизни императора, является сочинение Геродиана «История императорской власти после Марка».

Существует и третий источник, описывающий правление Марка Аврелия и отражающий его внешнеполитическую деятельность. Речь идет о сочинении, известном под названием «Жизнеописания Августов». Эти источники вызывают вопросы как в отношении авторства (названные авторы многими учеными признаются не существовавшими в действительности), так и в отношении достоверности фактов. Однако это ценный источник, который нельзя не принять во внимание, хоть и с известной долей осторожности.

Источники говорят о Марке Аврелии как о благоразумном правителе, проводившем умелую политику как внутри империи, так и за ее пределами. Все как один отзываются о нем как о рассудительном императоре, больше как о праведнике, нежели философе, относящемся с любовью к своему народу и армии и готовому простить своего врага. Далее мы увидим, что такая характеристика имеет обоснование и что поступки Марка, создающие о нем такое представление, носят стоический характер. По-видимому, из всех современников Марка Аврелия его не любила только одна группа населения — актеры амфитеатров, так как он сильно ограничил сферу увеселительных мероприятий. По этому поводу биограф Аврелия, известный нам под именем Юлия Капитолина, пишет: «Он всячески ограничивал зрелища, на которых выступали гладиаторы. Ограничил он и подарки актерам, приказав платить им по пяти золотых, притом с таким расчетом, чтобы ни один устроитель зрелища не давал больше десяти золотых» (Капитолин, жизнеописание Марка Антонина философа, XI, (4)) [7].

Во внешней политике Марка Аврелия мы рассмотрим два наиболее показательных эпизода, объясняющих отношение к Марку его современников как правителю сдержанному и высоконравственному и демонстрирующих, как Марк Аврелий на практике применял философию стоицизма, переданную ему его учителями Юнием Рустиком и Клавдием Максимом.

Первым таким эпизодом стало восстание Авидия Кассия в 175 году. Содержание этого восстания в некоторых аспектах вызывает вопросы. Например, Кассий решился на восстание потому, что его на это подговорила Фаустина, не хотевшая после смерти тяжелобольного на тот момент Марка Аврелия остаться простолюдинкой, или сам Авидий Кассий «распустил ложный слух о смерти императора» (Капитолин, жизнеописание Марка Антонина философа, XXIV, (7) [7].

Дион Кассий приводит только первую версию, говоря, что Фаустина «втайне уговорила Кассия приготовиться к тому, чтобы, если что-то случится с Антонином, и ее взять в жены, и императорскую власть приобрести» (Дион Кассий, «Римская история», LXII, 22(3)) [6].

Нам же интересно то, как отреагировал на это Марк Аврелий. По сообщению Диона Кассия, император, собрав перед собой воинов, произнес речь. Возможно, она является по большей части риторическим сочинением самого Диона Кассия. Однако, как отмечает Франсуа Фонтен, «этот текст настолько хорошо подходит к обстоятельствам и к личности Марка Аврелия, что в нем нельзя не признать признаков правдоподобия, опирающихся на подлинные сведения» [8, с. 188].

Уже в этой речи видны стоические мотивы Марка Аврелия. Выше мы указали, что особенностью позднего стоицизма является усиление пессимистического мотива. Его можно проследить и в этих словах: «Не для того пришел я к вам, соратники, чтобы выразить свое негодование, но чтобы оплакать свою судьбу» (Дион Кассий, «Римская история», LXII, 24(1)) [6]. В этой же речи Марк говорит, что отдал бы Авидию Кассию верховную власть без борьбы, так как выше всего ставит благо своих подданных и государства и не хочет кровопролития. Здесь чувствуется стоический принцип дихотомии контроля: одни вещи находятся в нашей власти, другие — нет. Марк понимает, что поступки других людей не в его власти, эта мысль неоднократно звучит и в его сочинении «Наедине с собой». От него зависит, пролить кровь или избежать кровопролития. Простить Авидия Кассия или казнить его. Но Марк делает шаг к мирному решению конфликта, и когда ему принесли голову Авидия Кассия, убитого его собственным приближенным, он «был настолько опечален гибелью Кассия, что не мог даже заставить себя взглянуть на его отрубленную голову, но приказал ее похоронить прежде, чем убийцы приблизились [к нему]» (Дион Кассий, «Римская история», LXII, 28(1)) [6]. Сторонников восстания, будь то рядовые воины или сенаторы, он не предал смерти и запретил сенату выносить им суровые приговоры, за исключением тех немногих, кто совершал преступления помимо участия в восстании. Во время этого

восстания Марк не обратился за помощью к варварским племенам, чтобы не показывать им внутреннего разлада в империи.

Стоицизм Марка Аврелия проявился и во время Маркоманской войны. Он не гнался за собственной славой, не стремился принимать единоличные решения. Как пишет Юлий Капитолин, его любимым высказыванием было: «Справедливее мне следовать советам стольких опытных друзей, нежели стольким столь опытным друзьям повиноваться моей воле, воле одного человека» (Капитолин, жизнеописание Марка Антонина философа, XXII, (4)) [7]. А вопреки советам друзей, советовавших вернуться в Рим, поскольку во время войны погибло множество знатных лиц, он оставался там, и вернулся не раньше, чем закончил войну. Из сочинений Аврелия мы видим, что он безразлично относится к телу: «Пренебреги своим телом, как будто ты при смерти. Оно лишь кровь да кости, брненное плетение нервов, жил и артерий» (Марк Аврелий, II, 2) [4]. Это стоическое отношение к смерти, к безразличности внешних благ позволяло ему сохранять твердость духа в дальних походах, помогало защищать дальние рубежи от натиска варварских племен.

Относился он милосердно и ко взятым в плен врагам: «Бесконечное число пленных из разных племен он разместил на римской земле» (Капитолин, жизнеописание Марка Антонина философа, XXIV, (3)) [7].

На основании вышесказанного можно сделать вывод, что стоическое мировоззрение императора Марка Аврелия сыграло определенную роль в его внешнеполитической деятельности в контексте Великого переселения народов: политика Аврелия не отличалась жестокостью, победы над варварскими племенами сопровождались заключением мирных договоров. Так, в 169–170 годах в Паннонии Марк Аврелий решил, что с политической точки зрения будет правильно заключить мирный договор с квадами и другими племенами (пусть и ограничивающий их торговые интересы), а германцам, попавшим в плен в результате Маркоманских войн, позволил расселиться на территории империи. Такая политика определила вектор дальнейшего взаимодействия варварских племен с Римской империей.

Список источников и литературы

1. *Луций Анней Сенека. О милосердии* / Сост. М. М. Позднев. СПб: Азбука-Аттикум, 2018.
2. *Столяров А. А. Стоя и стоицизм*. М.: АО КАМИ ГРУП, 1995. 448 с.
3. *Гусейнов А. А., Иррлицц Г. Краткая история этики*. М.: Мысль, 1987. 589 с.
4. *Марк Аврелий Антонин. Наедине с собой. Размышления* / Предисл. и комм. Э. Вашкевич, пер. С. М. Роговина. М.: АСТ, 2018. 384 с.

5. *Эпиктет*. Беседы Эпиктета / Пер. с древнегреч. и прим. Г. А. Тароняна. М.: Ладомир, 1997. 312 с.
6. *Кассий Дион Коккейан*. Римская история. Книги LXIV–LXXX / Пер. с древнегреч. А. В. Махлаюка; комм. и статья А. В. Махлаюка. СПб: Филологический факультет СПбГУ; Нестор-История, 2011. 456 с.
7. Властелины Рима: Биографии римских императоров от Адриана до Диоклетиана / Под ред. А. И. Доватура, послесл. М. Л. Гаспарова. М.: Наука, 1992. 383 с.
8. *Фонтен Ф.* Марк Аврелий. М.: Молодая гвардия, 2005. 320 с.
9. *Геродиан*. История императорской власти после Марка / Под ред. А. И. Доватура. СПб: Алетейя, 1995. 289 с.

УДК 94(3)

Мазаев Р. М.

Национальный исследовательский университет
«Высшая школа экономики»,
факультет гуманитарных наук, студент магистратуры
E-mail: rmmazaev@edu.hse.ru

Апологетика Феофила Антиохийского

Аннотация. Статья посвящена наследию раннехристианского апологета II в. Феофила Антиохийского. Предметом изучения служат религиозно-философские воззрения и апологетические концепции, содержащиеся в сочинении Феофила «Три книги к Автолику». Целью исследования является раскрытие особенностей методов апологетики Феофила и его вклада в развитие христианской догматики и историографии.

Ключевые слова: Феофил Антиохийский, раннее христианство, христианская апологетика, «Три книги к Автолику», античная философия, античная религия.

Mazaev R. M.

National Research University “Higher School of Economics”,
Faculty of Humanities, Master’s program, Student
E-mail: rmmazaev@edu.hse.ru

Apologetics of Theophilus of Antioch

Abstract. The article is devoted to the legacy of the early Christian apologist of the 2nd century Theophilus of Antioch. The subject of the study is the religious and philosophical views and apologetic concepts contained in Theophilus’ book “Three Books for Autolycus”. The aim of the study is to reveal the peculiarities of Theophilus’ apologetics methods, as well as his concrete contribution to the development of Christian dogmatics and historiography.

Keywords: Theophilus of Antioch, early Christianity, Christian apologetics, “Three Books for Autolycus”, ancient philosophy, ancient religion.

Особенности апологетики и характера учения Феофила Антиохийского выделяют его из рядов других христианских апологетов II века. Таково, например, его отношение к эллинской культуре, безусловно, неоднозначное [1, с. 116]. В наследии античного мира апологет видел не только мрак идолопоклонства, но и нечто благое, мудрость, которая схожа с тем, о чем говорили и ветхозаветные пророки, и сам Христос [2, р. 45–46]. Однако это сходство

объясняется Феофилом посредством его исторической концепции [2, р. 122–147], которая дает возможность апологету выявить происхождение эллинской мудрости из заимствований у библейской культуры [ср. 3, с. 110–121]. Кроме того, Феофил вводит ряд новых концепций в учение о природе Бога и богопознании [4, р. 229–235]. Чрезвычайно интересной является его аргументация, направленная на опровержение мнений языческих философов [2, р. 27].

Сведения о Феофиле немногочисленны [5, р. 147–149], упоминается он лишь у четырех авторов: Евсевия [6, р. 556–557], Иеронима [7, р. 853], Иоанна Малалы [8, с. 128] и Геннадия Марсельского [7, р. 1055]. Родился Феофил в Сирии около 120 г., но этническая его принадлежность неизвестна. Он получил хорошее образование, возможно, знал древнееврейский язык [9, р. 180–190], так как в своем труде приводит толкования еврейских слов: суббота, Эдем, Ной [2, р. 45–47, 65–67, 125]. Обращению Феофила в христианство способствовало чтение библейских книг, в частности, Феофила поразила точность предсказаний пророков, сбывшихся и продолжающих сбываться [2, р. 19–21]. Впоследствии Феофил стал шестым епископом Антиохийской церкви [6, р. 556–557]. Умер он, вероятно, около 185 г. [10, с. 425–426].

Апологетическое произведение Феофила «Три книги к Автолику» написано в форме протрептика, то есть сочинения, побуждающего принять какое-либо учение, в данном случае — христианство [11, р. 285]. Адресатом апологии является некий Автолик, выступающий как язычник, друг Феофила. Был ли это реальный или вымышленный персонаж, неизвестно. Неизвестно так же, состояла ли апология Феофила из трех самостоятельных произведений, которые соединили переписчики, или же изначально все три книги составляли одно произведение. Но в любом случае эти книги стилистически и тематически взаимосвязаны. Однако данная проблема влияет на датировку произведения. В третьей книге упоминается смерть Марка Аврелия [2, р. 141–145], но хронологический отсчет идет не от воцарения Коммода. Из этого следует, что третья книга была написана около 181 г., первые же две книги могли быть написаны ранее, но неизвестно, когда [4, р. 227–229].

Феофилу также приписываются не дошедшие до нас сочинения «Против Маркиона», «Против Геромгенна», «Об Истории», комментарии на Евангелия и на притчи Соломоновы, некие катехизаторские книги и «гармония» Евангелий [12, с. 138–140; 6, р. 386–389; 7, р. 853].

Одной из осевых для апологетики Феофила концепций является учение о богопознании [6, р. 33–35], поэтому автор уделяет значительное внимание выяснению природы Бога. Так, Бог рассматривается Феофилом

как абсолют, который обладает качествами в их превосходной степени [2, р. 3–5]. Следствием этого является невозможность его познания посредством понятий, не способных адекватно выразить сущность Бога [2, р. 5–7]. Богопознание осуществляется тремя путями. Во-первых, посредством апофатики — указывая на то, чем Бог не является и какими предикатами не обладает [2, р. 7]. Во-вторых, через познание окружающего мира, упорядоченность коего приводит к осознанию существования его Творца [2, р. 7–9]. В-третьих, посредством познания себя, эта форма постижения Бога возможна благодаря тому, что человек является образом божьим [2, р. 3–5], единственным предметом, в творении которого участвовал непосредственно сам Бог-Отец [2, р. 57]. Но все три способа богопознания требуют от человека нравственной чистоты, позволяющей прозреть для того, чтобы сподобиться лицезреть Бога [ср. 13, р. 151–157; 14, р. 131–133; 2, р. 11].

Следует отметить, что в трактовке создания человека Богом («только создание человека бессмертного почитает делом достойным Своих рук. Далее, как бы нуждаясь в помощи, Бог говорит: «сотворим человека по образу и подобию». Никому другому сказал Он: «сотворим», как Своему Слову и Своей Премудрости» [15, с. 153]), где человек оказывается творением обеих рук Господа, Феофил следует за иудейской традицией комментирования Ветхого Завета [4, р. 234–235].

В концепции Логоса, Феофил развивает теофаническую функцию [4, р. 247]. Логос является средством осуществления Провидения, он является Адаму в раю [2, р. 63–65], он же посылается в целях увещевания к человечеству [2, р. 39–41, 75–77]. Феофилом впервые по отношению к Богу используется термин «Троица» (Τριάδα), однако понимается «Троица» как Бог, Его Слово и Его Премудрость [2, р. 51–53]. Премудростью Божьей Феофил называет как высказанный Логос (λόγος προφορικός), так и Дух Божий (πνεῦμα θεοῦ) [2, р. 11; 57, 63–65, 83], когда говорит о творении мира и о вещании через пророков [4, р. 250–252]. В частности, Феофил говорит: «Итак, Бог, имея Свое Слово в собственных недрах родил Его, проявив Его вместе с Своею Премудростью прежде всего. Слово сие Он имел исполнителем Своих творений и чрез Него все сотворил. Оно называется началом, потому что начальствует и владевает над всем, что чрез Него создано. Оно, будучи духом Божиим, началом, премудростью и силою Вышнего, сходило на пророков и чрез них глаголало о творении мира и о всем прочем» [15, с. 145–146]. Таким образом, у Феофила, как и у многих других ранних христианских писателей [ср. 16, р. 173–175, 245–249; 17, р. 23–31], происходит смешение «второй ипостаси» с «третьей».

Человек рассматривается Феофилом как создание Божье, способное быть и смертным, и бессмертным, что связано со свободой воли человека; обретение бессмертия зависит от нравственной чистоты и исполнения Божьих заповедей человеком [2, р. 69–71]. Грехопадение, итогом которого стала смертность, мыслится как порочный пример, подстрекающий человека к отпадению от Бога [2, р. 71–75]. Причем трактуется оно через посредство образа двух древ, посаженных в Эдеме Господом. И древо жизни, и древо познания являлись благами [ср. 14, р. 157–159; 18, р. 31–32; 2, р. 61–63, 69], но нарушение Закона Божия явилось первым грехом человечества [4, р. 239–240].

Однако Богом, в связи с его милосердием, были посланы пророки для увещания избранного народа — иудеев, но зная, что иудеи неправильно поймут и не исполнят слова пророков, Бог распространил Завет на все человечество [2, р. 115–117]. Второе пришествие, по мысли Феофила, должно даровать людям бессмертие, после того как совершится воскресение и суд над человечеством [2, р. 139–143].

Тон, которым Феофил говорит о государственной власти, гораздо мягче в сравнении с Татианом или Иустином [ср. 16, р. 263–267, 297–299; 17, р. 9–11; 2, р. 43–45], что, возможно, связано с достаточно значительным и ответственным положением антиохийского епископа. Указывая на факт необоснованных и несправедливых преследований христиан за веру, Феофил не заявляет прямо о виновности в этом представителей римской государственности [2, р. 3, 103–105]. А говоря о невозможности почитания императора приверженцами веры Христовой, апологет пытается прикрыть это лестным для монарха сравнением — как лишь император может носить титул Кесаря, так и один Бог может иметь имя Бога [2, р. 15–17].

Однако Феофил замечает, что преследование христиан опасно для судеб мира, так как мир создан Богом для человека [2, р. 57], но лишь христиане верно почитают его, поэтому они являются причиной сохранения мира Богом, ибо «как море, если бы не было поддерживаемо приливом рек и источников, давно высохло бы по причине своей солёности, так и мир, если бы не имел закона Божия и пророков, из которых истекают сладость, милосердие, правда и учение святых заповедей Божиих, давно погиб бы вследствие злобы и умножающихся в нем грехов» [15, с. 150–151].

Апологет озвучивает обвинения, которые «распускаются безбожными и взводит на нас клеветы, будто мы, чтители Бога и называющиеся христианами, имеем общих для всех жен и живем в незаконном смешении, даже совокупляемся с собственными сестрами и, что всего безбожнее и бесчеловечнее, едим плоть человеческую. Кроме того, говорят, что наше

учение явилось недавно, что нам нечего сказать в подтверждение истины, нами содержимой, и нашего учения, и что учение наше есть неелепость» [15, с. 172–173]. Интересной особенностью списка обвинений является отсутствие указания на опасность христиан как тайных заговорщиков [ср. 15, с. 322–323; 16, р. 97–109; 14, р. 131, 141, 143], разоблачение которого можно найти у большинства раннехристианских апологетов; вероятно, что это обвинение не было распространено на востоке, поскольку оно отсутствует и у Татиана Ассирийца.

Опровержение наветов на христиан основывается на том положении, что истинное богопознание связано с нравственной чистотой, а наиболее верное знание о Боге принадлежит христианам [2, р. 11]. Следовательно, любые обвинения в их адрес, во-первых, безосновательны, что Феофил подтверждает возвышенностью христианских этических норм [2, р. 115–119] и примерами их реализации в жизни [2, р. 120–121], а, во-вторых, заведомо исходят от лица, гораздо более склонного к аморальным поступкам [2, р. 3; 11].

Истинность знания христиан о Боге подтверждается непротиворечивостью слов пророков и евангелистов [2, р. 117], а также созвучием с ними речений эллинской сивиллы [2, р. 23–25; 39]. Вероятно, что приводимые Феофилом слова Сивиллы представляют цитату из одной из книг Сивиллиных оракулов, созданных в I–II вв. иудеями и христианами [19, с. 188–192]. Феофил, в отличие от некоторых других апологетов, не только упоминает Евангелия, но к тому же говорит о превосходстве их этического учения [2, р. 117–119]. Это упоминание вкупе с указанием на неверное понимание евреями слов пророков [2, р. 115–117], возможно, является проявлением полемики с иудаизмом. Однако в своем пространном толковании на творение мира по Книге Бытия и Книге Притч [2, р. 39–71] Феофил тесно соприкасается с традицией таннаев — иудейских законоучителей I–II вв. [4, р. 237–241].

Феофил осуществляет типичную для раннехристианских апологетов критику [20, с. 435–436], заключающуюся в развенчании поклонения тварным идолам [2, р. 3, 15] и антропоморфным божествам [2, р. 23–25, 27–31]. Так же, как и Аристид [15, с. 304–306], Феофил замечает, что аморальный характер мифологических представлений является причиной бедствий язычников и распущенности их нравов [2, р. 15].

Кроме того, Феофил стремится разоблачить ложные учения философов. Хотя языческие мудрецы и имеют представление о едином боге [2, р. 27–39], но они заблуждаются относительно совечности материи божеству. Их совечность невозможна, так как тогда божество не было

бы абсолютном; божество не будет безначальным и неизменным, а будет равно и даже зависимо от материи, Бог перестанет быть Творцом, поскольку он не творил бы, но лишь преобразовывал неизменную материю. Затем апологет указывает на противоречия, которые имеют место во мнениях язычников, что уже само по себе говорит об их неверности; эти мнения внушены язычникам демонами, которых они принимали за муз [2, р. 29–31]. Более того, Феофил прямо возводит наветы на языческих философов, якобы проповедовавших практики каннибализма [2, р. 105] и половых отношений с сестрами и матерями [2, р. 105–107], а также отрицавших существование богов.

Феофил говорит об этом следующее: «Не упоминаю о том, как Клитомах, академик, усиливается отвергнуть бытие Божие. Не тому же ли учат и Критий, и Протагор Авдеритянин, говоря: «если и существуют боги, я не могу о них ни говорить, ни показать — каковы они, потому что многое препятствует мне?» О крайнем безбожии Эвемера излишне и говорить. Ибо он, решившись многое наговорить о богах, под конец утверждает, что во все нет богов, но что все управляется случаем» [15, с. 174–176]. Необычно то, что апологет обращается к именам философов, которые в античной традиции не рассматривались в качестве атеистов, в отличие от Диагора Мелосского и Феодора из Кирены [ср. 21, р. 374–375; 15, с. 57, 232–233; 23, р. 227–233]. Клитомах, так же, как Критий и Протагор, учил лишь о невозможности познания природы божества [24, с. 435–439, 643–651]. Можно предположить, что это утверждение Феофила было связано с его слишком доверчивым отношением к трудам доксографов.

Истина из уст язычников может звучать лишь в период временного освобождения от демонического наваждения или при заимствовании знаний от пророков [2, р. 29–31, 93–97]. Для доказательства этих заимствований Феофил, как и Татиан [17, р. 73–77], осуществляет хронологическую выкладку, но Феофил помещает Моисея еще раньше по временной шкале — за девятьсот или тысячу лет до Троянской войны [2, р. 145–147]. К тому же хронология труда Феофила охватывает период от Адама до смерти Марка Аврелия (по расчетам апологета, дата смерти императора пришлась на 5695 г. от сотворения мира) [2, р. 135–145]. Источниками Феофилу служили: Ветхий Завет, сочинения Менандра Эфесского, Хрисероса Номенклатора, Иосифа Флавия, а также жреца Манефона, вероятно, через иудейских хронистов Деметрия Хронографа и Иуста Тивериадского [24, р. 189–192]. Возможно, что хронология Юлия Африкана, от которой, в свою очередь, зависела практически вся традиция христианского историописания, базировалась на заимствованиях у Феофила [24, р. 192].

Таким образом, наследие Феофила достаточно значимо для последующей истории христианской апологетики и учения в целом. Ряд христианских авторов развили учение о соотношении нравственного совершенствования и познания природы Бога [14, р. 131], а также историческую концепцию (хронологию от сотворения мира), которая хоть и не была впервые предложена Феофилом, но расчеты, произведенные им, явились для нее важной основой [3, с. 132–153]. Кроме того, значителен вклад Феофила в отношении непосредственных приемов христианской апологетики.

Список источников и литературы

1. Керн К. Э. (архим. Киприан). Патрология. Т. I. Париж-М.: Изд. Свято-Сергиевского богословского института, 1992–1996.
2. *Theophilus of Antioch*. Ad Autlycum / Trans. by R. M. Grant. Oxford: Oxford University Press, 1970.
3. Климент Александрийский. Строматы. Т. I / Пер. Е. В. Афонасина. СПб: Издательство Олега Абышко, 2003.
4. Grant R. M. Theophilus of Antioch to Autolycus // *The Harvard Theological Review*. 1947. Vol. 40. No. 4. P. 227–256.
5. Grant R. M. The Textual Tradition of Theophilus of Antioch // *Vigiliae Christianae*. 1952. Vol. 6. No. 3. P. 146–159.
6. *Eusebius Pamphilius*. Church History, Life of Constantine, Oration in Praise of Constantine / Ed., trans. by P. Schaff. New York: Christian Literature Publishing, 1890.
7. *Theodoret, Jerome, Gennadius and Rufinus*: Historical Writings / Ed., trans. by P. Schaff. New York: Christian Literature Publishing, 1892. 1479 p.
8. Иоанн Малала. Хронография. Книги XIII–XVIII / Отв. ред. Н. Н. Болгов // Мир поздней античности. Документы и материалы. Вып. 2. Белгород: БелГУ, 2014.
9. Grant R. M. *Christian Beginnings: Apocalypse to History*. London: Variorum Reprints, 1983.
10. Сагарда Н. И., Сагарда А. И. Полный корпус лекций по патрологии. СПб: Воскресенье, 2004.
11. Bardenhewer O. *Patrology*. Freiburg: Herdersche verlagsbuchhandlung, 1908. 652 p.
12. Сидоров А. И. Курс патрологии. Возникновение церковной письменности. М.: Русские огни, 1996.
13. Philo. On Flight and Finding. On the Change of Names. On Dreams, that they are God-sent / Trans. by F. H. Colson. London: Harvard University Press, 1934. 275 p.
14. *The Apostolic Fathers*. Vol. 2 / Trans. by B. D. Ehrman. London: Harvard University Press, 2003.
15. Сочинения древних христианских апологетов / Под ред. А. Г. Дунаева. СПб: Алетейя, 1999.

16. *St. Justin Martyr. Apologies* / Trans., ed. by D. Minns, P. Parvis. Oxford: Oxford University Press, 2009.
17. *Tatian. Oratio ad Graecos* / Ed., trans. by M. Whittaker. Oxford: Oxford University Press, 1982.
18. *The Book of Ben Sira* / Ed., trans. by D. D. Taylor. Cambridge: Cambridge University Press, 1889.
19. Лебедев А. П. Эпоха гонений на христиан и утверждение христианства в греко-римском мире при Константине Великом. СПб: Издательство Олега Абышко, 2003.
20. Пантелеев А. Д. Античная религия в сочинениях раннехристианских апологетов // Мнемон: исследования и публикации по истории античного мира. 2007. № 6. С. 433–440.
21. *Cicero. De natura Deorum. Academica* / Trans. by H. Rackham. London: Harvard University Press, 1967.
22. *Diogenes Laertius. Lives of Eminent Philosophers. Vol. I* / Trans. by R. D. Hicks. London: Publishing house of W. Heinemann, 1931.
23. Античная философия: энциклопедический словарь / Под ред. П. П. Гайденко. М.: Прогресс-Традиция, 2008.
24. *Grant R. M. The Bible of Theophilus of Antioch* // *Journal of Biblical Literature*. 1947. Vol. 66. No. 2. P. 173–196.

УДК 94(495).01

Манохин Я. В.

к.и.н., Борисоглебская епархия
Русской Православной Церкви (Московский Патриархат),
Председатель епархиального Отдела
религиозного образования и катехизации
E-mail: reno2010@rambler.ru

Христианская письменная традиция Кипра IV в.

Аннотация. Письменная традиция христианских интеллектуалов на Кипре в IV в. находилась под сильным влиянием соседних стран — Египта, Палестины и Сирии, однако имела и уникальные особенности. Основная часть корпуса сочинений кипрских интеллектуалов утрачена, но существующие письменные исторические источники в достаточной мере определяют степень внешнего влияния и собственной уникальности идей христианских писателей Кипра.

Ключевые слова: Кипр, Церковь, интеллектуалы, культурный колониализм.

Manokhin Ya. V.

PhD (in History), Borisoglebskaya eparchy
Russian Orthodox Church (Moscow Patriarchate),
Chairman of the Diocesan Department
of Religious Education and Catechesis
E-mail: reno2010@rambler.ru

The Christian written tradition of Cyprus of the 4th century

Abstract. The written tradition of Christian intellectuals in fourth-century Cyprus was strongly influenced by neighboring regions — Egypt, Palestine and Syria. However, it also had its own unique features. The main part of the corpus of works by Cypriot intellectuals has been lost, but the existing written hysterial sources sufficiently determine the degree of external influence and their own uniqueness of the ideas of Christian writers of Cyprus.

Keywords: Cyprus, Churches, intellectuals, cultural colonialism.

История Кипрской православной церкви уникальна и феноменальна. Богатая христианская культура, тысячелетние традиции выделяют ее на фоне других поместных православных церквей. Особое место в ее культурном наследии занимает богатый и пространственный корпус богословских

произведений христианских интеллектуалов, который в основной своей массе дошел до наших дней в том или ином виде. Концепция «интеллектуальной истории» [1; 2; 3; 4] позволяет изучать и анализировать данное наследие в сравнении с другими христианскими церквями, поскольку в центре внимания данного направления методологии оказывается соотношение индивидуального и коллективного исторического сознания и их роли в формировании персональной и групповой идентичности. Используя категорию «богословской школы» [5, с. 1; 6] как особенность мышления интеллектуалов той или иной местности с учетом социокультурных, этнических, политических и других факторов, влияющих и обособляющих данное мышление и его плоды, можно выделить основные направления богословской мысли в разные исторические периоды в разных географических областях и определить степень их влияния на формирование общих церковных догматов, канонов и традиций [5]. Данная концепция позволяет при анализе письменных произведений кипрских интеллектуалов выделять общие и частные особенности и сравнивать их с особенностями произведений авторов других христианских богословских школ.

Другой методологической основой исследования письменного наследия кипрских интеллектуалов является концепция «культурного колониализма». Термин «колониализм» ввел французский социалист Брусе Поль Луи Мари (1844–1912 гг.) [7], понимавший под ним «серию концепций, роль которых сводилась к оправданию и поддержке проводимой колонизации. Колониализм он определял как негативное явление, следствием которого становятся различного рода государственные манипуляции, основывающиеся на социальном неравенстве системы отношений метрополий и колоний». Но во второй половине XX в. появилось множество разновидностей данной концепции, в частности, «культурный колониализм» [8, р. 241]. Основные принципы концепции «культурного колониализма» были сформулированы американским антропологом и кросс-культурным исследователем Эдвардом Твитчеллом Холлом-младшим (1914–2009) в его книге «Beyond Culture» (1976 г.). «Культурный колониализм» Холл определял как доминирование одной группы и ее идеологии над культурой других групп [8]. На наш взгляд, данная концепция применима при исследовании письменного наследия кипрских интеллектуалов ранневизантийского периода, а именно — «доавтокефального».

Отметим также проблему периодизации древней истории Кипрской православной церкви. Статус Кипрской церкви до получения автокефалии сегодня установить достаточно сложно. Некоторые исследователи утверждают, что Кипр входил в состав восточного диоцеза,

центром которого была Антиохия. Следовательно, Кипрская церковь находилась в формальном полном подчинении церкви Антиохийской либо в качестве «автономии» [9, р. 81; 10, σ. 17; 11, σ. 591–592]. С другой стороны, есть мнение, что самостоятельная церковь Кипра просто сохраняла тесную связь с Антиохией исходя из исторически сложившихся политических и административных связей [12, σ. 31]. В любом случае, данными выводами исследователей подтверждается крепкая связь Кипра и Антиохии.

История Кипрской православной церкви берет свое начало уже в середине I в., с началом проповедования христианства на ее территории апостолами Павлом и Варнавой. Христианизация Кипра проходила достаточно быстро. Сразу же появляется множество епископий (епископских кафедр), образовавшихся не только в столице и крупных городах, но и в периферийных городских поселениях (Курионе, Китионе и других) [10; 13; 14]. Несмотря на гонения на христиан со стороны иудеев и римской власти (I–III вв.), количество епископских кафедр на острове не уменьшалось [15]. К IV в. Кипр насчитывал 15 епископий, о чем свидетельствует письмо архиепископа Александрийского Феофила (ум. в 412 г.), сохранившееся до нашего времени в переводе блаженного Иеронима Стридонского (ок. 347–420) (Hieron. Ep. 92 // PL. 22. Col. 760), а древний церковный историк Ермий Созомен (400–450) в своей «Истории» описывает данный факт следующим образом: «известно, что в Скифии много городов, но у всех Скифов — один епископ; между тем как у других народов священствуют епископы иногда и в селениях, что заметил я у Аравлян и Кипрян, у фригийских новациан и монтанистов» (Sozom. Hist. eccl. VII 19).

Несмотря на то, что Кипрская Православная Церковь имеет богатое письменное наследие, не все произведения ее интеллектуалов разных исторических периодов сохранились до наших дней, а сохранные были полностью исследованы. До нашего времени дошло малое количество оригинальных текстов кипрских христианских интеллектуалов «доавтокефального» периода. Многое было утрачено. Информацию о несохранившихся сочинениях мы получаем из исторических источников, содержащих ключевые биографические сведения о христианских софистах того времени, косвенных и более поздних письменных. Наличие кратких описаний, упоминаний и характеристик в данных источниках позволяет реконструировать картину основных направлений богословской мысли рассматриваемого периода на Кипре.

Сегодня нам известно о трудах трех христианских интеллектуалов Кипра периода «автономии» Антиохийской церкви.

Первым среди кипрских христианских интеллектуалов выступает епископ Кирилл (Кириак) Пафосский (на рубеже III–IV вв.), по свидетельству патриарха Фотия (810–893) он является автором слов «На Богоявление» и «О Воплощении» (Phot. Bibl. Cod. 229 // PG. 103. Col. 996, 1020) [16]. Патриарх Фотий в своем «Микробιβλιоне» передает в пересказе слово «На Богоявление», которое представляет собой проповедь на одноименный христианский праздник. Второе произведение, «О Воплощении», является одноименным с более поздним произведением — трактатом «О воплощении Бога Слова» свт. Кирилла Александрийского (376–444). Мнения авторов двух произведений во многом схожи, что свидетельствует о близости взглядов. Исторические письменные источники не дают нам информацию о факте почитания свт. Кириллом Александрийским Кирилла Пафосского или о том, что первый цитировал бы последнего. Но все же идеи двух авторов схожи.

Лидрский епископ Трифиллий (ок. 290 — ок. 370) является вторым интеллектуалом на Кипре. Трифиллий родился в Константинополе. Образование получил в палестинском городе Берите. Был учеником свт. Спиридона Тримифунтского (270–348), о чем свидетельствует блж. Иероним Стридонский (342–420), автор биографии Трифиллия. По свидетельству последнего, Трифиллий был автором комментариев на библейскую книгу «Песнь Песней», которые до наших дней не сохранились. Блж. Иероним говорит о нем, что он был «одним из самых красноречивых людей своего времени и выдвинулся во время правления Констанция», и то, «что он написал много других книг, но ни одна из них не дошла до нас», в своем произведении «О знаменитых мужах» (Hieron. De vir. illustr. 92 // PL. 23. Col. 695). В связи с тем, что в ранневизантийском периоде церковной истории появляются сборники комментариев (толкований) на книги Ветхого Завета, которые сразу становятся популярными, можно предположить, что катены основателя данного вида литературы Прокопия Газского (465–528) могли содержать и комментарии Трифиллия как анонимные. Катены Прокопия на Песнь Песней (CPG 7431) содержат комментарии как известных толкователей, так и анонимных.

Третьим и самым известным интеллектуалом на Кипре периода ранней Византии является свт. Епифаний Кипрский (315–403), который прославился как ярый борец с ересями [17]. Он является автором внушительного корпуса сочинений, значительная часть которого сохранилась до наших дней. По своему происхождению свт. Епифаний был палестинцем (родился и жил в окрестностях Иерусалима), получил образование в Александрии [18]. Письменное наследие свт. Епифания является одним из самых изучен-

ных именно в России. Большинство трудов переведены на русский язык. Первые переводы святоотеческой литературы стали проводиться на Руси фактически сразу после Крещения. Но более подробный перевод и полное собрание сочинений древних греческих отцов, в частности, свт. Епифания Кипрского, был сделан и издан в 78-ми томах Санкт-Петербургской Духовной Академией в период с 1843 по 1917 гг. В отличие от других кипрских христианских интеллектуалов, корпус сочинений свт. Епифания сохранился фактически в оригинале. Это именно те сочинения, авторство которых установлено бесспорно. Однако имеется ряд произведений, приписываемых свт. Епифанию, проблема авторства которых не решена до сих пор.

Произведения Епифания, авторство которых достоверно установлено, можно разделить на три группы: 1) *полемические* («Слово якорное», или «Анкорат» (᾿Αγκυρωτός; Ancoratus; CPG, N 3744; PG. 43. Col. 11–236; GCS. Bd. 25. S. 1–149), «Панарий», или «Ковчег» (Πανάριον Adversus haereses CPG, N 3745; PG. 41. Col. 173–1200; 42. Col. 9–832; Oehler. 1859–1861; GCS. Bd. 25. S. 153–464 (haereses 1–33); 31. S. 5–523 (haereses 34–64); 37. S. 2–526 (haereses 65–80))); 2) *экзегетические* («О мерах и весах» (Περ μέτρων κα σταθμῶν; De mensuris et ponderibus; CPG, N 3746), «О двенадцати камнях» (Περ τῶν δώδεκα λίθων; De XII gemmis; CPG, N 3748), а также некоторые толкования в виде схолий в катенах (CPG, N 3761)); 3) *эпистолярные* — восемь писем (CPG, N 3758, N 3753, N 3757, N 3760, N 3759, N 3754, N 3755) [18, 17].

Рукописи текстов сочинений Епифания, как мы видим, хранятся в составе самых крупных и известных библиотек древней патрологии, таких как *Clavis Patrum Graecorum*, *Patrologiae cursus completus* и других [17].

Приписываемые произведения мы не будем рассматривать, поскольку авторство не установлено, а взгляды их авторов порой радикально отличаются от взглядов свт. Епифания в его авторских произведениях.

Активно участвуя в христологических спорах, а именно — в спорах вокруг философии оригенизма, Епифаний придерживался Александрийского мировоззрения, порой активно протестуя против Антиохийского архиепископа. Несмотря на сопротивление Иерусалимскому епископу в своих взглядах, Епифаний имел серьезную поддержку среди палестинских монахов.

Из описанных выше произведений видно, что в начале и середине IV в., в самый разгар догматических споров и полемик в христианской церкви, христианские интеллектуалы Кипра не оставались в стороне, а были активными их участниками. Данные авторы придерживались взглядов палестинских и египетских мыслителей, что является особенностью направления богословской мысли на острове, отделенном от Антиохии

морем. Данное явление, на наш взгляд, как раз подпадает под концепцию «культурного колониализма» в его более узком аспекте — интеллектуальном. Основным фактором здесь выступает происхождение кипрских интеллектуалов и их образование. Трифиллий Лидрский и Епифаний Кипрский получили образование либо в Египте, либо в Палестине у выдающихся христианских мыслителей того времени. Исторические источники не дают точных сведений о происхождении и получении образования Кирилла Пафосского, однако пересказанные патриархом Фотием его произведения являются одноименными с произведениями свт. Кирилла Александрийского — богослова, жившего позже, в V в., и разделявшего взгляды Кирилла Пафосского. Это является хоть и косвенным, но все же свидетельством того, что взгляды на ключевые идеи в христологических спорах IV в. у данных авторов совпадали. Подтверждений информации о том, что в данный период кипрские интеллектуалы разделяли взгляды антиохийцев, нет. С другой стороны, немаловажную роль играл фактор стремления киприотов к автокефалии, поэтому, находясь в зависимости от Антиохии, они всячески стремились «сепаратно» развивать свою богословскую мысль в русле мировоззренческих идей других ближайших соседей — Египта и Палестины.

Кроме того, Кипрскую богословскую школу, как категорию христианской богословской мысли, можно назвать «филиалом» школы Палестинской или Александрийской. Находясь в тесном контакте с интеллектуалами Палестины и Египта, кипрские писатели развивали их идеи и активно поддерживали их в богословских спорах IV в.

Таким образом, в IV в. кипрские христианские интеллектуалы не имели собственной богословской школы, а были объектом культурного (интеллектуального) колониализма со стороны Египта и Палестины. Произведения кипрских интеллектуалов стали основой для дальнейшего самостоятельного развития богословской мысли на Кипре, но уже тогда, когда Кипрская церковь получила автокефалию.

Список источников и литературы

1. *Kelley D. R. Intellectual History and Cultural History: the Inside and the Outside // History of the Human Sciences. Vol. 15. No. 2. New York: Sage Publications, 2002. P. 1–19.*
2. *Kramer L. Intellectual history and philosophy // Modern Intellectual History. Vol. 1. No. 1. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. P. 81–95.*
3. *Osborn E. The Beginning of Christian Philosophy. Cambridge: University Press, 1981. 567 p.*

4. Репина Л. П. Историческая наука на рубеже XX–XXI вв.: социальные теории и исследовательская практика. М.: Крут, 2011. 560 с.
5. Дьяконов А. П. Типы высшей богословской школы в древней церкви III–VI вв.: речь на годичном акте Санкт-Петербургской духовной академии 17 февраля 1913 г. СПб: Тип. М. Меркушева, 1913. 64 с.
6. Холодов Е. Богословские школы древней Церкви (II–III вв.) [Электронный ресурс]. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Istoriya_Tserkvi/bogoslovskie-shkoly-drevnej-tserkvi-ii-iii-vv/#0_25.
7. Кузьменко И. В. Колониализм: когнитивно-политические модели исследования: дисс. на соиск. уч. ст. канд. политических наук. Ростов-на-Дону: Издательство ГОУ ДПО «Ростовский областной институт повышения квалификации и переподготовки работников образования», 2010. 280 с.
8. Hall E. T. Beyond Culture. New York: Doubleday, 1976. 300 p.
9. Mas Latrie L. de. Histoire de l'île de Chypre sous le règne des princes de la maison de Lusignan. En 3 t. T. 1. Paris, 1852. 580 p.
10. Αμαντος Κ. Σύντομος ἱστορία τῆς Κύπρου. Ἀθῆναι, 1956. 408 σ.
11. Χρυσόστομος (Παπαδόπουλος), ἀρχιεπ. Ἱστορία τῆς Ἐκκλησίας Ἀντιοχείας, Ἀλεξάνδρεια, 1951. 1136 σ.
12. Αγγελόπουλος Ἀ. Ἀ. Ἑκκλησιαστική Ἱστορία: Ἡ Ἐκκλησία τῆς Κύπρου στό παρελθόν καί στό παρόν. Θεσσαλονίκη, 2008. 320 σ.
13. Βίττης Α. Αρχιεπίσκοποι Κύπρου ἐπὶ οθωμανικῆς κυριαρχίας: ἀπὸ το αὐτοκέφαλο στὴν πολιτικὴ – θρησκευτικὴ (εθναρχικὴ) δράση τῶν Αρχιεπισκόπων τῆς Κύπρου καὶ τὰ προνόμιάτους. Λευκωσία: Πανεπιστήμιο κύπρου ἱστορίας καὶ ἀρχαιολογίας, 2007. 270 σ.
14. Χάκεττ Ι., Παλαϊώαννον Χ. Ἱ. Ἱστορία τῆς Ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας τῆς Κύπρου. Σε 3 τ. Τ. 1. Ἀθῆναι, 1923. 380 σ.
15. Οἰκονόμου Χ. Ἡ εἰσαγωγή τοῦ Χριστιανισμοῦ καὶ ἡ θεμελίωση τῆς Κυπριακῆς Ἐκκλησίας // Ἱστορία τῆς Κύπρου. 2005. Τ. 3. Σ. 23–105.
16. Иванов И. А. «Мириобиблион» Фотия как источник по истории философии // Вестник ИНЖЭКОНа. Вып. 4(55). СПб: СПбГИЭУ, 2012. С. 93–99.
17. Асмус В., прот. Святитель Епифаний Кипрский (к 1600-летию преставления) // Журнал Московской Патриархии. М.: Издательство Московской Патриархии, 2003. № 5. С. 68–76.
18. Crouzel H. Encore sur divorce et remariage selon Épiphane // VChr. 1984. Vol. 38. P. 271–280.

УДК 94(37).09

Буздалина Е. А.

Санкт-Петербургский государственный университет,
филологический факультет, студент магистратуры

E-mail: ecathrine.b@gmail.com

st096057@student.spbu.ru

Статус *comes consistoriarum* в поздней Римской империи (IV–V вв.): происхождение, развитие и особенности употребления

Аннотация. В статье рассматривается вопрос о сущности термина *comes consistoriarum* в поздней Римской империи. Автор приходит к выводу о статусной природе понятия, которое возникло за счет развития патронатных связей между императорами и их сателлитами, а также необходимостью создания нового политического ландшафта во времена домината.

Ключевые слова: *comes consistoriarum*, *comes*, *amicus*, позднеримский истеблишмент.

Buzdalina E. A.

Saint Petersburg State University,
Faculty of Philology, Master's program, Student

E-mail: ecathrine.b@gmail.com

st096057@student.spbu.ru

The status of “comes consistoriarum” in the Late Roman Empire (4th-5th centuries): origin, development and features of use

Abstract. The article examines the essence of the term “comes consistoriarum” in the Late Roman Empire. The author concludes on the status nature of the concept, which arose due to the development of patronage ties between emperors and their satellites, as well as the need to create a new political landscape during the dominatio.

Keywords: *comes consistoriarum*, *comes*, consistory, Late Roman establishment.

Научный дискурс, возникший с выходом книги Питера Брауна «Мир Поздней античности» [1; 2], обратил внимание ученых на уникальные особенности эпохи императорского Рима конца III–VI вв. Важным новшеством того времени является иерархичный аппарат управления Римской империей. Принципы функционирования, особенности взаимодействия

между структурами и характер связей внутри аппарата управления с начала 1990-х гг. все чаще привлекают внимание ученых [3; 4]. Но несмотря на наличие явных организационных элементов (ранговая система, разделение сфер управления), а также существование документального источника «*Notitia Dignitatum*», раскрывающего практически все ведомства центральной и региональных администраций, некоторые структуры остались вне формального закрепления внутри аппарата управления империей. Одним из ярких примеров можно считать консисторий (*consistorium*) — придворный совет при императоре, получивший широкое распространение в Средневековье и Новое время.

В эпоху домината консисторий носил конъюнктурный характер, который проявлялся в сосуществовании двух практик заседаний — частных *consiliorum* (Amm. XIV. 6. 14) и публичных *consistoriorum* (Amm. XV. 5. 18), состав участников которых мог быть различен. К тому же в течение IV–V вв. принципы функционирования и роль консистория в аппарате управления империей неоднократно менялись, что привело к отсутствию единых принципов комплектования и устройства структуры. Но на практике сложилось устойчивое понятие для членов императорского совета — *comes consistorianus*, или комит консистория (С. Th. VI. 12. 1). Несмотря на распространение понятия среди должностных лиц в течение IV–V вв., возникают вопросы о его сущности и смысловом наполнении, поскольку в условиях постоянных распрей, противоречий внутри императорского двора и нестабильного положения структуры критерии для идентификации членов императорского консистория могли неоднократно изменяться. Также стоит поднять проблему исчерпаемости понятия при определении всего состава консистория, что требует детального разбора данного термина и контекста его употребления в соотношении с участниками заседаний консистория.

В научной литературе существует несколько точек зрения на проблему определения комитов консистория. Ряд таких исследователей, как П. Виллемс [5, с. 667–670], О. Зеек [6, s. 936–937; 7, s. 944], Д. В. Обрезкова [8, с. 97–101], использовали ранговый статус чиновников (принадлежность к *virii illustri* или *virii spectabili*) как определяющий фактор при идентификации *comiti consistoriorum*. Другие ученые: Г. Джигорна [9, р. 233–238], Д. Бьюри [10], А. Джонс [11, р. 333–338], С. Ольшанец [12, s. 21–29] в качестве критерия выделения комитов консистория выбирали их профессиональные свойства, а именно нахождение на таких должностях, как магистр оффиций, квестор священного дворца, комит священных щедрот и другие. Существенным недостатком данных точек зрения может считаться

именно статичность группы комитов консистория в IV–V вв. В 1970-х гг. американский ученый Д. Грейвс [13, р. 11–23] впервые поставил вопрос о гибридном характере комплектования совета: по этапам и в соответствии с политической обстановкой в поздней Римской империи, где статус институции и комитов консистория мог изменяться. В рамках данной статьи предполагается изучить термин *comes consistorianus* в контексте развития самого консистория и общей ситуации в поздней Римской империи, попутно выявляя особенности его происхождения, развития и употребления в поздней Римской империи (IV–V вв.).

Образование консистория произошло во время правления первых доминов — Диоклетиана и Константина (С. J. IX. 47. 12). Но важно подчеркнуть, что появление при дворе императорского совета было не новшеством, а традиционной практикой при обновлении политического курса. Известно, что Октавиан Август учредил вместо многовекового сената сначала *consilium semestre* (Suet. Aug. 35.3), а затем *consilium principis* (Dio., LIII, 28. 1–3). На деле учреждение совещательных структур играло на руку императору, поскольку главенство в них негласно наделяло правом законодательной или иной инициативы. Помимо этого, появление параллельных структур позволяло избирать в качестве советников наиболее лояльных лиц для принятия выгодных императору решений. В рамках нового курса Диоклетиана и Константина вводилась новая трехуровневая система для придворных, основанная на принципе их близости к правителю [12, s. 21]. Источником для ее установления стала принятая при императоре Тиберии градация среди *comites* — спутников должностного лица, отправлявшихся вместе со своим патроном в провинции. Немецкий ученый О. фон Зеек обратил внимание на этимологию и развитие понятия. В своих заметках он описал все виды комитов, подробно остановившись на комитах консистория [7, s. 644–645].

Если обратиться к более ранним случаям использования понятия *comes*, то фиксируется два контекста его употребления. Тацит и Аммиан Марцеллин используют данное слово для обозначения спутников вождей в германском обществе, которые выполняли указания предводителя (Tac. Germ. 13. 14; Amm. XVI. 12). *Comes* зафиксировано и для наименования неофициального окружения императора, которое могло следовать за ним в провинции (Catull. XXVIII.1.; Tac. Ann. I. 47.; Suet. Caes. 42; Vesp. 4). По данным Светония, комиты — это сопровождающие должностное лицо римляне, которые отправлялись вместе с патроном в провинцию и выполняли вспомогательные задачи (Suet. Caes. 4). Комитами могли называться и приближенные, отношения с которыми строились на лич-

ных связях (Dio. LVII, 10. 6). Во времена ранней Империи личные связи способствовали продвижению по карьерной лестнице так называемых «спутников» (Dio. LI, 3.5). Чаще же их называли не комитами, а друзьями (*amici*) императора. Правители могли предоставлять им важные государственные должности: консулов, преторов и др. (Ios. Ant. iud. XIX, 1.10). Но если Октавиан Август был вынужден скрывать единоличную власть, прикрываясь республиканскими ценностями и приглашая сенаторов в свой новый совет, то после «военной анархии III века» наиболее прагматичной задачей в рамках утверждения консистория стало формирование новой политической элиты, ориентированной на повиновение императору.

Изменения в политическом курсе видны сквозь призму статусных понятий. В «*Prosopographia Imperii Romani*» [14] слово *amicus* встречается в десятки раз больше, чем *comes*. И, наоборот, в «*Prosopography of the Later Roman Empire*» [15; 16] частотность слова *comes* выше, чем *amicus*. Несмотря на схожесть двух понятий, *amicus* имеет более приватную коннотацию и может семантически означать «человека равнозначущего», то *comes* в латинском административном лексиконе всегда обозначает лицо более низкого ранга.

Таким образом, во времена Константина Великого возник титул «комита» первого, второго и третьего разрядов (*comes ordini primi, secundi, tertii*) (Eus. V. Const. IV. 1.3). Приближенные первого разряда становились получателями явных и статусных привилегий, обеспечивающих безбедное существование и доступ к заседаниям консистория в качестве сателлитов императора.

Развитие консистория в середине IV в., связанное с его постепенным выделением из общей структуры императорского двора (*palatium*), засвидетельствовано в эпиграфике (1254 Dess.). Значение эпиграфических источников нельзя недооценивать, поскольку именно элегии, используемые в работе, обладают свойством минимальной предвзятости за счет своей лаконичности. С середины IV в. члены императорского совета получили новое обозначение — вместо *comites ordini primi intra palatium* (CIL VI. 1690 = 1240 Dess.; CIL VI. 1723 = 1225 Dess.) они стали *comiti consistorii* (CIL VI. 1729).

Надо заметить, что, во-первых, единого канона употребления понятия *comes consistorianus* (C. Th. VI. 12. 1) не существовало, а по данным эпиграфики можно увидеть сразу несколько вариаций обозначения: *comes sacri consistorii* (CIL VI. 1724); *comitis intra consistorium* (CIL VI. 1740); *comiti consistorii* (CIL VI. 1729); *comiti ordinis primi... intra consistorium* (CIL VI. 1739); *comiti in consistorio ordinis primi* (CIL VI. 1742).

Во-вторых, как было сказано ранее, в главном нормативном документе империи «*Notitia Dignitatum*» упоминаний должности комита консистория или в целом состава совета вообще не встречается. Это могло произойти по причине раздела императорской власти в 395 году и влияния на политику таких лиц, как Стилихон или Флавий Руфин (Zos. V. 1.1; Claud. Ep. XXII. 52), которые не хотели возвышения других должностных лиц через участие в работе консистория как привилегированного учреждения центральной администрации. Но, помимо трактата «*Notitia Dignitatum*» (N. D. Осс.; Or.), изданного в конце IV — начале V вв., ценные сведения о комите консистория дает и Кодекс Феодосия. В Кодексе Феодосия сохранилось письмо под названием «*De comitibus consistorianus*» от 399 г., посвященное достоинству двух комитов консистория (C. Th. VI. 12. 1) — Комазия (PLRE II, p. 305) и Клеарха (PLRE II, p. 301), о которых нет больше никакой информации, кроме их принадлежности к группе комитов консистория. Условная синхронность двух документов говорит не только о существенных противоречиях внутри аппарата управления империей, но и о резком падении значимости данной структуры.

В-третьих, многие исследователи [5, с. 666–667; 9, p. 223–232; 8, с. 101–103], руководствуясь положениями письма «*De comitibus consistorianus*», определяют комитов консистория как всех чинов ранга «высокородных» мужей. Но это является ошибочным мнением, поскольку упомянутый документ отражает не конкретное положение в иерархии власти, а статус участника и его возможности. В древнеримском законодательстве именно наделение титулом воспринималось как начало качественно нового этапа в жизни чиновника. Также в источниках зафиксировано четкое различие между должностями и статусом комита консистория, но обе группы имели дополнительные привилегии (C. Th. XI. 16. 18; C. J. II. 12. 25). Примечательно, что случаи с комитами консистория четко отделялись от других, конкретных должностных лиц, получавших различные почести (C. Th. VI. 22. 8).

Итак, сразу несколько признаков указывают на то, что обозначение *comes consistorianus* — это не должность, а статусное отличие внутри управленческого аппарата империи, позволяющее приобретать дополнительные привилегии. Источниками для получения данного статуса могла быть дружба с правителем (*amicitia principis*), известная со времен ранней Империи (Plin. Ep. III. 5, 18; Amm. XV. V. 3), рекомендательные письма (C. Th. VI. 22. 8) или длительная служба при дворе императора (C. J. XII. 19. 6–8).

Но в то же время мы можем увидеть второе противоречие в сведениях источников, а именно — наличие сведений об участии в заседаниях

других лиц, не получивших титул комита консистория (С. Th. XI. 39. 5), что позволяет говорить о ситуативном характере наделения, которое зачастую зависело от персональных особенностей и личных связей внутри позднеримского истеблишмента. Яркими примерами являются такие лица, как Вулкаций Руфин (CIL VI, 32051; PLRE I, 782–793), занимавший посты префекта претория и консула, а также Меммий Витразий Орфит Гонорий — префект города Рим, консул и претор (CIL VI, 1741; PLRE I, 651–653), оба имели тесные контакты с императорами Констанцием II и Юлианом Отступником. Потребность в создании новой политической регалии легко объясняется тем, что регулярный доступ к фигуре императора сам по себе являлся большой честью и знаком высокого положения [17, с. 151], а различные титулы подчеркивали статус приближенного к сакральной фигуре домина. С другой стороны, появление нового институционального компонента свидетельствует о росте влияния сановников на совет.

К последней трети IV в. развитие консистория достигло своего пика. Причинами данного явления стало взаимовлияние таких факторов, как кризис Римской империи и императорской власти, давление на работу совета третьих лиц, заинтересованных в усилении своих полномочий внутри аппарата управления (Amm. XXVI. 5. 9); территориальное расширение полномочий консистория и взаимодействие с провинциальной администрацией (С. Th. VI. 26. 5); распространение христианства среди нобилитета и выражение интересов церкви через консисторий (Amb. Ep. XVII. 10). В этот же период выходили законодательные акты, подтверждающие привилегированное положение комитов консистория. Они избавлялись от общественных работ (С. Th. XI. 16. 15), «грязных» повинностей (С. Th. XI. 16. 18), обязанностей постоя (С. Th. VII. 8. 3), а также имели имущественные и налоговые льготы (С. Th. X. 5. 1).

Статусные преимущества, получаемые от принадлежности к группе комитов консистория, зависели от роли совета в управлении империей. С начала V в. этот институт постепенно приходит в упадок: его значение снижалось, поскольку он начал превращаться в придворный стенографический орган (С. J. I. 14. 8), а на его работу теперь влияли сенат и префект претория. Недоверие между военачальниками (Стилихоном, Флавием Руфином и др.) способствовало дальнейшей дезинтеграции совета и росту разницы между западной и восточной консисториями. Для запада оставалось характерным влияние конкретных военных лиц на работу совета (С. Th. IX. 14. 3), а на востоке консисторий становился площадкой для деятельности крупных церковных лиц, а также своеобразным источником социальной мобильности придворных (V. Porph. 39–42; 51).

Так, в середине V в. рекрутская привилегия (C. Th. XI. 18. 1) была отменена (N. Val. VI. 3. 1). И поэтому статус лиц, причисленных к комитам консистория, в V в. был значительно ниже. К примеру, круг лиц, получивших звание комита консистория за работу над Кодексом Феодосия, в дальнейшем занимали ранг *spectabili* и могли достигнуть лишь должности квестора священной палаты (*quaestor sacri palatii*) (C. Th. I. 1. 1. 5; PLRE II, p. 120; PLRE II, p. 731; PLRE II, p. 1090).

Таким образом, развитие консистория в IV–V вв. напрямую связано с назреванием противоречий между осуществлением императорской власти и влиянием разветвленного аппарата управления империей на принятие политических решений. На протяжении IV–V вв. консисторий пережил несколько фаз в своем развитии, но основными особенностями этого органа власти так и остались принцип личных связей в его формировании, влияние третьих лиц (министров, сановников, епископов) на повестку заседаний, а также отсутствие единых принципов комплектования.

Происхождение титула *comes consistorianus* связано с первым термином в словосочетании. Негласное обозначение «спутников» (*comitibus*) должностных лиц и магистратов, сложившееся в эпоху принципата, стало отправной точкой для его дальнейшего развития в более поздние периоды. Новые политические реалии, вызванные нестабильностью периода «военной анархии» III в. и необходимостью в консолидации полномочий в руках первых доминов — Диоклетиана и Константина, привели к формированию новой политической элиты, положение которой зависело от близости к сакральной фигуре домина. Имеющееся обозначение *comes* для сопровождающих, ранее носившее неформальный характер, со времен Константина стало широко распространенным и ранжированным для членов императорского двора. «Дружественные» отношения с правителем, подчеркнутые принадлежностью к первому разряду комитов, позволяли приобретать дополнительные привилегии, одной из которых являлось посещение заседаний совета.

Появление устойчивого термина *comiti consistorii* в середине IV в. для определения членов императорского совета связано с постепенным выходом консистория из общей структуры императорского двора. Но данное понятие не стоит трактовать как должность в аппарате управления. *Comes consistorianus* — это титул, который давал преимущества для продвижения по карьерной лестнице. Со временем принадлежность к комитам консистория становилась неотъемлемой частью карьерного роста и признаком близости к фигуре императора среди должностных лиц. Но неустойчивое политическое положение совета в аппарате управления постепенно привело к снижению роли консистория и политического статуса носителей титула *comiti consistorii* в V в.

Список источников и литературы

1. *Brown P.* The world of Late Antiquity: from Marcus Aurelius to Muchammad. London: Thames and Hudson, 1971. 216 p.
2. *Ващечева И. Ю.* Концепция поздней античности в современной исторической науке // Вестник Нижегородского университета им. Н. И. Лобачевского. 2009. № 6(1). С. 220–231.
3. *Eich P.* The Common Denominator. Late Roman Imperial Bureaucracy from a Comparative Perspective // State power in Ancient China and Rome / Ed. W. Scheidel. Oxford, 2015. P. 90–149.
4. *Skinner A.* Political mobility in the Later Roman Empire // Past & Present. 2013. No. 218. P. 17–53.
5. *Виллемс П.* Римское государственное право / Пер. П. Н. Бодянского. Вып. 2. 1-е изд. Киев, 1888–1890. С. 667–670.
6. *Seeck O.* Consistorium // Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. 1900. Bd. 4. Hlfb. 7. S. 926–931.
7. *Seeck O.* Comes consistorianus // Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. 1900. Bd. 4. Hlfb. 7. S. 644–645.
8. *Обрезкова Д. В.* Императорский консисторий в IV — начале V вв. (по данным позднеримского законодательства) // Исторический вестник. 2017. Т. XIX. С. 89–111.
9. *Gicogna G.* Consilium principis. Consistorium. Ricerche di diritto romano pubblico e di diritto privato. Torino, 1902. 316 p.
10. *Bury J. B.* History of the Later Roman Empire [Электронный ресурс]. URL: http://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/secondary/BURLAT/1*.html (дата обращения: 08.02.2021).
11. *Jones A. H. M.* The Later Roman Empire 284–602: A Social, Economic and Administrative Survey. 3 vols. Oxford, 1964. P. 333–338.
12. *Olszaniec S.* Comites consistoriani w wieku IV: stadium prosopograficzne elity dworskiej cesarstwa rzymskiego 320–395 n.e. Torun, 2007. 700 p.
13. *Graves D.* Consistorium domini: imperial councils of state in the later Roman Empire. New York, 1973. 297 p.
14. *Groag G., Stein E.* Prosopographia Imperii Romani / Saec. I. II. III. Berlin, 1935.
15. *Jones A., Martindale J. R.* The Prosopography of the Later Roman Empire: A.D. 260–395. Vol. 1. Cambridge: The University of Cambridge Press, 1971. 1152 p.
16. *Jones A. H. M.* The Later Roman Empire 284–602: A Social, Economic and Administrative Survey. 3 vols. Oxford: Oxford University Press, 1964. 1036 p.
17. *Уильямс С.* Диоклетиан: реставратор Римской империи / Пер. с англ. И. И. Хазановой. СПб, М., 2014. 368 с.

УДК 94(47) + 913.1/913.8

Козлов С. А.

к.и.н., Тюменский государственный университет,
заведующий лабораторией, доцент
E-mail: s.a.kozlov@utmn.ru

Ходил ли летописец «путем из варяг в греки»?

Аннотация. Статья посвящена историко-географическому анализу хрестоматийного описания «пути из варяг в греки» (ПВГ) — стержневого ориентира в системе пространственных координат «Повести временных лет» (ПВЛ). Автор подвергает ревизии «ультрафилологические» подходы к этому описанию и космографическому введению ПВЛ в целом как сугубо литературной (и рукописной) реальности и приводит аргументы в пользу достоверной географической основы пассажа о ПВГ. Делается вывод о том, что автор пассажа о ПВГ и анонимный книжник, сопровождавший Мстислава Владимировича в поездке из Киева в Новгород и Ладогу, это одно и то же лицо. В пользу этого говорит не только степень географической детализации ПВГ, но и предметный интерес автора так называемых «ипатьевских известий» к этногеографии Северной Руси.

Ключевые слова: Киевская Русь, Повесть временных лет, путь из варяг в греки, Днепр, Россия, Украина.

Kozlov S. A.

PhD (in History), Tyumen State University,
Associate Professor, Head of Laboratory
E-mail: s.a.kozlov@utmn.ru

Did the chronicler travel along “the route from the Varangians to the Greeks”?

Abstract. The main goal of the paper is the historical and geographical analysis of the description of the “the route from the Varangians to the Greeks” (RVG) — a pivotal landmark in the spatial coordinate system of the Russian Primary Chronicle (RPC). The author revises the “ultraphilological” approaches to this description and the cosmographic introduction of RPC as a purely literary reality, and proves the real geographical basis of the passage about RVG. It is concluded that the author of the passage about RVG and the anonymous chronicler, who accompanied Mstislav Vladimirovich on his trip from Kiev to Novgorod and Ladoga, are the same person. This is supported not only by the geographic details of the RVG, but also by the substantive interest of the author of so-called “Hypatian additions” in the ethnogeography of the Old Russian North.

Keywords: Kievan Rus, Russian Primary Chronicle, Route from Varangians to Greeks, Russia, Ukraine.

Главным источником наших знаний о географическом воображении автора «Повести временных лет» (ПВЛ) является ее так называемое космографическое введение и, в частности, хрестоматийный пассаж о «пути из варяг в греки» (ПВГ). Это подробное, не имеющее аналогов описание содержит ряд свидетельств-указаний о северном отрезке Волховско-Днепровского пути и способах прохождения по нему, поражающих своей топографической детализированностью (Ипат., стб. 6; Лавр., стб. 7): «тут был путь из Варяг в Греки и из Грек по Днепру, а в верховьях Днепра — волок до Ловоти, а по Ловоти можно войти в Ильмень, озеро великое; из этого же озера вытекает Волхов и впадает в озеро великое Нево, и устье того озера впадает в море Варяжское» (пер. Д. С. Лихачева, О. В. Творогова).

Проблема происхождения и датировки описания ПВГ всегда привлекала внимание ученых и традиционно рассматривалась в связке с последующим рассказом о путешествии апостола Андрея по будущим русским землям. Среди различных подходов к этому описанию выделяются два направления, которые условно можно обозначить как «филологическое» и «презентистское». Представители первого акцентируют внимание на происхождении и соотношении различных редакций ПВЛ [1; 2; 3]. Внутри этого направления, в свою очередь, можно выделить «ультрафилологический» подход, который рассматривает ПВГ исключительно как книжный конструкт, не имеющий никакой связи с реальностью [4, с. 116–147; 5]. Представители второго направления рассматривают ПВГ как позднюю проекцию летописца начала XII в. в прошлое. В рамках «презентистского» подхода ПВГ также рассматривается как конструкт, но конструкт не литературный, а идеологический [6; 7, с. 81–92].

Главный вывод нашей работы: та степень географической детализации, с какой в ПВЛ описан ПВГ, свидетельствует о том, что автор соответствующего описания (как вариант — вставки) лично прошел по этому пути. В таком допущении нет ничего удивительного, когда мы говорим о Геродоте, Прокопии Кесарийском или Оттоне Фрейзингенском, о которых мы знаем, что они много путешествовали и писали свои труды не только на основании предшествовавших текстов, но и личных впечатлений. Однако когда речь заходит о древнерусских летописцах, то их личный опыт обычно игнорируется, а проблема географической прагматики ПВЛ подменяется рассуждениями о последовательности, соотношении и оригинальности ее различных редакций.

В настоящей статье мы намерены показать, почему описание ПВГ не может рассматриваться как чисто кабинетный конструкт, не основанный на личном опыте прохождения по нему, и подвергнуть ревизии «ультрафилогические» подходы к этому описанию и космографическому введению ПВЛ в целом как сугубо литературной (и рукописной) реальности. Хотя в прошлом эти подходы были продуктивны и, очевидно, необходимы, теперь — в условиях прогресса социальных наук — они явно недостаточны, поскольку игнорируют культурную историю изучаемого описания. Эта история реконструируется нами в следующем виде.

1. Пассаж о ПВГ — не книжный конструкт и не рассказ «из вторых рук», например, некоего скандинавского моряка-информатора. Против первого предположения свидетельствует высокая степень географической детализации, которую невозможно обеспечить, сидя в монастырской келье, не имея под рукой дорожников, карт или подобных источников. Кроме того, такой географически детализированный «конструкт» не имеет аналогов в древнерусской литературе и его постулирование остается сугубо умозрительной гипотезой, не основанной ни на каких прямых источниках.

Против второго говорит очевидный взгляд на ПВГ «с суши» (волоки), а не «с реки/моря»¹. В историографии уже обращалось внимание, что «волоок» в рассказе о ПВГ слишком велик, чтобы быть волоком корабельным (где упоминание о Западной Двине, лежащей между Ловатью и Днепром?). Речь идет, скорее, о сухопутном пути через обширное водораздельное лесное пространство и одновременно о самом этом пространстве².

Известный по древнескандинавским текстам годологический принцип также не может служить доказательством в пользу гипотезы о книжном характере описания ПВГ: хотя в нем описан путь, но это описание отражает не элементы пространственного воображения скандинавов, структурированного «путями по сторонам света» [9], а реальный опыт путешествия, которое просто проходит по каким-то путям.

2. Если это не книжный конструкт и не рассказ «из вторых рук», то пассаж о ПВГ должен быть основан на личном опыте путешествия некоего книжника по этому пути. В пользу этого говорит:

¹ Где волховские пороги? ср. описание днепровских порогов: Const. Porph. DAI, сар. 9.24–65.

² «Средневековый волок — это дорога через водораздел и связанные с ней поселения, одиночные или образующие гнезда», по определению исследователя северорусских волоков Н. А. Макарова [8, с. 103].

- а) общая концепция космографического введения ПВЛ («Откуда есть пошла Русская земля...») — масштаб замысла подобного Введения должен был соответствовать масштабу подготовительной работы, включая путешествие по «Русской земле» или, как минимум, посещение ее главных центров — Киева и Новгорода;
- б) предметный интерес летописца к «местам памяти» Русской земли (Оковский лес) и региональным этнографическим деталям (археологические находки в Ладогe в известии под 6622 (1114) г.: Ипат., стб. 277–278);
- в) принципиальная проходимость ПВГ: об этом говорят как позднесредневековые и раннемодерные путевые описания региона (Адам Олеарий), так и современные экспедиции реконструкторов-энтузиастов. Важно подчеркнуть, что отмеченная проходимость вовсе не означает, что ПВГ активно использовался как торговая и исключительно водная магистраль, как это часто подается в историографии, но подразумевает, что по нему принципиально можно пройти в зависимости от замысла и цели путешествия.

3. По убедительной гипотезе И. С. Чичурова, пассаж о ПВГ и прилегающее к нему сказание об апостоле Андрее возникли при Всеволоде Ярославиче, по косвенным данным получившем при крещении имя Андрей [10, с. 10]. В период его киевского княжения (1078–1093) были основаны как минимум два андреевских храма — в Киеве в 1086 г. и в Переяславле в 1089 г. Кроме того, почти все известные печати Всеволода несут изображение апостола Андрея на одной стороне и надпись «Господи, помози рабу Своему Андрею Свладу» (+Κ[ΥΡΙ]Ε ΒΟΗΘΕΙ ΤΩ ΣΩ ΔΟΥΛΩ ΑΝΔΡΕΑ ΤΩ ΣΒΛΑΔΩ) — на другой. Самые ранние изображения апостола встречаются в мозаичных панно Софийского собора, завершенных к 1046 г., и Михайловского Златоверхого монастыря в Киеве (1111–1112 г.), он включен во все известные месяцесловы древнерусских евангелий первой половины XI — начала XII вв., а церковные службы ему есть в древнерусских рукописях конца XI в. И. С. Чичуров относил создание Сказания об апостоле Андрее к 1030-м, но Л. Мюллер датировал его появление 1080-ми гг. [11, с. 51–58].

4. Нам известен как минимум один книжник, близкий семье Всеволода Ярославича и совершивший путешествие в города Северной Руси. Это анонимный составитель «ипатьевских известий» (по А. А. Шахматову — третьей редакции ПВЛ, датируемой 1118 г.), близкий к внуку Всеволода Мстиславу Владимировичу и, видимо, сопровождавший его в поездке из Киева в Новгород и Ладогу. На это указывает, с одной стороны, интерес автора этих известий к строительной деятельности Мстислава,

с другой — его хорошее знакомство с северорусскими городами. Согласно Ипатьевской летописи, стб. 277, в 6622 (1114) г. Мстислав торжественно заложил в Новгороде новый кремль («больше прежнего») и присутствовал в Ладоге при закладке каменной крепости «на насыпи» (на расширенном насыпью Мысовом городище в устье Ладожки). Известию под 6622 г. принадлежит рассказ от первого лица о посещении Ладоги, составленный, очевидно, нашим безымянным автором. Возможно, перу того же автора принадлежит летописная вставка под 6598 (1090) г. о постройке каменной бани возле Андреевской церкви в Переяславле (Ипатьевская летопись, стб. 200).

5. Отдельную сложную проблему составляет вопрос о соотношении Лаврентьевской и Ипатьевской версий. В Лаврентьевской версии отсутствуют известия о Мстиславе и северных городах, но есть пассаж о ПВГ и путешествии апостола Андрея. Каково соотношение между Лаврентьевской и Ипатьевской версиями? Восходят ли они к общему архетипу (например, Начальному своду или Своду 1072 г., по А. А. Гиппиусу)? Был ли пассаж о ПВГ частью этого архетипа или он был интерполирован в более позднее время? Поскольку схема А. А. Шахматова не позволяет считать пассаж о ПВГ вставленным в первоначальной редакции ПВЛ, традиционно его рассматривали как элемент второй, силвестровской 1116 г. [12, с. 170; 13, с. 81], или же третьей редакции 1118 г. [14, с. 46].

Оба объяснения, по мнению А. А. Гиппиуса, не выдерживают критики [2]. Во-первых, шахматовская трактовка рукописи Сильвестра как особой редакции ПВЛ, представлявшей собой результат переработки ее не дошедшей до нас первой редакции, не нашла подтверждения [15; 16]. Во-вторых, «постсилвестровская» редакция 1118 г. начальной части ПВЛ отразилась лишь в летописях ипатьевской группы (и, в силу контаминации, также в Радз.), но не в Лаврентьевской. Поскольку пассаж о ПВГ читается во всех списках ПВЛ, они не могли появиться в редакции 1118 г. и должны восходить к ее первоначальной редакции. О. В. Творогов предполагал, что пассаж о ПВГ был интерполирован уже в текст Начального свода, не сохранившийся в НПЛ [17]. А. А. Гиппиус придерживался сходной точки зрения, но считал, что вставка была сделана в текст не Начального свода, а постулируемого им Свода 1072 г. [2].

Исходя из сказанного, можно предположить, что автор пассажа о ПВГ и анонимный книжник, сопровождавший Мстислава Владимировича в поездке из Киева в Новгород и Ладогу, это одно и то же лицо. В пользу этого говорит не только степень географической детализации ПВГ, но и предметный интерес автора «ипатьевских известий» к этногеографии Севера,

включая описание северных «дикивинок», привлечших внимание выходца из Киева или какого-то другого города, располагавшегося южнее Киева.

Мог ли этот автор приложить руку к составлению всего космографического введения ПВЛ? С крещением Руси и распространением христианства перед летописцем-монахом встала задача создать нарратив, вписывающий географию и историю Руси в универсальную христианскую космографию. В этой работе летописец опирался на предшествующие тексты и церковные практики, но поскольку Северная Русь никогда не была частью универсального римско-имперского (а позднее христианского) порядка и отсутствовала в античной традиции, ему пришлось как бы «дособирать» ее, опираясь на личный опыт путешествия. К аналогичному выводу приводит анализ географического описания «южной» части днепровского пути, отраженного в трактате «Об управлении империей» [18].

Такой вывод оставляет немного места для рассуждений о книжном характере ПВГ, о его чисто кабинетном происхождении как некоем «государствообразующем» стержне и т.п. Объяснение топографических реалий пассажа о ПВГ, в том числе волоков, следует искать не в филологической, а в историко-географической реальности и, шире, в контексте пространственных практик средневековых авторов.

Список источников и литературы

1. Шахматов А. А. Повесть временных лет и ее источники // Труды Отдела древнерусской литературы. Т. IV. М.; Л., 1940. С. 9–150.
2. Гиппиус А. А. Два начала Начальной летописи: к истории композиции «Повести временных лет» // Вереница литер: к 60-летию В. М. Живова. М., 2006. С. 56–96.
3. Михеев С. М. Кто написал «Повесть временных лет»? М., 2011.
4. Никитин А. Л. Основания русской истории. М., 2000.
5. Петрухин В. Я. Путь «из варяг в греки»: летописная конструкция и трансконтинентальные магистрали // Древнейшие государства Восточной Европы — 2009: Трансконтинентальные и локальные пути как социокультурный феномен / Ред. Т. Н. Джаксон. М., 2010. С. 58–65.
6. Пчелов Е. В. Путь «из варяг в греки» и принципы землеописания в начальной части «Повести временных лет» // Древнейшие государства Восточной Европы — 2009: Трансконтинентальные и локальные пути как социокультурный феномен / Ред. Т. Н. Джаксон. М., 2010. С. 66–77.
7. Толочко А. П. Очерки начальной Руси. Киев; СПб, 2015.
8. Макаров Н. А. Колонизация северных окраин Древней Руси в XI–XIII веках. М., 1997.

9. Мельникова Е. А. Пространственная ориентация в «Повести временных лет» // Восточная Европа в древности и Средневековье. Восприятие, моделирование и описание пространства в античной и средневековой литературе: XVIII чтения памяти В. Т. Пашуто. Москва, ИВИ РАН, 17–19 апреля 2006 г. М., 2006. С. 123–130.
10. Чичуров И. С. «Хождение апостола Андрея» в византийской и древнерусской церковно-идеологической традиции // Церковь, общество и государство в феодальной России: сб. статей. М., 1990.
11. Мюллер Л. Древнерусское сказание о хождении апостола Андрея в Киев и Новгород // Летописи и хроники: сб. статей. 1973 г. / Ред. Б. А. Рыбаков. М., 1974. С. 48–63.
12. Лихачев Д. С. Русские летописи и их культурно-историческое значение. М.; Л., 1947.
13. Приселков М. Д. История русского летописания XI–XV вв. СПб, 1996.
14. Алешиковский М. Х. Повесть временных лет: судьба литературного произведения в Древней Руси. М., 1971.
15. Timberlake A. Redactions of the Primary Chronicle // Русский язык в научном освещении. 2001. № 1. С. 219–238.
16. Русинов В. Н. Летописные статьи 1051–1117 гг. в связи с проблемой авторства и редакций «Повести временных лет» // Вестник Нижегородского университета им. Н. И. Лобачевского. Серия: История. 2003. Вып. 1(2). С. 111–147.
17. Творогов О. В. Повесть временных лет и начальный свод (текстологический комментарий) // Труды Отдела древнерусской литературы. Т. XXX. Л., 1976. С. 3–26.
18. Козлов С. А. Василики на путях Гардарики // Электронный научно-образовательный журнал «История». 2019. Т. 10/9. Внешние связи Восточной Европы в древности и раннем Средневековье [Электронный ресурс]. URL: <https://history.jes.su/S207987840007494-2-1> (дата обращения: 10.10.2021).

УДК 94 (495)

Никитин А. А.

Казанский (Приволжский) федеральный университет,
Институт международных отношений,
студент магистратуры
E-mail: anton.nikitin.14@mail.ru

Историография изучения Большого Константинопольского дворца: от Ш. Дюканжа до Д. Ф. Беляева

Аннотация. В статье рассматривается развитие академических представлений о Большом Дворце Константинополя в XVII — начале XX вв. Автором статьи делается акцент на важности для исторической и филологической наук открытий, совершенных казанским филологом Д. Ф. Беляевым. Выдвигаются предложения по разрешению разногласий, возникших между византинистами — исследователями топографии памятника.

Ключевые слова: Ш. Дюканж, Й. Рейске, Ж. Лабарт, Д. Ф. Беляев, Большой Дворец, византистика.

Nikitin A. A.

Kazan (Volga Region) Federal University,
Institute of International Relations,
Master's program, Student
E-mail: anton.nikitin.14@mail.ru

Historiography of the study of the Grand Palace of Constantinople: from C. Ducange to D. Belyaev

Abstract. The article examines the development of academic ideas about the Grand Palace of Constantinople in the 17th — early 20th centuries. The author of the article focuses on the importance of the discoveries made by Kazan philologist D. Belyaev for the historical and philological studies. Proposals are put forward to resolve the disagreements that appeared between Byzantinists — researchers of the topography of the monument.

Keywords: C. Ducange, J. Reiske, J. Labarty, D. Belyaev, the Grand Palace of Constantinople, Byzantine studies.

Развитие византийской археологии в наши дни и изучение Большого Дворца в Константинополе позволяют уточнить картину жизни

византийских императоров в связи с осмыслением и реконструкцией истории архитектурного наследия, которое практически не сохранилось. Большой Дворец Константинополя (Τὸ μέγα παλάτιον) — уникальный памятник, комплекс зданий, построенных в период с IV по XII вв. Лучше всего известно, как данный памятник выглядел в IX–X вв., и его следует представлять не как симметрично спланированный комплекс, а как иррегулярную агломерацию зданий [1, р. 869]. У исследователей существуют две проблемы. Во-первых, хотя можно более-менее проследить границы Дворца на карте современного Стамбула, многие структуры и элементы Дворца безвозвратно исчезли и могут быть восстановлены гипотетически только на основе письменных источников, из которых наиболее важен «De cerimoniis aulae Byzantinae». Это выливается во вторую проблему: по словам знатока Константинополя С. Манго, «De cerimoniis» — это кривое зеркало [2, р. 47]. Начиная с французского историка-энциклопедиста Ш. Дюканжа, на основе источников проводятся попытки восстановить облик Дворца [3, р. 139]. На протяжении последующих 150 лет исследователи предложили несколько моделей Дворца. Тем не менее, после российского византиниста Д. Ф. Беляева не предпринималось каких-либо конструктивных попыток утвердить новую модель памятника; исследователи сосредоточились на отдельных частях дворцового комплекса, избегая более масштабных исследований. Каждое исследование топографии Дворца имеет свои отличительные особенности; нередко положения одного труда противоречат выводам других исследований. Однако знание концепций византинистов-исследователей Большого Дворца необходимо для более полного понимания этого сооружения, его места в истории культуры Византийской империи. Обращение к историографии исследования Дворца поможет уточнить картину жизни придворного общества.

Одним из первых в историографии начал разрабатывать изучение Большого Дворца французский энциклопедист Ш. Дюканж. Он подготовил и издал капитальный труд «Constantinopolis Christiana», в котором дается представление о топографии Константинополя до османского завоевания. Однако данный труд не содержит конструктивных, исчерпывающих сведений о Большом Дворце. Вместо этого представлены размытые представления о Дворце и его частях, основанные на археологическом материале. О некоторых частях Дворца Ш. Дюканж даже не догадывался. Не было определено великим французом и предполагаемое место нахождения Дворца.

Дальнейшее изучение топографии Дворца было связано с немецким филологом-классиком И. Рейске. Важность его работы состоит в том,

что для своего исследования ученый использовал трактат «О церемониях» [4] Константина Багрянородного. Благодаря данному источнику филолог смог начать изучение придворного церемониала византийского общества. Однако знакомство с источником было поверхностным, так что И. Рейске в своих предположениях, которые он сам называл неточными, недалеко ушел от знаменитого Ш. Дюканжа. Многие утверждения И. Рейске, касающиеся, в частности, интерьера помещений, носят дискуссионный характер.

Качественно новый этап в изучении топографии Большого Дворца стал возможен благодаря историку искусства, археологу Ж. Лабарту. Ж. Лабарт, представитель позитивистского направления в исторической науке, стремился сделать свою работу полной, логичной, без противоречий. Его «*Le Palais imperial de Constantinople et ses abords*» [5] до сих пор является авторитетным трудом по топографии Дворца. Ученый, в отличие от своих предшественников, обратил свое внимание на важность Придворного устава: его работа базируется на внимательном прочтении и анализе источника. Важным итогом работы стало то, что Лабарту удалось определить место нахождения Дворца: к востоку от Большого Ипподрома, к югу от Святой Софии. Лабарт одним из первых создал план Дворца и его частей. Однако множество утверждений Лабарта, касающихся расположения отдельных частей Дворца, их размеров и интерьера, носят гипотетический характер и базируются скорее на фантазии ученого, нежели на тексте источника. Дело в том, что в самом трактате Константина Багрянородного нет прямых сведений о Дворце: предполагалось, что византийцы прекрасно в нем ориентировались, и не было нужды описывать в деталях весь Дворец. Поэтому сведения о Дворце фигурируют в контексте проведения обрядов — при описании торжественных выходов и приемов гостей фигурируют названия частей Дворца. Минусом работы является и то, что Лабарт игнорировал жилые помещения и пространство для обслуживания Дворца — в уставе не содержится о них никакой информации.

В связи с изучением Большого Дворца в Константинополе (с V по XII вв.) особый интерес представляет научное наследие Д. Ф. Беляева (1846–1901 гг.), наблюдения и выводы которого не потеряли своей значимости и для современной историографии. Открытия, сделанные им в связи с изучением Дворца, остаются малоизвестными, и, к сожалению, забытыми в мировом византиноведении.

Для историографического осмысления проблемы важно восстановить поэтапно историю изучения памятника. Итак, первый шаг, на наш взгляд, был сделан в 1889 году Императорским Русским археологическим обществом, которое решило провести конкурс по разработке определенной

темы и обратилось к византинистам Н. П. Кондакову и В. Г. Васильевскому с просьбой определить тему конкурса. Эти русские византинисты предложили в качестве источника для изучения устав Константина Багрянородного. По их мнению, источник содержит большое количество сведений церковно-археологического и искусствоведческого характера. В этих сведениях нуждалась русская византистика [6, с. 353]. За разработку темы взялся Д. Ф. Беляев, посвятив ей 10 лет, с 1879 по 1889 гг. [7, с. 10].

В результате научной деятельности Д. Ф. Беляева вышло 3 тома, посвященных императорским обрядам (светским и религиозным), топографии Большого Дворца и Святой Софии. Первоначально Д. Ф. Беляев занимался топографией Большого Дворца, поскольку, как он писал, без знакомства с ней нельзя понять всех подробностей обрядов (τάξεις, ἀκολουθία), которые были главной задачей его исследования. Но в то же время он признавал, что обряды включают главный и самый обильный материал для топографии Большого Дворца [8, с. 1]. Д. Ф. Беляев предложил лингвистический подход к изучению устава [9, с. 173–180]. Он провел сравнительно-сопоставительный анализ трактата Константина Багрянородного и других, второстепенных источников, которые дополняли информацию о структуре Большого Дворца (Продолжатель Феофана, Георгий Амартол). Для доказательства правоты своих выводов он полемизировал со своими предшественниками — западными коллегами Ж. Лабартом, А. Паспати. Чтобы оценить значимость исследований Д. Ф. Беляева, имеет смысл сопоставить его выводы и результаты с работами его предшественников и последователей.

Все открытия, совершенные Д. Ф. Беляевым, мы можем условно разделить на несколько групп:

- 1) выявление существования/отсутствия некоторых частей Дворца;
- 2) определение положения некоторых помещений в системе Большого Дворца и их физические данные (длина, ширина).

Перейдем к рассмотрению открытий, совершенных Д. Ф. Беляевым.

1) Самым важным из открытий является доказательство существования только одного ипподрома (Большого). До Д. Ф. Беляева существовала точка зрения, что существуют 2 ипподрома (по Ж. Лабарту) или даже 3 (по А. Паспати). Например, Ж. Лабарт считал, что помимо основного ипподрома существует еще и крытый дворцовый ипподром, и приводил аргументы в пользу своей точки зрения (в тексте источника есть 2 слова — ἵππόδρομος, ἵπποδρομῖον. Первое, по Лабарту, обозначает собственно Большой ипподром, а второе — крытый дворцовый ипподром; впоследствии он смешивает их значения). Но Д. Ф. Беляев опроверг это утверж-

дение путем лингвистического анализа этих двух слов. Тем не менее, это открытие осталось незамеченным продолжателями Д. Ф. Беляева, которые или верят в существование еще одного, крытого ипподрома [1, р. 869–870], или полагают, что это был дворцовый сад или вестибюль, где собирались чиновники утром перед открытием помещений Дворца [10, р. 152].

Еще одним достижением казанского филолога стало установление существования фиалы Венетов на основе правильного прочтения текста источника. Ж. Лабарт считал, что фиала Венетов не существовала, а приемы партий устраивались у фиалы Триконха. Что касается продолжателей исследований Дворца после Д. Ф. Беляева, то они придерживались точки зрения Д. Ф. Беляева, но на основе чтения текста источника, а не знакомства с трудом филолога.

Наконец, ученый на основе описания церемоний, проводившихся в комплексе дворца Дафни, доказал существование 2 дворцовых храмов св. Стефана: в комплексе Дафни и при ипподроме, устранив принятую точку зрения об одном храме св. Стефана (на ипподроме).

2) Более многочисленными являются открытия, связанные с определением положения частей Дворца, их параметрами. Д. Ф. Беляев на основе реконструкции пути следования чиновников и сановников из Хрисотриклина (Χρυσοτρίκλινος) — центральной части Дворца в IX–XI вв. — в его илиак (ἡλιακόν) установил, что в Хрисотриклине нет дверей между восточной конхой и самим залом. Эти двери появлялись у других ученых (например, у Ж. Лабарта), путавших их с дверьми, ведущими из восточной конхи в илиак Хрисотриклина из-за неправильного перевода названия 64 главы. Также ученый высказывал предположение, что Хрисотриклин из-за своего центрального положения и торжественного характера имел достаточно большие размеры, но никак не 20 метров в длину, как считал Ж. Лабарт.

Д. Ф. Беляевым были пересмотрены и другие части Дворца. Ж. Лабарт и А. Паспати преувеличили размеры Юстинианова триклина и Скил (парадного вестибюля Юстинианова триклина). По Ж. Лабарту, они составляли 280 + 40 метров = 320 метров, по А. Паспати — около 200 метров, что, по мнению Д. Ф. Беляева, слишком много для обычных, непарадных помещений. Византинист полагал, что его предшественники увеличили размеры умышленно, чтобы компенсировать пространство между этими двумя помещениями и ипподромом. Но почему-то никто из последующих исследователей не задавался вопросом о размерах этих залов. Что касается расположения Скил, Юстинианова триклина и Лавзиака, то здесь Д. Ф. Беляев в своем мнении был единодушен со своими предшественни-

ками: эти помещения располагались с запада на восток, что доказывается описанием ухода арабских послов с приема императором и шествием друнгария виглы [8, с. 57]. Но современные ученые (Дж. М. Фезерстоун) своеобразно определяют расположение залов: в первой статье он помещает триклин Юстиниана к югу, делая Лавзиаком смежной, а не промежуточной залой между двумя вышеупомянутыми [11, р. 851–852], а во второй статье он помещает триклин Юстиниана к северу от Лавзиака, который, в свою очередь, почему-то находится севернее Трипетона, а не западнее [10, р. 150].

На основе опровержения существования дворцового ипподрома филолог установил, что Скилы соединены с главным ипподромом, а не с гипотетическим дворцовым. Но его точка зрения не была принята во внимание. Так, М. Физерстоун в своем плане соединил Скилы с дворцовым ипподромом, а не с основным [3, р. 139].

Илиак Юстиниана был отнесен Д. Ф. Беляевым к восточной части триклина Юстиниана в результате реконструкции обряда приема царя цирковыми партиями, в то время как Ж. Лабарт поместил его на юге триклина. Французский историк прекрасно осознавал несостоятельность своей мысли, поэтому, чтобы не привлекать внимание публики, он свел до минимума описание приема партий на данном илиаке.

Благодаря знанию церковной архитектуры Д. Ф. Беляев верно определил положение камары (καμάρα) св. Феодора, исходя из плана церкви свв. Сергия и Вакха, которая являлась прототипом Хрисотриклина. До Д. Ф. Беляева ученые считали, что данная камара располагалась на юго-востоке Хрисотриклина. Но Д. Ф. Беляев доказал, что ее место — на северо-востоке зала.

Камара Пантеона была отнесена Д. Ф. Беляевым к северной части Хрисотриклина. Дело в том, что А. Паспати считал, что эта камара и ведущая в нее узкая однополотенная дверь располагаются на западе от Хрисотриклина. Эта точка зрения появилась из-за неправильного представления пути сановников в илиак Хрисотриклина. По А. Паспати, чины проходили прямо. Но Д. Ф. Беляев установил следующий путь: Фермастра — Диэтарикий — камара Пантеона — илиак Хрисотриклина. Поскольку первые два помещения располагались на севере от Золотой Палаты, то и камара Пантеона находилась там же.

Дворцовая кухня была отнесена Беляевым к востоку от зала Лавзиаком (чтобы сократить путь до царской столовой), в то время как Ж. Лабарт поставил ее почему-то на западе от Лавзиака.

Таким образом, можно прийти к выводу, что Д. Ф. Беляев внес значительный вклад в развитие топографии Большого Дворца, определив положение некоторых его частей и устранив заблуждения, господство-

вавшие до него. Д. Ф. Беляев предвосхитил синтезные культурологические исследования Дворца, предполагающие комплекс подходов, что позволяет изучать Дворец с разных сторон и в разных аспектах. Однако из-за отсутствия перевода трудов ученого на другие языки и отсутствия каких-либо исследований в данной области в России к настоящему времени его идеи оказались практически невостребованными, если не преданными забвению (сейчас известно, что как минимум Дж. Физерстоун был знаком с работой Д. Ф. Беляева, но, тем не менее, не ссылался на нее в своих статьях, а лишь говорил о ее значимости для реконструкции Дворца наряду с другими исследованиями). Можно считать, что проведенное Д. Ф. Беляевым исследование — это лишь комментарии к источнику, поскольку ученый сосредоточил внимание на лингвистическо-сопоставительном анализе научной проблемы — Большого Дворца Константинополя, а не на археологическом, который помог бы разработать отдельные экскурсы и этюды, подготовить терминологию трактата.

Таким образом, можно прийти к определенным выводам. Историография изучения Большого Дворца начинается с Ш. Дюканжа, который поставил проблему существования императорского дворца в византистике. На протяжении почти трех веков исследований ученым удалось определить место Дворца, установить его гипотетический план. К настоящему времени получилось сформировать представление о большинстве парадных частей Дворца, их обстановке и функциональному назначению. Многие заблуждения ранних исследователей удалось устранить путем более внимательного чтения источников и развития научной методики. Однако полного и исчерпывающего плана Дворца, который включал бы в себя помимо парадных частей также хозяйственные и жилые, не будет сделано. Это обусловлено двумя обстоятельствами. Во-первых, археологические раскопки на территории Стамбула не смогут сформировать устойчивое и точное представление о топографии Дворца, потому что лишь небольшая часть Дворца сейчас существует на территории города: большая часть памятника исчезла навсегда. Во-вторых, сведения в письменных источниках, на основании которых делаются попытки реконструкции облика Дворца, часто носят косвенный характер, не говоря прямо о месте нахождения частей Дворца и их характере. Нам представляется, что переход на новый уровень изучения памятника возможен при условии применения междисциплинарных методов исследования. Синтетический историко-культурный подход к изучению Дворца в социокультурном контексте своего времени, на наш взгляд, позволит создать более объективные и точные объяснения его развития, поможет уточнить картину памятника.

Список источников и литературы

1. *Kazhdan A.* The Oxford Dictionary of Byzantium. Oxford University Press, New York and Oxford, 1991. 3 volumes. Vol. 2. 926 p.
2. *Featherstone M. J.* The Great Palace as Reflected in the De Cerimoniis, dans: Visualisierung von Herrschaft. Früehmittelalterliche Residenzen — Gestalt und Zeremoniell [Byzas 5] / Éd. F. A. Bauer. Stamboul, 2006. P. 47–60.
3. *Featherstone M. J.* De Cerimoniis: The Revival of Antiquity in the Great Palace and the “Macedonian Renaissance” // The Byzantine Court: Source of Power and Culture / Ed. in: N. Necipoglu, A. Ödekan, E. Akyürek // The Byzantine Court: Source of Power and Culture. 2nd International Sevgi Gonül Byzantine Studies Symposium. Istanbul, 21–23 June 2010. Vehbi Koç Vakfı. Istanbul, 2013. P. 137–142.
4. Constantine Porphyrogenetos: The Book of Ceremonies / Trans. by A. Moffatt, M. Tall with the Greek edition of the Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae (Bonn, 1829). Vol. 2. Book II. Canberra: The Australian National University Printing Service, 2012. 870 p.
5. *Labarte J.* Le palais impérial de Constantinople et ses abords, Sainte-Sophie, le Forum Augustéon et l’hippodrome, tels qu’ils existaient au dixième siècle / Par J. Labarte. Paris: Librairie Archéologique de Victor Didron, 1861. 240 p.
6. *Жебелев С. А.* Дмитрий Федорович Беляев // Византийский временник. 1901. Т. VIII. С. 351–355.
7. *Шестаков С. П.* Д. Ф. Беляев (некролог) // Журнал Министерства народного просвещения. СПб: ЖМНП, 1901. Т. 336. С. 9–31.
8. *Беляев Д. Ф.* Обзор главных частей Большого дворца византийских царей // Byzantina. Очерки, материалы и заметки по византийским древностям. Т. I. СПб: Типография Императорской академии наук, 1891. 200 с.
9. *Кондаков Н. П.* Рецензия на статью Беляева Д. Ф. Byzantina. Кн. I // Византийский временник. СПб: Типография Императорской Академии наук, 1894. Т. I. С. 173–180.
10. *Featherstone M. J.* The Chrysotriklinos Seen through De Cerimoniis // Zwischen Polis, Provinz und Peripherie. Beiträge zur byzantinischen Kulturgeschichte / Éd. L. Hoffmann. Wiesbaden, 2005. P. 845–852.
11. *Featherstone M. J.* The Everyday Palace in the Tenth Century / M. Featherstone, J.-M. Spieser, G. Tanman, U. Wulf-Rheidt (ed.) // The Emperor’s House: Palaces from Augustus to the Age of Absolutism [Urban Spaces 4]. Berlin, 2015. P. 149–158.

Историк и источник

УДК 94(44).016 + 929.55

Михальчук А. А.

Московский государственный университет
им. М. В. Ломоносова,
исторический факультет, студент бакалавриата
E-mail: frd-mik@yandex.ru

Эпитафия папы Адриана I как исторический источник

Аннотация. Статья посвящена изучению эпитафического памятника эпохи Карла Великого — эпитафии папы Адриана I. На основе анализа условий создания надписи и ее отличительных черт автор рассматривает памятник в рамках средневековой эпитафической традиции, особенно подчеркивая ее переходный характер и взаимосвязь с античным наследием.

Ключевые слова: эпитафия, Карл Великий, Алкуин, эпитафика.

Mikhailchuk A. A.

Lomonosov Moscow State University,
Department of History, Bachelor's program, Student
E-mail: frd-mik@yandex.ru

The epitaph of Pope Adrian I as a historical source

Abstract. The article is devoted to the study of the epigraphic monument of the era of Charlemagne — the epitaph of Pope Adrian I. Based on the analysis of the conditions for its creation and of the distinctive features, the author fits the monument into the frameworks of the medieval epigraphic tradition, especially emphasizing its transitional nature and the correlation with the ancient heritage.

Keywords: Epitaph, Charlemagne, Alcuin, epigraphy.

Эпитафии составляют большую часть (около 500) каролингских надписей. Цель данного исследования состоит в том, чтобы на примере анализа эпитафии папы Адриана I, написанной Алкуином, показать информационные возможности такого рода источников. Данная эпитафия интересна по нескольким причинам: во-первых, это единственная сохранившаяся надпись на твердом материале за авторством Алкуина; во-вторых, от этой эпохи (VIII в.) не осталось ни одной стихотворной эпитафии римских понтификов, кроме исследуемого памятника; в-третьих, стихотворные надписи на твердом материале были относительной редкостью в эту эпоху [1, р. 101–104].

Первое упоминание эпитафии папы Адриана I встречается в Лоршских анналах, охватывающих период с 703 по 803 г. В записи под 795 г. сообщается о смерти папы Адриана I, причем по сравнению с эпитафией наблюдается небольшое расхождение в датировке (анналист пишет, что смерть произошла в VIII январские календы, а автор эпитафии — в VII) [2, р. 480]. Анналист оставляет ценное свидетельство, что Карл Великий велел «сделать во Франции написанную на мраморе золотыми буквами эпитафию, чтобы по частям отправить ее в Рим для украшения гробницы верховного понтифика Адриана» [3, р. 36].

Дословно подобная формулировка воспроизведена еще в одном раннесредневековом анонимном памятнике — в «Хронике Муассака», которая описывает историю франков с IV в. по 818 г. Принято считать, что «Хроника» была создана в южнофранцузском аббатстве Муассак (неподалеку от Монтобана), но точное время и даже место ее написания являются предметом споров [2, р. 481].

В XII в. некий Петр Малий упоминает гробницу Адриана I в своем «Описании Ватиканского собора» (*Basilicae veteris Vaticanae descriptio*) и расшифровывает эпитафию папы лишь до четырнадцатой строки [2, р. 481]. Это обстоятельство вызвало споры; было выдвинуто предположение, что эпитафия могла быть изначально написана на нескольких камнях, что вполне возможно, так как надпись на гробнице Адриана I является самой длинной из всех имеющихся в Ватиканском соборе.

Эпитафия Алкуина, хотя и не полностью, была опубликована в четырехтомном собрании его сочинений, составленном известным базельским издателем и книгопечатником XVI в. И. Фробеном. Это издание разделено на 6 тематических разделов, пятый из которых посвящен именно поэзии Алкуина [4, р. 192–193]. Однако, по мнению специалистов, Фробен ошибочно добавил к отрывкам из эпитафии Алкуина 12-строчник какого-то другого поэта. Кроме того, издатель сделал еще одно добавление к эпитафии — прозаическую хронологию жизни Адриана. Источником для публикации самой эпитафии издателю служила рукопись, ныне утерянная, которая принадлежала собору Святого Иоанна в Регенсбурге и позже была изъята архиепископом Зальцбурга [2, р. 480].

Из труда «О священных постройках, созданных Константином Великим» (*De sacris aedificiis Constantino magno constructis*), написанного в 1693 г. в Риме археологом и историком искусства Джованни Чампини, известно, что надгробная плита Адриана I была перемещена Григорием XIII со своего изначального местонахождения к портику собора [2, р. 482]. Джованни Чампини также приводит в своем труде полный текст эпитафии [2, р. 481].

В данной работе была использована публикация эпитафии, выполненная Джованни Баттиста де Росси (1822–1894) в VIII томе научного журнала *Mélanges d'archéologie et d'histoire* за 1888 г. [2, р. 478–479]. Автор известен в первую очередь как археолог, изучавший римские катакомбы. В силу своей деятельности он часто сталкивался с надписями, относящимися к первым векам христианства. В 1858 г. вместе с Теодором Моммзеном и Иоганном Генценом де Росси приступил к составлению «Свода латинских надписей» (*Corpus Inscriptionum Latinarum*) [5, с. 113–114]. В ходе этой работы он и познакомился с эпитафией Адриана I.

Стихотворная эпитафия папы была также опубликована в издании *Liber pontificalis*, выполненном ученым кардиналом Л. Дюшеном, другом де Росси. Однако в этой публикации не были указаны ни автор, ни место написания эпитафии [2, р. 481].

Эпитафия папы Адриана I представляет собой хорошо сохранившуюся (в отличие от многих других памятников этой эпохи) надпись времен Карла Великого. Она выполнена золотыми буквами на плите из черного мрамора размером 2,20 × 1,17 м и отличается редкой красотой, свидетельствующей о мастерстве резчиков. Сегодня эта плита встроена в западную стену портика Собора Святого Петра в Ватикане неподалеку от центрального портала [2, р. 478].

Цвет мрамора, по свидетельству де Росси, сразу указывает на не итальянское происхождение камня, так как ни одна из надписей языческого и христианского Рима, увиденных им при составлении *Corpus Inscriptionum Latinarum*, не была такого темного блестящего оттенка. Де Росси определяет происхождение мрамора берегами Сарты в Турени, и современные ученые с ним согласны [2, р. 484–485].

Для погребальных надписей VI–VIII вв. мрамор был скорее редкостью, привилегией пап. В основном эпитафии этой эпохи выполнены на бронзе и известняке, реже на песчанике и туфе [6, р. 1]. Другой особенностью эпитафии папы Адриана I является то, что она не просто выцарапана на мраморе, но и обрамлена изящными фризами, что также очень редко встречается в римской эпиграфике. Волюты в виде лозы и листьев винограда будто прорисованы пером, и это создает впечатление, что перед нами не мрамор, а пергамен манускрипта. Это может свидетельствовать о том, что изначально эпитафия выполнена в одной из рукописных мастерских, которые в большом количестве были созданы в период Каролингского Возрождения [7, с. 95].

В раннее Средневековье единый позднеантичный унциал уступил место более дифференцированному письму, характерному для разных

областей варварской Европы [8, с. 112]. В отношении докаролингского письма ученые обычно говорят об упадке и вырождении, которые заметны и в палеографии, и в эпиграфике раннего Средневековья. Эпитафия Адриана I, созданная в период Каролингского Возрождения, дает нам пример другого письма: мы не найдем в ней типичных для этого времени унциала, аббревиатур и геометричности буквенных изображений. Она служит ярчайшим свидетельством появления нового вида письма — каролингского минускула и завершения хаотичного перехода от письма античного. Это касается текстов как на твердом, так и на мягком материале.

Эпитафии, по мнению исследователей, являются продолжением эпиграфики римских катакомб и подземных кладбищ южногалльских городов. В форме начертаний букв и способах сокращений слов наблюдается все большее влияние рукописных текстов. Однако в эпоху раннего Средневековья это еще мало заметно.

Корпус римских эпитафий значителен. В период понтификата Григория Великого (590–604) особенно распространяется практика создания списков умерших в монастырях, метрических книг, «книг памяти», мемориальных реестров и эпитафий на надгробных камнях. Подобные мемориальные знаки были созданы прежде всего для молитвенного поминовения усопших [7, с. 94]. Выделяемые эпиграфистами христианские надписи отличаются краткостью: в них содержатся лишь имя, род деятельности, продолжительность жизни усопшего, краткая похвала и молитва за него. Среди примерно 5000 христианских надписей, известных на сегодняшний день, лишь 12 содержат упоминания путников и других любопытствующих читателей эпитафий (*viator, lector*) [9, p. 226], что свидетельствует о том, что изначально эпитафия не рассматривалась как литературный жанр.

Эпиграфика первых пяти столетий Средневековья характеризуется несколькими новыми отличительными чертами: использованием *scriptio continua* — типа письма без пробелов и знаков препинания, который был доступен только клирикам, но составлял полноценный *imago vocis* — художественный образ написанного; практически полным исчезновением, по сравнению с Античностью, иконографических дополнений, среди которых особое место занимали портреты усопших, появляющиеся вновь лишь в XI в.; расположением текста на четырехугольном камне согласно палеографической традиции. Ярким доказательством последнего служит латинский термин *pagina* (страница пергамента), который древнеримский писатель Сидоний Аполлинарий использует для обозначения мраморной плиты, на которой он хочет выгравировать эпитафию своего деда.

Важной особенностью каролингских надписей была их тесная связь с развитием палеографии на фоне общего упадка культуры. Однако каролингские эпитафии начинают отличаться эмоциональностью и апелляцией к читателю. Вместо типичной для раннехристианской эпитафии структуры имя — род деятельности — продолжительность жизни — похвала — молитва каролингские авторы, в числе которых был и Алкуин, используют мотивы памяти об усопшем, просят о божественной милости и молят о вечном покое почившего [9, р. 226].

Эпитафия Адриана Иотличается от значительного числа древнеримских эпитафий. Так, Алкуин не употребляет типичных начальных (*hic jacet, qui legis, siste gradum*) и конечных (*sit tibi terra levis*, часто сокращаемая до *S. T. T. L.*) [10, с. 9] формул. Тем не менее, на протяжении всей эпитафии встречаются римские мотивы: так, вместо *hic jacet* (здесь погребен) Алкуин употребляет *habet requiem*, а *qui legis* употреблено практически аналогично римским авторам (*quisque legas*).

В эпитафии, написанной Алкуином, можно найти реминисценции к текстам классических римских поэтов (Вергилия: *adastra* — «Энеида» IX, 641; *vir magnus belli nulli pieta te secundus*, *Aeneidis Argumenta* I, 2) и Евангелия (*intra nunc domini gaudia magna tui*, Мф. 25:21; *audi turus eris vocem, scio, iudicis almam*, Мф. 25:23). Исследователи также подчеркивают особую осведомленность Алкуина в христианской эпиграфике: поэт часто ссылается на известные на тот момент надписи. Так, в эпитафии Адриана I *regna beata* отсылает к надписи Верчелли, а *pauperibus largus* — к эпитафии папы Феликса IV, датируемой VI в. По мнению специалистов, поэзия Алкуина наполнена аллюзиями на римскую эпиграфическую традицию, особенно папскую, так как Рим всегда служил Каролингам образцом для подражания [9, р. 356].

Итак, изучаемая эпитафия отражает два параллельных процесса — рецепцию римской эпиграфики (основы стихосложения, способы создания надписей, аллюзии на древнеримскую литературу вплоть до заимствования оборотов речи) и новаторство Каролингского Возрождения (развитие иконографических элементов в надписях, пробелы между словами, апелляция к читателю).

Авторство эпитафии папы Адриана I до сих пор вызывает дискуссии, однако абсолютное большинство исследователей приписывают ее Алкуину (735–804) — англо-саксонскому ученому, богослову, поэту, другу, учителю и советнику Карла Великого. При этом деятели Возрождения и эрудиты XVII в. были уверены, что эпитафию написал сам Карл Великий, из чего исходил, например, Фробен — издатель Алкуина. В ту эпоху лишь один из болландистов отнес эпитафию Адриана I к творчеству англо-саксонского богослова.

Во второй половине XIX в. Эрнст Дюммлер — немецкий историк и один из редакторов *Monumenta Germaniae Historica* — на основе анализа двух текстов (за авторством Теодульфа и Алкуина)¹, предназначавшихся для гробницы папы, делает вывод о конкурсе, который Карл Великий устроил для придворных поэтов на лучшую эпитафию усопшему понтифику, и о победе в нем Алкуина. Основным аргументом многих исследователей служит то, что если бы автором эпитафии был сам Карл Великий, Алкуин не осмелился бы присвоить себе славу короля-благодетеля.

Еще в юности Алкуин получил прекрасное по тем временам образование: он воспитывался в Йоркской школе под покровительством просвещенного архиепископа Эгберта. Во время своей второй поездки в Италию Алкуин познакомился с Карлом, который пригласил его с несколькими учениками ко двору в Аахен. Не занимая никакой официальной должности, Алкуин пользовался большим доверием Карла Великого, который обсуждал с ученым многие вопросы — от научных до государственных. В Палатинской академии, организованной Карлом в Аахене, Алкуин отвечал за преподавание и просвещение. За свою ученость и активную деятельность он получил имя Флакка Альбина в честь Горация. Став аббатом важнейшего в Галлии монастыря Сен-Мартен-де-Тур, Алкуин основал при нем школу по образцу Йоркской, где сам и преподавал.

Алкуин был одним из образованнейших людей своего времени. Достаточно сказать, что, помимо английского и франкского, он владел латинским, греческим и еврейским языками. Его литературное наследие значительно: находясь в Туре, он вел оживленную переписку с Карлом; руководил исправлением Вульгаты; написал многочисленные трактаты о философии, математике, риторике и грамматике, а также несколько агиографических сочинений. Он оставил после себя огромное стихотворное наследие (около 400 текстов), значительную часть которого составляют послания к друзьям, молитвы и эпитафии. Однако лишь эпитафия Адриана I сохранилась в каменном виде, остальные известны сегодня исключительно благодаря рукописям. Под непосредственным патронажем Алкуина также находились скрипторий и мастерская каллиграфии в Туре, где большое внимание уделялось не только содержанию, но и оформлению рукописей. Неслучайно эпитафия римскому понтифику обрамлена фризами подобно странице манускрипта[4, p. 192].

¹ Сборники, в которых представлены данные тексты, озаглавлены как *Carmina Theodulfi* и *Carmina Alcuini*.

Алкуин — автор многих метрических надписей для алтарей и стен церквей и монастырей. К сожалению, ни один из биографов Алкуина не исследовал подробно это направление его деятельности. Эпитафии же были далеко не второстепенным жанром в Каролингскую эпоху: их писали наиболее известные авторы. Алкуин, изучив рукописное творчество предшественников в данном жанре, написал несколько текстов для религиозных учреждений по просьбе своих приближенных, а также две наиболее знаменитые эпитафии Каролингского мира: эпитафия на гробнице папы Адриана I и эпитафия Алкуина, написанная им для себя. Эпиграфическая традиция Алкуина была продолжена его учениками, среди которых наиболее известен Рабан Мавр [11, р. 354].

Можно привести несколько доказательств в пользу того, что автором эпитафии, выгравированной на гробнице папы Адриана I, был именно Алкуин. Во-первых, для англо-саксонского поэта вопросы нравственности и морали всегда стояли во главе угла [12, с. 78]. Неслучайно в этой эпитафии мы не видим сухого перечисления деяний папы; акцент сделан на его нравственном благочестивом облике и радении за паству. Во-вторых, до нас дошли несколько текстов эпитафий Алкуина (в том числе, его собственной), а также его наставника Эльбрехта. Все они достаточно эмоциональны и содержат похожие мотивы. По мнению М. Гариссона, множество «библейских реминисценций» Алкуина способствуют усилению искренности и непосредственности передаваемых читателю чувств [13, р. 123].

Причин, по которым Карл Великий обратился с просьбой о написании эпитафии папы именно к Алкуину, также можно выделить несколько. Во-первых, если инициатором Возрождения был Карл, то осуществлялось оно во многом благодаря Алкуину, который заботился о нравственном и интеллектуальном просвещении Карла, его окружения, в какой-то мере и всего государства. Карл Великий часто просил Алкуина разъяснить самые разные вещи, считал его своим учителем и духовным наставником [12, с. 55]. Поэтому и написать эпитафию одному из своих сподвижников — папе Адриану I — Карл доверил именно ему. Во-вторых, Алкуин уже написал к этому времени несколько эпитафий государственных мужей, ведь будучи придворным поэтом, он знал многих из них лично и был свидетелем многих событий.

Вместе с Алкуином школьную реформу во Франкском государстве проводил еще один деятель Каролингского Возрождения — Теодульф, который также написал свой вариант эпитафии Адриана I. Теодульфу историки определяют как главного придворного поэта Карла Великого наряду с Алкуином. Образованный гот родом из Септимании (или Испании),

Теодульф стал епископом Орлеанским, и так же, как Алкуин, вел в первую очередь просветительскую деятельность. Советник Карла по церковным вопросам, Теодульф обладал живым, оригинальным и метким поэтическим языком. Однако характер эпитафии в Соборе Святого Петра вряд ли указывает на авторство Теодульфа, поэзия которого состоит в основном из двустихий, порой содержит нарушения ритма и в основном опирается на Овидия и Пруденция. Постоянно конкурируя друг с другом, особенно по религиозным вопросам, Алкуин и Теодульф вполне могли принимать участие и в конкурсе на эпитафию папе. Весомым доказательством участия Теодульфа в конкурсе служит стихотворение под названием *Super sepulcrum Hadriani Papae* («На надгробие папы Адриана»), сочиненное вестготом и опубликованное в *Monumenta Germaniae Historica* [3, р. 489–490].

Стихотворение Теодульфа, так же, как произведение Алкуина, изначально предназначалось для надгробного памятника Адриану I. Вероятно, Карл Великий поставил перед двумя придворными поэтами задачу воспеть характер и деяния папы так, чтобы эпитафия могла уместиться на мраморной плите. Теодульф прямо указывает на это [*Aurea funerum complectit littera carmen; Marmora protunicis, proque auro flebile carmen*], в отличие от Алкуина, который ограничивается типичной для эпитафии формулой *hic pater requiem habet*. С одной стороны, Теодульф, как и Алкуин, пишет стихотворение-восхваление от лица самого Карла [*Pro mere quae Carolum compellit amor que dolorque*]. Порой поэты сходятся даже в эпитетах, выбранных для превознесения Адриана I: они называют его «украшением церкви» [*decus ecclesiae*], «наилучшим папой» [*praesulamatenimis*] и «благочестивым мужем» [*lucem piam*]. С другой стороны, если Алкуин акцентирует внимание читателя на роли папы во взаимоотношениях церкви, власти и паствы, особенно отмечая деятельность Адриана I, направленную на укрепление Рима и власти франкского короля, то Теодульф подчеркивает тяжесть потери не столько государственного мужа, сколько близкого Карлу человека. Неслучайно в эпитафии Теодульфа лирический герой Карла Великого, узнав о смерти папы, вспомнил о смерти своих родителей — отца Пипина и матери Бертрады [*Taedia Pippini sensivenienti amorte, Bertradam que dolor, prodolor, isterefert.*]. Тем самым Теодульф подчеркивает роль Адриана I именно как духовного наставника Карла, тогда как Алкуин создает образ активного деятеля Каролингского Возрождения. Таким образом, эпитафия Теодульфа представляет собой достаточно типичную просьбу молиться об усопшем и помнить о нем. Стихотворение Алкуина же поразительно объединяет в себе черты эпитафии папы и панегирик здравствующему Карлу. Тем самым Алкуин делает новый шаг в жанре эпитафии: прошения

о молитвенной памяти (*tunc memo resto*) об усопшем превращаются в панегирик здравствующему. Так Алкуин достигает того, что нуждающимся в молитвенной поддержке и памяти становится не Адриан I, а сам Карл.

Папа Адриан I, будучи на престоле с 772 по 795 гг., был верным союзником Карла Великого. Знатный римлянин из консульской семьи, образованный, прошедший все ступени церковной иерархии, Адриан I сменил на папском престоле Стефана III, который тесно сотрудничал с лангобардами. Адриан I, однако, разорвал отношения с ними, поскольку те начали опустошать папские владения. Папа укрылся в Риме и обратился за помощью именно к франкскому королю. Франки успешно преследовали врага, овладевая многочисленными городами Ломбардской равнины и встретив серьезное сопротивление лишь в лангобардской столице Павии. Рим встретил Карла как спасителя в Страстную субботу 2 апреля 774 г., а сам Карл продемонстрировал набожность, пройдя пешком к храму святого Петра и войдя под руку с папой в базилику [14, с. 63–64]. В Риме Карл отпраздновал Пасху и даже оформил новую дарственную грамоту Адриану, который должен был получить всю Италию к югу от линии городов Луны, Берчето, Пармы, Падуи и Венеции. Однако это было формальностью, так как не все эти земли принадлежали Карлу Великому. Взяв Павию, Карл поехал подчинять саксов. Тем временем в Италии герцоги Фриуля и Сполето решили восстановить владычество лангобардов, о чем Карла вновь предупредил Адриан. Карл снова посетил Рим в пасхальные празднества 781 г., когда попросил папу крестить своих сыновей Пипина и Людовика королями Италии и Аквитании соответственно. После окончательного завоевания Карлом Северной и Средней Италии его отношения с папой начали ухудшаться. Адриан тщетно взывал к Карлу с просьбой предоставить обещанные ему земли. Карл же передал ему лишь небольшую область Сабина [14, с. 66–70]. Несмотря на разногласия, Карл продолжал оказывать поддержку папе и христианской религии (борьба против адопцианизма), папа поддерживал все начинания франкского государя [14, с. 72]. Учитывая все это, понятно, почему Карл пожелал, чтобы эпитафия была создана не в Риме, а во Франкии, притом одним из ближайших его сподвижников. Особо следует отметить, что автор эпитафии создает впечатление, что она написана самим франкским государем для папы. Это подтверждают обращения от первого лица: *Karolus haec carmina scribsi; Nomina iungo si multitalis ciarissime nostra*.

Итак, несмотря на желание Карла прославить именно папу, главным героем эпитафии становится здравствующий правитель, молиться за которого должны как умершие, так и паства.

Эпиграфические источники предоставляют историкам информацию о быте, мыслях, социально-политической жизни людей определенной эпохи. По мнению М. Е. Сергеевко, «весьма вероятно, что не все, кого эпитафии объявляют добрыми и честными людьми, были действительно таковы... Несомненно другое: эпитафия приписывала человеку качества, которые ценились в его среде» [15, с. 74]. Несмотря на то, что исследовательница делает вывод на основе римских источников, это верно и для Средневековья, ведь эпитафия прославляет в умершем человеке то, что общество в ту эпоху хотело видеть в каждом. Так, Алкуин наиболее выделяет набожность и благочестие папы Адриана I — качества, важные едва ли не для всех христиан того времени.

Эпитафия служит прежде всего посредником между живыми и мертвыми, ведь эпиграфическая надпись преодолевает время, сохраняясь нередко на века. Деятели Каролингского Возрождения не только заимствовали достижения Античности, но и привносили в культуру новое. Так, с эпитафией папы Адриана I, написанной Алкуином, в эпиграфическую традицию входят две яркие тенденции: восхваление здравствующего правителя и иконографическое оформление надписи. Обе свидетельствуют об изменениях, произошедших в эту эпоху в других сферах общественной жизни. Проанализировав лишь один эпиграфический источник, можно составить некоторое представление о репрезентации власти в правление Карла Великого, об уровне культуры и круге чтения деятелей Каролингского Возрождения, о происходивших изменениях в культуре самого письма и о высоком мастерстве тогдашних резчиков по камню.

Список источников и литературы

1. *Debais V., Favreau R., Treffort C. L'évolution de l'écriture épigraphique en France au Moyen Âge et ses enjeux historiques // Bibliothèque de l'Ecole des Chartes. 2008. P. 101–137.*
2. *De Rossi J. B. L'inscription du tombeau d'Hadrien I, composée et gravée par ordre de Charlemagne // Mélanges d'archéologie et d'histoire. 1888. T. 8. P. 478–501.*
3. *Monumenta Germaniae Historica. Scriptores/ Tom I /Ed. G. Pertz. Hannoverae, 1885.*
4. *Alcuin (en latin Albinus), surnommé Flaccus à l'Académie du Palais // Les Sources de l'histoire de France — Des origines aux guerres d'Italie (1494). T. I. Époque primitive, Mérovingiens et Carolingiens. Paris, 1901. P. 191–193.*
5. *Джованни Баттиста де Росси// Энциклопедический словарь Ф. А. Брокгауза и И. А. Ефрона. СПб: Брокгауз-Ефрон, 1899. Т. XXVII. С. 113–114.*
6. *Treffort C. Les inscriptions funéraires du Haut Moyen Âge (6e-9^e s.) //Revue Archéologique du Centre de la France, 2014. P. 1–7.*

7. Хэгерманн Д. Карл Великий. М.: АСТ, 2003. 684 с.
8. Добиаш-Рождественская О. А. История письма в Средние века. М.: Книга, 1987. 159 с.
9. Favreau R. De l'éloge religieux à l'exhortation morale et à l'affirmation de l'état social dans les épitaphes // Cahiers de Civilisation Médiévale. 2017. P. 225–246.
10. Петровский Ф. А. Латинские эпиграфические стихотворения. М.: Академия наук СССР, 1962. 152 с.
11. Treffort C. La place d'Alcuin dans la rédaction épigraphique carolingienne // Annales de Bretagne et des Pays de l'Ouest. 2004. P. 353–369.
12. Фортунатов А. А. Алкуин как деятель Каролингского Возрождения // Ученые записки Московского городского педагогического ин-та. 1941. Т. 3. Вып. 1. С. 26–46.
13. Garrison M. The Emergence of Carolingian Latin Literature and the Court of Charlemagne (780–814) // Carolingian Culture: Emulation and Innovation / Ed. R. McKitterick. Cambridge, 1994. P. 111–140.
14. Левандовский А. А. Франкская империя Карла Великого. «Евросоюз» Средневековья. М.: Алгоритм, 2013. 286 с.
15. Сергеев М. Е. Ремесленники Древнего Рима. Л.: Наука, 1968. 386 с.

УДК 94(44).017

Федонников Н. А.

Школа актуальных гуманитарных исследований,
Институт общественных наук,
Российская академия народного хозяйства
и государственной службы (Москва), аспирант
E-mail: mr.fedonnikov@mail.ru

Дурные короли в политических взглядах Хинкмара Реймского по Бертинским анналам

Аннотация. Настоящая статья посвящена восприятию Хинкмаром Реймским (845–882) королей франков по сведениям третьей части Бертинских анналов. Реймский прелат, являясь автором многих политических наставлений, достаточно абстрактно описывает в них, что делает правителя дурным, однако на основании анналов можно выделить пять основных критериев для определения: вероломство и нарушение договоров, отсутствие согласия со знатью, нарушение свобод Церкви, недостаточная защита королевства, соглашение с мнением дурных советников.

Ключевые слова: Хинкмар Реймский, империя франков, эпоха Каролингов, образы королевской власти.

Fedonnikov N. A.

School for advanced studies in the humanities,
Institute for social sciences,
The Russian Presidential Academy of National Economy
and Public Administration (Moscow), PhD candidate
E-mail: mr.fedonnikov@mail.ru

Wicked kings in the political thought of Hincmar of Rheims according to the annals of St. Bertin

Abstract. The article is devoted to the reception of wicked kings in the political thought of Hincmar, archbishop of Rheims (845–882), based on the third part of the Annals of St. Bertin, written by him. Thus, the prelate did not pay much attention to the definition of “wicked king” in his mirrors of princes, but the annals allow to highlight some criteria: treachery and violation of treaties, lack of agreement with the nobility, violation of the freedom of the Church, insufficient protection of the kingdom, agreement with the opinion of bad advisers.

Keywords: Hincmar of Rheims, Frankish empire, Carolingian era, the image of kingship.

Франкская интеллектуальная элита стала уделять значительное внимание написанию наставлений, предостерегающих правителей от дурного, порочного правления. Концепция франкской христианской монархии, в основе которой лежала идея спасения вверенного Богом народа, подразумевала, что от добродетели правителя зависят и благосостояние народа в этом мире, и его шансы на переход в Небесное царство [1, р. 211–220]. Но какие именно действия правителей могли расцениваться идеологами франкской монархии как дурные? Данная статья посвящена образу дурного правителя в третьей части Бертинских анналов, написанных Хинкмаром, архиепископом Реймса (845–882), одним из важнейших советников Карла Лысого и интеллектуалом периода упадка Каролингской империи.

Часть Бертинских анналов, написанная Хинкмаром, повествует о периоде с 861 по 882 год. Она является наиболее подробной в силу вовлеченности автора в управление королевством и активной церковной деятельности. Он описывает практически каждое происходящее королевское собрание, многие королевские встречи представителей династии Каролингов, церковные соборы, не говоря уже о вооруженных конфликтах. В анналы архиепископ включает пространные выдержки из капитуляриев королевства франков, а также из постановлений соборов, что говорит о его активной вовлеченности в политику, более того, многие из цитируемых документов, по всей видимости, были записаны им самим [2, р. 9–11].

В отличие от предыдущих историографов, Хинкмар обращает внимание не только на королевскую политику и войны, но и действия франкской знати. Вероятно, это связано с отношением Хинкмара к франкским светским магнатам и их действиям, а также с повышением роли первых лиц королевства в проводимой политике [3, р. 184–185]. Более того, в данной части прослеживается и их оценка архиепископом, что, безусловно, важно для данного исследования. Особенно в нашем случае важна критика Хинкмаром некоторых лиц, принимавших участие в политике королевства франков. Таким образом, в третьей части Бертинских анналов сочетаются подробность, обусловленная приближенностью Хинкмара ко двору и его положением в Западном королевстве франков, и определенная доля предвзятости, отражающая личный взгляд архиепископа на происходящие события, а не официальную позицию короля. Целью продолжения летописания Хинкмаром была вовсе не пропаганда в пользу королевской власти, более того, вряд ли у его части анналов была широкая целевая аудитория, поскольку распространение негативных взглядов на происходящие события могло бы навредить положению Хинкмара в королевстве. Вероятнее всего, Бертинские анналы

были частью пропаганды собственных политических и теологических взглядов Хинкмара в пределах его собственного диоцеза [3, р. 191].

Нельзя сказать, что Хинкмар эксплицитно проговаривает, какой правитель является добрым, а какой дурным: в отличие от более ранней анналистики, например *Анналов королевства франков*, являвшихся частью каролингской пропаганды и рисующих королей в преимущественно светлых тонах, или сочинений Тегана, Астронома и Нитхарда, выражающих определенную однозначную антипатию по отношению к Лотарю I как инициатору многих усобиц в империи, в третьей части Бертинских *анналов* нет ярко выраженных королей — героев и антигероев. В отличие от представителей знати или духовенства, которых Хинкмар осмеливается характеризовать как однозначно дурных, короли получают неместные отзывы лишь применительно к их действиям. Более того, позиция Реймского архиепископа зачастую скрывается за порой безобидными комментариями, и уловить ее можно лишь в деталях, с которыми он описывает действия королей. Выявить его позицию позволяет ряд риторических приемов, которые он использует как маркер, указывая на дурные действия правителя: описание разорений, сопровождающих перемещения королей по Франкии, указания на противоречия их действий церковным установлениям, упоминания об игнорировании королями проблем, возникающих в их королевстве. На основании подобных описаний можно выделить критерии, которые используются архиепископом для определения правителей как дурных.

Первым и наиболее распространенным критерием для негативной оценки Хинкмаром королей является вероломство и нарушение договоров между представителями династии Каролингов. Вряд ли за двадцать один год, о которых повествуют *анналы*, найдется хотя бы один правитель, которого Реймский прелат не обвинил бы в нарушении установленного порядка, за исключением разве что юноши Карломанна II, чье короткое правление пришлось на последние три года жизни архиепископа. Степень критики, с которой Хинкмар обрушивается на Каролингов, варьируется от простого упоминания нарушения договора до определения данного действия как противного Богу или спровоцированного дьявольским искушением. Так, предпоследний поход Карла Лысого, направленный против Людовика III Младшего, короля Тюрингии и Саксонии, рассматривается Хинкмаром как проявление вероломства. Архиепископ в подробностях описывает и грабежи, которыми сопровождался поход, и нежелание Карла Лысого, узнав о набегах викингов в пределы своего королевства, развернуть войско, и даже проговаривает стремление Карла разбить Людовика Младшего, когда тот направлялся к нему на переговоры с незначительной

свитой, и насмешку стана Карла над молящимися сторонниками Людовика, и даже упомянул, что перед битвой Людовик успешно провел судебное испытание тридцати человек в глазах Господа с целью определить, имеет ли он право владеть теми землями, которые защищал. Исход данного столкновения также представляется прелату очевидным: поскольку Бог был на стороне Людовика, Карл Лысый проиграл и ему пришлось бежать, оставив обоз с многочисленными сокровищами. «Hludowicus, Hludowici regis filius, decem homines aqua calida, et decem ferro calido, et decem aqua frigida, ad iudicium misit coram eis qui cum illo erant, petentibus omnibus, ut Deus in illo iudicio declararet, si per jus et drictum ille habere deberet portionem de regno quam pater suus illi dimisit ex ea parte, quam cum fratre suo Carolo per consensum illius et per sacramentum accepit» [4, а. 876].

Иного рода вероломство — восстание сыновей против своих отцов с целью захвата власти. Здесь стоит отметить, что Хинкмар порицает любые восстания подобного рода, даже в случае, если его отношение к правящему представителю династии оказывается отрицательным. На долю Карла Лысого и Людовика Немецкого приходится не одно подобного рода восстание с участием их сыновей, и обо всех из них Хинкмар отзывается с резкой критикой. Например, значительное внимание в анналах отведено восстанию Карломанна, сына Карла Лысого, сперва принявшего постриг и ставшего аббатом, а затем собравшего сторонников и выступившего против отца (то сдаваясь и «ложно притворяясь» верным, то сбегая и восставая снова) с целью низвержения, при этом Хинкмар говорит, что подобное желание было спровоцировано дьяволом. “Quod cum factum fuisset, antiquus et callidus adversarius illum et suos complices ad argumentum aliud excitavit, videlicet quia liberior ad nomen et potentiam regiam conscendere posset, et quia ordinem ecclesiasticum non haberet, et quia episcoporum iudicio ecclesiasticum gradum amiserit, etiam tonsuram ecclesiasticam licentius amittere posset” [4, а. 873].

Интересно, что в трактате «О короле и королевском служении» архиепископ уделяет последние главы тому, как король должен осуществлять правосудие по отношению к своим близким, провозглашая, что в случае, если кто-либо из близких упорствует в преступлении закона, королю необходимо проявить всю строгость в правосудии [5, сар. 29–31].

Теоретическое обоснование первого критерия можно представить следующим образом. Во-первых, поскольку в понимании Хинкмара власть короля установлена Богом, то любое покушение против установленной власти становится нарушением Божественной воли. Те же, кто стремятся к захвату власти, рассматривают ее не как служение Господу во имя блага своего народа, но как способ стяжания земных благ, как потворство своей

гордыне и алчности, в то время как главным достоинством доброго правителя является смирение как умение преодолеть свои грехи [5, Сар. 2,3]. Добрый правитель, в отличие от дурного, осознает свою ответственность перед Господом за вверенный ему народ и стремится к миру, начиная войну лишь по необходимости [5, Сар. 10].

Во-вторых, во многих случаях вероломство представляло собой нарушение заключенного прежде договора, скрепленного клятвой, что также считалось богопротивным действием. Раздоры между представителями династии — достаточно частый повод для критики со стороны франкских историографов: еще Григорий Турский в «Десяти книгах истории» сетовал на раздоры между сыновьями и внуками Хлодвиги, однако у Хинкмара это приобретает несколько иной окрас. В своих политических взглядах Хинкмар трансформирует идею единого христианского мира, воплощенного в единой империи франков, в идею о единстве, воплощенном в нескольких равноценных королевствах, между которыми соблюдается согласие, основанное на договоре между равноправными представителями династии Каролингов (именно по этой причине в Бертинских анналах Хинкмар весьма холодно отзывается о титуле императора и стремлении его заполучить) [4, а. 864].

Даже в самих Бертинских анналах Реймский прелат уделяет огромное внимание разным договорам, заключаемым между королями, а в случае с предполагаемыми нарушениями согласия стремится за счет своего совета стабилизировать обстановку и противодействовать возможным изменениям в установившемся порядке. Например, восхищается подробностью, с которой архиепископ описывает порядок деления Лотарингии между Карлом Лысым и Людовиком Немецким [4, а. 870]; в дальнейшем именно нарушение этого разделения станет поводом для критики Карла Лысого, Людовика Немецкого и Людовика III Младшего [4, а. 879]. Когда же происходит усиление власти Карла Толстого, который после смерти своих старших братьев получает контроль над всем Восточным королевством, Италией и частью Лотарингии, Хинкмар, стремясь удержать его от захвата Западного королевства, обращается к нему в письме с просьбой оказать покровительство еще юным Людовику III и Карломанну II (сыновьям Людовика Заики) и посильную помощь в сохранении королевства [6, Сар. 1–2].

Вторым критерием, который можно обозначить в представлении Хинкмара о дурных королях, является отношение короля к Церкви. Данный критерий можно разложить на два аспекта: 1. Раздача королем церковных владений, в особенности светским лицам, и присвоение богатств церкви. 2. Навязывание Церкви, точнее, галло-франкскому епископату своей воли.

Относительно первого аспекта сведения из Бертинских анналов весьма многообразны: Хинкмар многократно упоминает распределение Карлом Лысым церковных владений, в частности аббатств, между светскими лицами, например, передачу аббатства Сен-Кантен в Вермандуа по своему желанию то своему сыну Людовiku Заике, то Роберту Сильному, то Гуго Аббату [4, а. 861–866]. Таким же образом Хинкмар описывает и раздачу земельных владений аббатства Сен-Кантен, говоря о «нанесении ущерба своей душе» этим действием: “...de abbazia sancti Vedasti, sicut et pridem de abbazia sancti Quintini fecerat, caput cum electioribus villis sibi retinens, caetera quaeque per quoscumque suos non cum tanto illorum profectu, quam cum animae suae detrimento dividit” [4, а. 866]. За владение же церковными землями представителей светской знати, по мнению прелата, вполне закономерно настигает Божье мщение, как, например, Роберта Сильного и Рамнульфа Аквитанского [4, а. 866].

Несмотря на то, что в королевстве франков уже давно укоренилась практика вовлечения в церковные дела, назначение епископов и раздачу аббатств по воле короля, Хинкмара можно назвать первым каролингским автором, обратившим на это особое внимание. Интересно, например, что в таких случаях бывали и исключения: так, в 863 году Карл с согласия собора принял во владение аббатство св. Карилефа, на владение которым претендовал и Роберт, епископ Ле-Мана, что Хинкмар расценил как законное присвоение, хотя Карл очевидно является мирянином [4, а. 863]. С похожими подробностями прелат упоминает и о разорении Карлом Толстым и Гуго, бастардом Лотаря II, Мецкой епархии, некоторая часть богатств которой была отдана норманнам [4, а. 882].

Что касается взаимоотношений короля с епископатом, то здесь снова стоит упомянуть Карла Лысого, который неоднократно был уличен Реймским прелатом в ограничении свобод Церкви. Особенно ярко это проявилось в последние годы правления Каролинга: получив титул императора от папы Иоанна VIII, он начал проводить активную политику по установлению примата Папского престола над церквями своего королевства. Хинкмар, являясь защитником прав митрополитов в решении вопросов франкских церковных провинций, уделил огромное внимание ходу церковного собора 876 года, созванного по вопросу утверждения примасом Галлии Ансегиза Сенского. Архиепископ Реймса не обходит стороной и то, что Карл Лысый будто бы отказывается передать для прочтения постановления папы, и сопротивление епископов решению Иоанна VIII, и попытки легатов апостольского престола совместно с королем навязать волю собору, и утверждение Ансегиза в обход однозначного согласия епископов [4, а. 876].

Особо Хинкмар подчеркнул свою роль в соборе, а именно возражение о противоречии подобного постановления церковным уложениям, оставшееся проигнорированным императором. В продолжение темы, связанной с продвижением воли императора, Реймский прелат упоминает о созванном еще раз, уже в августе 876 года, соборе, на котором решался вопрос с назначением епископом города Бовэ (принадлежащим к церковной провинции Реймса) Одо, вопреки решению епископов и митрополита церковной провинции. Любопытно то, что Реймский прелат упоминает греческое облачение императора: «venit imperator Graecisco more paratus et coronatus» [4, а. 876]. Можно предположить, что в понимании архиепископа обращение внимания на чужеродное облачение как бы указывает на противопоставление власти императора галло-франкскому епископату, хотя Карл Лысый, являясь в первую очередь королем Западного королевства франков, должен был защищать интересы именно его церкви, а не папства.

Такое позиционирование Хинкмара не случайно. Во-первых, в основе убеждений Реймского прелата лежит геласианская идея о разделении церковной и светской власти и ограничении вовлечения одной в дела другой. [7, Сар. V]. Более того, Карл Лысый уже получал увещания от архиепископа относительно свобод Церкви, когда тот подверг светскому суду племянника самого Хинкмара, Хинкмара Ланского. Во-вторых, огромную роль в оценке действий монарха как дурных сыграло именно навязывание устремлений Папского престола: Хинкмар имел достаточно тяжелые отношения с последними папами Николаем I, Адрианом IV и Иоанном VIII как раз в связи с их желанием утвердить господство Рима над всеми церквями Запада и открытым вовлечением во внутренние дела династии Каролингов. Интересно, что хотя разграбления церковей были общим пассажем в Каролингской историографии, то вовлечение короля в назначение епископов или аббатов, равно как и участие короля в церковных делах практически не критикуется франкскими историографами, даже теми, кто пишет свои сочинения во время правления Людовика Благочестивого (например, Эйнхардом, Теганом, Астрономом), когда Геласианская теория уже распространяется в среде франкских интеллектуалов.

Третьим критерием для определения правителя как дурного, который можно выделить на основании Бертинских анналов, является уделение недостаточного внимания безопасности королевства и Церкви. Данный критерий во многом отражает сложившуюся в королевствах франков кризисную ситуацию, вызванную набегами норманнов в Западном королевстве и Лотарингии, славян в Восточном королевстве и арабов в Италии. Особое внимание Хинкмар уделяет именно норманнам, терроризирующим

Западное королевство, и его критику по отношению к королям и знати, неспособным организовать защиту королевства, зачастую выдают детали. Так, архиепископ прибегает к использованию эпитета «безнаказанно» (*imprune*) применительно к норманнам, покидающим разграбленные места [4, а. 864, 865, 868]. Или же вполне можно рассмотреть как упрек в сторону королей ту подробность, с которой он описывает размеры выплат норманнам, осуществляемых королями франков: так, под записью о вторжении норманнов по р. Сене в 866 году Хинкмар приводит сведения о порядке сбора выкупа. “Karolus cum eisdem Nortmannis in quatuor millium libris argenti ad pensam eorum paciscitur, et indicta per regnum suum conlatione ad idem exsolvendum tributum, de unoquoque manso ingenuili exiguntur sex denarii, et de servili tres, et de accola unus, et de duobus hospitiiis unus denarius, et decima de omnibus quae negotiatores videbantur habere...” [4, а. 866].

Упоминание норманнов иногда играет в повествовании прелата роль дополнительного упрека в случаях, когда король предпочитает заниматься иными делами, но не организацией обороны королевства. Например, Хинкмар под 861 годом указывает, что Карл отправил своего сына на войну с норманнами, в то время как сам поспешил в Прованс с целью захвата, поскольку узнал, что некоторые вельможи того королевства готовы перейти на его сторону [4, а. 861]. Таким же образом Хинкмар критикует Карла Лысого в уже упомянутом сюжете, когда император, стремясь захватить лотарингские земли Людовика Младшего, совершенно игнорирует вторжение норманнов по р. Сене. “Praedantibus autem omnibus sine ullo divino respectu qui cum illo ibant, Nortmanni cum 100 circiter navibus magnis, quas nostrates bargas vocant, 16 Kalendas Octobris Sequanam introierunt. Quod cum apud Coloniam imperatori nunciatum fuisset, nihil propter hoc a negotio quod coeperat immutavit” [4, а. 876].

Есть предположение, что именно неспособность Карла Лысого организовать защиту королевства от норманнов побудило Хинкмара в его наставлении «О короле и королевском служении» обратить внимание на ряд вопросов, связанных с ведением войны: вероятно, Реймский прелат, ссылаясь на Августина, стремился побудить короля к переоценке приоритетов и не расширению королевства, но борьбе с язычниками [5, Сар. 7–12].

Последним же критерием становится взаимодействие короля с окружением, точнее, то, насколько король полагается на совет знати и можно ли считать это окружение добрым или дурным. В понимании Хинкмара, сформулированном в его же наставлениях, король не может праведно управлять королевством, если не имеет добродетельных советников.

“Legimus quia boni reges constituti bonos sibi consiliarios adhibuerunt, et per bonos reges et bonos consiliarios regnorum populi multa bona habuerunt, et per malos reges et malos consiliarios regnorum populi multa mala sustinuerunt” [8, Cap. 1]. Действительно, в анналах мы можем встретить три формулировки, которые как бы указывают нам на то, является ли действие правителя в понимании Хинкмара благонамеренным и конструктивным или злонамеренным и подвергающим опасности порядок в королевствах. При описании действий короля, которые архиепископ расценивает как правильные, он часто прибегает к обороту «по совету своих людей/верных/вассалов» (*consilio primorum/hominum*).

Например, Хинкмар подмечает совет и согласие вассалов, говоря о том, что Карл в 873 году издал законы в защиту Церкви и единства в королевстве: “...regio ministerio cum consilio fidelium suorum, secundum morem praedecessorum ac progenitorum suorum, leges paci ecclesiae et regni soliditati congruas promulgavit” [4, a. 873]. Также он вновь использует эту фразу, говоря о соблюдении Людовиком III договора, заключенного с Карлом Толстым, из-за которого он не принимает присягу от знати Лотарингии, пожелавшей перейти к нему. В данном отрывке Хинкмар как бы одобряет соблюдение согласия между королями. “Venientes autem primores partis illius regni ... voluerunt se illi commendare; sed consilio primorum propter sacramenta quae inter eum et Carolum facta fuerunt, non eos in commendationem suscepit” [4, a. 882].

Упоминая же о злонамеренных или попросту необдуманных и потому нарушающих порядок действиях королей, Хинкмар либо говорит о том, что решение было принято без согласия, совета и оповещения своих людей (*sine consensu ac conscientia hominum*), либо, напротив, указывает, что действие было совершено по совету, но дурного человека. Так, повествуя о переговорах между Людовиком Немецким и Ингельбергой, женой Людовика II Итальянского, Хинкмар не зря упоминает о том, что король восточных франков передает ей часть своих лотарингских владений без согласия со своими людьми, поскольку передача нарушала договор, заключенный между ним и Карлом Лысым. “Et volens idem Hludowicus pater ... apud Trientum cum Ingelberga loquens, partem regni Lotharii quam contra Carolum accepit, neglectis sacramentis inter eos pactis, sine consensu ac conscientia hominum quondam Lotharii qui se illi commendaverant, clam reddidit...” [4, a. 882]. Или же когда архиепископ вспоминает о восстании Людовика Заики, начавшегося в 861 году, он говорит, что присоединение Людовика к герцогу бретонскому Соломону было вызвано советом предателей Гунтфрида и Гозфрида. “Hludowicus denique, filius Caroli regis, consilio

Guntrufri atque Gozfrufri Salomonem adit, validam Brittonum manum obtinet, et cum eis Rotbertum patris fidelem impetit, Andegavum et alios quos adire potuit pagos caede, igni, depraedatione devastat ” [4, a. 861].

Список источников и литературы

1. The Cambridge History of Medieval political thought c. 350–1450 / Edited by *J. H. Burns*. New York: Cambridge University Press, 1988. 808 p.
2. *Nelson J. L.* The annals of St. Bertin // Ninth Century Histories I. Manchester: Manchester University press, 1991.
3. *Nelson J. L.* The Annals of St. Bertin // Politics and Ritual in Early Middle Ages. London: The Hambledon Press, 1986.
4. *Annales Bertiani* // MGH. *Scriptores rerum Germanicarum recusi*. Hannoverae: Impensis bibliopolii Hahniani, 1883.
5. *Hincmarus*. De regis persona et regio ministerio // Migne, PL, 125, coll. 833–856.
6. *Hincmarus*. De institutione regia // Migne, PL, 125, coll. 990–994.
7. *Hincmar von Reims*. De ordine palatii / Hrsg. Th. Gross u. R. Schieffer. Hannover, 1980. 119 s. (MGH. *Fontes iuris germanici antiqui in usum scholarum separatim editi*. T. 3).
8. *Hincmarus*. Ad Ludowicum Balbum regem // Migne, PL, 125, coll. 983–990.

УДК 94(430).022

Малышев А. И.

Санкт-Петербургский государственный университет,
Институт истории, студент бакалавриата
E-mail: ather1408@icloud.com
st078782@student.spbu.ru

Эсхатологический мотив в «Хронике» Титмара Мерзебургского

Аннотация. В данной статье рассматривается один из письменных памятников периода правления Саксонской династии — «Хроника» Титмара Мерзебургского. Анализируется взаимосвязь мемориальной составляющей «Хроники» и эсхатологических ожиданий рубежа тысячелетий. Автор приходит к выводу о том, что «Хроника» Титмара выполняет литургическую функцию, которая является главной для всего памятника.

Ключевые слова: Титмар Мерзебургский, «Хроника» Титмара Мерзебургского, *memoria*, эсхатология.

Malyshev A. I.

Saint Petersburg State University,
Institute of History, Bachelor's program, Student
E-mail: ather1408@icloud.com
st078782@student.spbu.ru

An eschatological motif in the Chronicle of Thietmar of Merseburg

Abstract. This article examines one of the written monuments of the Saxon dynasty — the Chronicle of Thietmar of Merseburg. It analyses the relationship between the memorial component of the chronicle and the eschatological expectations of the turn of the millennium. The author concludes that Thietmar's Chronicle fulfils a liturgical function, which is central to the whole monument.

Keywords: Thietmar of Merseburg, the Chronicle of Thietmar of Merseburg, *memoria*, eschatology.

Среди множества исторических источников периода правления саксонской династии, дошедших до нас, «Хроника» Титмара, епископа Мерзебургского, издавна считается одной из наиболее ценных. Личная оценка автора, ощущаемая на протяжении всего повествования, пред-

ставляющего собой настоящее изобилие подробностей и разностороннего материала, делает «Хронику» неоценимым культурно-историческим памятником эпохи, так как перед нами в мельчайших подробностях предстает картина чувств, мыслей и верований людей того времени, то есть рубежа X–XI вв. В отличие от XIX в. [1, s. 114], в XX в. мировосприятие Титмара стало заслугой его работы: «Целиком личная позиция Титмара придает его работе даже в мелочах и чудесных историях отпечаток необыкновенной свежести и наглядности» [2, с. 383]. Причудливые истории, странные природные явления, видения и встречи с мертвыми были интерпретированы иначе, как то, что составляет основу понимания Титмаром всего мира [3, s. 1].

Титмар, представитель саксонской знати, человек, который отдаленно и сам принадлежал к правящей династии, был епископом города Мерзебург, другом и соратником последнего представителя Саксонской династии Генриха II. Подобное было обусловлено подходом самого короля к управлению своей империей, что отмечается в большинстве работ, посвященных данной эпохе: «Генрих II считался реальным политиком и укреплял империю, опираясь на церковь, тесно вплетая ее в решение государственных задач, усиливая епископства, являвшиеся главной опорой его королевской власти» [4, с. 260], а также: «В церковных мужах он нашел себе лучших помощников. С ними императора связывала и его высокая религиозная образованность» [5, с. 177].

Будучи епископом, Титмар посвятит большую часть своего времени созданию собственной хроники. Особое внимание епископа к «Хронике» доказывают многочисленные дополнения и исправления к основному тексту, который написан восемью разными почерками [2, с. 396]. Интересен и принцип изложения хрониста. Хотя за основу взята хронология династии, весь текст наполнен жизнеописаниями всех достойных людей, с точки зрения хрониста, многие из которых почти не имеют отношения ко двору королей, но имеют прямое отношение к самому Титмару или являются его родственниками. Из-за этого некоторые исследователи называли «Хронику» семейной [6, s. 75]. Именно на особом внимании хрониста к памяти о своих родных и близких необходимо заострить наше внимание. Однако для дальнейшего развития дискурса также стоит представить краткий историографический экскурс.

«Хроника» стала объектом внимания ученых мужей в XVI в., после того, как она была издана Рейнером Рейнецием по поручению курфюрста Августа Саксонского. Практически до XX в. историография изучения памятника будет развиваться в направлении все более последовательно-

го и глубокого применения критического метода. Так, в 1667 г. Йоахим Мадера в своем издании сравнит «Хронику» с более ранними памятниками и выделит заимствования, а в 1707 г. Готфрид Лейбниц представит источниковедческую выкладку, в рамках которой проанализирует все известные рукописи «Хроники» [7, с. 426–427]. В XIX в. венцом этой традиции станет критическое издание Лаппенберга в третьем томе *Monumenta Germaniae Historica*. Здесь мы можем увидеть обзор биографии Титмара, краткую характеристику «Хроники», ее рукописей и прежних изданий [8, s. 3–32]. Также он позаботился о том, чтобы с буквальной точностью представить в издании текст Титмара в том порядке, который установил сам хронист.

Помимо развития этой традиции появляется практика использования источника как части широких национальных компиляций, например, в *Rerum Gallicarum et Francicarum Scriptores* Мартина Буке по истории Франции и *Monumenta Poloniae historica* Августа Беловского. То же касается и отечественной историографии, которой «Хроника» была известна уже с XVIII в. благодаря содержащимся в ней описаниям Руси. Хотя в 1872 г. будет издана отдельная монография, посвященная «Хронике» Титмара, что положит начало традиции изучения памятника отечественными медиевистами, все же в основном «Хроника» использовалась как источник по русской истории. Даже когда она станет предметом отдельных научных изысканий, целью этих изысканий всегда будут сведения о Руси, как, например, в работе Голубовского: «Отставляя в сторону все, что относится к средневековой истории, мы займемся только известиями Титмара о Русской земле» [9, с. 1].

Таким образом, весь исторический дискурс дореволюционной эпохи сводился лишь к критике фактического содержания и имел по большей части филологическую основу. Основная масса работ, посвященных «Хронике», переиздания ли, переводы или полноценные исследования, была выполнена в духе концепций классического историзма, то есть ее целью было установить сам факт, достоверность всех указанных сведений. Это черта была присуща как немецкой, так и русской историографии. Помимо этого, в ряде работ, особенно компилятивного характера, содержались целые пассажи с критикой Титмара в духе национального романтизма.

В XX в. в рамках отечественной историографии «Хроника» продолжает использоваться как источник сведений по другим темам, например, для уточнения фактической истории Британских островов [10, с. 144]. Недостатком отечественной историографии в этот период является

то, что «анализируя хронику как нарративный источник, исследователи не учитывали характер памятника, его историю. Не были учтены также результаты источниковедческого анализа сочинения Титмара» [11, с. 104], к примеру, работа Ф. Я. Фортинского вызывала мало интереса у советских исследователей. Также главной чертой советской историографии является господствующий в ней материалистический подход, что было общей чертой исторических исследований, связанных с трудом Титмара, во многих социалистических странах. Так, к примеру, Э. Доннерт высказывал мнение о том, что позиция всякого средневекового хрониста априори классово ограничена, так как «они изображают ход исторических событий с позиций господствующего класса феодального общества и в значительной степени являются его политическим рупором» [12, с. 29].

С другой стороны, в советской историографии появлялись работы, которые призывали шире взглянуть на сведения «Хроники», как это, например, делал Вайнштейн, который выступал против противопоставления средневековых источников гуманистической или античной историографии из-за того, что «они пропитаны рационалистическим и критическим духом» [13, с. 56], а средневековые, напротив, исключительно предвзяты.

В это же время иные процессы разворачиваются в рамках западной историографии. В первую очередь здесь необходимо отметить работы Карла Шмидта [14], в рамках которых поминальные книги и некрологи как источники стали объектом систематического изучения и оценки. Так была выработана новая проблематика, а именно феномен *memoria* в Средние века. Книги мертвых, книги братств, списки усопших, средневековые мессы и литургии — все это подверглось систематическому анализу и переосмыслению. Новый импульс в изучении мемориальной традиции дали работы Отто Герхарда Эксле, в которых он определил феномен *memoria*: «Средневековая мемориальная традиция — *memoria* — была формой выражения литургического поминовения живых и умерших и одновременно его письменным субстратом» [15, с. 234]. Эксле не только систематизировал различные виды мемориальной традиции и указал, какие сообщества и в каких целях обращались к ней, но и изучил историю возникновения этой традиции.

Проблема памяти в средневековых источниках, в том числе в хрониках, является одной из актуальных проблем современной науки. Вместе с этим, проблема *memoria* непосредственно связана с эсхатологическими ожиданиями в Средние века, что дало импульс исследователям в данном направлении. Так, Йоханнес Фрид посвятил целую книгу исследованию

эсхатологической традиции, более того, он видит отголоски этой традиции и в современном мире [16, s. 12–14] и пишет о том, что она лежит в основе не только современной западной цивилизации, но и цивилизаций авраамических религий. Таким образом, «Хроника» Титмара Мерзебургского интересует научное сообщество сегодня в первую очередь как пример средневековой мемориальной традиции.

Как мы уже отмечали, большую часть своего времени в качестве епископа Титмар потратил на создание «Хроники», вместо того чтобы заниматься, к примеру, миссионерской деятельностью, в отличие от своего школьного товарища Бруно Кверфутского [17, с. 342], поведение которого, видимо, было скорее исключением, нежели правилом в эту эпоху. По мнению Гердта Теленбаха, крещение язычников не было срочной задачей для большинства епископов, а светские владыки были еще менее заинтересованы в прозелитизме, так как язычников можно было эксплуатировать лучше, чем христиан [18, s. 39]. Не обременяя себя миссионерством, Титмар все равно имел предостаточное количество разнообразных обязанностей — помощь королю во время его походов, постоянные споры с другими епископами из-за территорий, образовавшихся после раздела мерзебургского епископства в 981 г. и его восстановления в 1004 г. при Генрихе II. Однако масса времени и усилий была потрачена Титмаром на создание «Хроники». В связи с этим необходимо поставить вопрос о целях мерзебургского епископа.

Сам хронист по этому поводу пишет: «*Mens est omnibus aliqua proficuitate cluentinus, in presenti et in futuro sibi proficere, commissasque sibi res, ut potis est vel sollers fiducia sinit, propagare viventique semper memoriae commendare*» [17, с. 241]. Главным мотивом этого заявления является сохранение памяти. Вся «Хроника» следует этой цели. Конечно, Титмар описывает жизни и деяния королей и отмечает заслуги достойных, по его мнению, приближенных монарха, но в целом фокус повествования сосредоточен на его родной Саксонии.

В то же время жизнеописание Титмара порой прерываются отпущениями грехов и молитвами об упокоении души. К примеру, он пишет следующее сразу после сообщения о смерти Оттона II: «*Equidem sortis memor humanae multumque indigens indulgentiae, coeli terraeque Deum et Dominum supplex efflagito, ut quicquid hic in mea umquam peccaverit aecclesia, clemens remittat, pro beneficiis autem centuplum largiatur, potestaque immerito mihi concessa indulgeo, te obnix successor, postulans, ut huic veniam nemini in ultimis denegandam semper ex corde tribuas*» [17, с. 273]. То есть Титмар от лица своей церкви прощает почившему императору

грех, который заключается в том, что при нем мерзебургская епархия была временно уничтожена. Более того, призывает преемника оказывать ему милость, то есть молиться об упокоении души императора и отпущении его грехов.

В подобном духе выдержаны все сообщения, касающиеся смертей, значимых для Титмара. Просьбы о молитвах сопровождают и рассказы о живущих современниках — с точки зрения хрониста, достойных людей. Все это служит одной важной цели — создать и зафиксировать то, что О. Г. Эксле называл «нерасторжимым сообществом живых и мертвых» [15, с. 20], то есть сообщество, для связей внутри которого ни пространство, ни смерть не являются величинами значимыми. Такой подход ставит под вопрос всю концепцию «Хроники» именно как хроники, то есть документа повествования, привязанного к хронологии. Судя по всему, хронологический принцип изложения материала был избран Титмаром из соображений удобства и привычности для своего времени [7, с. 461]. Если посмотреть на труд мерзебургского епископа под таким углом, то создается впечатление, что вся «Хроника» есть молитва о спасении для всех, кто дорог Титмару, и о нем самом. В таком случае, если главной целью «Хроники» является забота о памяти, то для чего она нужна? Для ответа нам необходимо обратить внимание на то, как Титмар видит мир вокруг себя, какие события и знамения отмечает, как он их трактует.

В одном сообщении мерзебургский епископ описывает появление новой звезды на небе, что немедленно приводило в ужас всех, кто ее видел. Затем хронист описывает следующее происшествие в северной Тюрингии: «In provincia Northuringun dicta tres lupi semper congressi, nec antea ex habitatoribus hiis visi, hominibus multis atque pecoribus inefabiliter nocuerunt. Hoc quouque indigena omnis vehementer expavescentes, majoribus curat inpleri detrimentis. Beatus namque loquitur Gregorius: Multa debent mala precurrere, ut illa valeant sine omni fine ventura nunciare. In supradictis omnibus desuper nobis ira caelestis revelatur, sed circumspeccione vigili haec ab humana fragilitate non attenditur» [17, с. 380]. Мы можем видеть, как все знамения хрониста здесь говорят о грядущем апокалипсисе — например, волки, свирепствующие в Тюрингии, вероятно, отсылают к книге пророка Иеремии: «Но и они все сокрушили ярмо, расторгли узы. За то поразит их лев из леса, волк пустынный опустошит их, барс будет подстерегать у городов их: кто выйдет из них, будет растерзан; ибо умножились преступления их, усилились отступничества их» [19, с. 734].

В другом месте Титмар описывает сон, который приснился его отцу незадолго до очередного восстания полабских славян: «*Quod patri meo comiti Sigifrido, priusquam fieret sic revelatum est. Vidit in somnis aerem nube densa contractum, et pre ammiracione, quid hoc esset percontatus audivit vocem talia proferentem: Nunc illud compleri debet vaticinium: Pluit Deus super justos et injustos*» [17, с. 270]. Здесь слова голоса, говорившего с Зигфридом, отсылают нас к Евангелию от Матфея: «да будете сынами Отца вашего Небесного, ибо Он повелевает солнцу Своему восходить над злыми и добрыми и посылает дождь на праведных и неправедных» [19, с. 1016]. Таким образом, хронист трактует восстание славян как проявление гнева Господа, в первую очередь это связано с эсхатологическими ожиданиями Титмара.

Отмечаемые мерзебургским хронистом сверхъестественные явления доказывают справедливость высказываний пророков и напоминают о близком конце этого мира и о том, что к этому главному событию мировой истории, которое вот-вот случится, необходимо готовиться, то есть необходимо уберечь свою душу от всякого греха.

Эсхатологический мотив красной нитью проходит через всю «Хронику». Ведь Титмар создает свой труд в начале нового тысячелетия, когда особенно обостряется рефлексия на данную тему в средневековом обществе, когда многие европейцы задумались о том, как, по выражению Йоханнеса Фрида, «поток огня, полное растворение, разрушительный хаос постоянно угрожали миру» [16, s. 34].

«Пробуждение западной, сначала религиозной, а затем секуляризованной культуры, исходящей из латинской древности и мира Библии, ее встреча с чуждым, ее вызовы и преобразования: все это происходило на основе веры в неумолимый конец, в Воскрешение мертвых для суда, к вечной жизни после смерти, в ожидании рая или ада...» [16, s. 34]. Мысля об этом, переживая из-за судьбы своих родных и близких, всех, кто ему дорог, Титмар написал свой труд. И при изучении «Хроники» мы не должны забывать об этом. Как выразился Райнер Берндт: «Таким образом, перед лицом не знающей смерти истории, забвение есть настоящий грех человека» [20, s. 13]. Мерзебургский епископ приложил все возможные усилия, дабы спасти души тех, кто ему дорог, от этой участи.

«Хроника» Титмара Мерзебургского — идеальный пример мемориальной традиции Средних веков. Фактически мемориальная функция является интегральной для его труда. Вся хроника есть суть молитва о спасении душ всех достойных людей мира Титмара. Хронист стремится

к тому, чтобы все, как славные, так и нечестивые деяния предков и его современников, не были забыты потомками, и всем им в час Страшного суда воздалось по заслугам. Все это подчинено эсхатологическому мотиву, который и задает цель для всей хроники, и преобразует ее в литургический текст.

Список источников и литературы

1. *Wilhelm G., Oscar D.* Heldenlieder der deutschen Kaiserzeit. Innsbruck: Wagner, 1894. 654 s.
2. *Трильмих В.* Епископ из Мерзебурга Титмар и его «Хроника» // Титмар Мерзебургский. Хроника. 3-е изд., исправл. и дополненное / Пер. с лат. И. В. Дьяконова. М.: «SPSL» — «Русская панорама», 2019. С. 383–396.
3. *Helmut L.* Thietmar von Merseburg. Reichsbischof und Chronist. Köln, 1973. 245 s.
4. *Хёффер М.* Император Генрих II / Пер. с нем. М. В. Васиной. М.: АСТ, Транзиткнига, 2006. 285 с.
5. *Бульст-Тиле М.Л., Йордан К., Флекеништейн Й.* Священная Римская империя: эпоха становления / Пер. с нем. К. Л. Дробинской, Л. Н. Неборской под ред. И. О. Ермаченко. СПб: Евразия, 2008. 480 с.
6. *Werner G.* Gestalten des Hochmittelalters. Personengeschichtliche Essays im allgemeinhistorischen Kontext. Darmstadt, 1983. 408 s.
7. *Фортинский Ф.Я.* Титмар Мерзебургский и его хроника // Титмар Мерзебургский. Хроника. 3-е изд., исправл. и дополненное / Пер. с лат. И. В. Дьяконова. М.: «SPSL» — «Русская панорама», 2019. С. 414–552.
8. *Maderus J. J.* Chronici Dithmari Episcopi Merseburgensis libri IIX, quique Impm. Saxonorum, Henrici I, Ottonum trium, ac Henrici II. Res gestas complexi. Helmstadium: Muller, 1667. 331 s.
9. *Голубовский П.* Хроника Дитмара как источник для русской истории // Сборник сочинений студентов Университета св. Владимира. Киев, 1878. 14 с.
10. *Меженин В. М.* Хроника Титмара Мерзебургского как источник по истории раннесредневековой Англии // Античность и раннее Средневековье. Социально-политические и этнокультурные процессы. Нижний Новгород, 1991. С. 143–148.
11. *Свердлов М. Б.* Известия о Руси в хронике Титмара Мерзебургского // Древнейшие государства на территории СССР. Материалы и исследования. 1975. М.: Наука, 1976. С. 103–112.
12. *Доннерт Э.* Данные немецких источников раннего Средневековья о славянах и программа восточной экспансии у Титмара Мерзебургского // Средние века. Вып. 27. М., 1965. С. 26–39.
13. *Вайнштейн О. Л.* Западноевропейская средневековая историография. М.; Л.: АН СССР, 1964. 470 с.
14. *Schmid K., Wollasch J.* Die Gemeinschaft der Lebenden und Verstorbenen in Zeugnissen des Mittelalters // Fruhmittlealterliche Studien. Bd. I. S. 1967. 405 s.

15. Эксле О. Г. Действительность и знание: очерки социальной истории Средневековья / Пер. с нем. и предисловие Ю. Арнаутовой. М.: Новое литературное обозрение, 2007. 360 с.
16. *Johannes F. Dies irae. Eine Geschichte des Weltuntergangs.* München: C. H. Beck, 2016. 352 s.
17. Thietmari Chronicon // Титмар Мерзебургский. Хроника. 3-е изд., исправл. и дополненное / Пер. с лат. И. В. Дьяконова. М.: «SPSL» — «Русская панорама», 2019. С. 240–382.
18. *Gerdt T. Die westliche Kirche vom 10. bis zum frühen 12. Jahrhundert.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht., 1988. 272 s.
19. Библия. Книги Священного писания Ветхого и Нового Завета. М.: Изд-во Московской патриархии, 1988. 1371 с.
20. *Berndt R. Wider das Vergessen und für das Seelenheil Memoria und Totengedenken im Mittelalter.* Münster: Aschendorf Verlag GmbH & Co. KG, 2013. 384 s.

УДК: 94.(420).04

Ерназаров К. Ф.

Национальный исследовательский университет
«Высшая школа экономики»,
факультет гуманитарных наук, студент магистратуры
E-mail: kfernazarov@edu.hse.ru
kamil.ernazarov@mail.ru

Рецепция «*De re militari*» в Англии XV века: использовал ли автор трактата «Книга Благородных» текст Вегеция?

Аннотация. Статья посвящена сопоставлению труда Флавия Вегеция Рената «О военном деле» и английского трактата XV века «Книга Благородных», автор которого, Уильям Вустер, неоднократно ссылается на текст римлянина. Удалось установить, что наиболее вероятным источником заимствований для Уильяма был не оригинальный текст или даже перевод Вегеция, а работа Кристины Пизанской «Книга ратных свершений и рыцарства».

Ключевые слова: Уильям Вустер, Вегетий, Кристина Пизанская, «Книга Благородных», «О военном деле», рецепция античной литературы.

Ernazarov K. F.

National Research University "Higher School of Economics",
Faculty of Humanities, Master's program, Student
E-mail: kfernazarov@edu.hse.ru
kamil.ernazarov@mail.ru

Reception "De re military" in 15th century England: did the author of the treatise "Boke of Noblesse" use the text of Vegetius?

Abstract. The article is devoted to the comparison of the Vegetius's "De re military" and "Boke of Noblesse" of William Worcester, who repeatedly refers to the text of the Vegetius. It was possible to establish that the most likely source of borrowing for William was "Le livre des faits d'armes et de chevalerie" of Christine de Pizan, not the original text or even the translation of Vegetius.

Keywords: William Worcester, Vegetius, Christine de Pizan, "Boke of Noblesse", "De re military", reception of ancient literature.

Для военной мысли Средневековья огромное значение имел трактат «О военном деле» позднеримского автора Флавия Вегеция Рената (конец IV —

начало V вв.н.э.). Сочинение Вегеция представляет собой обзор военного искусства, в котором описываются система боевой подготовки, вооружение, организация и построение войска, правила ведения войны, способы обороны и осады крепостей. О его огромной популярности говорит количество дошедших до нас средневековых рукописей: более 200 копий оригинала и более 100 в переводах [1, р. IX]. Кроме того, трактат активно использовался западноевропейскими авторами для написаний собственных трудов о военном деле. Исключением здесь не стал и англо-французский регион, где в XV веке под большим влиянием текста Вегеция были написаны два произведения.

Первое из них принадлежит перу французской писательницы Кристины Пизанской (1364 — ок. 1430). Ее сочинение «Книга ратных свершений и рыцарства» (или «Книга о военных деяниях и о рыцарстве», *Le livre des faits d'armes et de chevalerie*) написано в 1410 году [2, р. 33]. Второе — это «Книга Благородных» (*The Boke of Noblesse*), написанная в Англии между 1450 и 1475 годами и преподнесенная королю Эдуарду IV в июне 1475 г. [3, р. 50]. Автор этого произведения — Уильям Вустер, интеллектуал, являвшийся секретарем сэра Джона Фастольфа (рыцаря и ветерана Столетней войны) [4, р. 93]. В «Книге Благородных» Уильям ссылается как на работу Кристины, так и на труд Вегеция. И если ссылки на «Книгу ратных свершений и рыцарства» отчетливы и прозрачны, то «О военном деле» цитируется размыто и неуверенно. Именно вопросу о том, работал ли Уильям с текстом Вегеция, и посвящена статья.

Здесь стоит подробно рассказать о рассматриваемом источнике. Рукопись «Книги Благородных», предназначенная королю, до наших дней не дошла, однако сохранилась «рабочая» копия, рукопись Британской библиотеки MS Royal B.XXII с примечаниями Уильяма на полях [3, р. 50]. Именно эта рукопись послужила основой для издания середины XIX века [5]. В библиотеке Ламбетского дворца также сохранилась рукопись середины XV — начала XVI века Lambeth MS506, являющаяся «приложением» к «Книге Благородных» [6, р. 50]. Данная рукопись, предназначенная для Ричарда III, состоит из копий документов, посвященных управлению Нормандией и Ланкастерской Францией при Джоне Бедфорде (1389–1435). Преподносил этот труд в 1485 году королю Ричарду III сын Уильяма Вустера [7].

«Книгу Благородных» исследовательница Маргарет Кекевич относит к особому жанру «книги советов правителю», поскольку Вустер преподнес ее Эдуарду IV накануне экспедиции во Францию. «Книга» содержит множество наставлений, касающихся правителя и того, как он должен вести военную кампанию [6, р. 195]. Это напрямую перекликается с не менее важной темой труда — размышлениями о причинах потери англичанами

континентальных владений. Выводы из этих размышлений трансформируются в советы королю и в общий призыв к возрождению былого величия, прежде всего, путем завоевания французской короны. Данная риторика, несомненно, свидетельствует о прямом влиянии патрона Уильяма — Джона Фастольфа, что признается учеными. Фастольф был вдохновителем начала работы над этим «проектом» [6, р. 197]. Сам Уильям Вустер получил университетское образование в Оксфорде и был хорошо знаком с текстами классической древности: комментировал Кассиодора и Диодора, переводил Цицерона [8, р. 93; 9, р. 93]. Достоверно известно, что Уильям владел не только среднеанглийским и латынью, но и среднефранцузским [10, р. 74].

Материал для «Книги Благородных» Уильям черпал из сочинений античных и средневековых авторов: Боэция, Радульфа из Дисето, Алена Шартье, Кристины Пизанской и, возможно, Вегеция [6, р. 382]. Также, ссылаясь на Кристину, Уильям писал о «Древе сражений» — по всей видимости, он имел в виду произведение Оноре де Бове (которое послужило источником для Кристины Пизанской) и приписывал его Кристине, на самом же деле он цитировал «Книгу ратных свершений и рыцарства» [6, р. 200].

Упомянутое выше произведение Кристины Пизанской посвящено проблемам «справедливой войны», смертной казни, оплаты войск, отношения к пленным, качеств и умений военачальника и рыцаря. Кристина обильно заимствует материал из «Древа Сражений» Оноре де Бове (ок. 1343–1410), «О военном деле» Вегеция и «Стратегем» Фронтини (ок. 30–103) [1, р. 124]. При этом исследователи предполагают, что Кристина использовала не латинский текст «О военном деле», а перевод на французский Жана де Винье [11, р. 2]. Несмотря на то, что писательница весьма близко по содержанию и по структуре передает текст Вегеция, она часто по-своему дополняет и переосмысливает труд римлянина.

Возвращаясь к тексту Уильяма, стоит сказать, что его патрон Джон Фастольф имел в своей библиотеке книгу Вегеция, упомянутую в сохранившейся описи как «*Veges de l'arte Chevalrie*» [12, р. 268]. Очевидно, это тоже французский перевод трактата Вегеция. К сожалению, рукопись не дошла до наших дней, поэтому остается неясным, каким из наиболее распространенных французских переводов располагал Фастольф — Жана де Мена или Жана де Винье.

В самой «Книге Благородных» Уильям помечает три главы как восходящие к тексту Вегеция. Произведение римлянина он называет не иначе как «*Booke of Chevalrie*» («Книга Рыцарства»), что очень близко к названию книги, которую имел в своей библиотеке Фастольф [5, р. 21, 29, 55]. Иногда Уильям называет Вегеция на французский манер — *Vegesse* [5, р. 29]. Более того, как отмечает

современный историк Кристофер Олманд, некоторые фразы в «Книге» звучат в стиле Вегеция [1, р. 294]. Все это позволяет предположить, что Уильям как ближайший секретарь Фастольфа имел доступ к вышеназванной книге из библиотеки своего господина и брал цитаты прямо из перевода Вегеция. Уильям сам упоминает, что, будучи на службе у Фастольфа во Франции, пользовался всеми книгами, которые находились в замках, крепостях и городах, бывших под управлением его господина [5, р. 68].

Однако более глубокие текстологические исследования показывают иную картину. Как выяснила Маргарет Кекевич, глава «Книги Благородных» о том, как государь или любой другой вождь должен использовать мудрость и справедливость, целиком следует тексту «Книги ратных свершений и рыцарства» Кристины Пизанской [6, р. 201]. В то время как Уильям в середине главы маркирует текст как «сказанный Вегецием» [5, р. 55].

В связи с этим следует соотнести другую главу «Книги Благородных», ссылающуюся на произведение Вегеция, с текстом Кристины Пизанской. Она повествует о тех качествах, «вещах», которыми должен обладать «завоеватель». Начало главы действительно во многом совпадает с самым началом трактата Вегеция, где описываются многочисленные победы римлян [13, р. 5]. Но точно такой же отрывок (также заимствованный) есть и в произведении Кристины [14, р. 42]. Приведем главу из «Книги Благородных» и упомянутые выше отрывки из произведения Кристины Пизанской и французского перевода Вегеция Жана де Мена:

How a conquerour shulde use in especiale thre thinges. And, as Vegecius in his booke of Chevalrie counceillithe that a conquerour shulde use thre thinges in especiale whiche the Romains used, and alle that tyme they had the victorie of here enemies, that is to wete, The first was science, that is forto undrestonde prudence, to seene before the remedies of bonchief, or the contrarie; The second was exercitacion and usage in dedis of armes, that they might be apte and redie to bataille whan necessite fille; the thrid was naturalle love that a prince shulde have to his peple, as doing his trew diligence to doo that may be to the comon wele of his peple, whiche is to be undrestonde in the executung of justice egallie. And for to kepe them in tranquillite and pece within hemsilfe [5, p. 21].	Dit a propos Vegece ou premier chappitre de son premier livre, «Nous ne veons par nulle autre chose la cité de Romme avoir soubmis a lui les terres de ce monde sinon par usaige d'armes et par enseignement d'ost et de chevallerie» [14, p. 42].	Nous ne veons pas que li pueples des Romains ait vaincu et mis au desous toutes les terres du monde par nulle autre chose que par la hantesce des armes et par la science de bien ordener leur herberges et par l'usage de chevalrie [13, p. 5].
--	---	---

О том, как завоеватель должен использовать в особенности три вещи. Так Вегеций в своей Книге Рыцарства советует завоевателю использовать три вещи, особенно те, что использовали Римляне, которые все это время одерживали победы над своими врагами, а именно: во-первых, знание, которое состоит в том, чтобы благоразумно предусмотреть средства, предоставляемые удачей или ее противоположностью. Во-вторых, упражнение и практика воинских умений, так чтобы они могли быть пригодным и готовыми к битве, когда настанет необходимость в этом. В-третьих, естественная любовь, которую государь должен испытывать к своим людям, как и его истинное усердие, которое он должен проявлять к общему благу своих людей. Это [общее благо] должно понимать как беспристрастное следование справедливости, и как сохранение их [людей] в спокойствии и мире друг с другом.	Вегеций говорит об этом в первой главе своей первой книги. «Мы не видим другого объяснения тому, как город Рим мог подчинить себе земли этого мира, кроме как силой оружия и обученностью своих войск и конницы».	Мы не видим, чтобы народ римлян завоевал и покорил все земли мира чем-то иным, кроме как использованием оружия, знанием того, как хорошо устраивать лагерь, и владением рыцарским искусством.
--	--	--

Все три отрывка похожи друг на друга, что не позволяет выявить решающего влияния того или иного текста.

Однако, если обратить внимание на описанные Уильямом качества, то можно обнаружить сильные корреляции с текстом Кристины. Особенно это заметно на примере первой «вещи» — умения просчитывать ситуацию вместе с удачными и неудачными обстоятельствами.

У Кристины же мы найдем главы XXVII и XXVIII, чьи названия совпадают с текстом Уильяма. Приведем их в сравнении со схожей фразой из упомянутой выше главы «Книги Благородных»:

...The first was science, that is forto undrestonde prudence, to seene before the remedies of bonchief, or the contrarie...	Cy devise l'ordonnance et la maniere que le chevetain doit tenir quant bonne fortune est pour lui de la bataille [14, p. 97]. Cy devise l'ordre et maniere que le chevetain doit tenir quant la fortune de la bataille lui vient contraire [14, p. 99].
--	--

...Во-первых, знание, которое состоит в том, чтобы благоразумно предусмотреть средства, предоставляемые удачей или ее противоположностью...	Здесь речь о порядке и манере поведения, которых должен придерживаться военачальник, когда фортуна благоволит ему в битве. Здесь речь о порядке и манере поведения, которых должен придерживаться военачальник, когда фортуна в битве ему не благоприятствует.
---	---

Эти главы «Книги ратных свершений и рыцарства» основываются на двух главах из произведения Вегеция: на главе XXI и главе XXV третьей книги «О военном деле» [15, р. 108, 116]. Глава XXI повествует о том, что врагам нужно оставлять свободный путь для отступления, потому что загнанный в ловушку враг будет сражаться отчаяннее. В главе XXV римский автор повествует о том, что делать, если войско проиграло битву, и советует просчитывать свое отступление на случай неудачи. Но ни в латинском тексте и ни в одном из французских переводов нет акцентированного выделения с одной стороны удачи, а с другой — неудачи на поле боя [13, р. 128]. Такая формулировка характерна только для Кристины Пизанской. Следовательно, именно текст двух ее глав послужил основой для данной фразы Уильяма Вустера.

Второй пункт в «Книге Благородных», значимый для «завоевателя», — «упражнение и практика воинских умений». В трактате Вегеция (как и во французском переводе Жана де Мена) постоянно отмечается, что воина делают лучшим постоянные тренировки, первая книга трактата полностью посвящена тому, как обучать солдат [15, р. 5; 13, р. 5]. Однако римский автор не переносит это качество на фигуру военачальника. Если же обратиться к главе VII первой части «Книги ратных свершений и рыцарства», мы обнаружим следующий пассаж: «При выборе начальника государственной конницы особенно желательно выбрать человека, выдающегося во всем, что требует военной практики. Это значит, что он должен быть настолько привычен к ведению войны, чтобы это оказалось для него естественным призванием. Постоянное упражнение в военном деле дает все необходимые навыки, как это, например, происходит с каждым, кто неоднократно переживал разнообразные военные приключения в разных странах и у разных народов. Ибо, как говорит Вегетий, возраст сам по себе не гарантирует мастерства в ведении боя, но это дает опыт. Поэтому он не должен быть новичком в командовании и обращении с воинами. Он обязан знать, как их содержать, возглавлять и снаряжать наилучшим образом и в мирное время, и во время войны» [14, р. 36].

Как можно увидеть, Кристина относит важнейшие идеи Вегеция о значении опыта к фигуре командующего. Точно такое же прочтение встречается и у Уильяма Вустера: он считает важным для «завоевателя» опыт в военном деле. Вероятно, здесь Уильям заимствует текст у Кристины, причем он компилирует и резюмирует материал из нескольких глав «Книги ратных свершений и рыцарства» в виде коротких высказываний.

Кроме этого достаточно явного факта существуют косвенные доказательства того, что Уильям на самом деле основывался на тексте Кристины, а не Вегеция. Во-первых, у обоих авторов местами совпадает лексика. Особенно это заметно с описанием «необычных и неожиданных событий/приключений»: у Уильяма это слова «*straunge adventures of armes*», у Кристины — «*d'aventure estrange*» [5, p. 29; 14, p. 43]. Как видно, автор «Книги Благородных», минимально переводя, заимствует их из текста Кристины. Во-вторых, это упоминаемые Уильямом в одной из глав «воинские деяния» [5, p. 29]. Контекст выражения «описанных и перечисленных в воинских деяниях» подсказывает, что речь идет о каком-то литературном произведении, в данном случае это может быть именно произведение Кристины Пизанской. Название ее трактата «*Le livre des fais d'armes et de chevallerie*» содержит формулировку «воинские деяния». В-третьих, можно заметить, что ссылки на произведение Кристины (которое Уильям определенно использовал) точны вплоть до главы той или иной книги [5, p. 54]. Ссылки же на «Древо Сражений» и «Книгу Рыцарства» Вегеция имеют общий характер [5, p. 21, 27, 29]. Уильям называет или имя предполагаемого автора, или название произведения. Это может объясняться тем, что он цитировал по цитате: в «Книге ратных свершений и рыцарства» Кристина часто отмечает имена своих источников.

Итак, в двух из трех мест, где Уильям ссылается на трактат Вегеция, источником его заимствований является вовсе не книга «О военном деле», а «Книга ратных свершений и рыцарства». Учитывая другие косвенные свидетельства, кажется наиболее вероятным, что Уильям Вустер в момент написания своего труда не имел французского перевода «О военном деле». Общий тон и идейное совпадение трактата Вегеция и «Книги Благородных» не должны вводить в заблуждение: Уильям воспринял концепции Вегеция через сочинение Кристины Пизанской, которая очень сильно вдохновлена трудом римлянина. Тем не менее, имеющиеся данные не позволяют с уверенностью утверждать, что Уильям Вустер не был знаком напрямую с текстом Вегеция.

Почему же тогда автор маркирует текст как относящийся к произведению Вегеция? Здесь возможно два объяснения. Уильям мог намеренно

использовать авторитет Вегеция для придания «большого веса» своему трактату в глазах знающей публики, возможно, в глазах самого английского короля. Известно, что многие государи владели текстом Вегеция и даже, как сообщают современники, обращались к нему при ведении войны [1, р. 67].

С другой же стороны, это может быть типичным примером несерьезного и несколько небрежного отношения к авторству в Средние века. Как уже отмечалось ранее, Уильям приписал «Древо сражений» Оноре де Бове Кристине Пизанской, аналогично этому он мог просто цитировать Вегеция через цитату самой Кристины, так как она очень часто апеллирует к античному автору. Объяснить это можно банальной забывчивостью автора и обстоятельствами: прочитав определенный отрывок у Кристины, он мог приписать его другому автору, так как в момент написания своего сочинения нужной рукописи у него под рукой не оказалось.

Список источников и литературы

1. *Allmand C.* The De Re Militari of Vegetius: The Reception, Transmission and Legacy of a Roman Text in the Middle Ages. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
2. *Parussa G.* Genèse et fortune d'un texte: la tradition textuelle du Livre des fais d'armes et de chevalerie de Christine de Pizan // Une femme et la guerre à la fin du Moyen Âge, études réunies par Dominique Demartini, Claire Le Ninan, Anne Paupert et Michelle Szkilnik. Paris: Champion, 2016. P. 31–47.
3. *Nall C.* Reading and War in Fifteenth Century England: From Lydgate to Malory. Cambridge: D. S. Brewer, 2012.
4. *Wakelin D.* Humanism, reading, and English literature, 1430–1530. Oxford: Oxford University Press, 2011.
5. The Boke of Noblesse / Ed. J. G. Nichols. London: Roxburghe Club, 1860.
6. *Kekewich M. L.* Books of advice for princes in fifteenth century England with particular reference to the period 1450–1485. Ph. D. thesis, The Open University, 1987.
7. Database of Manuscripts and Archives Lambeth Palace Library [Электронный ресурс]. URL: <https://archives.lambethpalacelibrary.org.uk/CalmView/Record.aspx?src=CalmView.Catalog&id=MSS%2F506> (дата обращения: 22.10.2021).
8. *Allmand C. T., Keen M. H.* History and the Literature of War: The Boke of Noblesse of William of Worcester // War, Government and Power in Late Medieval France / Ed. C. T. Allmand. Liverpool: Liverpool University Press, 2000. P. 92–105.
9. *Wakelin D.* Humanism, reading, and English literature, 1430–1530. Oxford: Oxford University Press, 2011.
10. *Nall C., Wakelin D.* Le déclin du multilinguisme dans The Boke of Noblesse et son Codicille de William Worcester // Medievales. 2015. Langues d'Angleterre. Au-delà du bilinguisme, 68. P. 73–91.

11. *Christine de Pizan*. The Book of Deeds of Arms and of Chivalry / Trans. by S. Willard, ed. by Ch. Cannon. Willard: University Park, Pennsylvania State University Press, 1999.
12. Historical Manuscript Commission. 8th. Report, II. London, 1881.
13. *L'art de chevalerie*, traduction du *De re militari* de Végèce par Jean de Meun publié avec une étude sur cette traduction et sur *Li abrejance de l'ordre de chevalerie* de Jean Priorat par Ulysse Robert, Paris, Firmin Didot pour la Société des anciens textes français, 1897.
14. *Laennec C. M.* Christine Antygrafe: Authorship and Self in the Prose Works of Christine de Pisan, with an Edition of B. N. Ms. 603 "Le Livre des Fais d'Armes et de Chevalerie": Ph. D. dissertation. Yale University. New Haven, 1988.
15. *Vegetius*. *Epitoma rei militaris* / Ed. M. D. Reeve. Oxford: Oxford University Press (Oxford Classical Texts), 2004.

УДК: 94(450).06 + 94(47).042

Игнатъев Д. В.

Национальный исследовательский
Томский государственный университет,
Факультет исторических и политических наук,
студент бакалавриата
E-mail: zer11zer@mail.ru

Максим Грек и Михаил Триволис: ренессансная культурная традиция и коммеморативные практики средневекового книжника в контексте *memoria ecclesiae*

Аннотация. В статье проводится анализ коммеморативных практик и стратегий «церковной памяти» московского писателя греческого происхождения Максима Грека. Охарактеризованы идейный контекст поствизантийской Греции, в которой воспитывался будущий инок, и его издательская деятельность в гуманистической Италии. Рассмотрены интеграция Максима Грека в московское общество и тексты, написанные им по приезде в Россию.

Ключевые слова: Максим Грек, «церковная память», культурная традиция, ренессансный гуманизм.

Ignatyev D. V.

National Research Tomsk State University,
Faculty of Historical and Political Sciences,
Bachelor's program, Student
E-mail: zer11zer@mail.ru

*Mikhail Trivolis and Maxim the Greek: Renaissance cultural tradition and commemorative practices of a medieval scribe in the context of *memoria ecclesiae**

Abstract. The article analyzes the commemorative practices and strategies of “Church memory” by the Moscow writer of Greek origin Maxim the Greek. The ideological context of post-Byzantine Greece, in which the future monk was brought up, and his publishing activity in humanistic Italy are reviewed. The texts of Maxim the Greek, written by him upon his arrival in Russia, and his integration into Moscow society are considered.

Keywords: Maxim the Greek, “Church memory”, cultural tradition, Renaissance humanism.

Максим Грек — исключительное и яркое явление русской средневековой культуры XVI в. Воспитанный в семье образованных православных греков, пока еще Михаил Триволис отправился в Италию с целью получения дальнейшего образования. Побывав в 1494–1498 гг. во Флоренции, Падуе, Ферраре, Венеции и Милане, Михаил изучал философию и латинский язык, переписывал древние манускрипты античных и христианских авторов. Работа с классическими сочинениями, постижение наук и преподавание различных дисциплин приобщили будущего инок к гуманистической европейской культуре. Не отыскав своего призвания в католической латиноязычной среде, Михаил Триволис отправляется на гору Афон в монастырь Ватопед, где принимает монашеский постриг с именем Максим. Определившим дальнейшую судьбу инок событием стало прибытие на Афон московского посольства в 1516 г. Великий князь просил прислать в Москву «книжного переводчика» для нужд православных московских книжников. Для решения подобных задач был избран Максим Грек, чью высокую образованность и филологическую подготовку отметил игумен Ватопедского монастыря.

Причастность Максима Грека одновременно к нескольким «культурным мирам» [1, с. 477] позволяет задаться вопросом о том, как и посредством чего происходила трансформация индивидуальной памяти Максима Грека в контекстах различных видов коллективной памяти: православно-византийской, гуманистически-европейской и книжно-московской. Культуру здесь следует понимать как коллективный интеллект и коллективную память, в которой существует набор текстов, постоянно сохраняющийся и актуализующийся в виде смыслового инварианта [2, с. 201]. Характер восприятия того или иного ряда текстов определяет мировоззрение общества (коллектива).

В рамках работы необходимо обратить внимание на подход к проблематике коллективной памяти в православных культурах *Slavia Orthodoxa*, предложенный итальянским историком-русистом Марчелло Гардзанити [3]. Ученый ввел понятие коллективной «церковной памяти» (*memoria ecclesiae*), определяя ее как память, укорененную и развивающуюся в лоне Церкви на фоне непрерывной связи между местными, национальными церквями и Вселенской Церковью.

Рожденный в 1470 г. в греческом городе Арте, в семье «христиан, греков, философов» Михаил Триволис принадлежал к поколению греков, которые первыми пережили впечатление от взятия Константинополя турками в 1453 г. и падения родного «Ромейского царства» (Византийской империи). Н. В. Синицына предполагала [4, с. 5], что юный Михаил мог

слышать народные патриотические легенды о воскрешении последнего императора ромеев Константина XI из мертвых. Как бы то ни было, в коллективной памяти греческого народа были живы представления о вечности Ромейского царства. С этими представлениями тесно связана традиция *translatio studii* (передачи знания и учености), участниками которой были греки-интеллектуалы, бежавшие на Запад. Поток греческих эмигрантов можно условно разделить на две волны [1, с. 479]. К первой принадлежат талантливые греки, прибывшие в Италию и страны Запада задолго до падения Константинополя, поддерживающие идею воссоединения церкви и основавшие в Италии множество школ, сыгравших важную роль в становлении ренессансного европейского гуманизма. Ко второй волне относят греков, вынужденных искать свою судьбу уже после фактической потери духовной и физической родины. К таковым относился Михаил Триволис, отправившийся в Италию для получения достойного образования. На Западе члены греческой диаспоры преследовали несколько целей: распространение собственной культуры и обоснование ее превосходства, а также убеждение европейских правителей в необходимости вступления в войну с иноверцами-турками, которые поработили некогда великое Греческое царство [1, с. 480].

Крупный греческий ученый-гуманист, профессор и издатель XV в. Иоанн Ласкарис был отправлен главой флорентийского правительства и активным деятелем эпохи Возрождения Лоренцо Медичи в Грецию для поиска древних манускриптов. Там произошло его знакомство с молодым знатоком каллиграфии и латинского языка Михаилом Триволисом. Вероятно, около 1492 г. Михаил принимает решение продолжить обучение в Италии и отправляется во Флоренцию. В 1490-х гг. некогда передовой центр итальянского гуманизма становится «городом гуманизма и аскетизма» [4, с. 22]. Однако Флоренция все еще оставалась главным центром итальянской образованности: здесь существовало большое количество общественных и частных библиотек, был богатый рынок книжных сокровищ [5, с. 115]. В Италии Михаил оказывается слушателем лекций в университетах в Падуе, Флоренции, Милане и Ферраре. В ученой культуре гуманистической Италии были популярны античная эллинская литература, сочинения древних авторов и греческий язык. Обучаясь у Ласкариса, Михаил должен был освоить творчество одного или нескольких греческих авторов. Из сохранившейся инаугурационной лекции Иоанна Ласкариса мы можем узнать, что в годы обучения Михаила Триволиса (1492–1493) такими авторами были Софокл и Фукидид [4, с. 27].

Находясь в Италии, Триволис занимался переписыванием древних манускриптов как раннехристианских авторов, так и античных. Михаилом были выполнены списки сочинений Феокрита, Иосифа Флавия, Феодорита Кирского и иных древних писателей. Все это время Михаил был тесно связан с деятельностью «Платоновской академии», во главе которой стояли, наряду с ранее упомянутым Иоанном Ласкарисом, такие деятели, как Анджело Полициано и Марсилио Фичино. Основной деятельностью академии была попытка примирить посредством перевода и издания соответствующих сочинений тексты древнеязыческой философско-богословской традиции с текстами христианских авторов [6, с. 17]. Центральной идеей Марсилио Фичино было использование античных текстов для общего исправления духовной жизни людей ренессансной Италии. Иначе говоря, Фичино пытался примирить культурные традиции и обосновать важность античной мудрости для христиан [6, с. 18–19].

Дважды посетив Венецию (в 1496 и 1497–1498 гг.), Михаил сотрудничал с венецианским издателем Альдом Мануцием. Вероятно, его типография должна была объединить волны греков, эмигрирующих с Крита и остальной территории Византийской империи, что позволило бы сделать предприятию имя во всей Италии [7, р. 127]. Мануцием была основана «Новая академия», куда входил и Михаил Триволис. Будучи одной из наиболее серьезных и богатых типографий того времени, издательство Альда Мануция готовило к выпуску сочинения Аристотеля, Аристофана, Фукидида, Софокла и многих других античных классиков. Некоторые издания, как, например, «Греческая антология», повторяли издания, подготовленные Иоанном Ласкарисом. Возможно, одним из таких сборников Максим Грек, участвовавший в его подготовке как Михаил Триволис, пользовался в Москве, придерживаясь традиции греческой учености [4, с. 84].

Важной вехой в жизни Михаила-Максима стало его пребывание при дворе Джованни Франческо Пико делла Мирандола. Получив приглашения одновременно и из Болоньи, и от графа Лодовико II Тиццони, Михаил все же решает присоединиться к делу племянника знаменитого гуманиста Пико. Подобный факт свидетельствует об известности и авторитете Триволиса не только среди гуманистических кругов, но и в греческой диаспоре [4, с. 69]. Необходимо отметить, что Пико делла Мирандола являлся одной из важнейших фигур «Платоновской академии» [6, с. 247]. Называя себя «герцогом Согласия», Мирандола в своих сочинениях старался примирить иудеев и христиан, перипатетиков и платоников, греков и латинян [6, с. 254]. Установка согласовывать различные виды знания и примирять учения свидетельствует о создании гуманистом системы,

в которой одинаково будут существовать как различные традиции, так и смысловые инварианты текстов, объединенные единой гуманистической идеей. Иначе ситуацию представлял племянник Пико, Джованни Франческо. Став автором биографии своего дяди и поддерживая того во многих его начинаниях, в том числе в критике астрологии, Джованни Франческо настаивал на несовместимости древней философии с христианством. Именно в такой придворной атмосфере работал Михаил Триволис.

Фигурой, объединившей наставников Михаила Триволиса, стал Иероним Савонарола. Занимаясь светскими науками в «Платоновской академии» и наслышанный о деятельности проповедника от своих учителей, Триволис сам увлекается проповедями флорентийского реформатора [8, с. 186]. Проповеди Савонаролы, яркого представителя «правого крыла» эпохи Кватроченто, были популярны у совершенно разного круга людей: простых мужчин и женщин, художников и поэтов, философов и публицистов, представителей настоящего итальянского гуманизма. Будущий афонский инок был впечатлен мужественной и аскетической борьбой Савонаролы с беззаконием, творившимся в Римской Церкви. Верность проповедника идеалам христианства и гуманизма, которую он сохранил вплоть до казни на костре в 1498 г., произвела колоссальное впечатление на Михаила.

Находясь в глубоком духовном кризисе, Михаил возвращается в Грецию и прибывает на Святую гору Афон в 1506 г. Михаила на Афон привлекли богатые и древние, хранимые святогорскими монастырями, духовные традиции православия, составляющие ядро «церковной памяти». Михаил Триволис принимает монашеский постриг с именем Максим.

Не так много известно о его деятельности в афонский период жизни. Вероятно, основным делом инок стало монашеское послушание, которое выразилось в филологических занятиях, проповеднической деятельности и литургическом творчестве [9, с. 43]. Стоит заметить, что в это время Максим был погружен в пространство христианских, православных текстов, в отличие от своего итальянского периода жизни, когда иноку приходилось иметь дело и с сочинениями античных, языческих авторов.

Переломным моментом стало прибытие на Афон русского посольства в 1516 году. Подобные связи Русской Церкви с остальным православным миром, в том числе и со Святой горой, конституировали «церковную память», являлись одними из многих коммеморативных ритуалов, которые связывают православные церкви между собой. У Великого князя Московского и митрополита Варлаама была просьба прислать «на время» монаха Савву, но по причине старости переводчика был избран другой,

не менее образованный инок Максим. Вот такая характеристика, суммирующая прошлый жизненный опыт святогорца, была дана ему игуменом Ватопедского монастыря Анфимием в грамоте к митрополиту всея Руси Варлааму: «...изобрал честнейшаго брата нашего Максима, еже из наших священны обители Ватопеди, аки искусна божественному писанию и пригожа на сказание всяких книг, и церковных и глаголемых елиньских, понеже от младыя юности в сих възрасте и сим наказася добродетелен, и не яко инии некии, многыми почитанми токмо...» [10, с. 336–337].

Игумен в тексте грамоты как бы подчеркивает причастность Максима сразу к нескольким текстовым традициям — традиции Священного Писания, церковных (созданных в лоне Церкви) книг и книг эллинской мудрости, то есть античных. Книжность в Древней Руси на протяжении всей ее истории осознавалась как часть христианского наследия [5, с. 1]. Поэтому на Руси дело перевода священных книг доверялось только духовным лицам [5, с. 9]. Характер чтения, понимаемого как часть религиозного, обусловил значение книги в коллективной памяти Руси как предмета догматического значения [5, с. 11].

Михаил Триволис, как представитель греческой диаспоры и, вероятно, приверженец греческой, православной веры [11, с. 158], был активным участником ренессансно-гуманистической коллективной памяти. Пребывая на святой горе Афон и будучи призван в Москву, он выступает прежде всего в образе человека образованного, знакомого с мудростью книг христианских и античных.

В самом раннем и самом пространном сочинении, посвященном Афону, «Послании великому Московскому князю Василию III об афонских монастырях» (1518–1519) [12, с. 35], Максим Грек конституирует свою причастность к «церковной памяти», выступая сторонником афонского монашества, нестяжательства и необходимости суровой монастырской дисциплины.

Одним из первых переводов, выполненных Максимом Греком в России, стал перевод Толковой Псалтири, текста коллективной «церковной памяти», по поручению великого князя Василия III. Перевод предваряет «Послание московскому великому князю Василию III о переводе Толковой Псалтири» (1521–1522). Обращаясь к «*благовернейшему и вышшему царю и богохранимому государю великому князю Василию Ивановичю всеа Руси*», Максим Грек поднимает ряд важных вопросов, связанных с проблематикой духовного просвещения: «...*богодуховенное Писание учит ясне, и не инако может быти. Также и Платонъ, внешних философъ первыи, или от богодуховенных писании научень, или от света словеснаго...*» [13, с. 151].

Античный философ Платон, обращение к фигуре которого характерно для византийской текстовой коллективной памяти и коллективной памяти гуманистической Италии, помещается в контекст вопроса о богодухновенности Священного Писания и соизмеримости его с учениями «внешних философов».

Ключевой темой «Послания» является необходимость обращения к помещенному в историю Священному Преданию (важной части «церковной памяти») при толковании Священного Писания: *«Священная убо книга сиа древними мужи всяческою премудростию и тяжестию разумении украшенными составлена, такое учащена есть по всему богодухновенною премудростию и разумением высочайшим...»* [13, с. 155].

На протяжении всего «Послания» Максим Грек обращается к фигурам святых отцов, толкователей Псалтири, обращаясь к их авторитету как «фигур» «церковной памяти». В конце «Послания» афонский инок апеллирует к ромейской истории, выражая надежду на освобождение его родины, Греческой земли, и возрождение Греческого царства: *«...яко Константину и Феодосию великим уподобитися мощи, им же и твоя дрежава последующи. Буди и нам некогда царствовать от нечестивых работы свободенным тобою, вся бо възможна и удобе совершаема... въ царех Константина древняго Рима зле стужима избави от нечестиваго Максентиа, сице и ныне тезоименитаго тому Новаго Рима, тяжце влнуема от безбожных агарян, благочестивеишею дрежавою царствия твоего да изволит свободити...»* [13, с. 166].

Фигура Василия III стоит в одном смысловом ряду со святыми императорами Ромейского царства — Константином и Феодосием. Этот же мотив звучит в «Послании великому князю Василию III о нашествии крымского хана». Призывая великого князя к изменению направления во внешней политике, Максим Грек помещает и Московское царство, и фигуру Василия III в пространство церковной памяти, распространяя ветхозаветное пророчество не только на римских императоров, выступающих за идеалы православного христианства, но и на великого князя: *«И паки, от иноплеменников стужаемъ, рече к Вышнему: «Ибо седоша князи, на мя глаголаху, раб же Твои поучаашеся въ оправдания Твоя»². И елика иная сицевая пророчество съдръжит, их же всех ревнители явившиеся, иже во царех равноапостоль Констянтин Великий, Феодосии же и Уалентинианъ и все иже по тех благочестиве царствовавшие и Богу благочестием...»* [13, с. 150].

² Пс. 118:23, 24.

В «Послании россиянам, сербам и болгарам о переводе Бесед св. Иоанна Златоуста на Евангелие от Матфея» [13, с. 355] Максим Грек именуется себя «*святогорцем из священной обители Ватопедской*» и обращается к народам *Slavia Orthodoxa*, скрепленным единым пространством церковной памяти. Выступая за идеи христианского просвещения, Максим подчеркивает роль переводчика и писца в подготовке подобных трудов, выступая поборником культуры учености: «...и переписание священных сего книги не всякому писцу верить, но разумом духовным и благоговением, украшением сие повелеваете, аще убо здраво и право сие стяжати желает книгу».

Приглашенный в Москву в качестве переводчика, Максим Грек не останавливается на этой деятельности и присоединяется к антилатинской полемике в Московском государстве [14, с. 131]. Л. И. Журова предложила рассматривать антилатинские полемические сочинения Средневековья (XI–XVI вв.) как единый Текст, в котором обсуждается ряд некогда поставленных вопросов: тема опресноков, тема *filioque* и так далее [15, с. 145]. Данный подход позволяет рассмотреть антилатинские сочинения, написанные Максимом Греком до соборного осуждения, как часть набора текстов, характерного для коллективной памяти московских книжников начала XVI в.

К таким сочинениям относятся «Первое полемическое послание Ф. И. Карпову против латинян» и «Полемическое Слово по поводу сочинения католического богослова Николая Булева «О соединении русом и латыном»». Максим Грек выступил против лейб-медика при княжеском дворе, немца из Любека Николая Немчина. Николай Немчин, видя неприятие римской веры в Московской Руси, пытался проповедовать о том, что Римская Церковь является от древности православной церковью и не отстоит в этом от Русской Церкви.

Особенно насыщенная переписка, связанная и с полемикой с Николаем Немчином, и вопросами самовластия, и проблемами астрологических дискуссий, состоялась у Максима Грека с русским дипломатом, интеллектуалом московского общества Федором Ивановичем Карповым. Карпов был любознательным и образованным человеком, общавшимся с иноземными интеллектуалами, а потому круг вопросов, поставленных им, формируется не только в пределах коллективной памяти московских книжников и православных текстов.

Так, Максим сталкивается с обвинением в несогласии со Священным Преданием, о чем свидетельствует в одном из посланий к Федору Карпову: «*Ты укоряешь меня за это, как будто я неподобающе мудрствую и не согласно с церковным преданием*» [12, с. 163]. Чтобы доказать истинность

своих слов, инок прибегает к одному из трудов святителя Григория Богослова, с которыми он работал в Италии: *«А чтобы вы уразумели, что это не Максимова догма, но истинных святых отцов, послушайте внимательно великого и мудрейшего поистине учителя Григория Богослова, как он ясно это исповедует в одном из «Слов» своих. Там он показывает, каким должен быть желающий правильно богословствовать, и что не всякому это под силу, и не всегда, и не перед всеми, и не о всех вещах, но это может делать только достигший благодаря следованию заповедям предельной чистоты и совершенства в добродетелях»* [12, с. 164].

В ответном послании Федор Карпов старается достойно ответить образованному иноку-философу, стремясь выстроить с ним диалог в едином смысловом поле: *«Не пристало тебе, философу, до суда осудить нас и до того, как услышишь, что я скажу, укорять нас, помня Спасителя нашего евангельское изречение...». «Я знаю Максима: он не пишет без оснований, от Священного Писания заимствуя, раздает нам...»* [12, с. 165].

Отвечая на это послание, Максим, увидев расположение собеседника, обращается к понятному образу «церковной памяти», дав понять дипломату, что он причастен к ней: *«...из-за доверия к слухам с людьми, во всякой святости жившими, Иоанна, я имею в виду Златоуста и дивного Епифания, послания которых друг к другу ты и сам знаешь»*³ [12, с. 167].

Именно в переписке с Федором Карповым Максим Грек особенно точно выражает свое отношение к содержанию книг античной культуры (ренессансно-гуманистической коллективной памяти Запада), уделяя внимание соответствию их учений Священному Преданию. Стоит заметить, пока что Максим не прибегает к реконструкции своей биографии, а как бы вскользь затрагивает тему «училищ италийских»: *«Зри, честнейший муж, како божественны Павел философии достоинство прелесть нарицает тщетную и крадущу простых разумы, аки по преданию человекъ, по стихиям мира, а не по Христу сущу. Ни ли тою латынстии сынове ходят днесь и прельщают апостольскую истинну? Иди умом къ училищем италийским, и тамо узриши по подобию потоков текущих, наипаче потопляющих, Аристотеля и Платона и иже окрестъ их. И никакая в них догма крепка непицуется, ни человеческая, ни божественная, аще несть аристотельския силогизмы теми утвердит сия догма»* [12, с. 181].

³ Подразумевается конфликт между святителями Иоанном Златоустом и Епифанием Кипрским, очевидными «фигурами памяти» церковной памяти, рассказ о котором содержится в Житии свт. Иоанна Златоуста.

Говоря о специфике антиастрологических сочинений афонского инока, важно отметить, что Максим Грек, вероятно, в силу неукорененности антиастрологического дискурса на Руси, использовал именно те аргументы, тексты и апеллировал к той традиции, с которой познакомился на Западе в годы своего пребывания в Италии. Максим Грек в своих, основанных, прежде всего, на Священном Писании и трудах святых отцов антиастрологических трактатах, в тех местах, где наиболее предпочтительной оказалась риторика, сформулированная некогда западными «учителями» Максима, имплицитно и эксплицитно обращается к аргументам католических гуманистов, возражавших против астрологии [16, с. 98].

Оказавшись перед необходимостью защитить исповедуемую им веру, Максим Грек в своих сочинениях стремился объединить «лучшие начинания» каждой из культур в целях идеи духовного просвещения. Прибегая к ряду различных текстуальных практик, святогорец пытался «обогатить» консервативно настроенную коллективную память текстов московского общества, приобщая московских книжников как к коллективной церковной памяти, так и коллективной памяти ренессансного гуманизма, которая, в свою очередь, содержит богатый набор текстов, имеющих потенциал быть использованными в дискурсе апологетики веры и исправления священных текстов.

Укорененная и развивающаяся в лоне Церкви (какой именно — православной, католической или другой — определяет акцептирующий субъект этой памяти), на фоне непрерывной связи между различными церковными региональными институциями, «церковная память», являясь «памятью слова», хранит в себе архив ссылок, цитат и смыслов, заключенных в христианских текстах. Благодаря причастности к единому пространству «церковной памяти» и московских интеллектуалов, и Максима Грека стал возможным продуктивный диалог московской книжности и греческой учености.

Дальнейшее исследование текстов Максима Грека, созданных после соборного осуждения 1525 и 1531 гг., может расширить наше понимание рамок и границ «церковной памяти», позволит понять, за причастность к каким общностям и за использование каких инвариантов текста афонский инок был осужден на долгие годы заточения и лишения причастия, и возникла ли в новых для него условиях необходимость выработки святогорцем принципиально иной стратегии обращения к коммеморативным ритуалам причастности к «церковной памяти».

Список источников и литературы

1. Шевченко И. Четыре мира и две загадки Максима Грека // Море и берега. К 60-летию Сергея Павловича Карпова от коллег и учеников / Отв. ред. Р.М. Шукуров. М.: Индрик, 2009. С. 477–492.
2. Лотман Ю. М. Избранные статьи. В 3 тт. Т. 1. Статьи по семиотике и типологии культуры. Таллин: Александра, 1992. С. 200–202.
3. Гардзанини М. Библиейские цитаты в литературе Slavia Orthodoxa // ТОДРЛ. Т. LVIII. СПб: Дмитрий Буланин, 2007. С. 34–35.
4. Синицына Н. В. Максим Грек. М.: Молодая гвардия, 2008. 236 с.
5. Иконников В. С. Максим Грек и его время. Киев, 1915. 639 с.
6. Кудрявцев О. Ф. Флорентийская Платоновская академия: очерк истории духовной жизни ренессансной Италии. М.: Наука, 2008. 479 с.
7. Wilson N. From Byzantium to Italy. Greek Studies in the Italian Renaissance. London, 1992. 200 p.
8. Иванов А. И. Максим Грек и Савонарола // Богословские труды. М., 1974. Сб. 12. С. 184–208.
9. Золотухина Н. М. Политико-правовая мысль XVI в.: Максим Грек о правде, справедливости, законности и правосудии. М.: Юрлитинформ, 2018. 680 с.
10. Россия и греческий мир в XVI веке. В 2 тт. Т. 1. / Отв. ред. С. М. Каиштанов, подгот. к публ. С. М. Каштанова, Л. В. Столяровой, Б. Л. Фонкича. М.: Наука, 2004. 527 с.
11. Каиштанов С. М. Труды И. Денисова о Максими Греке и его биографах // Византийский временник. Т. 14. М., 1958. С. 282–295.
12. Грек Максим. Непрочитанное. СПб: Дмитрий Буланин, 2021. 288 с.
13. Преподобный Максим Грек. Сочинения. Т. I. М.: Индрик, 2008. 568 с.
14. Синицына Н. В. Из истории полемики против латинян в XVI веке (о датировке и атрибуции некоторых сочинений Максима Грека) // Отечественная история. 2002. № 6. С. 130–141.
15. Жукова Л. И. История антилатинской полемики в русской рукописной традиции и антилатинские сочинения Максима Грека // Труды отдела древнерусской литературы. 2006. Т. 57. С. 145–160.
16. Акопян О. Л. С «латинянами» против «латинского нечестия»: Максим Грек, Савонарола и борьба с астрологией // Европейское Возрождение и русская культура XV — середины XVII в.: контакты и взаимное восприятие / Отв. ред. О. Ф. Кудрявцев. М.: Политическая энциклопедия, 2013. С. 92–102.

УДК: 94(438).03+94(477)

Непрыхин И. Ю.

Национальный исследовательский университет
«Высшая школа экономики»,
Факультет гуманитарных наук,
студент магистерской программы «Медиевистика»
E-mail: nepryahin-ivan@mail.ru
iyunepryakhin@edu.hse.ru

«Ересь гусов» в Киевской митрополии XVI в.: состояние источников и спорные вопросы

Аннотация. Религиозная жизнь в Киевской митрополии в XVI в. представляет собой малоизученное явление. Данная статья ставит вопрос о возникновении на территории восточнославянских земель Речи Посполитой движения «гусов». Ересь отразилась в небольшом количестве источников, но породила несколько точек зрения на ее характер. Автор статьи суммирует известные сведения о движении и ставит ряд проблемных вопросов.

Ключевые слова: Киевская митрополия, «ересь гусов», вольнодумство в Православной церкви.

Nepryakhin I. Yu.

National Research University “Higher School of Economics”,
Faculty of Humanities, Student of the master’s program
“Medieval Studies”
E-mail: nepryahin-ivan@mail.ru
iyunepryakhin@edu.hse.ru

“Heresy of the goose’s” in the Kiev Metropolis of the 16th century: the state of sources and controversial issues

Abstract. Religious life in the Kiev Metropolis in the 16th century is a poorly studied question. This article raises the problem of the origin of the “goose’s” movement on the East Slavic lands of the Polish-Lithuanian Commonwealth. The heresy was described in a few sources, but it raised several opinions on its character. The author summarizes the information about the movement and raises problematic points.

Keywords: Kiev Metropolis, “heresy of the goose’s”, heresies in the Orthodox Church.

Религиозная жизнь восточнославянских земель Речи Посполитой во второй половине XVI в. представляет собой необычный для православ-

ной традиции феномен. Находясь на периферии католического и православного миров, она подвергалась влиянию обеих традиций: католические миссионеры пытались каким-либо образом интегрировать земли Киевской митрополии в Польскую корону; в то же время на эти земли претендовали русские правители. Кроме того, во второй половине XVI в. в Великое княжество Литовское бежали московские еретики под предводительством Феодосия Косого и один из лидеров нестяжательства старец Артемий. Все это вкупе с местным религиозным брожением создавало крайне пеструю картину религиозной жизни на территории Киевской митрополии — среди восточнославянского населения начали распространяться учения, близкие к Реформации, которые стали реакцией на злободневные проблемы православного населения [1, с. 44–55].

Среди всего разнообразия религиозных учений, возникших в Киевской митрополии, особое внимание, на наш взгляд, привлекает слабоизученная «ересь гусов», которая стала интересным проявлением православного вольнодумства.

Первые внимание на указанное движение обратила внимание Татьяна Николаевна Копреева, старший научный сотрудник Отдела рукописей Государственной публичной библиотеки им. М. Е. Салтыкова-Щедрина (ныне Российская Национальная библиотека), которая при составлении описания собрания М. П. Погодина отметила рукопись-сборник № 840. В этом небольшом по объему сборнике содержится ряд необычных текстов, среди которых особенно выделяется глава, посвященная еретикам-«гусам», проповедовавшим свое учение в православных землях Речи Посполитой [2, с. 369].

Первыми работами, в которых так или иначе затрагивался указанный сборник, стали статьи болгарского исследователя Д. Кенанова, которые, однако, были скорее обзорными или касались истории рукописной традиции — самого же текста против «гусов» он практически не анализировал [3, с. 28–46; 4, с. 124–125]. Первой же полноценной работой, посвященной анализу полемиического сочинения из собрания Погодина, стала публикация Ю. К. Бегунова, который впервые дал полное описание рукописи и предложил собственное видение на характер найденных Т. Н. Копреевой материалов.

Так, Ю. К. Бегунов сразу же обратил внимание на имя еретиков — «гусы», а также на легенду о некоем Гусе Ионыше, содержащейся в памятнике. Согласно легенде, Гус Ионыш «прельсти првие Прага, и оттоле изыдоша ученици его» [5, л. 120]. Действительно, наименование еретиков «гусами», а также указание автором рукописи на имя и, в некотором

роде, происхождение ересиарха — Гус из Праги — сразу же наталкивает на мысль о появлении на территории Киевской митрополии гуситов, бежавших от преследований из Чехии. К тому же мы имеем указание в тексте на фрагмент из истории гуситов: «и яко оуслыша о них крал Жигимонтъ събра воиски поиде на них, и они и до триикраты разбиша его въиско и едва съ великою нуждею разбѣи их, да Ёоныша, того их дидаскала, добуде и съжеже его» [5, л. 120].

На основании этих материалов источника Ю. К. Бегунов сделал вывод, что на территории Киевской митрополии появились таборитские проповедники, подготовившие почву в восточнославянских землях Речи Посполитой для проникновения реформационных учений (социнианство, антитринитаризм). Кроме того, Ю. К. Бегунов предположил, что еретики-«гусы» вполне могли быть предками новгородских «жидовствующих» [2, с. 367].

Стоит отметить, что Ю. К. Бегунов посчитал, что исследуемый нами текст возник в 1503 г. Но, как отметил М. В. Дмитриев, такая датировка текста не совсем правильна: скорее всего, исследователь принял за дату помету на полях, обозначающую новую главу сборника [6, с. 126]. На этом месте нам следует обратиться к мнению М. В. Дмитриева относительно изучаемого текста. Так, согласно последнему, текст о еретиках-«гусах» не подкрепляется нашими знаниями о доктрине чешских гуситов. Дело в том, что автор сочинения приписывает вольнодумцам большое количество иудаизантских элементов, не свойственных чешским еретикам. К тому же «гусы» критиковали в первую очередь византийско-православное богослужение, а гуситы стали движением, выступившим с критикой именно католической церкви и ее обрядов [6, с. 127–131]. В качестве альтернативы мнению Ю. К. Бегунова исследователь предлагает видеть в движении «гусов» проявление влияния ереси Феодосия Косого в украинско-белорусских землях. Находя ряд «общих мест» в критике Косым и «гусами» православной церкви, М. В. Дмитриев связывает историю восточнославянского религиозного диссидентства в единое русло, показывая общность развития православных земель в Восточной Европе [6, с. 144–147].

С критикой мнения М. В. Дмитриева выступил украинский историк В. Зема, также занимающийся проблемами влияния Реформации и Контрреформации на территории Киевской митрополии. По его мнению, «ересь гусов» стала проявлением чисто региональной специфики православия, развивавшейся независимо от московских влияний. Кроме того, украинский историк выступил с идеей о ереси Феодосия Косого как историографическом мифе, порожденном российской и советской

историографиями, что стало одним из аргументов против концепции, построенной М. В. Дмитриевым [7, с. 144–147].

Но что же могло на самом деле скрываться под так называемой «ересью гусов»? Для решения этого вопроса обратимся непосредственно к тексту источника и традиции его бытования. Так, на сегодняшний день известно лишь об одном источнике, посвященном критике «гусов», который сохранился в трех списках.

Первый список представляет собой названную ранее рукопись из По-годинского собрания № 840, являющуюся сборником-конволютом из 144 листов. Тетради были сшиты в единый дощатый переплет и обтянуты кожей, сохранились фрагменты металлических застёжек книги. Писчий материал — бумага, при написании использовались чернила и киноварь. Декоративных элементов рукопись не имеет. Памятник писан полууставом разными писцами, поэтому рукопись можно разбить на две части: с л. 1 по л. 39 об. и с л. 40 по л. 140. Такое разделение обусловлено выделением в рукописи двух почерков, а также разной использованной бумагой: в первой части почерк, как кажется, более аккуратный, в то время как вторая часть написана почерком беглым, отличающимся от первого написанием отдельных букв. Кроме того, две части явно отличаются филигранями: на протяжении листов 1–39 об. мы обнаруживаем филигрань «вепрь», который соотносится с примером № 13583 из альбома Брике (1560-е гг.) [8, р. 298], в то время как во второй части мы видим филигранные, подобные № 1754 и № 1755 из альбома П. Н. Лихачева (1550-е гг.) [9, с. 230]. На этом основании мы можем датировать всю рукопись 50–60-ми годами XVI в. Отметим некоторые наблюдения относительно сохранности рукописи. Бумага, использованная в сборнике, ветхая, в отдельных местах видны пятна от воды; утрачены некоторые части рукописи: не сохранились начало и конец, утеряны отдельные листы внутри самого памятника (наиболее явный разрыв — между л. 39 об. и л. 40). Вероятно, в XIX в. рукопись подверглась реставрации: на некоторых листах, утраченных из-за ветхости бумаги, текст был наведен поверх утрат, в некоторых местах рукопись сохранена заплатами из плотной белой бумаги. На протяжении почти всей рукописи можно наблюдать пометы на полях: мы обнаружили записи польской (л. 4 об. — л. 5, л. 14 об., л. 17 об., л. 20, л. 31 об., л. 33 об., л. 34 об. и др.) и украинской скорописью (л. 18 об., л. 24 об., л. 32 об. и др.). По своему характеру эти пометы представляют собой записи поговорок, молитвы, упражнения по каллиграфии, наброски писем. Кроме того, на некоторых полях мы обнаруживаем записи, которые позволяют нам узнать подробности о названии труда и писце. На отдельных листах есть

фразы по типу «Сия книга рекома Пасиѣ» (на л. 7 об., 25 об. — 26, 32 об., 63 об., 67 об., 81 об., л. 93 и др.). Так мы узнаем название рукописи — «Пасия», что, вероятно, является калькой с латинского *passio*. На л. 26 об. — л. 27 на верхнем поле имеется фраза «Во имя Отца и Сына и Святого Духа. Аминь. Писал сию Пасию дьяк Данило в богоспасаемом граде Смотричи. Жебы сия книга рекома Пасия ... жебы не отдалена была от отца Самоиля, а хто бы си мог отдалити, той бы был проклят». Так мы узнаем имя писца первой части «Пасии» — дьяк Данило из Смотричей (Подолия). Кроме многочисленных помет в рукописи можно обнаружить разнообразные рисунки голов (л. 10 об., 18 об., 97, 106 об.), указательных пальцев (л. 62 об., 96 об.), веоря (л. 74 об.), антропоморфной птицы (л. 75), вооруженного саблей воина (л. 84 об.), циклических узоров (л. 84 об.). Иногда на полях можно найти пометы «зри», «зна» (например, на л. 15 об., 45, 106 об. и др.). Также на листах 35–35 об. начертаны нотные знаки, на некоторых листах имеются пробы печати (л. 93 об., 107 об., 120, 124).

Второй список нашего источника (обнаружен А. А. Туриловым) — рукопись № 228 из собрания Зональной научной библиотеки им. В. А. Артисевич Саратовского государственного университета им. Н. Г. Чернышевского [10]. Эта рукопись также является сборником-конволютом, состоящим из 351 листа. Тетради рукописи сшиты под твердым картоном, обтянутым кожей. При написании сборника была использована бумага с разными филигранями: с л. 1 по 159 об. видна филигрань в виде герба с подковой, который идентифицируется как № 46 из альбома М. Каманина и О. Вивицкой (1587 г.) [11, с. 5]; с л. 160 по л. 264 об. — полумесяц над подковой (похожи на № 219, 224–225 из того же альбома (1582–1587 гг.) [11, с. 24–25]; с л. 265 — филигрань в виде родового герба как № 170 (1585 г.) из альбома М. Каманина и О. Вивицкой [11, с. 21]. На основании этих данных мы можем датировать весь сборник не ранее 1587 г. Рукопись № 228 находится в очень плохом состоянии — верхняя часть л. 237–351 была залита водой, отчего ближе к концу кодекса чернила поплыли, а бумагу разъело, поэтому концовка сборника утрачена. На некоторых листах имеются дыры (л. 301, 308, 326, 334, 338, 344 и др.), а некоторые прожжены (л. 20–22). Рукопись не содержит, как Погодинская, каких-либо маргиналий, но имеет записи на полях (л. 34, 93 об. — 94, 187 и др.), среди которых имеется владельческая запись: «Сия книга священника Василия» [10, л. 93 об. — 96].

Третий же список изучаемого нами памятника (обнаружен В. Земой) хранится под номером Сур. Ms. С: 22/1014023 в Национальной библиотеке Литвы и представляет собой сборник середины XVI в. составом в 402 листа, писан полууставом [12, с. 133]. К сожалению, в связи с условиями

пандемии эта рукопись на данный момент остается для нас недоступной, отчего мы не можем дать ее более детальное описание.

Но что же говорит текст рукописи о самих «гусах»? Поскольку тексты Погодинской и Саратовской рукописей практически идентичны, мы будем приводить ссылки на более раннюю и более доступную для исследователей — Погодинскую. Во-первых, в рукописи передана интересная легенда о ересиархе Гусе Ионыше, согласно которой начальник ереси некогда пас гусей, пока его не призрел неизвестный латинский философ, приютив его у себя и обучив Гуса латинской грамоте. Вскоре герой легенды сам стал философом, но продолжал жить у своего учителя. Однажды последний передал ему ключи от всего своего имения и разрешил Гусу Ионышу распоряжаться всем, кроме одной «раки», которую просил не открывать. Ионыш же ослушался своего господина и втайне от него сделал копию ключа, с помощью которой он вскрыл «раку» и обнаружил там книги Ветхого Завета, писанные латинским языком. Начав их читать, Гус Ионыш впал в раздумья, после чего бежал от наставника в Прагу, где вскоре стал известным философом. Но все это время, согласно легенде, он постепенно распространял ересь, опирающуюся на Ветхий Завет, отчего вскоре вся Прага была «соблазнена», а ее жители восстали против церкви, разрушив иконы. Восстание в Праге оказалось очень мощным, поскольку «крал Жигимонт» смог разбить войско восставших лишь на третий раз, после чего он схватил Гуса Ионыша и сжег его вместе с той частью последователей, которые не успели бежать [5, л. 119 об. — 121].

Эта необычная легенда совпадает с биографией Яна Гуса лишь в некоторых отдельных пунктах: имя ересиарха (Гус), место его проповеди (Прага), факт его столкновения с королевской властью («крал Жигимонт» может быть ассоциирован с Сигизмундом I Люксембургом), которая вскоре подавила восстание и приговорила Гуса к сожжению (реальный Ян Гус был сожжен в Констанце в 1415 г.). Но при детальном рассмотрении этой легенды в глаза бросается следующий факт: Гус Ионыш предстает перед нами как проповедник иконоборческих иудаизантских идей. Кроме того, мы не находим в легенде (хотя по своему характеру легенда не должна содержать такие подробности) критики еретиками-гуситами устройства католической церкви, не находим мы и требований о причастии и исповеди, которые были свойственны гуситам (в том числе и таборитам).

Еще одна деталь, которую мы получаем из текста о «гусах» — имя нового лидера еретиков: «скажите ми ваш оучитель попь Богдань, оу которои сколи наоучилс есть, и вы его толико сладци послушаете. Бывши он един влах, прострь и дебел языком, не един человекъ прелщен и изоумлень, и да вас

прельсти собою. Рцѣти ми Богданили хоцем послѣдовати и по оученію его и его дружинам». И далее: «не бо от Бога прїиде поп Богдан, инь оустав вам принесе, но діавол посла его въ миръ проповѣдати ложные словеса» [5, л. 105 об.]. Отсюда мы узнаем, что на православных землях появился некий проповедник Богдан, собравший целую «дружину» верных его учению людей. Но при этом на протяжении всего текста автор ни разу не упоминает, что это за «дружина» и кто входил в ее состав. Этот вопрос представляется очень важным для полного понимания характера ереси «гусов».

Что же мы узнаем о доктрине еретиков? Во-первых, в глаза сразу бросается увлечение еретиков Ветхим Заветом [5, л. 108 об.], хотя при этом они признавали Новый Завет и сочинения Апостолов [5, л. 121]. Сочинения же святых отцов и постановления соборов «гусы» отвергали [5, л. 130]. Кроме того, почти все сочинение о еретиках постоянно напоминает об иконоборческих взглядах «гусов», например: «от нели же хоулит [поп Богдан] честныя иконы. И скажите ми, кое смрад и нечистота и нелѣпота видисте вы въ честных иконах? И толико на мнози соблажняетеся и не восхощете поклонитися им, а ни почитати и съ любовію и съ страхом поцѣловати, любулѣ от срдца, но идолы их именуєте бысте» [5, л. 105 об.]. Не почитали еретики и крест: «смѣете крсть хоулити и враждоу того нарицати иж глаголете, яко крсть осѣжденіе бысть», «якоже любо препираете ся с нами, почто не княняетес(я) крстѣ?» [5, л. 108 об.— 109].

Отвергали «гусы» и культ святых, в особенности практику посвящения церквей в их честь: «якож о создании церквам некаа странаа глаголасте, якож не подобает церковь освящати его и именовати е во имена святым» [5, л. 123 об.]. Неприятие еретиками культов святых и икон даже выливалось в осквернение «гусами» образов: «и почто вы, гуси, неподобнаа словеса глаголасте на святых? Что бо зло сътвориша вам? И ослепляете их очеса, еда не бяше ли и мы до сытости еже въсприяша казнь и мучение от безбожных мучителей! Но и честныя их образы вы очи их ножем прободосте, и обезчествуете их, и нимала ни хощете възадтиим честь по достоянію» [5, л. 126].

Выступали «гусы» и против института монашества [5, л. 133–133 об.]. Но при этом еретики пользовались популярностью среди мирян, которые утверждали, что те не грешат и живут по заветам апостолов [5, л. 132 об., 126 об.— 127]. Себя же «гусы» представляли как продолжателей апостольского дела: «и вы гѣси глаголете себе быти, як апостоли и тѣм чиноу оуподобитесь» [5, л. 126 об.]. Библию же «гусы» толковали сами, без опоры на другие авторитеты: «еже вы сами протлькоуете апсльское слово, по вашему разуму, и мните, як вашей прелести помогает апостолъ» [5, л. 106 об.].

Итак, перед нами действительно предстает крайне интересная картина развернувшегося в Киевской митрополии необычного движения. Детали, которые мы извлекаем из источников, демонстрируют некоторую противоречивость, поэтому неудивительно, что все исследователи, обращавшиеся к тематике «гусов», выдвинули разные предположения насчет характера ереси. Суммируя наши наблюдения по поводу состояния источников и историографии проблемы, мы бы хотели выдвинуть ряд тезисов.

Во-первых, очень вероятно, что под «гусами» на самом деле скрываются не гуситы, а что-то совершенно иное, но, возможно, имевшее гуситское влияние или корни. Перед нами очень важная задача: необходимо понять, почему в тексте имеется ряд перекличек с историей гуситов, но при этом излагается совершенно иная религиозная доктрина и история движения. Является ли легенда о Гусе Ионыше результатом рецепции всего того, что происходило в Чехии, или же это иной сюжет, случайно совпавший (или наложившийся в сознании автора) с гуситской историей? Возможно, мы имеем дело с новой, ранее «не открытой» ересью, которая стала одним из феноменов религиозной жизни в Киевской митрополии, а имя «гусов» закрепилось за ней как ярлык, навешенный официальной церковью.

Во-вторых, вопрос о происхождении ереси стоит остро. Почти все исследователи видят в «гусах» наследников каких-то ранних ересей: Ю. К. Бегунов отождествляет «гусов» с гуситами, а М. В. Дмитриев — с «ересью Феодосия Косого». Но на этот вопрос, даже при имеющейся аргументации обоих исследователей, нельзя дать однозначный ответ. Так, мы знаем, что автор рукописи выводит историю «гусов» из Праги, а его ересиарха называет «латинским философом», что показывает инородность ереси для православных земель. Сверх того, мы имеем упоминание о попе Богдане как «влахе», если предположить, что это указание на «национальное» происхождение, то мы опять-таки имеем дело с пришлым характером ереси. Эти факты выводят нас на предположение о некотором синкретическом характере движения, вобравшем в себя как основу католические ереси и соединившим ее с православным вольнодумством XVI в.

В-третьих, стоит отметить, что мы находимся в ситуации отсутствия дополнительных источников, отчего не можем сделать более обстоятельные и далеко идущие выводы. Однако наличие целых трех списков полемического сочинения против «гусов» показывает, что мы можем иметь дело с некоторой традицией — осуждение еретиков не стало единичным памятником письменности, а напротив, получило распространение в виде нескольких списков.

Список источников и литературы

1. *Дмитриев М. В.* Православие и Реформация. Реформационные движения в восточнославянских землях Речи Посполитой во второй половине XVI в. М., 1990. 135 с.
2. *Бегунов Ю. К.* Ян Гус и восточное славянство (по материалам новонайденного источника) // ТОДРЛ. Т. 49. СПб, 1996. С. 356–375.
3. *Кенанов Д.* Съдбата на Евтимиевите съчинения в древноруската литература // *Palaeobulgarica* / Старобългаристика. София, 1984. № 1. С. 28–46.
4. *Кенанов Д.* В памет на Татяна Николаевна Копреева // *Palaeobulgarica* / Старобългаристика. София, 1988. № 4. С. 124–125.
5. ОР РНБ. Ф. 588 (Собрание Погодина). № 840. 144 л.
6. *Дмитрієв М. В.* «Єресь гусів» та «єресь Феодосія Косого» в українсько-білоруському релігійному житті третьої чверті XVI ст. // *Вісник Львівського університету. Сер. Істор.* 2002. Вип. 37/1. С. 122–144.
7. *Зема В.* Руськомовні реформаційні пам'ятки та вчення Феодосія Косого: спростування історіографічного міфу // *Україна в Центральній-Східній Європі* (з найдавніших часів до кінця XVIII ст.). 2003. № 3. С. 139–162.
8. *Briquet C.* Les filigranes. Dictionnaire historique des marques du papier dès leur apparition vers 1282 jusqu'en 1600 avec 39 figures dans le texte et 16, 112 fac-similés de filigranes. T. 4: P-Z. Paris, 1907. 360 p.
9. *Лихачев Н. П.* Палеографическое значение бумажных водяных знаков. Часть III. Альбом снимков. СПб, 1899. 594 с.
10. ОРКР ЗНБ им. В. А. Артисевич СГУ им. Н. Г. Чернышевского. Инв. № 228. 351 л.
11. *Каманин І., Вітвіцька О.* Водяні знаки на папері українських документів XVI і XVII вв. (1566–1651). Київ, 1923. 177 с.
12. *Морозова Н. А., Темчин С. Ю.* Церковнославянские рукописи Литовской национальной библиотеки им. М. Мажвидаса (предварительный список) // *Slavistica Vilnensis*. 2002. № 51(2). С. 117–134.

УДК 94(44).029

Кирсанов Д. Ю.

Федеральное государственное бюджетное
образовательное учреждение высшего образования
«Российский государственный гуманитарный университет»,
Историко-архивный институт,
Факультет архивоведения и документоведения,
студент бакалавриата
E-mail: mngemini11@gmail.com
rsuh@rsuh.ru

Состояние Французского королевства в период Религиозных войн по сведениям из «Политических и военных речей» Франсуа де Ла Ну

Аннотация. В статье рассматривается первая глава труда гугенотского дворянина, капитана Франсуа де Ла Ну «Политические и военные речи». Данное произведение является известным памятником политической и исторической мысли второй половины XVI в. и мало изучено в российской историографии. Автор статьи анализирует «Речи» с точки зрения отношения этого французского мыслителя к положению Франции во время Религиозных войн.

Ключевые слова: Религиозные войны, Франция, гугеноты, де Ла Ну.

Kirsanov D. Yu.

Federal State-Funded Educational Institution of Higher Education
“Russian State University for the Humanities”,
Institute for History and Archives,
Faculty of Archival Science and Documentation,
Bachelor’s program, Student
E-mail: mngemini11@gmail.com
rsuh@rsuh.ru

The condition of the French kingdom during the Wars of religion according to information from the “Discours politique et militaires” by François de La Noue

Abstract. The article discusses the first chapter of the work of the Huguenot nobleman, captain François de La Noue “Discours politique et militaires”. This book is a famous monument of political and historical thought of the 16th century and is little studied in Russian historiography. The author of the article analyzes

the “Discours” from the point of view of the attitude of this French thinker to the situation of France during the Religious wars.

Keywords: Religious wars, France, Huguenots, de La Noue.

Будучи пленником у испанцев в Лимбурге с 1580 по 1585 гг., гугенотский дворянин и капитан Франсуа де Ла Ну написал знаменитый труд «Политические и военные речи». Это сочинение, состоящее из двадцати шести глав, является известным историко-политическим памятником второй половины XVI в. Центральная тема произведения — вопрос о причинах и путях преодоления глубокого всестороннего кризиса в современной ему Франции, раздираемой гражданскими войнами. Проводя анализ политической и исторической реальностей с позиций христианской религии и античной философии, опираясь в том числе на особый теолого-политический идеал, он ставит своей главной задачей примирение противоборствующих партий на основе веротерпимости и нравственного обновления [1, с. 190].

В своих речах Ла Ну затрагивает также вопросы военной тактики (не зря Наполеон Бонапарт назвал его труд «солдатской Библией»), размышлял о статусе дворянства и строил планы крестового похода против Османской империи [2, с. 168]. Правда, о войне де Ла Ну одним из первых писал без восторженности и пафоса, наоборот, военные тяготы он описывал драматически и без прикрас, задолго до всемирно известных писателей-пацифистов и гуманистов XX века.

В первой речи «протестантского Баярда» достаточно подробно, в деталях рассматривается состояние Французского королевства на момент Религиозных войн (1559–1598) в разных аспектах.

Воспитанный на ветхозаветных текстах, Франсуа де Ла Ну в первую очередь решает обратиться к ним, отмечая три главных греха, за которые «Бог наказывает распадом государств и разрушением обществ» [1, с. 191]: это есть *нечестие, несправедливость и безнравственность*.

В отдельном абзаце Ла Ну призывает всех французов примириться и не относиться из-за религиозных различий друг к другу «подобно туркам» [1, с. 191]. В Религиозных войнах уже пало двести тысяч воинов и те, «у кого остался хоть какой-нибудь след веры в душе, должны уже насытиться таким количеством пролитой крови» [1, с. 191].

По разным оценкам, за период 1562–1598 гг. Франция потеряла в результате боевых действий, истребления населения, голода, эмиграции, эпидемий от двух до четырех миллионов человек. Капитан де Ла Ну трагически завышает количество погибших солдат, однако не слишком сильно:

в боях, вероятно, погибло не менее 100 тысяч человек — цифра все равно значительная для тех времен [3, р. 14].

Рассматривая первый порок — *нечестие*, Ла Ну отмечает три производных от него греха, заразивших Францию: *атеизм, ругань и богохульство, пагубное использование магии, гадания и колдовства*.

Апеллируя к Псалтырю и книге Премудрости Соломона [1, с. 192], *атеизм* Ла Ну зовет опасным и древним, предвещающим Страшный Суд. Люди, отрицающие своего Создателя и загробную жизнь, предаются гедонизму и всевозможному пороку, огрубевают и презирают Его. Нет ничего более чудовищного, чем те, кто говорит и живет таким образом, ведь даже еретики, суеверные и язычники преклоняются перед ложными идолами, атеисты же — самые среди них заблудшие и потерянные. Такое поколение породили как раз кровопролитные войны за веру, заставив забыть саму веру, считает Ла Ну [1, с. 192].

XVI век действительно можно назвать периодом «религиозной революции», положившей начало дехристианизации европейской мысли. Составляющими «религиозной революции» являлись не только протестантизм, но и неоплатонизм, аверроизм и даже атеизм. По мнению Люсьена Февра и Анри Озе, Реформация была порождена в первую очередь «народными классами», выступавшими против церковной десятины, олигархии консулов в городах, фискального гнета. И только на более поздних стадиях социальная чистота движения была нарушена массовым обращением дворянства к новой религии, что имело социально-экономическую причину [4, с. 7]. Сам Ла Ну также был причастен к распространению ненавистного ему атеизма на просторах Французского королевства, так как до конца жизни был убежденным кальвинистом и принимал активное участие в Религиозных войнах.

Ругань и богохульство порождаются непочтением к Богу. Во времена Людовика Святого существовали законы, запрещавшие это, тогда как в эпоху Ла Ну сквернословие проникло в дворянское общество, особенно в среду военных, «которые во время недавних походов в Италию принесли оттуда, как известно, ужасные богохульства» [1, с. 193]. Крестьяне, которые больше всех удалены от двора и городов, и даже малые дети шести-восьми лет злоупотребляли именем Бога. Никогда, отмечает писатель, этот порок не был столь же распространен, как в период Религиозных войн.

Кровопролитные кампании, эволюция технологий и военной тактики, многочисленность армий, идеи Возрождения с их секуляризацией и, соответственно, коренной перелом в сознании многих людей, происходивший в XVI веке, не могли не сказаться на бытовом уровне сквернословия.

Заключение унижительного для французов мира в Като-Камбрези, отказ от всех завоеваний и обязательств перед союзниками в Италии, финансовое банкротство королевства напрямую оказали воздействие на положение французских военных. Условия мира воспринимались воинами как позорные: отдавались все плоды их усилий почти за полстолетия; больше всего возмущались солдаты пьемонтской армии, которая вела в Италии успешные боевые действия. То, что говорили по этому поводу гасконские бойцы, трудно передать без ненормативной лексики. Служащие других старых банд высказывались еще более неприлично [5, с. 128].

Следующие грехи, по мнению капитана, которые распространились в стране, — *запрещенные гадания и магические искусства* — отвращали людей от Бога, неизбежно ведя их к гибели. Малодушные, эгоистичные и тщеславные люди прибегали к колдовству, вступая в союз с самим Дьяволом, который путем уловок оставлял их ни с чем, оскверняя души. Как придворные люди различного звания и пола, так и провинциальные знать, церковники и судейские, по мнению Ла Ну, были расположены к прорицателям и тайным практикам [1, с. 196].

Вероятно, Франсуа де Ла Ну находился под влиянием «Молота ведьм», однако реальное положение вещей было несколько иным. Папские буллы XVI века, направленные против колдунов и ведьм, не произвели во Франции особенного впечатления, в отличие от Италии, Испании и Германии, хотя определенные прецеденты имели место быть. Французские судьи относились равнодушно к обвинениям в колдовстве. Екатерина Медичи запретила публиковать постановления Тридентского Собора (1563), рекомендующего учреждение Инквизиции во Франции.

Осуждение магии поддерживало католическое духовенство, преимущественно иезуиты, которые с присущей им ловкостью воспользовались обвинениями в колдовстве как средством против распространения кальвинизма. Среди населения бытовал эсхатологический страх по причине случавшихся бедствий, что отразилось в увлечении астрологией как среди горожан, так и среди дворянства [6, с. 131].

Далее Ла Ну приступает к изобличению второго порока — *несправедливости*, «которая есть общественное и частное угнетение бедных и слабых властью имущими и могущественными, которые из гордости, скупости и бесчеловечности используют против них все виды насилия, обмана и жестокости» [1, с. 196]. Несмотря на то, что Господь помогает угнетенным и карает угнетающих их, тем не менее последние не останавливались, ежедневно обирая и доводя до нищеты простой люд. Если не остановиться в этом, то Франция, по оценке Ла Ну, превратится в полупустыню [1,

с. 196]. Судьи использовали свое положение для взяток и обогащения через обман доверчивых и неграмотных людей. Правители городов, замков и некоторых провинций ради поддержания своего престижа и из-за алчности вводили новые подати в ущерб королю и народу. Налоги, таким образом, служили правящей элите для поддержания роскошного образа жизни, а не для облегчения положения многих и славы короля [1, с. 196].

В отношении военных капитан де Ла Ну высказывался не менее критично. Существовали дворяне, которые полагали, что признаком благородства является устрашение подданных и отнятие у них всего, что захочется, будто бы те были рабами. Крупные города высасывали всевозможные доходы из деревни, рьяно боролись за свои привилегии и накладывали все виды налогов и тягот на бедный сельский люд, который также обобран ростовщиками. «Просто чудо, что он жив!» — восклицает Ла Ну о простом деревенском народе [1, с. 197]. При наблюдении творящейся несправедливости создавалось впечатление, что человек существует в этом мире лишь для того, чтобы вредить себе подобным. Но когда бедняка, сироту и вдову попирают ногами, когда угнетение становится всеобщим и непрерывным, Бог ускоряет свои сокрушающие приговоры за непослушание. Свои размышления «протестантский Баярд» подтверждает книгой Исаии [1, с. 197].

Надо сказать, что в своих оценках Ла Ну довольно точен. «Революция цен», частичное свертывание производства из-за конкуренции в международной торговле, разорение купцов и мануфактуристов, монетный кризис, налоги на купечество, обезземеливание крестьянства, недовольство военного дворянства, неприятие аристократами тенденции к абсолютизации монархической власти были предпосылками Религиозных войн [7, с. 222]. Неразрешимые противоречия вылились в настоящее гражданское противостояние, затронувшее и простой народ. Частый голод, регулярные эпидемии, миграция, всплеск небывалого насилия, кризис внутреннего рынка, хозяйства и торговли были постоянными спутниками французского народа в этот период.

Третьим главным пороком современной ему Франции является *безнравственность*, под которой Ла Ну понимал *распутство, любовь к роскоши, гордыню, чревоугодие и пьянство*.

Распутство огрубляет тело и загрязняет душу, обычно влечет за собой болезни, разорение, убийства и другие бедствия. В нем погрязли настолько, что люди стали лишены всякого бесстыдства, прикрываясь лишь красивыми словами или остроумными ответами, а «кое-где, в местах небезызвестных, на это даже не обращают внимания, ибо там сей порок считают необходимым острием» [1, с. 198], имея в виду Италию, в которой

к тому же обманщиков и хитрецов восхваляют, которым завидуют и говорят об их благородной, добродетельной душе. Молодые были подвластны этим порокам, к которым их толкала мода и не сдерживал закон [1, с. 198].

Корни любви к *излишества*м и *роскоши* лежали в королевском дворе, где «тщеславие настолько сильно, что приходится менять множество платьев различного покроя и цвета, если желаешь приобрести уважение» [1, с. 198]. О человеке там часто судили по одежде, полагая, что под богатыми нарядами скрываются великие совершенства. Короли и принцы еще не успели сменить свою обычную простоту на «итальянские мерзости» [1, с. 198], как их подданные мгновенно стали им подражать, некоторые пожелали превзойти их в богатстве, и вся эта напыщенная роскошь в конце концов добралась и до городов. Из-за стремления к щегольству большинство знати обнищало настолько, что не могло себя более содержать на королевской службе как прежде. Женщины, полагая, что вызовут больше похвал и поклонения с помощью внешних украшений, поддавались этим веяниям и переставали стремиться блистать украшениями добродетели [1, с. 198].

Гордыня, хоть и родилась вместе с человеком, воистину является грехом, ведь из-за неумеренного высокомерия рождается презрение к остальным, а затем — оскорбления, ссоры и убийства [1, с. 199].

Последние пороки заключаются в обильных столах и великолепных выездах дворянства, которое ради приятного времяпрепровождения и известности идет по пути, полному невоздержанности.

«Все эти дурные нравы портят и развращают частную жизнь, что в соединении с пороками всего общества делает болезнь государственного тела еще более неизлечимой» [1, с. 199].

Расцвет и рост двора, который по составу благородного сословия, организации и пышности церемониала мог соперничать с испанским и английским дворами, ознаменовался во время правления последних королей из династии Валуа [8, с. 15].

Настоящую революцию при дворах европейских монархов произвели идеи эпохи Возрождения, Франция испытывала серьезное итальянское, в особенности, флорентийское влияние в развитии придворной жизни. Приезд Екатерины Медичи повлек за собой частое проведение маскарадов, балов и прочих торжеств, происходивших с отменным великолепием. Габсбургская Испания со второй половины XVI в. доминировала в культурной сфере, и Французское королевство не могло не попасть под влияние испанской гегемонии. Строгость этикета, точность церемониала, численность двора Испании считались образцовыми целый век. Помпезный регламент 1585 г. во Франции явственно носил печать испанского влияния [8, с. 17].

Проявление Возмездия Господа французы видели в ужасных кометах, странных фигурах в воздухе, землетрясениях, рождении чудовищ и страшных голосах. Приближение полного краха государства проявлялось и в том, что современники Ла Ну находились в климатерическом периоде правления французских королей, что свидетельствовало о настоящей смуте [1, с. 199]. Климатерический период — время, по мнению древних, фатальное и чреватое разнообразными опасностями. Он определялся числами 7 и 9 и их комбинациями. Особо неблагоприятным полагали 63-й период (7×9). Генрих III, в правление которого Ла Ну писал свои «Речи», считался шестьдесят третьим королем Франции. Также свидетельством было то, что все места во Дворце Парижа, предназначенные для изображений королей, были заполнены [1, с. 214].

Ла Ну пророчил Франции возвращение к периоду феодальной раздробленности, которое «совершенно похоронило бы правосудие, законную власть, уважение, страх, добрые нравы и согласие; напротив, возросли бы наглость, честолюбие, вероломство, насилие, нечестие, обман и мятежи» [1, с. 205]. Он мастерски рисует страшную картину многочисленных князьков и мэров городов на территории некогда единого королевства, с различной верой, поделенного на иностранные сферы влияния [1, с. 205].

Действительно, народные восстания с 1570-х годов, реальный распад Франции на две части, что произошло в 1576 г., разрыв отношений северной буржуазии с королевской властью, мятежные движения лигистов и Гугенотской конфедерации, полный упадок институтов монархии могли привести к такому печальному сценарию [7, с. 227].

Подводя итоги работы, отметим, что, будучи христианским идеалистом, Франсуа де Ла Ну, тем не менее, упорно следовал своим концепциям и искренне пытался разобраться в причинах гражданской войны и в путях выхода из кризиса, затрагивал увлекательные и порой неожиданные аспекты, приправляя рассуждения красивым слогом и религиозными догматами.

Тем более важны его «Речи» в контексте изучения социальной истории и исторической психологии, ведь де Ла Ну выражал свои мысли в контексте общественно-политических воззрений своего круга, в данном случае, провинциальных гугенотских дворян, живших за счет военного ремесла.

В России из 26 глав монументальной работы Ла Ну «Политические и военные речи» переведены лишь две. Соответственно, жизнеописанию «протестантского Баярда» российские историки пока не уделили должного внимания, что является перспективным полем для исследований. Последнее позволит лучше понять причины, ход и итоги Религиозных войн во Франции, которые кардинально изменили облик страны и движение ее истории.

Список источников и литературы

1. Кривушин И. В. Франсуа де Ла Ну. Политические и военные речи // Проблемы социальной истории и культуры Средних веков и раннего Нового времени. 2003. № 4. С. 189–217.
2. Чечулин П. В. О той легкости, с которой многие ненавидят, обвиняют и презирают своих ближних по причине различия в религии // Французское общество в эпоху культурного перелома: от Франциска I до Людовика XIV. М.: Изд-во Института всеобщей истории РАН, 2008. С. 168–177.
3. Clodfelter M. Warfare and Armed Conflicts: A Statistical Encyclopedia of Casualty and Other Figures, 1494–2007. 3rd Edition. London: McFarland, 2008. 853 p.
4. Уваров П. Ю. Что стояло за религиозными войнами XVI в.? От социальной истории религии к «Le vécu religieux» и обратно // Французский ежегодник: Формы религиозности в XV — начале XIX вв. 2004. С. 3–38.
5. Новоселов В. Р. Религиозные войны во Франции (1562–1598): военные перед лицом гражданской войны // Из истории социальных конфликтов и народных движений в средневековой Европе. М.: Изд-во Института всеобщей истории РАН, 2001. С. 126–145.
6. Констан Ж. М. Повседневная жизнь французов во время Религиозных войн / Пер. с фр., предисл. Е. В. Морозовой. М.: Молодая гвардия, 2005. 341 с.
7. Всемирная история. В 10 тт. Т. 4. М.: Соцэкгиз, 1958. 823 с.
8. Шишкин В. В. Королевский двор и политическая борьба во Франции в XVI–XVII веках. СПб: Евразия, 2004. 288 с.

Образ и текст. Свой и чужой

УДК 94(415)

Прокопенко Е. В.

Санкт-Петербургский государственный университет,
Институт истории, студент бакалавриата
E-mail: st087446@student.spbu.ru

Изображения союза короля и богини в средневековой ирландской литературе

Аннотация. Статья посвящена художественным изображениям сакрального брака короля и богини королевской власти в средневековой ирландской литературе. В статье анализируются различные вариации этого мотива и контекст их создания.

Ключевые слова: Ирландия, королевская власть, династическая мифология.

Prokopenko E. V.

Saint Petersburg State University,
Institute of History, Bachelor's program, Student
E-mail: st087446@student.spbu.ru

Images of a union of a King and a Goddess in medieval Irish literature

Abstract. The article is devoted to metaphoric images of sacred marriage of king and goddess of sovereignty in medieval Irish literature. The article analyzes different variations of this motif and the context of their creation.

Keywords: Ireland, kingship, dynastic mythology.

Представления о союзе короля как главы своего племени и богини подвластной ему территории и власти сохранились в Ирландии из языческого прошлого, и их отголоски отражались в литературе вплоть до XVIII века. Некогда считалось, что иерогамный брак правителя способствует плодородию и процветанию при его правлении [1, р. 265], что было отражено в существовавшем ритуале и соответствующем ему мифе. Этот мотив в дохристианскую эпоху обладал ключевым значением, но с приходом христианства стал постоянно переосмысляться современниками, так что дошел до нас в различных вариациях, анализ которых позволяет сделать выводы о его роли в средневековой идеологии королевской власти и о более древних представлениях ирландцев об этом союзе.

Источники, повествующие нам об этом эпизоде, по большей части относятся к произведениям ирландского эпоса, записанным средневековыми монахами. На первый взгляд кажется парадоксальным, что именно монахи — противники языческой традиции — способствовали ее сохранению. Но есть все основания полагать, что до определенного момента представители церкви шли на компромисс вполне осознанно. Королевская власть в Ирландии была очень слаба, в том числе из-за плохо функционирующей системы передачи престола [2, р. 34]. Претендовать на королевский титул могли сыновья, внуки и правнуки короля. Учитывая, что многие ирландские правители были полигамны, число потомков было само по себе слишком велико, чтобы власть была стабильна, а ирландские законы, уравнивающие их права наследования и не позволяющие делить королевские надель, только усугубляли ситуацию [2, р. 34]. Представители церкви, понимая, что слабая королевская власть угрожает их собственным перспективам, а предоставить королям в качестве опоры христианскую идеологию было невозможно в довольно консервативном обществе, еще не усвоившем до конца христианскую символику и смысл, составляли династические мифы, целью которых было отстоять незыблемость права законного правителя на престол. На самом деле, для этой цели языческие обычаи подходили как нельзя лучше. Так, например, в легенде «Разрушение дома Да Дерга» описывается следующая процедура «избрания» нового короля: «Между тем умер король Этерскел. Собрались тогда ирландцы на праздник быка. По обычаю, на нем убивали быка, и один из мужей наедался досыта его мясом и пил отвар, а потом над его ложем произносили слово правды. Тот, кого случалось ему увидеть во сне, должен был стать королем. Помертвели бы губы его, лишь осмелся сказать он неправду» [3]. Здесь налицо своего рода справедливость и определенная доля фатализма: королем должен был стать любой, кого увидит во сне друид. То есть у всех претендентов равные шансы, но повлиять на исход своей судьбы они никак не могут. Таким же образом может быть интерпретирован эпизод с богиней: завладеть ею, как завладеть королевством, может любой, но каждый раз это удастся лишь одному. Вероятно, эта случайность должна была способствовать примирению враждующих группировок [2, р. 38].

Записанные монахами легенды обладают своей спецификой: *literati* не стремились растолковывать читателям символы и идеи из языческого прошлого, хотя сами, должно быть, в ранний период еще их понимали. Более того, стремясь скрыть заложенный в приводимых историях оккультный смысл, монахи персонифицировали многих сверхъестествен-

ных персонажей, а также вписывали языческие эпизоды в христианскую историю. В этой ситуации представляется целесообразным опираться на два элемента, признанные исследователями, в т.ч. О'Рахилли, образующие мотивы короля и богини в средневековой ирландской литературе, а именно — возлияние (подношение напитка королю — одна из функций богини в литературных текстах) и брачная связь [4, р. 84]. В той или иной форме они прослеживаются во всех дошедших до нас историях, связанных с мифом «королевской свадьбы». Правда, есть ряд исключений, где отмечается только какой-то один из элементов, но он обычно подкрепляется довольно наглядной дополнительной символикой. В частности, в истории про Мор Муман, где отсутствует элемент возлияния, Мор Муман, будучи под заклятьем, покидает свой дом и в безумии странствует по Ирландии два года, пока не соединяется с законным королем Кашела (Фингеном) и впоследствии занимает место его жены, получив ее плащ и брошь. Когда ее муж Финген умирает, она становится женой Кахала, короля Глендомайна. Здесь явной указателем являются ее странствия в безумии и чудесное возвращение к рассудку, полученная ею королевская одежда и два царственных супруга подряд.

В легенде «*Baile in Scail*», напротив, не наблюдается элемента брачной связи, зато очень ярко прослеживается элемент возлияния. При этом текст является довольно наглядным примером «королевского мифа», где персонифицированная фигура королевской власти преподносит напиток королю, которому предназначено править. По мнению исследователя П. Мак Каны, эта фигура — солярная богиня Эриу, с которой сочетался верховный король [4, р. 77].

Анализ истории и контекста написания этого произведения выявляет концептуально важные детали. Произведение датируется XI веком, то есть уже относительно поздним временем. Оно связано с текстом «*Baile Chuinn Chétchathaig*» (далее — ВСС) и также с «*Tucait baili Mongáin*» («Причина безумия Монгана»). Последнее, как и «*Baile in Scail*», было основано на утерянном предисловии к ВСС, но, вероятно, оно более точно отражает его содержание — этот вывод основывается на том, что в «*Tucait baili Mongáin*» сам Монган изрекает пророчество, подобно тому, как в ВСС пророчество произносит Конн [5, р. 76]. Тексты «*Baile in Scail*» и ВСС объединяет общая идея — откровение Конну о будущих королях Тары. Однако сами списки этих будущих королей разнятся. Вероятно, что в XI веке «*Baile in Scail*» переписывали как элемент династической пропаганды Уи Неиллов, желавших заострить внимание на своих дальних родичах, в частности — на упомянутой в тексте ветви «клана

Оуэна» [6, р. 71]. Это свидетельствует о том, что даже в сравнительно позднее время мотив короля и богини все еще обладал некой идеологической значимостью.

Этот вывод подкрепляется количеством и вариативностью произведений, отображающих мотив короля и богини, дошедших до наших дней. Образы, используемые в них, сильно разнятся, но отражают одно и то же убеждение: страна без правителя бедна и безобразна, как женщина без мужа. Такие истории можно условно разделить на три категории, предложенные исследователем П. Мак Каной: миф о «заколдованной невесте», то есть изображение богини как уродливой старухи, превращающейся в красивую женщину в объятиях героя, которому предназначено стать королем; дикая странствующая женщина, которая возвращается к рассудку и красоте через единение с законным королем; девушка королевских кровей, выращенная пастухами коров и заново поднятая до присущего ей достоинства через свадьбу с королем [7, р. 64].

Первая группа историй представлена мифами «Приключения сыновей Эохайда Мутмедона» (стихотворная версия записана в XI в.) и небольшого варьирующимся рассказами о Лугайде Лайгде, практически аналогичными по содержанию, но записанными несколько позднее.

История о сыновьях Эохайда Мутмедона формирует часть библиографического отчета о короле Ньялле Девять Заложников — прародителе династии Уи Неиллов, по мнению разных исследователей, правившего в первой или второй половине V века. Составитель текста явно симпатизирует династии, неоднократно подчеркивая в тексте, что Ньяллу судьбой было предназначено править, и он сумел получить это право также для своих потомков. Важным фрагментом этой истории является пророчество, полученное Ньяллом от персонифицированной Власти: «Королевский престол и доминирование навсегда останется верным тебе и твоим детям, кроме двоих из семени Фиахры, а именно — Дахи и Айлилля Молта, и одного короля Мунстера, Бриана Борумы, и все они будут королями без оппозиции. И так же, как ты увидел меня, сперва отвратительной, грубой и ужасной, но красивой в конце — так же и королевская власть; ведь редко ее достигают без битв и раздоров, но в конце она для всех красива и хороша собой» [8, р. 201]. Очевидно, это являлось своеобразным посланием в поддержку правящим потомкам Ньялла. Истинный, законный правитель, каким мог считаться король из рода Уи Неиллов, способен преобразить страну, упорядочить хаос и принести ей процветание, даже если в начале правления обстановка ему не благоволяет [1, р. 272]. Миф о короле и королевской Власти, положенный в ос-

нову сюжета легенды, выводил происхождение Уи Неиллов из сакрального дохристианского прошлого, основывая легитимность их правления на старой «заповеди», что было важно для ирландцев.

В этой ситуации, по наблюдениям М. Херберт, можно проследить медленное смещение акцента с содержания мифа на сам миф: если раньше было важно само сакральное бракосочетание, легитимирующее всякого последующего короля, то теперь сюжет с королем и богиней был важен как мотив, заимствованный из времени господства ритуала, как нечто связывающее прошлое и настоящее [1, р. 272]. Таким образом, восприятие этого мотива концептуально изменилось.

Изображение богини как безобразной женщины, странствующей без рассудка до соединения с королем, прослеживается в уже затронутой нами истории о Мор Муман, найденной в Книге Лейнстера. Она называется «Мор Муман и смерть Куану Альхине». С ней сопряжена история о Мис с аналогичным сюжетом.

В «Анналах Ульстера» Мор Муман записана как реальный исторический персонаж, однако спорные сведения о ее генеалогии и временной разрыв между датой ее смерти (632 г.) и составлением сведений из «Анналов» (XV в.) превращают ее в полулегендарную фигуру, историзм которой подвергается сомнениям [4, р. 91]. Они усиливаются тем, что это имя в различных вариациях написания встречается и в других источниках относительно позднего времени, содержащих в себе непохожие друг на друга истории о девушке благородных кровей, объединенные темой материнства и соотносящиеся в основном с Мунстером, реже — с Коннахтом [4, р. 96]. Вероятно, этот образ восходит к представлениям о богине как о матери королей и великих людей [4, р. 98].

К третьей группе, в которой богиня изображена как благородная девушка, до свадьбы с королем лишенная присущих ее рангу почестей, относятся такие легенды, как «Сватовство к Этайн» и «Песни дома Бухета». При этом в последнем произведении особо внимательного рассмотрения заслуживает персонаж, который, очевидно, также представляет собой персонифицированную Власть, но выделяется среди ее «неполноценных» воплощений, — Медб Летдерг. По мнению многих исследователей, это та же фигура, что и Медб Круаханская из «Похищения быка Куальнге» либо ее прототип. Между ними действительно много общего помимо имени, которое несет в себе определенную долю символизма и может быть переведено как «пьянящая» [9]. Про Медб Летдерг говорится, что она «не пускала» в Тару тех правителей, которые отказывались стать ее супругами. Всего у нее было девять мужей, в том числе прадед фигу-

рирующего в произведении Кормака, его дед, отец и, наконец, он сам. Естественно, что в случае, если бы она была реальным историческим лицом, ее брачные связи с королями четырех поколений подряд были бы невозможны и необъяснимы. Это можно считать доказательством того, что Медб в данном случае была персонификацией королевской власти.

В Уладском цикле образу Медб, на этот раз — Коннахтской, или Круаханской, уделено очень много внимания. Так же, как у ее тезки Летдерг, у нее было много мужей, получавших через нее власть над королевством, и любовников. Действия, описанные в «Похищении быка из Куальнге», разворачиваются при четвертом муже Медб, Айлилле мак Мате. Он показан как персонаж, который не обладал самостоятельностью действий — фактическая власть над мужем и над Коннахтом принадлежала Медб.

В фигуре Медб, описанной в Уладском цикле, очень много сакрально-символического. Этот образ обладал таким количеством правдоподобных собирательных черт, что был подвержен самым разным интерпретациям. Так, в начале прошлого века немецкий исследователь Циммер счел фигуру королевы олицетворением безнравственной дохристианской Ирландии [10, р. 129]. В этом суждении он опирался в первую очередь на количество мужей Медб и ее собственные слова: «Издавна падает тень от любимого мною уже на другого» [10, р. 129]. Другой позиции придерживается Г. В. Бондаренко в своей работе «Мифы и общество Древней Ирландии». Исследователь считает, что заявлять о том, что Медб была персонификацией королевской власти — слишком смело и недостаточно обоснованно, хоть и признает в королеве «один из идеальных типов ирландской женщины, женщины властной, свободной, мудрой и безжалостной» [11, с. 252]. С тем, что образ Медб восходит к языческим представлениям о женщине и сочетает в себе черты воительницы, правительницы, жены и матери, трудно не согласиться. Однако обе эти интерпретации не могут вписаться до конца в картину мира, представленную в Уладском цикле. Не случайной представляется плотная связь Медб с Коннахтом, где во время описываемых событий проходили торжества, какие обычно устраивались в Таре, ассоциированной с верховной властью. Ее четвертый муж Айлилл был «лысым ребенком», когда Медб была уже замужем, что, как и в случае с Медб Летдерг, выдает ее сверхъестественное начало. Т. О'Маилле допускал даже, что «Похищение быка Куальнге» и сопряженные с ним произведения — это мифологизированная история соперничества между Ульстером и Коннахтом, где перемещения Медб можно интерпретировать как их попеременные успехи [10, р. 141].

Образы Медб существенно отличаются от прочих персонификаций власти. Здесь королева-богиня не обладает определенными изъятиями, компенсировать которые возможно только ее обретенному мужу-королю, а предстает полноправной и самодостаточной правительницей, женитьба на которой является обязательным условием для обретения королевской власти. Медб — это одновременно идеальная языческая правительница и богиня-защитница, выбирающая себе достойного мужа, способного защищать ее землю. Рассмотренные нами до этого образы хоть и олицетворяли, подобно Медб, королевскую Власть, уже не имели такой самостоятельности, силы и влияния — качеств, присущих идеальным языческим королевам доисторической матриархальной Ирландии. Есть основания полагать, что это связано с тем, что образы Медб относятся к легендарному прошлому, когда королевская власть в Ирландии была нестабильна, и казалось, что не от силы короля, а от воли богини зависит судьба престола [1, р. 269]. Тогда богиня сама выбирала достойного — а потом, когда королевская власть постепенно стала укрепляться, король должен был овладеть ею, чтобы быть признанным достойным. Фактически из субъекта она была превращена в объект, а ее изначальная роль умалена, хоть формально оставлена прежней.

Таким образом, мы видим, как со временем смещались акценты — в легендарном прошлом воля богини наделяла властью короля, в более позднее время истинный король преобразовывал сущность богини; некогда союз короля и богини рассматривался как ключевой для каждого нового законного правителя, а затем был перенесен в прошлое, чтобы идеологически обосновать легитимность династии. В то же время в рассмотренных нами историях проявляются исконные представления ирландцев о сакральном браке: мотивы материнства и покровительства обращают нас к культу плодородия, с которым и был связан этот миф.

Список источников и литературы

1. *Herbert M. Goddess and King: The Sacred Marriage in Early Ireland* // *The Yearbook of the Traditional Cosmology Society*. 1992. Vol. 7. P. 264–275.
2. *Enright M. J. Iona, Tara and Soissons*. Berlin: Walter de Gruyter, 1985. 198 p.
3. Разрушение дома да Дегра / Пер. С.В. Шкунаева [Электронный ресурс]. URL: <https://druidism.ru/mythology/irish-myths/togail-bruidne-da-derga/> (дата обращения: 01.03.2021).
4. *Mac Cana P. Aspects of the Theme of King and Goddess in Irish Literature* // *Etudes Celtiques*. 1955. Vol. 7. P. 76–114.

5. *Carey J.* On the interrelationships of some Cín Dromma Snechtai texts // *Ériu*. 1995. Vol. 46. P. 71–92.
6. *Murray K.* The Manuscript Tradition of Baile Chuinn Chétchathaig and its Relationship with Baile in Scáil // *The Kingship and Landscape of Tara* / Ed. by E. Bhreathnach. Dublin: Four Courts Press, 2005. P. 69–72.
7. *Mac Cana P.* Aspects of the Theme of King and Goddess in Irish Literature (suite et fin) // *Etudes Celtiques*. 1958. Vol. 8. P. 59–65.
8. *Echtra mac nEchach Muigmedóin* / Trans. by Wh. Stokes // *Revue Celtique*. 1903. Vol. 24. P. 190–203.
9. *Рис А., Рис Б.* Наследие кельтов. Древняя традиция в Ирландии и Уэльсе [Электронный ресурс]. URL: <http://svr-lit.ru/svr-lit/ris-nasledie-keltov/index.htm> (дата обращения: 20.03.2021).
10. *Ó Maille T.* Medb Chruachna // *Zeitschrift für Celtische Philologie*. 1928. Vol. 17. P. 129–146.
11. *Бондаренко Г. В.* Мифы и общество Древней Ирландии. М.: Языки славянской культуры, 2015. 476 с.

УДК 94(429)

Шикова А. А.

Казанский (Приволжский) федеральный университет,
Институт международных отношений,
студент бакалавриата
E-mail: shikanka@yandex.ru

Архетипы в средневековом фольклоре на примере валлийской легенды «Дева Озера»

Аннотация. В данной статье автор рассматривает фольклор, его место в культурно-историческом контексте, значение для современного исследователя как материала для изучения сознания средневекового человека, а также его влияние на современного массового потребителя, усваивающего фрагменты фольклора через продукты массовой культуры. Через систему архетипов рассматривается валлийская легенда «Дева Озера».

Ключевые слова: фольклор, архетипы, сказки, массовая культура.

Shikova A. A.

Kazan (Volga Region) Federal University
Institute of International Relations,
Bachelor's program, Student
E-mail: shikanka@yandex.ru

Archetypes in medieval folklore on the example of the Welsh legend "The Maiden of the Lake"

Abstract. In this article, the author examines folklore, its place in the cultural and historical context, its significance for a modern researcher as a material for studying the consciousness of a medieval person, as well as its influence on a modern mass consumer who assimilates fragments of folklore through products of mass culture. The Welsh legend "The Maiden of the Lake" is considered as a system of archetypes.

Keywords: folklore, archetypes, fairy tales, popular culture.

Фольклор (англ. *folklore*, «народная мудрость») — устное словесное и музыкальное народное творчество. В более широком смысле кроме словесных жанров сюда включают все народное творчество, проявления духовной (а иногда и материальной) культуры народа — язык, верования, обряды, ремесла [1, с. 32].

Во времена своего создания фольклор выполнял важные функции, являясь необходимым в жизни народа носителем бытовой мудрости и сакрального смысла. Дошедшие до наших дней сказки, мифы, легенды, анекдоты и обычаи могут показаться современному человеку странноватыми, а в некоторых случаях и неприемлемыми, однако все эти памятники народного творчества имели, прежде всего, практическую ценность для своих современников. Также можно сказать и о такой немаловажной роли преданий, как механизм психической стабилизации.

В то же время для современного исследователя фольклор также имеет большую ценность — как источник сведений о быте, обычаях, традициях, воззрениях тех, кем этот фольклор создавался. Порой в подобных произведениях содержится не только история повседневности, украшенная волшебным мотивом, но и отражение реально происходивших событий и протекавших социальных и политических процессов, происходит фиксация правовых норм.

Однако в данном исследовании мы обратимся к указанной ранее функции сказки как носителя и объекта репрезентации некоторых сюжетов и образов, функционировавших как в сознании средневекового человека, так и в сознании человека современного — архетипов.

Говоря об актуальности исследования, стоит отметить растущую в наше время популярность использования фольклорных мотивов и элементов в произведениях массовой культуры: песнях (существует отдельный жанр музыкального искусства, называемый «фолком», зародившийся в XX веке), книгах (особенно в фэнтези-сериях, среди которых перечислим «Ведьмака» Анджея Сапковского; далекий от глубокого исследования материала, но все-таки касающийся темы славянского фольклора роман-трилогию «Тень и Кость» Ли Бардуго; многочисленные книги, затрагивающие материал «артуровского цикла» и т.п.), фильмах (нашумевшая франшиза «Мстителей» использует в качестве нескольких персонажей героев скандинавской мифологии; «Меч короля Артура» (реж. Гай Ричи) — своеобразная интерпретация того же «артуровского цикла», и другие), играх и тому подобном.

В то же время мы можем видеть, что, используя данную фольклорную основу, не все авторы осознают и анализируют упомянутые выше функции народного творчества (имеются в виду именно функции, касающиеся сознания человека) и тот эффект, который представленные образы и сюжеты оказывают, получая свою репрезентацию через продукты массового потребления. В рамках данного исследования мы постараем-

ся разобрать и изучить, какие же глубинные смыслы несут персонажи и сюжет избранного нами фольклорного произведения, через систему архетипов.

Что касается методов, которые были использованы, нужно перечислить: дескриптивный метод, при помощи которого описывается подобранный для исследования материал, а также система архетипов, необходимая в данном случае, метод анализа поможет выделить в материале необходимые элементы и раскрыть их природу, используется также метод классификации, позволяющий отнести выделенные элементы к тому или иному архетипу.

Фольклор Британских островов, а в частности, валлийский фольклор, является важной частью мирового культурного наследия, известной прежде всего циклом легенд о короле Артуре — одном из наиболее популярных персонажей родом из Туманного Альбиона. На сегодняшний день Уэльс — одна из четырех административно-политических частей Соединенного Королевства Великобритании и Северной Ирландии, в прошлом — конгломерат независимых кельтских королевств. Несмотря на присоединение к Англии, а затем постепенное сближение с языком и культурой данного государства, валлийский фольклор сохранил черты самобытности и стал даже своего рода «визитной карточкой» Британских островов.

В качестве материала для данного исследования была взята валлийская (впрочем, схожий сюжет «сверхъестественной жены» можно отыскать практически в каждой мифологии) легенда «Дева Озера».

Сюжет данной истории, как уже говорилось прежде, довольно распространен: сын вдовы — главный герой, пастух, спускается с гор вместе с порученным ему стадом к озеру, где встречает невиданной красоты девушку, которую просит стать его женой, протягивая ей хлеб. Далее следует формула трехкратного повтора, во время которой юноша каждый раз предлагает избраннице разный хлеб, испеченный его матерью. На третий раз, как и полагается, Дева Озера соглашается принять его предложение, но прежде советуется с отцом — старцем, который также выходит из вод озера. Старец дает свое согласие на брак, но выставляет условие, согласно которому муж должен быть всегда справедлив к своей жене, а также запрещает касаться ее чем-либо железным (распространенный запрет в фольклоре Британских островов — многие феири и другие сверхъестественные существа не переносят прикосновения к железу). В приданое старец дает дочери стадо коров и отару овец. Идут годы, у пары рождается трое сыновей, юноша превращается в старика,

а прекрасная дева остается такой же молодой и прекрасной, как прежде. В один из дней супружеская чета отправляется на ярмарку, однако во время подготовки к путешествию муж нечаянно кидает жене уздечку, которая железной скобой касается жены. После этого дева без лишних прощаний созывает нажитое совместно стадо и уходит обратно в озеро. Отец семейства в горе возвращается домой, где рассказывает сыновьям о произошедшем и о природе их матери, после чего сыновья много дней ожидают ее на берегу того самого озера. В один из таких дней дева поднимается к ним и дарит свой прощальный материнский подарок — знания о лекарственных травах местности. На этом легенда заканчивается [2, с. 216].

Как мы видим, в данной легенде есть четко прослеживаемый сюжет и несколько ключевых персонажей, основными из которых являются юноша, дева и старец. Вдова — мать главного героя — имеет менее выраженную роль, но о ней будет сказано позже.

Прежде чем приступить к анализу, нужно кратко описать систему, в координатах которой мы работаем.

В своих работах Карл Густав Юнг выдвинул гипотезу о том, что наше бессознательное состоит из так называемых «архетипов» (первичных моделей) — основополагающих, мощных психических образов, которые predisполагают человека к восприятию, переживанию и реагированию на определенные события и эпизоды его жизни определенным образом. В своей работе «Концепция коллективного бессознательного» он называет архетипы «неосознанными образами самих инстинктов, или, другими словами, моделями инстинктивного поведения» [3, с. 88].

Среди архетипов, описанных Юнгом, в его трудах встречаются такие: герой, тень, мать, старец (он же мудрец), анима (или анимус в случае, если героем является женщина), ребенок, бог и другие. Каждый из названных архетипов является образом, исполняющим определенную роль и имеющим некоторый диапазон смыслов, которые могут меняться в зависимости от условий.

Архетипы способны примерять на себя самые разные маски, однако существуют признаки, по которым их можно раскрыть. Также по ходу исследования материала будут выделены и представлены некоторые другие аспекты, которые Юнг выделяет в работе с бессознательным.

Приступая к исследованию, конечно же, стоит начать с главного героя легенды. Главный герой, протагонист истории, в какой-то мере персонификация читателя. Вместе с ним мы преодолеваем препятствия сюжета и встречаем архетипы. В какой-то степени он сам — архетип ге-

роя. Классический герой, как правило, характеризуется такими чертами, как упорство, активность, любопытство, в некоторой степени — оптимизм и т.п. Эти черты могут проявляться ярче или тусклее в зависимости от героя и общего культурно-исторического фона нарратива, но их влияние все равно ощущается. Герои сказок и легенд могут неохотно поддаваться зову приключения, но вступив на этот путь, они деятельно его осваивают, они общительны и открыты всему новому. Таков и герой-пастух из «Девы Озера»: при встрече со сверхъестественным он не только не пугается, но и уверенно вступает с этим сверхъестественным в контакт, а после первого отказа продолжает попытки до удовлетворительного результата.

Возвращаясь к началу легенды, можно увидеть, что герой спускается к озеру. Это важный аспект, который необходимо обсудить. Дело в том, что вода, по Юнгу, «является самым распространенным символом бессознательного. Озеро в долине — это лежащее ниже уровня сознания бессознательное» [3, с. 36]. Подтверждается эта гипотеза тем, что именно из озера появляются те сверхъестественные персонажи, с которыми герою предстоит взаимодействовать на своем пути, и туда же они уходят, когда герой нарушает запрет. В глубине озера таится знание и плодоносящая сила, творческий потенциал, об образе которого будет сказано чуть ниже.

Итак, герой спускается к озеру, обращается к своему бессознательному, небо и верхушки гор заволакивает тучами, однако внезапно все вокруг озаряет золотой свет, а затем пастух видит неземной красоты девушку с золотыми волосами. Здесь стоит заострить внимание на внешности персонажа, ведь «все, что окрашено в золотой цвет, этим самым выдает свою принадлежность к иному царству. Золотая окраска есть печать иного царства» [4, с. 245]. Прекрасный облик также является своеобразным индикатором сверхъестественности, связанности с иным миром [5, с. 89]. Дева озера полна загадок, но тем самым она и привлекает героя. Это его анима, то воплощение женственности, женскости, которое герою необходимо принять и усвоить.

В процессе этого принятия дева устраивает герою своеобразное испытание, пройти которое ему помогает его мать — вдова фермера. Мотив троекратного повторения отсылает нас к магической формуле сюжета, а непосредственное участие матери в этом испытании (во всех трех случаях именно она печет хлеб) можно рассматривать как процесс отделения материнского архетипа от архетипа анимы — герой взрослеет, преодолевая свою зависимость от матери.

После того, как дева-анима все-таки дает свое согласие на брак (своего рода священный союз), она говорит о том, что должна испросить разрешения у своего отца. Из глубин подсознательного поднимается следующий старец — архетип духа (мудрого старца), который символизирует собой «предсуществующий смысл, скрытый в хаотичности жизни». Он — отец души [3, с. 69]. Старец дает герою заповеди, соблюдая которые, тот может рассчитывать на гармоничный и плодотворный союз со своей анимой. Старец — это смысл, который человек может понять, только вступив во взаимодействие с анимой — архетипом самой жизни, но в то же время эта фигура может рассматриваться и как фигура отца (неслучайно главный герой — сын вдовы), фигура разума, сознательного. В этой двойственности уже кроется трагическая развязка. Анима может быть пробуждена лишь когда король-отец умирает. В легенде пастух, не имея отца, встречает свою аниму, однако мудрый старец — также отец, дарует ему заповеди, которые в конечном итоге приведут к разрыву между супругами, между героем и его анимой. В какой-то мере можно сказать, что старец из озера поселяет в главного героя зерно трансформации — из фигуры главного героя он сам превратится в фигуру отца, сознания, ограничивающего аниму и потому более неспособного с ней взаимодействовать.

Приданое девы (стадо коров и отара овец) также можно назвать символом. Это результат непосредственного вмешательства анимы в жизнь, явление ее творческих сил. Успех же главного героя как фермера — прямое доказательство ее благотворного влияния. Анима — сила непредсказуемая, хаотическая, но в данном произведении она демонстрирует свою светлую сторону, до тех пор, пока главный герой, уже превратившийся в старца, не касается ее железом, то есть не нарушает запрет, символически «ограничивая» аниму. После этого нет дороги назад: анима вновь исчезает в водах бессознательного и появляется лишь только перед своими сыновьями — новыми героями, в качестве неразделенного еще образа, где смешались архетип матери и анимы, символически завершая круг.

В заключение можно сказать, что легенды и сказки Британских островов отличаются своеобразием наложенного на них отпечатка культурной и исторической памяти, однако, как видно из приведенного исследования, они также поддаются преломлению сквозь призму системы архетипов. Таким образом, выраженные в валлийской легенде образы и сюжет не уникальны, а типичны, но именно это делает их удобными для прочтения, восприятия и внутренней интерпретации слушателем и читателем.

Список источников и литературы

1. Гусев В. Е. Фольклор // Краткая литературная энциклопедия / Гл. ред. А. А. Сурков. М.: Советская энциклопедия, 1975. Т. 8. Флобер — Яшпал. С. 32.
2. Сквозь волшебное кольцо. Британские легенды и сказки / Пер. с англ. Н. В. Шершевской, послесл. С. И. Бэлзы, илл. Л. И. Орловой. М.: Правда, 1988. 480 с.
3. Юнг К. Г. Архетипы и коллективное бессознательное / Пер. с нем. А. Чечинской. М.: АСТ, 2021. 224 с.
4. Пропи В. Я. Исторические корни волшебной сказки. М.: Лабиринт, 2000. 336 с.
5. Егорова О. А. Художественно-стилевое своеобразие сравнительных конструкций как средств характеристики персонажей британских сказок // Вестник Московского университета. Серия 19: Лингвистика и межкультурная коммуникация. 2019. № 3.

УДК 94(41)

Макаров А. Э.

Санкт-Петербургский государственный университет,
Институт истории, студент бакалавриата
E-mail: asochkalangley@yandex.ru
st069603@student.spbu.ru

Св. Адомнан и Пасхальный спор

Аннотация. Статья посвящена исследованию отношения св. Адомнана к Пасхальному спору, сыгравшему важную роль в церковной жизни Британских островов VII–VIII вв., его деятельности, направленной на преодоление последствий этого спора для монастыря Ионы, а именно: попытки восстановления позиций монастыря в Нортумбрии и сохранения церковного общения как между различными монастырями и церквями, придерживающимися разных способов вычисления одного из важнейших христианских праздников, так и между монахами самой Ионы.

Ключевые слова: история Шотландии, Иона, Пасхальный спор, Колумба, Адомнан, трактат «По святым местам», Нортумбрия, Житие св. Колумбы.

Makarov A.

Saint Petersburg State University,
Institute of History, Bachelor's program, Student
E-mail: asochkalangley@yandex.ru
st069603@student.spbu.ru

St. Adomnan and the Easter dispute

Abstract. The article is devoted to the study of Adomnan's attitude to the Easter dispute, which played an important role in the church life of the British Isles of the 7th-8th centuries, his actions aimed at overcoming the consequences of this dispute for the monastery of Jonah — attempts to restore the positions of the monastery in Northumbria and preserve church communion, both between various monasteries and churches adhering to different ways of calculating one of the most important Christian holidays, and between the monks of Jonah itself.

Keywords: History of Scotland, Iona, Easter dispute, Columba, Adomnan, “De Locis Sanctis”, Northumbria, Life of St. Columba.

Пасхальный спор стал серьезным испытанием для Ионского монастыря и его общины. В 679 году Адомнан возглавил Ионский монастырь и значительную часть своего нахождения на посту аббата провел в по-

пытках восстановить престиж вверенной ему обители, а также привести ее к новому способу исчисления Пасхи. Однако в чем состояла причина изменения взгляда самого аббата на данный вопрос и как он относился к тому, что его не поддержал в этом вопросе собственный монастырь?

Адомнан, скорее всего, принял дионисийскую систему в период с 688 по 690 год, то есть примерно после своего второго визита в Нортумбрию. Понятно, что для разъяснения своей позиции по пасхальному вопросу он провел несколько бесед с церковными деятелями. Так, Кеолфрид, настоятель монастыря Уирмут, убедил его в правильности практик Римской Церкви, касавшихся расчета даты Пасхи и правильной формы монашеской тонзуры, и посоветовал ввести их в монастыре Иона. Почему же Ионский монастырь так долго держался за старый обычай в исчислении Пасхи? Неужели его деятели не замечали надвигающихся в связи с этим проблем? Причиной такого «консерватизма» стало то, что исчисление Пасхи не было простым математическим расчетом — оно содержало в себе огромное сакральное значение. Старая 84-летняя система основывалась на показаниях синоптических Евангелий (первые три книги Нового Завета) и учениях Исхода (ключевого в понимании даты еврейской Пасхи), в которых говорилось, что Пасха должна проходить между 14 и 20 лунными днями, соответствующими страстям и воскресению Христову. В начале VII в. на континенте пользовалась успехом система Виктория Аквитанского, который разделял эти события на два отдельных акта вместо того, чтобы связывать их в один спасительный акт.

Однако к концу VII в. сложилось несколько обстоятельств, которые в конечном итоге и привели к тому, что Адомнан принял «римскую» сторону. Основываясь на чисто политических причинах, можно предположить, что многие церкви Ирландии к этому времени уже перешли на новую систему, и, таким образом, Ионская обитель могла оказаться на положении «мятежной дочери» Рима, со всеми вытекающими отсюда последствиями (не стоит забывать, что Уилфрид на Синоде в Уитби обвинял ирландцев в еретичестве).

Иона была частью и главой одной из сильнейших в Ирландии парухий — конгломератов родственных церквей и монастырей. Каждая из этих парухий имела своего покровителя, интересы и претензии и вполне могла «пожиться» за счет своей более слабой «сестры». Так, Арма, чьим покровителем был св. Патрик, высказывала претензии на главенство над всеми церквями Ирландии, и в таких условиях консерватизм Ионы мог вполне привести к успеху Армы или других монастырей.

Второй причиной могло стать серьезное расхождение 84-летнего цикла с астрономической реальностью. Если брать началом цикла 438 г., то к 689 г.

разница между расчетными и фактическими полнолуниями составляла бы 4 дня. В это же время на континенте была принята дионисийская 19-летняя система, которая была более точной, чем старая, и в тоже время более приближенной к ее эсхатологической составляющей, чем система Виктория Аквитанского. По ее данным Пасха должна состояться между 15 и 21 лунными днями. Она утверждала, что вечер 14 дня, когда было предписано принести в жертву пасхального агнца, на самом деле был 15 лунным днем.

Таким образом, новая система исчисления способствовала снятию разногласий между традиционной ирландской и новой традицией, сохранив решающую связь между «ночью, в которую дети Израиля были освобождены из Египта кровью агнца, а также ночью, в которую Воскресением Христа весь народ Божий был освобожден от вечной смерти» [1, р. 58–59]. Такое положение дел вполне могло заставить человека с широким кругозором, каковым, несомненно, обладал Адомнан, изменить свои убеждения. Принятию нового цикла способствовал момент совпадения двух систем в 689 г. В 690 г. начинался новый 84-летний цикл, и это сделало логичным переход Адомнана к дионисийской Пасхе в этом году. Таким же образом поступило и большинство церквей северной Ирландии, до этого сохранявших верность старому обычаю. Вполне возможно, сам Адомнан сыграл в этом большую роль [1, р. 59].

Переход Адомнана к новой системе оградил его монастырь от возможных нападков. Видимо, личность и авторитет аббата позволили ему распространить свою «верность» к Риму и на не поддерживавших его монахов. Скорее всего, он постарался провести преобразования и в родном монастыре, собрав если не всех, то наиболее уважаемых монахов, но натолкнувшись на их консерватизм, уступил. Причиной этого могло стать возможное одобрение старого способа самим Колумбой, который, скорее всего, не уступал в учености и влиянии своему преемнику. Хотя в «Житии» Адомнан показал Колумбу не как ученого, а как смиренного переписчика, однако в поэме Даллана Форгала есть возможный намек на ученую деятельность Колумбы: «и он соединил воедино гармонию, касающуюся хода луны, хода, по которому она бежала с лучистым солнцем, и хода моря» [1, р. 61], что вполне можно принять за разработку Колумбой лунно-солнечного цикла или его обоснование.

Неизвестно отношение самого Адомнана к неприятной ситуации со своими монахами. Едва ли он был таким циником, который успокоился на том, что своим переходом отвел от родной обители возможную надвигающуюся беду. Напротив, если проанализировать текст его «Жития», становится понятно, что основным приоритетом для него была именно вера, а не вопросы церковной политики, поэтому вряд ли защита интересов

своей папурии стояла для Адомнана на первом месте. Не стоит забывать, что празднование «двух Пасх» приводило к огромным трудностям в монастырской жизни, например, к разным датам начала постов, что не могло не беспокоить Адомнана.

Хотя нет возможности точно отследить историю Ионского аббатства после 690 года, но в ходе анализа Жития св. Колумбы, особенно главы об отходе его первого настоятеля на небеса, можно убедиться в том, что Адомнан прикладывал огромные усилия к сохранению церковного общения между своими монахами и церквями с разным уставом.

Ключевым моментом стоит признать главу о Пасхальном споре [2, р. 115–117], в которой нет никаких оценочных суждений, а просто факт того, что Колумба предсказал возникновение спора о дате празднования Пасхи. Здесь этот вопрос рассматривается именно со стороны различных практик, и нет никаких указаний на правоту той или иной стороны [1, р. 61–62].

Далее следует описание смерти св. Колумбы. Повествование богато символическими значениями: Адомнан с любовью описывает окончание жизни своего предшественника и вкладывает в его уста следующую прощальную заповедь: *«Я поручаю вам, мои маленькие дети, эти мои последние слова, чтобы вы имели между собой взаимное и искреннее милосердие с миром. И если вы будете соблюдать это по примеру святых отцов, Бог, который дает силу добру, поможет вам; и я, пребывая с ним, буду ходатайствовать за вас»* [3, р. 225]. Данные слова наполнены сильными библейскими отголосками: использование *filioli* [3, р. 224] — «маленьких детей», разговоры о «пребывании с ними» и заповедь «любить друг друга». Особенно здесь заметна параллель с евангелием от Иоанна: «Дети! недолго уже быть Мне с вами: будете искать Меня, и, как сказал Я иудеям, что, куда Я иду, вы не можете придти, так и вам говорю теперь. Заповедь новую даю вам, да любите друг друга; как Я возлюбил вас, так и вы да любите друг друга. По тому и узнают все, что вы Мои ученики, если будете иметь любовь между собою» (Иоанн: 13:33–34). Вполне возможно, что эти отголоски в послании Колумбы своей братии основаны на словах Иисуса, сказанных на вечерней трапезе перед арестом. Таким образом, их смысл еще более подходит для последних слов святого — тем более, что община ориентировалась на него в вопросе о праздновании Пасхи [1, р. 62–63].

Интересным моментом является использование Адомнаном глагола *obseruare* («наблюдать») без прямого контекста. Такой глагол часто использовался Иоанном, но всегда с прямым объектом (заповедь) [1, р. 63]. Однако можно найти удивительную параллель в подобном использовании этого слова с латинским переводом Руфина «Церковной истории»

Евсевия [4]. Этот глагол используется в контексте пасхальной полемики II века, и здесь же основной упор делается на сохранение церковного общения даже при обрядовых различиях. На этом и настаивает аббат Ионы, хотя на первый взгляд кажется, что он лишь говорит о тех, кто соблюдает божью заповедь «любить друг друга».

Очень важна сама фраза «милосердие с миром», созвучная со Вторым Посланием Коринфянам. В противовес словам Колумбы, прозвучавшим на смертном одре, можно привести слова, вложенные Бедой в уста св. Катберта на смертном одре, в которых он также призывал к милосердию, но отказывал в церковном общении тем, кто разрушает «пасхальное» единство христианского мира [5].

Адомнан призывает не просто к братской любви, но и к сохранению церковного общения между братьями, несмотря на их разногласия по Пасхальному вопросу. И хотя нам неизвестна практическая сторона решения данного вопроса между монахами Ионы и их аббатом, позиция Адомнана ясна — различие по этому вопросу закономерно, но оно не может стать причиной разобщения монахов. Конечно, то, что Адомнан не смог склонить свою обитель к новому способу, создало серьезный клубок противоречий внутри монастыря, на что косвенно указывает картина «наследования» аббатской власти после смерти Адомнана в 704 г. Такое состояние дел, скорее всего, стало серьезной проверкой положения Адомнана как христианского лидера. Тем не менее, он честно справился с этой проблемой, поднявшись над своими убеждениями, ссорами и обидами. «Милосердие с миром» — одно из главных посланий трудов, да и всей жизни Адомнана. Послание, которое сохраняет привлекательность его личности и его трудов и в наши дни.

Список источников и литературы

1. Wooding J., Aist R., Clansy T. O., O'Loughin T. Adomnan of Iona. Theologian, Lawmaker, Peacemaker. Dublin: Four Courts Press, 2010. 335 p.
2. Sharpe R. Adomnan of Iona. Life of St. Columba. London: Penguin Classics, 1995. 406 p.
3. Anderson A. O., Anderson M. O. Adomnan's Life of St. Columba. Oxford: Clarendon Press, 1991. 263 p.
4. Евсевий Кесарийский. Церковная история в 10 книгах [Электронный ресурс]. URL: <http://www.vehi.net/istoriya/cerkov/pamfil/cerkovist/history.html> (дата обращения: 25.12.2021).
5. Живлова Н. Ю. Мир святого Колумбы. Раннесредневековая Ирландия и Британия глазами монахов с острова Ионы / Н. Ю. Живлова. М.: Издательский Дом ЯСК, 2019. 430 с.

УДК 94(420).02

Потапов А. П.

Санкт-Петербургский государственный университет,
Институт истории, студент бакалавриата
E-mail: st068436@student.spbu.ru
petrkaladosov@yandex.ru

Образ нечестивого правителя в «Vita Sancti Anselmi» Эадмера

Аннотация. В статье рассматриваются способы конструирования образа нечестивого правителя в «Vita Sancti Anselmi» Эадмера на примерах изображения королей Вильгельма II и Генриха I.

Ключевые слова: Ансельм Кентерберийский, Эадмер, «Vita Sancti Anselmi», Вильгельм II, Генрих I.

Potapov A. P.

Saint Petersburg State University,
Institute of History, Bachelor's program, Student
E-mail: st068436@student.spbu.ru
petrkaladosov@yandex.ru

The image of the wicked ruler in Edmer's "Vita Sancti Anselmi"

Abstract. The article examines the ways of constructing the image of an impious ruler in Edmer's "Vita Sancti Anselmi" using the examples of the representation of kings William II and Henry I.

Keywords: Anselm of Canterbury, Eadmer, "Vita Sancti Anselmi", William II, Henry I.

«Vita Sancti Anselmi», написанная учеником св. Ансельма Эадмером около 1123–1124 гг., — один из важнейших памятников английской житийной литературы, привнесший в агиографическую традицию психологизм и внимание к биографическим деталям. Для лучшего понимания происходящего в «Vita Sancti Anselmi» следует также обратиться к другому труду Эадмера — «Historia Novorum in Anglia», посвященному общественной жизни Ансельма, по отношению к которому «Vita», больше обращенная к личности святого, является продолжением и дополнением.

Главная задача «Vita Sancti Anselmi» как жития — показать Ансельма Кентерберийского святым подвижником, радеющим за дело церкви,

и вполне закономерно, что сугубо положительный образ архиепископа оттеняется образами конфликтовавших с ним королей — Вильгельма II Рыжего (Руфуса) и его брата Генриха I. Вильгельм представляет собой показательный пример нечестивого правителя, тогда как Генрих скорее соответствует типу праведного, но однажды оступившегося короля, тем не менее, относящегося к святому с почтением.

Понятно, что автор жития Эадмер, как клирик и ученик Ансельма, был на стороне церкви, папства и своего патрона, что объясняет выбор эпизодов и характеристик, приведенных в «*Vita Sancti Anselmi*». О Вильгельме II Руфусе с первого же его появления в житии известно, что он «подверг церкви и монастыри по всей Англии крайне жестокому угнетению» [1, р. 63], а чуть позднее Ансельм (еще не будучи архиепископом) посещает королевский двор, где молодой король встречает его с почетом, но Ансельм просит придворных разойтись и начинает упрекать Вильгельма в недостойном поведении. Как отмечает Эадмер, «почти каждый во всем королевстве ежедневно обсуждал его [Вильгельма II], <...> говоря такие вещи, которые никоим образом не соответствовали королевскому достоинству» [1, р. 64].

Началом долгого противостояния архиепископа и короля является недовольство Вильгельма, не получившего от Ансельма тысячу фунтов, которую король хотел взыскать с примаса Англии «по наущению дьявола и злых людей» [1, р. 67]. По свидетельству Эадмера, позднее, перед отплытием в Нормандию Вильгельм выслушивает просьбы Ансельма о восстановлении церковей и возрождении христианского закона «с величайшим неудовольствием», отказывается удовлетворить какие-либо прошения архиепископа и «в гневе» приказывает тому уйти, тем самым отказываясь от напутственного благословения [1, р. 69]. Даже когда и речи нет о прямом противостоянии Ансельма и Вильгельма, Эадмер не забывает указать, что «было хорошо известно, как разум короля настроен против него [Ансельма]» [1, р. 70] или что «нечестивые люди несправедливо занимали с позволения короля» церковные земли [1, р. 81].

Кульминацией конфликта становится описание совета в Рокингеме 1095 г., на котором Ансельм пытается добиться разрешения поехать в Рим и получить паллий — знак епископской власти — из рук папы Урбана II, а Вильгельм, не желающий поддерживать ни папу, ни антипапу для достижения своих целей, отказывает ему в этом. После ожесточенных споров на совете князя церкви «по одному слову королевского негодования» отказываются подчиняться Ансельму, а король «покаялся, что больше не будет относиться к нему как к архиепископу или духовному отцу, если он немедленно не откажется от повиновения наместнику святого Петра» [1, р. 86]. Совет не дает

результатов, бароны уговаривают короля и архиепископа отложить решение вопроса до Пятидесятницы, а Вильгельм лицемерно обещает, что «оставит все его [Ансельма] имущество в полном мире и спокойствии до установленной даты <...>; и что тогда он из уважения к нему сделает <...> значительные уступки» [1, р. 87], при этом опустошая архиепископские земли и выслав из страны помощника Ансельма — монаха Болдуина [2, р. 220].

Так или иначе, Ансельм получает паллий из Рима, король признает Урбана папой и продолжает «по крайней мере внешне», как замечает Эадмер, свою дружбу с Ансельмом [1, р. 87]. Далее Эадмер пропускает события почти двух лет между Пятидесятницами 1095 и 1097 гг., во время которых архиепископ и король сотрудничали: Ансельм помогал королю деньгами, замещал во время военных походов, благословлял войска и не напоминал о созыве церковного собора по всей Англии [3, р. 29; 4, р. 142]. В эти годы не происходит ничего драматически напряженного, король ведет себя вполне прилично, поэтому Эадмер не пишет об этом времени в житии.

Ансельм снова попадает в опалу, когда Вильгельм возвращается из Уэльса, «гневаясь на Ансельма» из-за якобы плохо экипированных рыцарей, посланных Ансельмом в экспедицию [1, р. 88]. Архиепископ обращается к королю с просьбой отпустить его в Рим, король не отпускает Ансельма, и это повторяется еще два раза, в последний из которых король «был раздражен и досадливо пожаловался, что он [Ансельм] слишком его беспокоит» [1, р. 92]. Между примасом и королем происходит спор, король ставит примаса перед выбором — не ехать в Рим или навсегда покинуть Англию. Ансельм остается непреклонным, чем возмущает короля и баронов, но предлагает на прощание благословить короля, и тот, «не желая отказываться от этого», принимает благословение с поклоном [1, р. 92–93].

Эадмер показывает тупик, в который зашли отношения короля и прелата. Ансельм изображен учтивым, но принципиальным, Вильгельм — гневливым и нетерпимым, но тем не менее он принимает благословение от Ансельма, демонстративно или же искренне, как христианин.

Несмотря на то, что вышеописанный эпизод был последней личной встречей короля и архиепископа, Вильгельм продолжает создавать Ансельму трудности теперь уже посредством своего клирика и посла Вильгельма Варелваста. Варелваст именем короля задерживает Ансельма в порту, чтобы обыскать его «в надежде найти деньги», при этом толпа зевает «испытывает отвращение ко гнусному деянию», т.е. к обыску архиепископа [1, р. 98]. Эадмер рисует драматичную сцену, говоря об унижении, которому король подвергает Ансельма, но при этом не сообщает ни о том, что король заранее предупредил Ансельма о своем намерении прислать человека для осмотра

архиепископского багажа, ни о том, что обыск проводился с целью найти переписку Ансельма с папой [1, р. 97–98]. Очевидно, что уподоблением Варелваста и короля жадным до денег грабителям Эадмер добивается куда большего их осуждения. Как следствие, король, узнав, что Ансельм пересек границу, немедленно забирает все имущество примаса и аннулирует заключенные им сделки [1, р. 100].

По словам Эадмера, существовало множество пророчеств о скорой смерти короля Вильгельма, что «божественная месть скоро обрушится на него за преследование Ансельма» [1, р. 122]. Среди пророчеств указаны свидетельство влиятельного церковного деятеля Гуго Ключийского, сообщившего в разговоре, что «прошлой ночью король был обвинен перед престолом Божиим, осужден и приговорен к проклятию» [1, р. 123], и видения спутников Ансельма, в которых им сообщалось, что король уже мертв [1, р. 124]. Показательна не просто констатация близкой смерти Вильгельма, но его осуждение, тем более из уст аббата Гуго как духовного авторитета. Эадмер таким образом приводит доказательство греховности покойного Вильгельма и ожидающего его божественного возмездия.

О Генрихе I Эадмер пишет намного меньше, чем о Вильгельме, что объясняется, во-первых, меньшим сроком служения Ансельма при Генрихе, во-вторых, охлаждением отношений Эадмера и Ансельма с 1100 г., по причине чего Эадмер уже не так тесно общался со своим учителем, и в-третьих, страхом, который внушал весьма могущественный во время написания жития Генрих [5, р. 69–70]. Новый король в отличие от необузданного брата не вступает с архиепископом в открытую конфронтацию (по крайней мере в тексте жития). По свидетельству Эадмера, Генрих просит Ансельма поскорее вернуться в Англию, надеясь обрести в нем союзника, но когда Ансельм прямо рассказывает королю о принятом на соборе в Риме осуждении королевской инвеституры, Генрих явно обеспокоен и не проявляет «никакой готовности подчиняться пожеланиям Ансельма ни в чем» [1, р. 127]. Далее Эадмер делает ремарку, обращая внимание на не упомянутые в «*Vita Sancti Anselmi*» события: «Тот, кто хочет знать о переговорах, которые велись между ними по этому поводу в течение следующих двух с половиной лет, и о многих великих обидах и невзгодах, которые претерпел Ансельм, <...> может прочитать об этом в работе, упомянутой в прологе этой небольшой книжки» [1, р. 127], т.е. в «*Historia Novorum*». Так, Эадмер замалчивает неоднозначный период, когда Генрих угрожал Ансельму изгнанием и даже был готов на подлог, только бы доказать свое право на инвеституру и получение оммажа от Ансельма, хотя и боялся потерять Ансельма как союзника [6, р. 230–233; 7, р. 279–280].

Генрих не может противиться желанию Ансельма поехать в Рим и посылает Варелваста к папе, чтобы тот представлял короля в предстоящем споре. В Риме Варелваст выпрашивает отсрочку для короля и сообщает Ансельму, уже готовому вернуться в Англию, что король запрещает архиепископу возвращаться, если он не согласится подчиниться королю [1, р. 130]. Ансельм, услышав это, был поражен, но не отступил от верности папскому престолу, а Генрих, узнав о непримиримости Ансельма и папы, «тотчас же взял архиепископство в свои руки и лишил Ансельма всего его имущества» [1, р. 132]. Эадмер добавляет, что «негодование короля не утихло в течение полутора лет». Генрих, выполняя привычную последовательность действий по «возвращению» земель нарушившего присягу феодала, проходит путь своего покойного брата, ровно так же забравшего себе земли Ансельма. Эадмер подчеркивает сходство Вильгельма и Генриха даже в реакциях: оба испытывают негодование — *indignatio*.

Если предположить, что Эадмер, конструируя положительный образ Генриха, умалчивает о поступках короля, выставляющих его не в лучшем свете, например, с помощью вышеприведенной отсылки к «*Historia Novorum*», все же следует отметить, что Эадмер не мог обойти вниманием второе изгнание Ансельма, поэтому оставил в «*Vita Sancti Anselmi*» только те неудобные для короля эпизоды, без которых нельзя понять логику сюжета и причину изгнания архиепископа. В трех главах (51, 52 и 54) второй части «*Vita Sancti Anselmi*» папа выступает в поддержку Ансельма, из-за чего Ансельму объявляется королевский ультиматум, но архиепископ делает свой выбор, что становится поводом для отнятия у него земель [1, р. 128–132]. На протяжении этих трех глав Генрих идет по стопам Руфуса, таким образом примеряя на себя образ нечестивого правителя, и как только эти три главы заканчиваются, Генрих исправляется и до конца жития не перестает быть благочестивым монархом.

Как можно заметить, в «*Vita Sancti Anselmi*» Эадмер изобразил Вильгельма Руфуса в самых черных красках, положив начало его дальнейшему негативному восприятию, а про Генриха I сказано совсем немного и больше хорошего, чем плохого. Агиографа легко заподозрить в предвзятости и тенденциозности, поскольку в описании правления Вильгельма умалчивается о годах мирного сотрудничества короля с Ансельмом и вскользь упоминаются его военные успехи, тогда как победе Генриха в Нормандии посвящена целая глава; зато умалчиваются конфликты Генриха с архиепископом, если только они не достигают такой фазы, которую невозможно игнорировать. Можно сделать вывод, что образ нечестивого правителя на примере Вильгельма II конструируется с помощью подбора наиболее

неприглядных эпизодов (борьба с церковью и архиепископом, неблагонравное поведение, гнев, жадность), характеристик действий (Вильгельм «раздражен», говорит «гневно», «в гневе», «гневаясь», «с негодованием») и доказательства того, что Вильгельм осужден Богом за свои поступки; в тот момент, когда Генрих ненадолго становится нечестивым правителем, он повторяет действия и даже эмоции брата.

Список источников и литературы

1. *Eadmer*. The Life of St. Anselm, archbishop of Canterbury / Ed. and trans. by R. W. Southern. Edinburgh: Thomas Nelson and Sons Ltd, 1962. 386 p.
2. *Southern R. W.* Saint Anselm and his biographer: a study of monastic life and thought, 1059–1130. Cambridge: Cambridge University Press, 1963. 405 p.
3. *Truax J.* Archbishops Ralph d'Escures, William of Corbeil, and Theobald of Beche: heirs of Anselm and ancestors of Becket. Farnham: Ashgate Publishing, 2012. 293 p.
4. *Rigg J. M.* St. Anselm of Canterbury, a chapter in the history of religion. London: Methuen & Co, 1896. 350 p.
5. *Gillingham J.* The Sins of a Historian: Eadmer of Canterbury, *Historia Novorum in Anglia*. Books I–IV // *Anglo-Norman Studies XLII*. Proceedings of the Battle Conference 2019 / Ed. by S. D. Church. Cambridge: Boydell & Brewer, 2020. P. 61–76.
6. *Church R. W.* Dante and St. Anselm. London: George Routledge & Sons Ltd, 1900. 282 p.
7. *Rule M.* The life and times of St. Anselm: Archbishop of Canterbury and Primate of the Britains. London: Kegan Paul, Trench & Co, 1883. Vol. 2. 469 p.

УДК 94(420) “1154/1399”

Лазарев С. С.

Санкт-Петербургский государственный университет,

Институт истории, аспирант

E-mail: lazarevsergey01@gmail.com

st078055@student.spbu.ru

Конструирование образа святого Томаса Бекета в агиографических сочинениях Бенедикта из Питерборо

Аннотация. Данная статья посвящена одному из самых известных средневековых святых, а именно Томасу Бекету, архиепископу Кентерберийскому. Внимание автора сосредоточено на изучении сюжетов и приемов конструирования образа данного святого в агиографических сочинениях Бенедикта из Питерборо, которые демонстрируют кентерберийский взгляд на святость Томаса Бекета.

Ключевые слова: Томас Бекет, Бенедикт из Питерборо, агиография, святые.

Lazarev S. S.

Saint Petersburg State University,

Institute of History, PhD candidate

E-mail: lazarevsergey01@gmail.com

st078055@student.spbu.ru

Construction of the image of the saint Thomas Becket in hagiographical texts of Benedict of Peterborough

Abstract. This article focuses on the history of one of the most famous medieval saints, namely Thomas Becket, Archbishop of Canterbury. The author's attention is focused on the study of stories and methods of constructing the image of this saint in the hagiographical texts of Benedict of Peterborough, which demonstrate the Canterbury view of the sainthood of Thomas Becket.

Keywords: Thomas Becket, Benedict of Peterborough, hagiography, saints.

Томас Бекет (1118–1170), архиепископ Кентерберийский, является одной из центральных фигур средневековой английской истории. Отстаивая привилегии Церкви и клира, Бекет вступил в конфликт с королем Генрихом II Плантагенетом (1154–1189), который закончился его мученической смертью. Первой реакцией на убийство Бекета был шок. Кошунственный

и мученический характер смерти архиепископа стал катализатором его быстрой канонизации в 1173 г. [1; 2, с. 173–174]. Вместе с тем стали создаваться и агиографические сочинения о Томасе Бекете, многие из которых были написаны в течение четырех лет после убийства. Такая скорость может быть объяснена важностью темы, а также желанием отдельных лиц и самой Церкви сконструировать определенный образ святого. По мнению М. Стонтона, такая скорость создания агиографических сочинений была достаточно типичной практикой для XII в., при этом некоторые жития могли быть написаны еще даже при жизни святых [3, р. 3].

Одним из первых, кто составил агиографические сочинения о Томасе Бекете, был Бенедикт из Питерборо (ум. 1193 г.). Он был монахом Кентерберийского собора, и в этом качестве был свидетелем мученической смерти Бекета. В 1174 г. Ричард Дуврский (ум. 1184 г.), став архиепископом Кентерберийским, назначил Бенедикта своим канцлером, а через год — приором кафедрального монастыря. В 1177 г. Бенедикт стал аббатом Питерборо, где служил вплоть до своей смерти в 1193 г. Его избрали монахи Винчестера в день Вознесения Господня, и вскоре после этого он был благословлен архиепископом. В Питерборо Бенедикт прославился как энергичный реформатор. Считается, что он был великим строителем и экономистом, но еще более он известен своей обширной библиотекой при аббатстве, в которую входили труды по теологии, экзегетике, праву, естествознанию и поэзии. При этом книги он не только выписывал, но и сочинял сам. Литературная слава Бенедикта связана с двумя произведениями, посвященными мученичеству и чудесам Томаса Бекета. Первый его труд «*Passio sancti Thomae Cantuariensis*» (далее — «*Passio*») дошел до нас фрагментарно в сборнике «*Quadrilogus*», а второй труд «*Miracula sancti Thomae Cantuariensis*» (далее — «*Miracula*») сохранился полностью [4, р. LI]. Мотивом, побудившим Бенедикта из Питерборо написать о жизни и чудесах Томаса Бекета, стала просьба его братьев-монахов и призрачное видение архиепископа [5, р. 27–28].

Интересно, что его труд «*Miracula*» в своей первоначальной форме был закончен где-то в 1173–1174 гг., он включал в себя три книги чудес, расположенные в хронологическом порядке. Четвертая книга была завершена не ранее чем в 1179 г. Описание чудес составлено в простом и более непринужденном стиле и получило высокую оценку за отсутствие преувеличений и скрупулезность в отношении источников и доказательности [3, р. 51]. Но пятая и шестая книги вызывают сомнения. Анализ манускриптов, содержащих последние две книги, позволяет предположить, что они отличаются по характеру и стилю. Это подтверждают исследования

Дж. К. Робертсона, Э. Магнуссона и Э. Вальберга, в которых они приходят к выводу, что только первые четыре книги являются оригинальными и аутентичными произведениями Бенедикта [5, р. XXVI; 6, р. LXXII; 7, р. 57]. «Passio», вероятно, была написана после трех книг «Miracula», так как упоминания о ней встречаются только в четвертой книге [5, р. 209, 220]. По своему содержанию этот труд представляет собой свидетельство о мученичестве, а не полную биографию Томаса Бекета. Уникальность «Passio» состоит в том, что в ней Бенедикт сообщает некоторые сведения, которые нельзя найти в других агиографических сочинениях. Например, он пишет о том, что, когда дверь церкви стала закрываться от приближающихся рыцарей, Бекет затащил некоторых из своих людей внутрь [5, р. 11–12].

Главным и достаточно очевидным сюжетом в создании образа священномученика является смерть Томаса Бекета, о которой Бенедикт из Питерборо сообщает в «Passio». Вину он возлагает на Генриха II, подчеркивая оппозицию короля Церкви, а также его жестокость, в ярких выражениях: «Это было сделано для того, чтобы все, что казалось противоречащим обычаям его королевства и защищало либо свободу вселенской Церкви, либо привилегии Кентерберийской церкви, могло по его желанию быть разорвано на куски или заперто, чтобы никогда не увидели» [5, р. 15].

Принято считать, что кентерберийские монахи, увидев архиепископа Бекета, лежавшего мертвым на полу собора, испытали не столько благоговение, сколько страх. Это было вызвано тем, что конфликт архиепископа с королем и шестилетнее отсутствие Бекета принесли смятение и нападки со стороны королевской власти [3, р. 49]. Однако, как отметила Э. Дж. Дагган, правда состоит в том, что задержка и колебания длились менее двенадцати часов после смерти Бекета [8, р. 214].

Интересным моментом является поспешное захоронение Бекета без особых церемоний. По мнению Бенедикта, это произошло не столько в результате человеческого зла, сколько из-за религиозного благочестия: «ибо зачем ему более обычные благоговения, для которого Господь даровал помазание своей собственной кровью?» [5, р. 17]. С другой стороны, он не забывает упомянуть людей короля, которые пригрозили сбросить тело Бекета в какое-нибудь мерзкое место [5, р. 16], что могло повлиять на поспешное захоронение. Далее Бенедикт усиливает тему религиозного благочестия Томаса Бекета. Это наблюдается во фрагменте, когда монахи стали снимать верхнюю одежду с тела архиепископа, чтобы надеть на него папское облачение для погребения, они увидели власяницу, которая покрывала его тело. В этот момент в глазах кентерберийских монахов смерть Томаса Бекета стала актом королевской агрессии и символом глубокой

веры: «И глядя друг на друга, они [монахи] были поражены видом такой скрытой набожности, настолько превосходящей [обыденную], в которую только можно поверить, что умножило их печаль, как и их слезы» [5, р. 17].

Другим важным элементом в конструировании образа святого является способность совершать чудеса. Для этой цели Бенедиктом из Питерборо был написан труд «*Miracula*». Особенность его работы над этим сочинением состоит в том, что он пытался показать свои критерии отбора и проверки свидетельств верными и не вызывающими вопросы. Он часто комментировал, почему следует доверять той или иной истории, изображая себя в поисках доказательств, допрашивающим людей, отправляющим и получающим письма, а также отправляющимся за пределы Кентерберии, чтобы исследовать сведения о чудесах [9, р. 160]. Логика его сборника основывается на трех категориях чудес: «Чудеса, из которых мы плетем эту историю, таковы: те, которые мы видели собственными глазами, или мы слышали от тех больных людей, которые исцелились, и их свидетелей, или те вещи, которые мы узнали из свидетельств духовных лиц, которые видели их собственными глазами» [5, р. 37]. По подсчетам Р. Купманс, к чудесам первой категории, происходившим в Кентерберийском соборе, относится 29% глав сборника, ко второй категории — 44%, а к третьей — 27% [9, р. 160, 282]. При этом необходимо понимать, что не всегда ясно, к какой категории принадлежит то или иное зафиксированное в сборнике Бенедикта чудо.

Бенедикт начал писать о чудесах Бекета не раньше, чем после Пятидесятницы (май 1171 г.), а не сразу после смерти Бекета. В его сборнике «*Miracula*» есть факты, указывающие на то, что он узнал о ранних чудесах через несколько недель или месяцев после трагических событий. Так, описывая раннее видение и исцеление некоего Уильяма Патрика, который страдал от опухоли челюсти, Бенедикт довольно четко указывает промежуток между временем совершения чуда и временем, когда новость достигла Кентерберии: «Это чудо произошло незадолго до Великого Поста и было открыто нам в священный день Пятидесятницы» [5, р. 47]. Схожим образом получилось и в следующей истории, которую он услышал «в те самые дни», то есть во время Пятидесятницы. Роберт, молодой священнослужитель, был исцелен Бекетом от лихорадки во время Великого Поста, но, как пишет агиограф, «он увидел, что ветер преследования все еще силен» и отложил свое паломничество до «менее опасных времен» [5, р. 47–48].

Таких примеров об исцелении множество и все они были помещены в текст «*Miracula*» неслучайно. Ярким примером является первое чудо, которое произошло с женщиной из Сассекса на третий день после убийства Бекета. Оно заключалось в том, что Эмма, жена рыцаря, измученная

болезнью, которая, по слухам, была вызвана проклятием, дала святому архиепископу обет и полностью излечилась за шесть дней [5, р. 37–38]. В данном чуде для нас важен символизм чисел. Бенедикт из Питерборо хочет, чтобы его читатели обратили внимание на сходство первого чуда, произошедшего через три дня после убийства Бекета, с воскресением Христа через три дня после его смерти.

Со временем Бенедикт начинает жаловаться на то, что он не может так быстро записывать чудеса, как они происходят [5, р. 173]. Поэтому он решает записывать серии из четырех, пяти или даже шести чудес, чтобы избежать многих повторений. Кроме того, это свидетельствует о том, что энтузиазм Бенедикта в составлении сборника чудес ослабевает. Доказательством могут послужить следующие его замечания: «постоянное повторение одного и того же чуда может вызвать отвращение» и «нельзя принимать одну и ту же пищу без отвращения» [5, р. 185, 216].

Еще одним важным сюжетом в конструировании образа святого Томаса Бекета, который описан Бенедиктом из Питерборо, является упоминание о «воде святого Томаса», также известной как «вода мученика» или «вода Кентерберийская», состоявшей из крови Бекета и воды. Многие верующие в Средние века восхищались чудодейственными лечебными свойствами этой воды, которая имела широкое распространение. Бенедикт записал десятки чудес с этой водой и рассказал о том, как впервые появилась и развивалась данная практика. Отметим, что некоторые из рассказов Бенедикта были выбраны для создания витражей капеллы святой Троицы в восточной части Кентерберийского собора [10, р. 536].

О лечебном действии воды Бенедикт рассказывает в одном из чудес, согласно которому лондонский священник Уильям за четыре дня до мученической смерти Бекета, в день святого Стефана, обнаружил, что не может говорить. В день своего убийства Бекет явился другому священнослужителю в Лондоне и обратился к нему: «Встань, иди и скажи священнику Уильяму, что он должен поспешить в Кентербери к новомученику Христову: если капля святой крови попадет на его язык, его речь будет восстановлена» [5, р. 42]. Руководствуясь этим видением, о котором Уильям узнал от лондонского священнослужителя, он отправляется в Кентербери, проводит ночь в бдении у могилы Бекета, после чего получает каплю крови. Затем Бенедикт делает явные параллели между смешением крови Бекета с водой и евхаристическим смешением крови Христовой с водой. Кроме того, агиограф заверяет читателей, что монахи не действовали опрометчиво, распространяя новую практику вкушения крови Бекета: «Подобно тому, как блаженный Томас своею жизнью и страстями содеял самое совершенное

подражание Христу, так и после его смерти, с удивительным совершенством, он стал похожим на Него. Точно так же, как кровь Христа с водой способствует возвышению душ, так и кровь Его слуги, выпитая с водой, способствует здоровью тел. Мы не верим, что есть кто-то другой, кому Бог даровал такую же прерогативу. Было решено, что только кровь Вифлеемского Агнца и кровь Кентерберийского Агнца будут пить для всеобщего очищения. Однако к этому приступили не без большого страха; но, когда увидели, что это приносит пользу больным, страх отступил, и постепенно пришло ощущение защищенности» [5, р. 42–43]. В конце Бенедикт заявляет, что Уильям был первым, кто вкусил кровь мученика.

Стоит отметить, что в сочинениях Бенедикта приводятся сведения о том, что не только кентерберийские монахи обладали кровью святого архиепископа. Это отмечали и другие авторы, подчеркивая, что миряне окунали свои одежды и пальцы в кровь Бекета, а некоторые зачерпывали кровь в сосуды, чтобы унести ее с собой [10, р. 543]. В «Passio» Бенедикт откровенно заявляет, что «никто не считал себя удачливым, кто не унес хоть какую-то часть этого драгоценного сокровища. Поскольку все прибывало в беспорядке и неразберихе, каждый мог поступать так, как ему заблагорассудится» [5, р. 15–16]. Можно предполагать, что созданные Бенедиктом параллели между «водой святого Томаса» и вливанием воды в евхаристическое вино стали мощным инструментом в создании образа святого Томаса. Смешивание вина с водой перед освящением было обычной евхаристической практикой с первых веков христианства, которая видоизменила привычную античную практику. Христиане наделили разбавленное водой вино символическим значением: вино и вода отражают кровь и воду Христа, которые текли во время распятия (Ин. 19:34). В «Декрете Грациана» было заявлено, что евхаристическое вино должно быть смешано с водой, иначе таинство будет недействительным [11, р. 414]. Это был широко распространенный принцип, а весь символический спектр этого действия был актуальной темой теологических дискуссий на протяжении многих веков.

Проанализировав приведенные выше сюжеты, можно сделать вывод, что главным приемом в конструировании образа святого Томаса Бекета является библейский параллелизм. И хотя сам этот прием типичен для средневековой культуры, именно в трудах Бенедикта из Питерборо мы находим наиболее яркое сравнение Бекета с Христом. Такая параллель просматривается в следующем фрагменте: «Тогда делающие беззаконие, не меньше страдая от жадности, чем опьяненные пролитием невинной крови, побежали как можно быстрее обратно во дворец архиепископа

<...> и все, что было найдено из серебра или золота, одежды и различных украшений поделили между собой» [5, р. 14]. Данный фрагмент достаточно явно отсылает читателя к Евангелию от Матфея: «Распявшие же Его делили одежды Его, бросая жребий» (Мф. 27:35). Целью такого сравнения можно считать желание Бенедикта создать определенный образ святого Томаса Бекета и подчеркнуть мученическую природу его смерти.

В целом, можно сделать вывод, что основными сюжетами, с помощью которых Бенедикт из Питерборо конструирует образ святого Томаса Бекета в своих трудах, являются мученическая смерть архиепископа, его способность совершать чудеса и лечебное действие «воды святого Томаса». Усиление образа святого происходит благодаря библейскому параллелизму, сравнению Томаса Бекета с Христом. При этом необходимо понимать, что труды Бенедикта из Питерборо транслируют нам кентерберийский взгляд на святость Томаса Бекета, который повлиял на последующие агиографические сочинения, особенно на работы Уильяма Кентерберийского.

Список источников и литературы

1. *Лазарев С. С.* Кларендонские постановления: Генрих II, Томас Бекет и противостояние, о котором все говорят // Гуманистическое наследие просветителей в культуре и образовании. Материалы XII Международной практической конференции. Т. 3. Уфа, 2018. С. 53–55.
2. *Лазарев С. С.* Эдуард Исповедник vs. Томас Бекет: культы святых в контексте борьбы церковной и светской власти в Англии XI–XII веков // Проблемы истории и культуры средневекового общества. Материалы XXXVIII всероссийской научной конференции студентов, аспирантов и молодых ученых «Курбатовские чтения». СПб, 2018. С. 170–175.
3. *Staunton M.* Thomas Becket and his biographers. Woodbridge: The Boydell Press, 2006. 246 p.
4. *Gesta Regis Henrici Secundi benedicti abbatis. The Chronicle of the Reigns of Henry II and Richard I, A.D. 1169–1192: Known Commonly under the name of Benedict of Peterborough. Vol. 1 / Ed. by W. Stubbs.* Cambridge: Cambridge University Press, 2012. 378 p.
5. *Materials for the history of Thomas Becket, archbishop of Canterbury (Canonized by Pope Alexander III, A. D. 1173). Vol. 2 / Ed. by J. C. Robertson.* London: Longman and Co., 1876. 484 p.
6. *Thómas Saga Erkebiskups: A life of Archbishop Thomas Becket, in Icelandic, with English translation, notes and glossary. Vol. 2 / Ed. by E. Magnússon.* London: Longman and Co., 1883. 611 p.
7. *Walberg E.* La tradition hagiographique de Saint Thomas Becket avant la fin du XIIe siècle: études critiques. Genève: Slatkine reprints, 1975. 185 p.
8. *Duggan A.* Thomas Becket. London: Bloomsbury Academic, 2004. 256 p.

9. *Koopmans R.* Wonderful to relate. Miracle stories and miracle collecting in high medieval England. Philadelphia, Oxford: University of Pennsylvania Press, 2011. 337 p.
10. *Koopmans R.* "Water mixed with the blood of Thomas": contact relic manufacture pictured in Canterbury Cathedral's stained glass // *Journal of Medieval History*. 2016. Vol. 42. No. 5. P. 535–558.
11. *Levy I. C.* The Eucharist and canon law in the High Middle Ages // *A Companion to the Eucharist in the Middle Ages* / Ed. by I. C. Levy, G. Macy, K. V. Ausdall. Leiden, Boston: Brill, 2012. P. 399–445.

УДК — 94(430).025

Неволина Д. Ю.

Уральский федеральный университет
имени первого Президента России Б. Н. Ельцина,
Уральский гуманитарный институт, студент магистратуры
E-mail: dar-nevo@yandex.ru
daria.nevolina@urfu.me

Образы мусульман в творчестве Вольфрама фон Эшенбаха

Аннотация. Статья посвящена особенностям репрезентации мусульман в произведениях миннезингера Вольфрама фон Эшенбаха «Парцифаль» и «Виллехальм». Рассматриваются способы изображения обобщенных групп и отдельных героев с целью определения представлений о них немецкого куртуазного общества. Отмечается стремление автора к демонстрации схожести между представителями двух религий.

Ключевые слова: Вольфрам фон Эшенбах, рыцарство, куртуазная культура.

Nevolina D. Yu.

Ural Federal University named after the first
President of Russia B. N. Yeltsin,
Ural Institute of Humanities,
Master's program, Student
E-mail: dar-nevo@yandex.ru
daria.nevolina@urfu.me

The images of Muslims in the works of Wolfram von Eschenbach

Abstract. The article focuses on the peculiarities of the representation of Muslim in the works of the minnesinger Wolfram von Eschenbach "Parzival" and "Willehalm". The methods of depicting generalized groups and individual characters are considered to determine the ideas of the German court society. The author notes the desire to express the similarity between representatives of the two religions.

Keywords: Wolfram von Eschenbach, chivalry, courtly culture.

С начала эпохи Крестовых походов мусульмане все чаще стали появляться в произведениях искусства, в том числе и в куртуазной литературе. В этом контексте примечательно изучение особенностей изображения представителей другой религии авторами куртуазных произведений.

Целью нашего исследования является рассмотрение образов мусульман в произведениях Вольфрама фон Эшенбаха с целью поиска элементов, присущих куртуазному обществу. Могут ли эти образы быть попыткой осмысления чужой культуры? Насколько они уникальны по отношению к образам персонажей-христиан?

Частые контакты с сарацинами на Востоке приводили к постепенному изменению в восприятии другой культуры. Попытки осмысления мира за пределами христианской ойкумены способствовали появлению ряда новых образов и метафор в отношении Востока [1, с. 8–9]. Примером положительного восприятия непривычной для европейцев внешности можно считать св. Маврикия, покровителя рыцарей с XII века, который обладает темным цветом кожи [2, с. 47–49]. В литературе встречаются эпизоды с упоминанием отношений между мусульманской женщиной и европейским рыцарем (напр. «Окассен и Николетта», начало XIII в.) [3, р. 64–65].

Мусульмане представлены и в творчестве Вольфрама фон Эшенбаха (ок. 1170 — ок. 1220) — немецкого миннезингера родом из Баварии, а также рыцаря, находившегося на службе у ряда знатных покровителей. В его произведениях нашло яркое отражение мировоззрение немецкого рыцарства рубежа XII–XIII вв. В них, с одной стороны, отражались те качества и признаки, с которыми рыцарское общество ассоциировало себя, с другой стороны, произведения, посвященные рыцарству, служили образцом для подражания и дальнейшего восприятия ряда элементов куртуазной культуры, распространения моды на определенные взгляды и модели поведения.

Для рассмотрения образов мусульман были взяты два крупных текста, в которых достаточно внимания уделено персонажам, представляющим другую религию, а именно роман «Парцифаль» и незавершенная поэма «Виллехальм», написанные на средненемецком языке.

Самое известное произведение Вольфрама фон Эшенбаха «Парцифаль» («Parzival»), имеющее богатую рукописную традицию, датируется 1200–1210 гг. Основное внимание в произведении уделено приключениям рыцаря Парцифalia в поисках Грааля, представленного в данном случае в виде волшебного камня [4, с. 132–133]. Сюжет «Парцифalia» был заимствован из незаконченного романа французского автора Кретьена де Труа «Персиваль, или Повесть о Граале» («Perceval, le Conte du Graal»), который датируется около 1180 г. (по другим версиям — около 1190 г.). «Парцифаль» входит в цикл романов Круглого стола.

В незаконченной поэме «Виллехальм» («Willehalm»), написанной предположительно к 1217 г., сквозь призму восприятия описываемых

событий прослеживаются теологические воззрения автора. Она отличается от классической *chanson de geste* ввиду особой формы выражения через чувственно-религиозные аспекты [5, р. 7–9]. Источником «Виллехальма» служит французская литература, в частности, «*Chanson d'Aliscans*», написанная в конце XII в.

Уникальность текстов Вольфрама фон Эшенбаха состоит в ряде новых идей, заложенных им в известные сюжеты [3, р. 63]. Среди них важную роль играет стремление продемонстрировать положительные качества персонажей-мусульман, которые нередко способствуют успеху персонажей-христиан. Так, в «Парцифале» отец главного героя, Гамурет, взаимодействует с маврами. В «Виллехальме» происходит описание конфликта, развернувшегося вокруг сарацинской королевы Гибург, которая перешла в христианство ради возлюбленного.

Начать следует с изучения собирательного образа мусульман в обоих произведениях. Вольфрам фон Эшенбах традиционно для рыцарской литературы именует их «язычниками». Ислам стилизован автором под политеистическую деноминацию, его представители поклоняются нескольким богам, среди которых названы Мухаммед (*Mahumet*), а также Аполлон (*Apollo*), Термагант (*Tervigant*) и Амор (*Amor*), почитаемый языческим королем Нупатрисом (*Noupatris*) [6, s. 217]. В «Виллехальме» рыцарь Фейрефиц до того, как принять христианство, вызывает к Юпитеру (*Jupiter*) [7, s. 381].

В произведениях политическое устройство Востока в целом совпадает с устройством христианских королевств. У мусульман правят могущественные и богатые короли, которые обладают собственным сильным войском. Среди воинов обнаруживаются выдающиеся рыцари, в чести у которых борьба за собственные идеалы, а также культ Прекрасной Дамы. Так, в «Парцифале» Эйзенхарт (*Isenhart*), погибший возлюбленный Белаканы, выходил на бой без доспеха ради нее [7, s. 25]. Тем самым он демонстрировал готовность к выполнению ее воли и совершению опасных подвигов в ее честь.

Собирательный образ мусульман, создаваемый Вольфрамом фон Эшенбахом, является достаточно общим, упоминаются черты, которыми христиане привыкли наделять мир Востока. Правители язычников богаты, владеют огромным количеством золота и драгоценностей. В «Виллехальме» языческие воины одеты в сверкающие доспехи и дорогие шелка. Они обладают черной кожей, однако за счет своих одеяний сияют на поле битвы (*manec swarzer Môr, doch lieht gevar*) [7, s. 438]. С помощью этих описаний автор показывает богатство и достоинство противника,

он также не скупится на схожие описания христианских войск. Забота о павших в бою, похоронные ритуалы язычников вызывают уважение со стороны христианских рыцарей, и те даже способствуют их реализации. У мусульман лошадь ценится как неотъемлемый атрибут рыцаря: конь персидского правителя Арофеля (*Arofel*) носит имя Фолатин (*Volatin*). Оказавшись в опасности, Арофель предлагает его Виллехальму в качестве платы за жизнь [7, s. 459]. Лишь сильная скорбь по погибшему племяннику Вивианцу (*Vivianz*) не позволяет маркграфу согласиться на предложение перса, и он убивает противника.

При сопоставлении христиан и мусульман в обоих произведениях можно выявить их явную и намеренную схожесть, достигнутую посредством идентичных описаний одежд и поведения, общих материальных и духовных ценностей. Кроме того, автор использует отчасти неправдоподобное описание язычников, вкладывает в их образ черты различных народов, а также популярные представления об облике «неверных» с целью сделать их узнаваемыми для своей аудитории.

Представления о культуре и поведении мусульман в наибольшей степени раскрываются в образах конкретных персонажей. В начале «Парфицаля» повествуется о приключениях рыцаря Гамурета (*Gahmuret*), который прибывает на службу к правителю Багдада, известному и почитаемому Баруку (*Bâruc*), чьи владения важны для язычников так же, как для христиан важен Рим [7, s. 18]. Гамурет, являясь христианином, не выражает недовольства касательно вероисповедания своего покровителя и охотно сражается на его стороне.

Гамурет в дальнейшем отправляется в Зазаманку (*Zazamanc*), чтобы защитить мавританскую королеву Белакану (*Belacâne*). Встретив ее, он отмечает как недостаток черный цвет ее кожи, однако вместе с тем любит яркий рубин в ее короне [7, s. 23]. Белакану сопровождают другие женщины, чье благородство и благие побуждения автор подчеркивает с помощью оксюморона: кожа женщин сияет, вопреки своему естественному черному цвету [7, s. 21]. «Блеск» (*glanz*) и «сияние» (*schîn*) являются качествами, определяющими красоту и величие, и данная характеристика встречается преимущественно при описании светлокожих персонажей (8, s. 93–94). Тем самым Белакана и ее спутницы окончательно возвышаются в глазах Гамурета, а различия в цвете кожи теряют для него значение. Во время трапезы королева преподносит рыцарю цаплю и рыбу (*hie stuont der reiger, dort der visch*), что является символом ее расположения к мужчине [7, s. 27]. После славной победы Белакана становится супругой Гамурета. Данный брак демонстрирует возможность

принятия со стороны христианского рыцаря представительницы другой культуры в том случае, если любовь становится для него важнее национальных и религиозных различий.

Несмотря на сильные чувства к возлюбленной, Гамурет тоскует по странствиям и поединкам и со временем решает покинуть Белакану. Он оставляет ей послание, где причиной ухода называет вероисповедание женщины, однако покинутая жена выражает готовность принять христианство. Тем не менее супруги больше никогда не встретятся — Гамурет познакомится с Герцелойдой, христианской женщиной, которая станет другой его женой. Позже рыцарь покинет ее, а затем погибнет в схватке.

От брака Гамурета с Белаканой родился сын, названный Фейрефицем, который обладал необычным цветом кожи: он был наполовину белый, наполовину черный [7, s. 356]. В отличие от матери, Фейрефиц становится христианином после встречи со своим сводным братом Парцифалем. Они принимают дары Святого Грааля. Однако лишь тот, кто исповедует истинную веру, способен увидеть источник всех благ, т.е. сам Грааль, символ Христа [7, s. 382]. Данное обстоятельство, а также чувства к Репанс де Шой становятся поводом для Фейрефица обратиться в христианскую веру.

Автор вплетает в повествование и популярную на тот момент легенду о пресвитере Иоанне — загадочном и всесильном восточном правителе, называя его сыном Фейрефица, правившего в Индии [7, s. 386]. Так легендарные события обрастают новыми подробностями, и то, что кажется реальным, становится частью воображаемого мира.

Центральным женским персонажем, из-за которого начинается конфликт между христианами и мусульманами, в «Виллехальме» является Гибург (*Gyburt*). Королева, раньше звавшаяся Арабель (*Arabel*), оставила своего мужа Тибальта (*Tybalt*) и семью ради Виллехальма. Это повлекло за собой череду кровавых столкновений между сарацинами и христианами. Гибург, как и Белакана, предстает исключительно положительным персонажем, наделенным милосердием, щедростью, добротой и заботой о близких. Помимо прочего, она исповедует христианство. Отец Гибург, Террамер (*Terramer*), пытается переубедить дочь между сражениями, однако она на протяжении всего произведения остается преданной христианкой.

В речи Гибург, произнесенной на военном совете, раскрывается один из важнейших посылов «Виллехальма». Она напоминает о том, что находится фактически между двумя противниками и что хотя она и всецело предана выбранной стороне, она беспокоится о семье и подданных, терпящих тяго-

ты войны наравне с христианами. Гибург вспоминает о «язычестве» Адама, Илии и Еноха, а также говорит о том, что все люди, только что родившись, являются язычниками. Однако никто из них не лишен любви Бога, ценящего свои создания. Несмотря на свой призыв, Гибург верит в окончательную победу христианства, однако признает войну горем для обеих сторон, а также возможность мирного решения конфликта [7, s. 565].

Другой знаковый персонаж поэмы, Ренневарт (Rennewart), изначально служащий на кухне, также относится к язычникам. При этом, в отличие от Гибург, он не меняет своего вероисповедания. Он помогает христианам, исходя из собственного выбора: на семью он затаил глубокую обиду за то, что родственники не стремились его отыскать и вернуть [7, s. 558]. Кроме того, Ренневарт описывается как персонаж, вопреки статусу и неприглядному виду сохраняющий свое сияние [7, s. 551]. Он часто носит с собой дубину, которая со временем сменяется на меч, что знаменует своего рода интеграцию персонажа в куртуазный социум [7, s. 560]. Несмотря на это, переход Ренневарта в христианство в поэме так и не был описан.

В целом можно отметить, что схожесть персонажей-мусульман с христианами демонстрируется за счет моделей поведения, а также ряда символов. В качестве последних выступают рыцарские атрибуты — меч, доспехи и конь. Кроме того, мусульманам, как и христианам, присущи красота, сияние и рыцарские добродетели.

В обоих произведениях мусульмане не являются антагонистами христианских героев в полной мере: в «Парцифале» основной конфликт сосредоточен вокруг поисков Грааля и совершенной главным героем по незнанию ошибки. Решение конфликта кроется в осознании и устранении этой ошибки, после чего Парцифаль достигает счастья и любви избранницы. В «Виллехальме» на протяжении всего повествования христиане противостоят мусульманам, однако вместе с развитием конфликта раскрывается мотивация врага, становятся ясны его ценности и образ жизни. Следует также отметить отличие образов мусульман с часто встречающимся в рыцарской литературе образом врага, нередко лишённого положительных характеристик и противопоставленного куртуазному рыцарю, который заслуживает славу благодаря подвигам в бою с разбойниками и неверными.

В «Парцифале» и «Виллехальме» присутствуют герои-мусульмане, перешедшие в христианство, а также и те, кто остался верен своему вероисповеданию. Вольфрам стремится показать своей аудитории возможность признания и понимания разных народов, находящихся за предела-

ми христианского мира, а в качестве определяющего фактора выдвигает общечеловеческие идеалы.

Через репрезентацию исламского мира происходит переосмысление собственной культуры. Положительные черты — доблесть, честь, отвага и сострадание — имеют равную ценность и для мусульман, и для христиан. Единственное действительно значимое отличие между двумя сторонами заключается в выбранной религии, и его, по задумке автора, возможно преодолеть в частных случаях: Белакана выказывает готовность стать христианкой, Фейрефиц принимает крещение, как и Гибург. Однако реальный конфликт между Западом и Востоком продолжает быть актуальным. В «Виллехальме» Вольфрам фон Эшенбах оставляет две стороны в противоборстве, и оно, как и само произведение, остается незавершенным.

Список источников и литературы

1. *Луцицкая С. И.* Образ Другого: мусульмане в хрониках крестовых походов. СПб: Алетейя, 2001. 412 с.
2. *Пастуро М.* Черный: история цвета / Пер. с фр. Н. Кулиш. М.: Новое литературное обозрение, 2017. 168 с.
3. *Classen A.* Toleration and Tolerance in Medieval and Early Modern European Literature. New York: Routledge, 2018. 329 p.
4. *Митрофанов А. Ю.* Вольфрам фон Эшенбах (1175/1180–1220) и его канонические воззрения (по роману «Парцифаль») // Христианское чтение. 2019. № 6. С. 132–145.
5. *Wolfram von Eschenbach.* Willehalm / Transl. M. E. Gibbs, S. M. Johnson. London: Penguin Group, 2013. 320 p.
6. *Integration und Desintegration der Kulturen im europäischen Mittelalter* / Hrsg. M. Borgolte, J. Dücker, M. Müllerburg, B. Schneidmüller. Berlin: Akademie Verlag, 2011. 635 s.
7. *Wolfram von Eschenbach* [Werke] / Hrsg. K. Lachmann. Berlin: G. Reimer, 1833. 638 s.
8. *Koch S.* Wilde und verweigte Bilder. Untersuchungen zur literarischen Medialität der Figur um 1200. Göttingen: Universitätsverlag, 2014. 262 s.

УДК 94(44)

Битиев Д. В.

Северо-Осетинский государственный университет
им. К. Л. Хетагурова,
исторический факультет, студент
E-mail: bitiev760@gmail.com

Влияние университетской культуры на концепцию любви в «Романе о Розе»

Аннотация. В статье рассматривается роль университетской культуры в формировании представлений о любви в западноевропейском обществе XIII века по данным «Романа о Розе». На основе проведенного анализа устанавливаются параллели между поэзией вагантов и образами, используемыми в источнике. Было определено, что некоторые мировоззренческие компоненты университетской культуры оказались переплетены с картиной мира горожан.

Ключевые слова: средневековый университет, «Роман о Розе», городская культура, ваганты.

Bitiev D. V.

North Ossetian State University after K. L. Khetagurov,
Faculty of History, student
E-mail: bitiev760@gmail.com

Influence of university culture on concept of love in the “Roman de la Rose”

Abstract. The paper devoted to problems connected with influence of university culture on medieval literature. The parallels are drawn between vagrant poetry and images from “Roman de la Rose”.

Keywords: medieval university, “Roman de la Rose”, urban culture, vagants.

Культурно-антропологический поворот в исторической науке определил значимость изучения культуры как одной из важнейших сфер человеческой деятельности. Исходя из этого, произведения литературы приобрели большое значение как источники. Изучение культуры университетов помогает понять логику формирования и существования этой, несомненно, важнейшей средневековой корпорации. В данной ра-

боте в контексте университетской культуры будет рассмотрен «Роман о Розе» Г. де Лорриса и Ж. де Мёна.

«Роман о Розе» был написан в XIII веке двумя авторами. Начало романа было создано Гильомом де Лоррисом (ок. 1210 — ок. 1240). Нам мало что известно о его жизни. По своему положению Гильом принадлежал к рыцарству, был придворным поэтом. Работу над романом он начал в 1230-х гг., однако завершить так и не успел. Вторая часть принадлежит перу Жана де Мёна (ок. 1240 — ок. 1305), профессора богословия в Парижском университете [1, с. 672].

«Роман о Розе» имел большую популярность для своего времени, до нас дошло около 250 списков, в том числе и богато иллюминированных. В Новое время предпринимались попытки переложить роман в прозу. Научное издание текста произведения было предпринято в XIX в. стараниями М. Меона, а затем и Л. Ланглуа, версия которого стала основой современных изданий [2, с. 11–12]. В данной работе был использован русский перевод «Романа о Розе», выполненный И. Б. Смирновой [3].

Гильом де Лоррис, насколько мы можем судить, был придворным поэтом. Следовательно, для него привычной обстановкой, в которой разворачиваются события произведения, является замок и его окрестности. Во всем у него преобладает феодальная тематика: Амур изображается в виде лорда, сопровождаемого свитой; большинство событий, которые приводятся автором, происходят в замке; практически никогда не обнаруживаются признаки, характерные для городской среды.

Для Жана де Мёна привычнее город. Он был хорошо образованным человеком, имел степень доктора богословия, то есть прошел все существовавшие на тот момент ступени образования. Из этого следует, что основным местом его деятельности являлась городская территория. В некоторых монологах, например, в поучениях Старухи [3, с. 380], приводятся сцены из повседневной жизни горожан, даются советы «правильной» семейной жизни. Очевидно, что пример для подражания должен быть понятен как для учителя, так и для учеников (в нашем случае для автора и читателей). Однако основным местом действия в романе все же выступает замок и сад. Но у де Мёна сад превращается в аллорию земного рая, то есть здесь он уходит от тех условий, которые были изначально созданы де Лоррисом.

Однако возникает вопрос, почему для нас так важны декорации, в которые авторы помещают своих героев. Замок и город, в силу разобщенности средневекового общества, создавали совершенно особые культурные условия. Центром жизни феодального рыцарства был двор

господина — *cour* (от фр. «двор»). Отсюда и нормы куртуазного поведения. При этом каждый такой центр в виде замка крупного феодала существовал независимо, редко соприкасаясь с внешним миром [2, с. 15]. Иную картину мы видим в городе. Плотность населения здесь значительно выше, ежедневно горожанин взаимодействует с большим количеством людей — соседями, торговцами, прохожими на улицах. Рассуждения де Мёна отражают то, как люди ощущали себя в таких условиях. Например, ругая свою неверную жену, ревнивый муж ставит ей в укор то, что о похождениях супруги говорят все соседи [3, с. 235]. Для горожанина в его восприятии имеет значение то, какое впечатление он производит на свое окружение, по большей части состоящее из равных ему по социальному статусу. Для де Лорриса же было важно не опозориться перед своим сюзереном, Амуром, которому он принес присягу. Специфично и общественное устройство: для феодального мышления характерно выстраивание системы подчинения, опоры на личную связь, которая возникала у вышестоящего с нижестоящим. Города же отличались стремлением к автономии, расчетом на собственные силы. Не зря де Мён критикует аристократов, которые владеют своими привилегиями по праву рождения, а не по праву заслуг. Отличие куртуазной любви де Лорриса от любви в изложении де Мёна проистекает из этих различий между условными «городом» и «замком».

У де Лорриса любовь находит свое выражение в специфичной форме служения, аналогичной вассальным отношениям. Дама становится для влюбленного центром мира, единственным ориентиром. На первый план здесь выводится психологическое состояние героя, те чувства, которые он испытывает. И чувства эти, как правило, дихотомичны: радость от близости к предмету любви неминуемо сменяется страданиями от невозможности эту близость сохранять. Причина такого сочетания в том, что куртуазная любовь практически всегда подразумевала любовь мужчины к замужней женщине. Так, в «Искусстве куртуазной любви» Андрея Капеллана, которая воспринималась как своеобразная энциклопедия высоких чувств, практически не рассматриваются взаимоотношения между супругами, основное внимание сосредоточено исключительно на адюльтере [4]. Этим может объясняться фабула «Романа о Розе»: молодой человек попадает в сад на праздник, именно там он и встречает Розу, в которую влюбляется. Далее, при участии Злого языка, другой персонаж — Ревность ополчается на несчастного влюбленного и возводит замок, чтобы защитить цветок от посягательств. Таким образом, можно

предположить, что Ревность олицетворяет здесь образ ревнивого мужа, который не дает влюбленным быть вместе.

В некотором смысле, конечная цель любовных отношений у де Лорриса призрачна, достижение удовольствия здесь подменяется томительным ожиданием, выведенным на передний план. Суть любви у него сводится к страданию, воспринимается как болезненное состояние. Подтверждает это и натурализм, с которым описывается расстрел сердца главного героя Амуром. Аллегорические стрелы наносят несчастному вполне реальные раны, разве что без кровотечений [3, с. 64–67].

Совершенно иной характер имеют рассуждения о любви у Жана де Мёна. Как и его старший предшественник, Жан отрицает увещевания Дамы Разум [3, с. 148]. Однако именно этот персонаж первым заявляет о том, что в любовных делах необходимо придерживаться законов Природы. Главный герой возмущен тем, что Разум предлагает служить ей. При этом Разум утверждает, что все те любовные муки и наслаждения, которые он испытывает, суть пустое, мешающее правильной жизни, жизни разумной. Особенно оскорбительными герою кажутся некоторые физиологические подробности, которые упоминает Разум в своем монологе.

Абсурдность ситуации для нас становится понятна в финале произведения, когда именно то, о чем говорила Дама Разум, осуществляется главным героем при помощи Амура и Венеры. Однако понять позицию де Мёна, опираясь только на монолог Разума, не представляется возможным. Его мысль обретает законченную форму в рассуждениях Природы и Гения. В обобщенном виде эта концепция подразумевает, что естественная цель любви — это продолжение рода, однако человек, в отличие от животного, далеко не всегда повинуетс этому простому правилу. Это своеволие приводит Природу в негодование, особенно неодобрительно она относится к Воздержанию. Причину такого поведения Природа видит в пороках, которыми страдает человечество. То есть неповиновение естественным законам рассматривается как посягательство на божью волю. Де Мён не говорит прямо о греховности целибата, но указывает на то, что Природа действует исключительно по воле Бога, а значит, ее требования не могут быть греховными.

Особую роль в теории естественной любви де Мёна занимает Венера. Финал произведения явно показывает, что, несмотря на большое количество высказываний о порочности женской природы, роль женщины в любовном действе приобретает большое значение. Если Амур со своими баронами осуществляет действия, свойственные мужскому

поведению (осада замка, щедрые дары для окружения дамы), то Венера оказывает воздействие на сам предмет любви, преобразует его, разжигает пожар, в котором разрушаются все те препятствия, которые возвела Ревность.

Можно заключить, что позиция де Мёна в отношении романтических отношений имеет колоссальное отличие от канонов куртуазной любви. Он приводит этические нормы, характерные для городской культурной среды, а не придворной, как у де Лорриса.

Однако не все аллегории можно объяснить только лишь городским образом жизни. Вновь обратимся к финалу произведения. Замок Ревности успешно взят, теперь главный герой может беспрепятственно сорвать розу:

«В далекий путь я снарядился
И в путешествие пустился:
К бойнице путь я мой держал,
Как обещание давал.
Любви возвышенной поклонник,—
Усерднейший я был паломник
И в этот путь пошел с сумой,
И посох крепкий был со мной» [3, с. 634].

Затем герой отправляется непосредственно в замок, где совершает свой «сексуальный подвиг» [2, с. 10], после которого происходит прохождение главного героя и возврат в реальность.

Нас в контексте университетской культуры в данном эпизоде привлекает достаточно специфичная образность — паломничество, путешествие в некое святилище, подразумевающее под собой действия вполне приземленные и даже обыденные, но превращенные в таинство. Не случайно здесь активное участие Венеры, именно она открывает путь к розе. Амур с целым войском не смог помочь герою, а Венера добилась этого одним метким выстрелом из лука.

Все эти образы мы встречаем в поэзии вагантов. Не подвергается сомнению их причастность к университетской корпорации [5, с. 3]. Уже в XII веке они переходили из одного города в другой в поисках милостины и возможности поучиться у лучших учителей того времени. Имен-

но переходящие из города в город ученики впоследствии превратились в студентов первых средневековых университетов. Это стало возможным благодаря осознанию общих интересов в среде городских интеллектуалов. Для них стало очевидно, что защищать свои права и интересы гораздо проще, состоя в корпорации [6, с. 32–33]. Жан де Мён, будучи доктором богословия, очевидно, был знаком с тематикой произведений вагантов. Именно в них перечисленные выше образы имеют широкое распространение. Например, в произведении «Храм Венеры» визит в публичный дом превращен в посещение храма богини любви. Такое «переворачивание» общепринятых норм было характерно для многих образов поэзии вагантов и для университетской культуры в целом.

Это не единственный пример перенесения университетской реальности в «Роман о Розе». Персонажи Личина и Воздержание по замыслу автора явились сатирой на нищенствующие монашеские ордена. Де Мён был активным противником этих организаций и выступал с их критикой. В романе он едко высмеивает их, сравнивая с волками в овечьей шкуре и даже называя их будущими пособниками Антихриста, которые только ждут его появления, чтобы примкнуть к нему [3, с. 346]. Более того, автор ссылается на активного сторонника антифратернализма — Гильома де Сент-Амора [7, р. 471], которого сам де Мён активно поддерживал. За свою критику нищенствующих орденов де Сент-Амор даже был изгнан из Парижского университета, однако его труды все равно имели большой успех в университете.

Как видно, де Мён не боялся вводить в сюжет романа такие важные для университетской среды, но весьма отдаленные от контекста романа темы. Не удивительно, исходя из этого, и появление вагантских мотивов в самый ответственный момент сюжета. Это ясно дает понять, что университетская среда оказывала влияние на общегородскую культуру, органично встраивалась в нее.

В заключение отметим, что «Роман о Розе» оказал колоссальное влияние на последующую литературу как во Франции, так и за ее пределами. Однако, как уже было показано, нельзя воспринимать все метафоры произведения лишь в контексте рыцарского романа. Благодаря союзу двух разносторонних авторов произведение получилось по-настоящему многоплановым. Ссылки на античную литературу и Библию здесь соседствуют с образами вагантской лирики и городской поэзией на бытовые темы. Интересное отражение в романе нашли элементы университетской культуры, популярные мотивы и актуальные богословские и, отчасти, политические вопросы.

Список источников и литературы

1. История всемирной литературы. В 9 тт. Т. 2. М.: Наука, 1984. 672 с.
2. Забабунова Н. В. Средневековый французский «Роман о Розе» [Электронный ресурс]. URL: <https://old.relga.ru/n61/cult61.htm> (дата обращения: 02.10.2021).
3. *де Лоррис Г., де Мён Ж.* Роман о Розе. М.: ГИС, 2007. 671 с.
4. *Andreas Capellanus.* The Art of Courtly Love. New York, Columbia University Press, 1960. 117 p.
5. Денежкин М. Г. Поэзия вагантов и развитие университетской культуры на рубеже XII–XIII вв. // Вестник ИвГУ. Серия: Гуманитарные науки. 2014. № 4 [Электронный ресурс]. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/poeziya-vagantov-i-razvitie-universitetskoy-kultury-na-rubezhe-xii-xiii-vv> (дата обращения: 22.10.2021).
6. Суворов Н. С. Средневековые университеты. М.: Книжный дом «Либроком», 2012. 256 с.
7. *Timoty L. Stinson.* Illumination and Interpretation: The Depiction and Reception of Faus Semblant in Roman de la Rose Manuscripts [Электронный ресурс]. URL: <https://www.journals.uchicago.edu/doi/abs/10.1017/S0038713412001054> (дата обращения: 15.10.2021).

УДК 94(4) “375/1492”

Раховская Е. А.

Белорусский государственный университет,
исторический факультет, магистрант
E-mail: elenarahovskaya99@mail.ru

Средневековые францисканцы глазами современников по данным нарративных внеорденских источников

Аннотация. В статье рассматривается францисканский орден XIII–XV вв. с позиций внешних наблюдателей (как клириков, так и мирян) на основании многочисленных нарративных источников не францисканского происхождения (хроники, письма, религиозная литература, сборники новелл и фаций), которые ранее не использовались с этой целью. Но таким образом можно, во-первых, оценить влияние ордена на общество, во-вторых, проследить эволюцию этого влияния. Реконструируется обобщенный образ францисканского монаха в представлении средневекового европейского общества, отражаются яркие изменения в восприятии францисканцев XIV–XV вв. по сравнению с отношением к монахам этого ордена в XIII в. Делается вывод о двойственности отношения общества к францисканцам, выделяются основные направления критики и восхваления ордена.

Ключевые слова: францисканский орден, монашество, нарративные источники.

Rakhovskaya E. A.

Belarusian State University,
Faculty of History, Master's program, Student
E-mail: elenarahovskaya99@mail.ru

Medieval Franciscans through the eyes of contemporaries according to narrative non-order sources

Abstract. The article examines the Franciscan Order of the 13th–15th centuries from the standpoint of external observers (both clerics and laity) on the basis of numerous narrative sources of non-Franciscan origin (chronicles, letters, religious and secular entertainment literature), which were not previously used for this purpose. But in this way it is possible, firstly, to assess the influence of the order on society, and secondly, to trace the evolution of this influence. The image of a Franciscan friar in the representation of medieval European society is reconstructed, bright changes in the perception of the Franciscans of the 14th–15th

centuries are reflected in comparison with the attitude towards the monks of this order in the 13th century. The conclusion is made about the duality of society's attitude towards the Franciscans, the main directions of criticism and praise of the order are highlighted.

Keywords: Franciscan Order, monasticism, narrative sources.

Францисканское нищенствующее движение было основано Франциском Ассизским в начале XIII в., а в 1223 г. его орден получил Устав и был официально утвержден папой Римским под названием орден братьев меньших — миноритов. Движение и его основатель очень быстро стали знаменитыми в Европе, и многие современники не остались равнодушными к этому новому явлению. В многочисленных источниках не францисканского происхождения клирики, монахи других орденов и светские лица оставили свой взгляд на францисканских монахов.

Одни из первых свидетельств о францисканском движении появляются в письмах Жака де Витри (ок. 1180–1240), монаха-августинца, который был назначен епископом Акры. Квинтэссенцией, выражающей его отношение к ранним францисканцам, являются последние слова письма от 1216 г.: «Я верю, что Господь желает спасти много душ до конца света через таких простых и бедных людей» [1, p. 578–580].

Следующее упоминание о францисканцах в письме Жака де Витри появляется через четыре года, и уже не содержит слепого восхищения орденом. Де Витри выражает обеспокоенность тем, что новый орден слишком много рискует, когда «рассылает по всему миру по двое не только религиозно сформированных, но и молодых людей, которым нужно было бы сначала пройти испытание и усвоить монастырскую дисциплину». Для демонстрации поддержки высшими католическими кругами францисканского ордена показательно, что эти критические замечания не попали в официальный вариант письма, который был отправлен папе Римскому [1, p. 580–581].

Английский монах-бенедиктинец Роджер Вендоверский (ум. в 1236) в хронике «Цветы истории» показывает францисканское движение как быстро набирающее популярность движение проповедников, подчеркивает крайнюю бедность и покорность монахов [1, p. 597–599]. Норбертанец Бурхард из Урсберга (ум. в 1230/31), описывая францисканцев, акцентирует внимание на их главном отличии от еретических общин, что было немаловажно во времена господства на юге Франции катаров [1, p. 593–594].

Францисканцы фигурируют в нескольких эпизодах «Истории архиепископов Салоны и Сплита» Фомы Сплитского (ок. 1200–1268). Фома показывает успех их проповеди, большую популярность Франциска Ассизского и возвеличивание его святости еще при его жизни. Но, в отличие от предыдущих источников, в «Истории...» появляется новая грань образа монахов-миноритов — их большое влияние на политическую жизнь региона. Так, францисканцы выступали в роли посланников к светским правителям, непосредственно участвовали в избрании городского подесты и выборах епископов [2, с. 127–128]. При этом в многочисленных эпизодах подчеркивается миролюбие францисканцев, стремление монахов ордена через политическую деятельность прекратить вражду и войны.

Но отношение к ранним францисканцам не везде и не у всех было однозначно положительным, как это могло показаться. Так, Бонкомпаньо да Синья (ок. 1170 — после 1240), который являлся ведущим магистром риторики в Болонском университете, оставил очень меткие замечания, которые показывают двойственность отношения населения к новому религиозному движению. С одной стороны, Бонкомпаньо признает францисканцев за «соратников Господа», с другой — говорит, что эти юноши «уже дошли до крайности безумия, ведь бродят..., перенося жуткие и нечеловеческие страдания», то есть высказывает негатив в сторону крайней францисканской аскезы [1, р. 590]. Монах-цистерцианец Цезарий Гейстербахский (ок. 1180–1240) показал недоверие клириков относительно новых орденов. Например, когда братья-минориты впервые появились в Кельне, некоторые представители духовенства вели себя очень жестко с ними и даже протестовали против присутствия францисканцев в городе [1, р. 594–595].

В значительно отличающемся контексте представил францисканцев Матвей Парижский (ок. 1200–1259), бенедиктинский монах, в авторской части «Великой хроники». Начиная с записей 1230-х гг., минориты зачастую показаны в отрицательном ключе из-за связи с политическими и финансовыми делами Римской курии и королей, с продажей индульгенций. Автор негодует из-за падения нравов ордена и его обогащения. В отдельную проблему выносятся пьянство монахов. В то же время францисканцы продолжают выступать как ближайшие и авторитетнейшие советники светских правителей [3, р. 251, 287, 627].

В «Хронике, или Деяниях английских королей», составленной августинцем Уолтером из Хеминбурга к 1346 г., францисканцы снова представлены через их влияние на политическую жизнь, а не через описание

их духовных качеств. Эпизодические упоминания показывают миноритов приближенными к королевскому двору и подтверждают их значительный политический вес [4, р. 318, 341].

Неоднозначно подает образ францисканцев «Новая хроника, или История Флоренции», составленная семьей Виллани между 1300 и 1348 гг. У Виллани одни францисканские монахи проводят подлые политические акции и аферы (например, францисканцы помогли гибеллинам и сиенцам во время войны обмануть флорентийцев, а францисканец граф Монтефельтро подал папе Римскому «дурную мысль», и по его совету папа задумал «обманный и ложный договор»), другие же «знамениты своей святостью и непорочной жизнью». Однако не вызывает сомнения их высокое положение среди церковных и политических элит [5, с. 182, 230–235]. Более того, хроника показывает, какое большое влияние имеют францисканцы при папском дворе. Так, один дворянин ради того, чтобы попасть к папе Николаю III, переоделся именно францисканским монахом, а не каким-либо другим, что свидетельствует об особой приближенности братьев этого ордена к понтифику [5, с. 213]. Таким образом, среди миноритов «Новой хроники...» мы наблюдаем совершенно различных по своим моральным качествам братьев, но есть момент, который их объединяет,— это участие «умных и хитрых» францисканцев (заметим, что уже не «смиранных и простых», как это было в источниках XIII в.) в политической жизни региона на самом высшем уровне.

Позднее Средневековье преподносит нам два новых вида литературных источников, которые затрагивают францисканцев: полемические произведения, написанные теологами с целью теоретического противостояния нищенствующим орденам, и широкий спектр развлекательных произведений, которые сосредоточены на изобличении лицемерия нищенствующих орденов.

В основном критики-клирики в своих трактатах использовали термин «монахи нищенствующих орденов», только изредка уточняя каких конкретно. Однако чаще всего они имели в виду францисканцев, поскольку те были самыми многочисленными. К. Эрикссон в своем исследовании выделяет пять позиций, по которым шла критика нищенствующих орденов: 1) чрезмерное количество монахов; 2) их обман и лицемерие; 3) их злоупотребление обетом бедности; 4) приобретение ими привилегий светских чиновников; 5) грубое отношение друг к другу. Например, английский священник Джон Уиклиф и ирландский архиепископ Ричард Фиц Ральф писали, что монахов стало чересчур много, критиковали развратное поведение францисканцев, упрекали монахов тем, что они стре-

мились обрести протекцию богачей, искали должностей при дворах аристократов, вмешивались в дела светских судов и не обращали внимания на бедных прихожан [6, р. 111–113, 127–129].

Большую группу литературных источников XIV–XV вв. составляют развлекательные произведения — фации и новеллы. Однако при работе с этим видом источников следует учитывать, что авторы развлекательной литературы были ограничены требованиями сатиры, и потому их не интересовали позитивные сообщения о монахах — например, о миссиях в Китай, Индию, Боснию или о героизме монахов, которые заботились о больных во время эпидемии Черной смерти. Сведения авторов новелл и фаций в общем не лишены достоверности, однако ради добавления резонанса своим историям они использовали художественный прием преувеличения.

В знаменитом «Декамероне» Джованни Боккаччо францисканцы только притворяются праведниками, а на самом деле являются обманщиками, лицемерами, тунеядцами, нарушителями всевозможных обетов [7, с. 47–49, 246–254]. В сборнике фаций Поджо Браччолини (1380–1459) францисканцы в большинстве своем представлены как навязчивые наглецы, сварливые и недалекие люди, которые даже между собой не могут договориться, что можно рассматривать как аллюзию на постоянные споры внутриорденских группировок по вопросам строгости соблюдения заветов Св. Франциска и их трактовок [8, с. 103]. Однако сборник Браччолини заслуживает особого внимания, так как в двух его фациях францисканские монахи представлены в редком для литературы Ренессанса положительном ключе. В первой автор показывает францисканского монаха, который борется с искушением ради соблюдения целибата [8, с. 88]. Во второй монах-минорит выступает как «человек очень образованный, чрезвычайно опытный в делах исповеди, умный и сообразительный», который хорошо разбирался в людях и смог достойно проучить «лицемерного и болтливого» миланца [8, с. 116].

Мазуччо Салернитанец (он же Томмазо Гвардато) (ок. 1410–1475) в сборнике «Новеллино» разоблачает пороки как францисканцев, так и других монахов. Однако он признает за францисканцами отдельные таланты и положительные качества: они описываются как ценители философии, успешные университетские магистры. Одновременно автор уже привычно критикует их за то, что преподают они «за немалую награду», читают проповеди «из необходимости или выгоды», а не по истинной набожности. У Мазуччо также прослеживается еще один по-

рок, который критики классически приписывают францисканцам,— это жажда богатства. Из кратких сообщений «Новеллино» можно выделить очертания взаимоотношений между братьями монастыря. Францисканские конвенты наполнены интригами и заговорами до такой степени, что монахи способны причинить друг другу физический ущерб. В то же время из сборника Мазуччо следует, что францисканский орден остается массовым и влиятельным. Несмотря на все изъяны миноритов, они являются образованными и достойными проповедниками, которые собирают вокруг себя толпы народа, «везде прославляясь и вызывая к себе почтение» [9, с. 21–25, 53, 105].

Таким образом, отношение общественности к францисканцам с самого начала было двойственным. У сторонников обновления Церкви новый орден вызвал восторг, в нем видели силу, способную предотвратить секуляризацию Церкви и падение уровня нравственности духовенства, противовес еретическим движениям. В то же время консервативные круги высказывались с подозрительностью об ордене, ведь все в ранних францисканцах было «слишком»: слишком бедные, слишком активные, слишком непохожие на классические ордена августинцев и бенедиктинцев. В источниках первой половины XIII в. акцент делался прежде всего на раскрытии духовных качеств братьев-францисканцев и отличиях их образа жизни от предыдущих орденов и еретиков. Со второй половины XIII в. авторы отошли от описания личных качеств миноритов и начали больше говорить о связях францисканцев с правящими кругами и об их участии в политике.

С XIV в. францисканцы столкнулись с волной сильной критики, которая исходила как от духовных лиц, так и от мирян, причем затрагивала те сферы жизни, за праведность в которых восхваляли францисканцев XIII в. Таким образом, происходило скрытое сравнение современных братьев с их предшественниками.

Эволюция ордена францисканцев нашла отражение во внеорденских источниках. Так, во всех рассмотренных произведениях первой половины XIII в. рядом с францисканцами чаще всего встречаются слова «нищета», «смирение», «простота», «добродетель», «спасение душ», а начиная со второй половины XIII в. они изменяются на «корысть», «самомнение», «лицемерие», «нечестность», что свидетельствует о падении нравов в ордене. В источниках прослеживается переход от восприятия францисканцев как движения наивных и одуховленных праведников к рассмотрению их ордена как влиятельного игрока в политической и духовной сферах жизни Европы.

Список источников и литературы

1. Francis of Assisi: early documents. London, Manila: New City Press, 1999. Vol. I: The Saint. 624 p.
2. Фома Сплитский. История архиепископов Салоны и Сплита. М.: Индрик, 1997. 320 с.
3. *Matthæi Parisiensis*. Monachi Sancti Albani Chronica Majora: in 7 vol. London: Longman & Company, 1876. Vol. 3. 706 p.
4. *Walteri de Hemingburgh*. Chronicon domini: vulgo Hemingford nuncupati ... de gestis regum Angliæ: in 2 vol. London, 1848. Vol. 1. 374 p.
5. Виллани Дж. Новая хроника, или История Флоренции. М.: Наука, 1997. 551 с.
6. Erickson C. The Fourteenth-Century Franciscans and their Critics // *Franciscan Studies*, 1975. Vol. 35. P. 107–135.
7. Боккаччо Дж. Декамерон. СПб: Азбука, Азбука-Аттикус, 2017. 640 с.
8. Браччолини П. Фацеции. М.: Художественная литература, 1984. 167 с.
9. Мазуччо Гвардато. Новеллино. М.: Республика, 1993. 400 с.

УДК 94(450).05

Григорьева Д. Р.

Санкт-Петербургский государственный университет,
Институт истории, студент бакалавриата
E-mail: st076373@student.spbu.ru

Женщина эпохи Ренессанса: исследуя трактат Дж. Боккаччо «De mulieribus claris»

Аннотация. В данной статье рассматривается латинский трактат Джованни Боккаччо «De mulieribus claris» с целью выяснить, какие представления о женщинах были распространены в эпоху Раннего Возрождения в среде гуманистов. Автор приходит к выводу о том, что хотя Боккаччо все еще придерживается представлений о несовершенстве женской природы, его текст заметно повлиял на будущую дискуссию о женщинах и способствовал появлению произведений, направленных на защиту женщин.

Ключевые слова: Джованни Боккаччо, женщины, литературный образ, «De mulieribus claris», итальянский гуманизм.

Grigoreva D. R.

Saint Petersburg State University,
Institute of History, Bachelor's program, Student
E-mail: st076373@student.spbu.ru

The woman of Renaissance: a study of the “De Mulieribus Clariss” of Giovanni Boccaccio

Abstract. This article examines the Latin treatise “De Mulieribus Claris” of Giovanni Boccaccio in order to identify the ideas of humanists of the Early Renaissance about women. The author concludes that Boccaccio still stands by the notions of the imperfection of female nature, but his text had a significant influence on the future discussion about women and contributed to the emergence of works justifying women.

Keywords: Giovanni Boccaccio, women, literary image, “De Mulieribus Claris”, Italian humanism.

Трактат «De mulieribus claris» относится к зрелой фазе литературной деятельности Боккаччо. Он начал работать над ним в тот период, когда посвятил себя написанию в основном научных энциклопедических и биографических работ на латыни под влиянием Петрарки [1, p.

25]. Так, именно Петрарку Боккаччо называет вдохновителем своего произведения, ставя его в один ряд с древними составителями жизнеописаний знаменитых людей [2, р. 8]. При написании своего трактата Боккаччо следует античной традиции. Жанр нравоучительной биографической литературы, рассказывающей о жизни известных людей, восходит к Древнему Риму [3, р. 106]. В Средние века эта традиция продолжается (например, в образах «Девяти достойных» [4, р. 118–120]), хотя ее воплощение отличалось от античных образчиков. Зато в эпоху Ренессанса античный жанр получил второе рождение. В начале XIV столетия Петрарка создает свой сборник «*De Viris Illustribus*», посвященный знаменитым мужчинам, большинство из которых — герои античной истории. Боккаччо продолжает дело Петрарки, но обращает свое внимание не героев древности — мужчин, а на представительниц противоположного пола.

В предисловии к «*De mulieribus claris*» Боккаччо заявляет, что это собрание из 106 биографий (состоящее из 104 глав) является первым примером подобного сборника, посвященного исключительно женщинам. Это и становится, по словам гуманиста, одной из причин того, что он пишет этот трактат — до него никто не делал ничего подобного [2, р. 8–9].

Свою работу, как и многие ранние произведения, Боккаччо посвящает женщине — Андреа Аччайоли, но в этот раз его посвящение разительно отличается от предыдущих. Если до этого женщины, к которым Боккаччо обращался в предисловиях к своим работам, представляли для него некий любовный интерес (например, «Тезеиду» и «Филоколо» он посвятил своей возлюбленной, Фьяметте [5, с. 149]), то здесь он преследует конкретные практические цели. Вполне возможно, что Боккаччо добавил посвящение, чтобы облегчить просьбу о финансовой поддержке, с которой он планировал обратиться к брату Андреа, Никколо [1, р. 26]. Вспомним также, что гуманист просил Андреа опубликовать работу, которая тогда была бы «защищена от злонамеренной критики» [2, р. 6–7], что тоже говорит о его корыстных побуждениях касательно этого посвящения. Кроме того, трактат явился своеобразной формой морального руководства: Боккаччо выражает надежду, что Андреа извлечет для себя полезные уроки из его работы, а не только получит удовольствие от чтения. Именно с этой целью Боккаччо специально подчеркивает, что в этот раз его труд будет не о любви, а о «славе знаменитых женщин греко-римской древности» [2, р. 8], с которых следует брать пример: «Я полагаю, что это чтение не будет напрасным, если оно подтолкнет ваш благородный дух к подражанию деяниям женщин в прошлом» [2, р. 4–5]. Вероятно, обращаясь к Андреа в своем предисловии, он обращается ко всем

своим будущим читательницам. Однако стоит помнить о том, что лишь небольшое количество женщин, и, вероятно, только те, кто обладал благородным происхождением, могли получить образование, сопоставимое смужским, которое позволило бы им читать текст на латыни [1, р. 27]. Из этого следует вывод о том, что этот трактат предназначался для дам и мужчин, которые происходили из высших слоев общества.

В отличие от «Декамерона» и своих ранних произведений [6, с. 244–245], в трактате «*Demulieribusclaris*» Боккаччо уже не воспеваает красоту земной любви. Здесь физическое влечение рассматривается как ошибка молодости; это, по мнению гуманиста, неизбежный, но все-таки грех. Вот что можно прочесть в главе, посвященной Фисбе: «Страстное желание неуправляемо; это чума и позор молодости, но мы должны терпеливо переносить его» [2, р. 54–55]. Самая распространенная ошибка, которую в этом произведении совершают героини его биографий, — впадение в грех сладострастия. Умнейшие и храбрейшие женщины, которых Боккаччо наделяет многими положительными качествами, в конце — концов все свои достойные поступки перечеркивают тем, что начинают вести распутный образ жизни. Самые яркие примеры: Семирамида [2, р. 18–23], Леонтия [2, р. 329–331], Семпрония [2, р. 251–253], о которых подробнее будет сказано ниже, и многие другие. Кроме того, Боккаччо подчеркивает, что женщины по природе склонны к похоти [2, р. 23], этому греху поддаются даже самые умнейшие, самые талантливейшие из жен.

Что Боккаччо считает правильным и достойным для любой женщины, так это целомудрие и верность своему супругу. Многие из женщин попадают у гуманиста в число «славных» только потому, что они сохранили свое целомудрие, пожертвовав собой (например, Гиппо, которая сохранила свою честь и тем самым прославилась в веках [2, р. 218–220]). Теме супружеской верности посвящена вся биография Дидоны, царицы Карфагена [2, р. 167–180]. Боккаччо ставит ее в пример христианским женщинам как образчик «незапятнанного вдовства». Гуманист отмечает, что Дидона «вместо того, чтобы повторно выйти замуж, вместо того, чтобы нарушить свое священное решение, умерла непоколебимая духом, непоколебимая в решимости<...>Особенно женщины, для которых это обычное дело — вступать во второй, третий и даже больше брак». Далее он пишет: «Эти женщины, отмеченные знаком Христа<...> пусть они склонят головы в печали, что христианские женщины превзойдены в целомудрии язычницей, неверующей» [2, р. 175].

Более подробно Боккаччо раскрывает понятие целомудрия в биографии Сульпиции. Здесь он описывает по-настоящему целомудрен-

ную и добродетельную женщину, судя по всему, с целью поставить ее в пример всем своим читательницам. По мнению гуманиста, целомудрие состоит не только в физическом воздержании от плотского греха: благочестивое поведение должно пронизывать всю жизнь женщины. Стоит привести этот отрывок полностью, потому как он содержит исчерпывающий портрет идеальной женщины и жены глазами Боккаччо: «...целомудрие состоит не только в воздержании от прелюбодеяний. Это делают многие женщины, иногда неохотно. Действительно, чтобы женщина считалась полностью целомудренной, она должна сначала обуздать свои распутные и блуждающие глаза, опустив их и уставившись на подол своего платья. Ее слова должны быть не только вежливыми, но и краткими и произнесенными в нужный момент. Она должна избегать праздности, как верного и смертельного врага целомудрия, и она должна воздерживаться от пиров<...>Она должна избегать пения и танцев как оружия похоти и следить за умеренностью и трезвостью<...> Она должна отказаться от<...> лишних украшений. Попирая изо всех сил вредные мысли и желания, она должна быть бдительной и настойчивой в святой молитве<...> она должна отдавать всю свою любовь только мужу и не обращать внимания на других мужчин, если только не хочет любить их как братьев. Даже в объятия мужа она должна идти со скромным лицом и сердцем и ради продолжения рода» [2, р. 350–352].

Это описание в полной мере раскрывает представления о достойном поведении для женщины. Подавляющее число дам, которым Боккаччо посвящает свои биографии, отклоняются от данной нормы поведения, но они и расплачиваются за свое несоответствие идеалам женщины тем, что часто терпят поражение в борьбе с греховными страстями и своими пороками. Брак мужчины и женщины, по мнению гуманиста, обязан держаться на преданности жены мужу, что он отмечает в истории о Гипермнестре [2, р. 60–66]. Родители должны воспитывать в своих дочерях супружескую преданность. Гипермнестра пошла против собственного отца, чтобы спасти мужа, и ее поступок восхваляется Боккаччо.

Кроме того, безусловно, и в Средние века, и в эпоху Возрождения важнейшей задачей и добродетелью женщины являлось рождение в браке детей [7, с. 121]. В главе о Ниобе, жене фиванского царя, Боккаччо следует этому убеждению и подчеркивает, что рождение детей должно быть «источником добра» для женщины [2, р. 68]. Однако в этой же главе Боккаччо отмечает, что дети — это заслуга природы, подарок Бога, и женщина не может гордиться тем, что она произвела их на свет. Там же он прямо касается вопроса разницы между женской и мужской природами: «по

большей части Природа наделила мужчин сильным духом, в то время как она дала кроткий и покорный характер женщинам, которым больше подходит роскошь, чем власть» [2, р. 69–70]. По его мнению, «совершенно невыносимо наблюдать за гордыми женщинами» и совершенно справедливо, когда Бог наказывает женщин за гордыню суровее, чем мужчин. Таким образом, гуманист еще раз подчеркивает разницу между женской и мужской натурами: мужская натура более сильна, и поэтому гордыня мужчинам более прощительна, чем женщинам. Женщины слабы, они не могут противостоять своим страстям, и тем более отвратительным кажется Боккаччо, когда женщина потворствует своей слабости и становится чрезмерно гордой вдобавок к остальным своим недостаткам.

Этой тенденции отвечает также тот факт, что в «*De mulieribus Claris*» больше трети всех биографий посвящены женщинам-царицам или женщинам, которые в какой-то момент своей жизни оказываются у власти. При этом многие из них совершают благие дела в период своего правления и этим обретают славу в веках. Однако почти каждая из них со временем совершает какую-либо ошибку, из-за которой положительный образ властвующей женщины оказывается испорчен.

Одна из первых историй о женщинах-царицах посвящена Семирамиде, властительнице ассирийцев. Автор наделяет эту женщину множеством достоинств, главными из которых являются храбрость и мужественность: «...с мужественным духом взялась за оружие; и она не только сохранила империю, приобретенную ее мужем, но и добавила к ней Эфиопию, которую она<...> завоевала в упорной борьбе...» [2, р. 21].

Семирамида у Боккаччо обладает множеством волевых качеств и очень хорошо управляет вверенными ей территориями, она «сохранила как царскую власть, так и военную дисциплину» [2, р. 19]. Однако делает это она «вопреки своему полу», положительные ее черты — это черты характера, которые, по мнению автора, обычно присущи мужчинам. Боккаччо неоднократно подчеркивает, что Семирамида уподобляется мужчине, когда совершает свои героические поступки. Особенно интересен в этом плане следующий случай из жизни царицы, «наиболее достойный воспоминания»: «Ее волосы еще не были наполовину закончены, когда ей сказали, что Вавилон перешел к ее пасынку. Эта новость настолько огорчила Семирамиду, что она отбросила гребень<...> взяла в руки оружие и повела свои войска на осаду могущественного города. Она не закончила укладывать волосы, пока не<...> вернула его под свою власть силой оружия» [2, р. 21]. Таким образом, Семирамида подчеркнуто отрывается от своих «женских занятий», чтобы отправиться на войну

и стяжать славу; можно сказать, она на время превращается в мужчину, чтобы совершить свой выдающийся поступок. Вместе с тем, все достижения Семирамиды были «запятнаны» ее пороками. Боккаччо пишет, что царица, «как и другие представители ее пола<...> постоянно горела плотским желанием» [2, р. 23]. Автор рассказывает, как Семирамида погрязла в прелюбодеянии и дошла даже до того, что имела греховную связь со своим собственным сыном. Причем если положительные качества Семирамиды описываются преимущественно как несвойственные ее полу, то отрицательные, т.е. ее животная страсть и стремление к плотским утехам, являются подчеркнуто женскими.

Кроме того, нельзя не отметить, что стремление женщины к высотам Боккаччо осуждает еще в первой главе, в которой речь идет о Еве: «по глупости она думала, что собирается подняться до больших высот» [2, р. 17]. Главная ошибка Евы — стремление к власти, к славе, которое должен был обуздать ее муж. Таким образом, женщины, добившиеся высокого положения в обществе, с одной стороны, достойны восхищения (так как они определенно обладают несвойственными для своего пола сильными сторонами), но женские амбиции поощрять не рекомендует. Более-менее положительный образ — царица Зенобия [2, р. 426–436], однако и она в конце концов терпит поражение от своих врагов, но автор не осуждает ее напрямую. Это происходит потому, что она соответствует основным требованиям, предъявляемым к женщине: она целомудренна и верна как жена, подчиняется мужу, именно за ним следует на битву, она также сохраняет свое целомудрие во время вдовства, охраняя благополучие своих сыновей. Кроме того, Зенобия после поражения «жила в уединении среди других римских женщин до конца своих дней», смирившись со своей участью. Зенобия является примером достойной женщины, потому что она прославилась не из-за собственных эгоистических устремлений; она помогает своим мужу и детям, выступает как их верная соратница, а не как горделивая женщина, которая стремится к высотам из-за собственного тщеславия. Таким образом, Боккаччо все время напоминает читателям, что, оказавшись у власти без какого-либо контроля со стороны мужчины, женщина чаще всего встает на путь греха и распутства, не в силах справиться со своей слабой натурой.

Вместе с тем, женщина может обладать качествами, которые способны сделать ее хорошей правительницей. Чаще всего это «мужские» качества, неожиданно проявившиеся в женщине — сильный дух, храбрость, мужественность. Кроме того, женщина может находиться у власти, если она делает это не для себя, а следуя заветам мужа или защищая своих де-

тей, а также если она сохраняет целомудрие на протяжении своей жизни, что является основным критерием ее добродетели.

В «*De mulieribus claris*» много написано об умных женщинах, по образованию и интеллекту не уступающих мужчинам. В числе биографий встречаем мы истории писательниц, художниц, изобретательниц и других женщин, прославленных своим интеллектуальным трудом. Но и здесь мы видим ту же тенденцию: сложно найти среди них героиню с безупречной биографией. Многие из описанных женщин в итоге впали в сладострастие или другие пороки, что, разумеется, осуждается автором. Вот, например, что мы читаем о Семпронии, писательнице, которая творила «с такой проницательностью, что вызывала восхищение у всех своих читателей»: чтобы «удовлетворить свою горячую похоть», она «полностью отказалась от всякой репутации целомудренной женщины и была не столько добычей мужчин, сколько охотницей на них» [2, р. 331]. То же самое происходит с женщиной-философом Леонтией, обладавший «необычайными интеллектуальными способностями» [2, р. 251], которая, тем не менее, «пренебрегала женской порядочностью и была куртизанкой», из-за чего «запятнала Философию, учителя истины, позором» [2, р. 253].

Стоит отметить сам факт того, что Боккаччо включает в свое произведение большое количество биографий интеллектуально развитых женщин. Это довольно показательно и в целом демонстрирует, что автор признает за противоположным полом способность широко мыслить, а также заниматься творчеством, изобретать и вообще всячески постигать науки. Несмотря на то, что автор зачастую подчеркивает несовершенство женского разума по сравнению мужским, он признает и возможность использования его женщинами на благо обществу, а также вероятность проявления в женщине врожденного таланта [2, р. 253]. Например, Минерву сделали «богиней мудрости» из-за ее «многочисленных изобретений» [2, р. 34–38]. Исида [2, р. 42–46] изобрела алфавит. Более того, в главе, посвященной поэтессе Корнефиции, Боккаччо сожалеет «о женщинах, которые не прилагают интеллектуальных усилий, а вместо этого думают, что они не полезны ни для чего, кроме удовольствия мужчины, вынашивания и кормления детей; если бы они хотели посвятить себя учебе, они имели бы в своем распоряжении все средства, необходимые для того, чтобы уподобиться в славе» [2, р. 353]. Этими словами Боккаччо побуждает женщин к умственному развитию, утверждая, что женщина может учиться и познавать, подчеркивая, что она создана не только для семьи, но и для творческих занятий. Важно только сохра-

нять целомудрие, не поддаваться плотскому желанию, как, например, сделала художница Марсия. Боккаччо хвалит ее за то, что она не впала в грех сладострастия, «которому иногда поддавались даже великие люди» [2, р. 257]. Марсия занималась живописью и скульптурой, так как «пренебрегала женскими занятиями и не желала тратить свое время на праздность», и такое ее поведение поощряется Боккаччо. Еще одна художница, Томарис, тоже стала творить, потому что отвергает «женские занятия» [2, р. 230–233]. Можно сказать, что и Марсия, и Томарис, и Корнефиция отказываются от своей «женской» жизни, когда вступают на творческий путь, и именно это помогает им добиться успеха. Здесь мы снова видим, что женские атрибуты у Боккаччо ассоциируются с негативом, в то время как все, что оценивается положительно, имеет явный «мужской» оттенок.

Рассмотрев некоторые женские биографии из произведения «De mulieribus claris», мы можем сделать выводы о том, что гуманист Боккаччо все еще является носителем «средневековых» взглядов на семью, а также на женскую сущность (которая, согласно, например, Ф. Аквинскому, изначально несовершенна) [7, с. 14–17]. Вместе с этим, он явно одобряет образованных женщин, которые постигают науки, несмотря на свой пол, демонстрирует положительные поступки, на которые иногда способна женщина. В этом плане женщины в трактате действительно обретают некую самостоятельность. С другой стороны, в нем подчеркивается неоспоримость мужской власти и силы, невозможность сравниться с «сильным полом». Все это создает впечатление некоторой двойственности и неоднозначности мнения Боккаччо о женщинах. Однако флорентийская литература XIV века, в том числе гуманистическая, и отличается такой неоднозначностью, сочетанием традиционных и новаторских подходов, придающих ей переходный характер [8].

По нашему мнению, в своем трактате гуманист вполне последовательно проводит такую мысль: если женщина не будет «переходить черту» и претендовать на то, чтобы занять в общественной иерархии роль мужчины, она вполне сможет реализовывать себя, что представляется небольшим шагом навстречу женщинам. Так Боккаччо пусть совсем немного, но все же способствует положительным изменениям в устоявшихся представлениях о женщине.

Многие авторы, начиная с конца XIV века, составляли тексты, посвященные женщинам, вдохновляясь трактатом Боккаччо. В первую очередь, дискуссия шла о склонности женщин к добродетелям, об их физической выносливости и интеллектуальных способностях [9, р. 307].

В рамках данной тенденции сборники женских биографий (в которые входили биографии не только христианских женщин, но и античных языческих героинь, а также современниц авторов), помогали защитникам женщин подкреплять свои доводы историческими аргументами. Произведение Боккаччо, описывающее деяния великих женщин прошлого, создало своего рода канон в защиту женщин, к которому считали своим долгом обращаться почти все авторы, писавшие на подобную тему впоследствии [10, с. 80].

Самой известной последовательницей Боккаччо стала Кристина Пизанская, которая в своем знаменитом труде «Книга о граде женском» («*Livre de la cité des dames*», 1405) [11] использовала его труд в качестве отправной точки. В ее произведении также возникает целая галерея женских образов из прошлого, которые она использует как пример того, что женщины могут вести благородный образ жизни, внося при этом свой полезный вклад в общество. Кристина Пизанская в своем труде пытается опровергнуть женоненавистнические тезисы, а ее книга является ярким примером произведения, написанного в рамках «спора о женщинах» [12, р. 167].

Таким образом, на примере трактата «*De mulieribus claris*» мы можем видеть, как во второй половине XIV столетия постепенно меняются взгляды образованной итальянской элиты на женщину. В трактате Боккаччо немалая роль отведена творческим и интеллектуальным способностям представительниц «слабого пола». Своим произведением Боккаччо прокладывает дорогу для дальнейшего «спора о женщинах», его трактат становится важной вехой на пути изменения отношения общества к женщине в сторону современных представлений, намечая тенденцию к пересмотру роли женщины в обществе и новому взгляду на женскую природу.

Список источников и литературы

1. Daniels R. J. Reading and meaning: the reception of Boccaccio's *Teseida*, *Decameron* and *De mulieribusclaris* to 1520: Ph. D. thesis. Leeds: The University of Leeds. 2003. 370 p.
2. Boccaccio G. Famous Women / Ed., trans. by V. Brown. Cambridge, London: Harvard University Press, 2001. 530 p.
3. Joost-Gaugier C. L. The Early Beginnings of the Notion of "UominiFamosi" and the "De VirisIllustribus" in Greco-Roman Literary Tradition // *Artibuset Historiae*. 1982. Vol. 3.No. 6. P. 97–115.
4. Ворошень В. А. «Девять героев» (*NeufPreux*) в европейском изобразительном искусстве XIV–XVI вв. // Вестник Московского университета. Серия 8: История. 2011. № 3. С. 117–128.

5. Тихонов А. Боккаччо и Фьяметта // Дж. Боккаччо: proetcontra. СПб: Изд-во РХГА, 2015. 735 с.
6. Фрадкин И., Штейн А. «Декамерон» Боккаччо и проблема новеллы раннего Возрождения // Дж. Боккаччо: proetcontra. СПб: Изд-во РХГА, 2015. 735 с.
7. Рябова Т. Б. Женщина в истории западноевропейского Средневековья. Иваново: Юнона, ИвановскийГУ, 1999. 209 с.
8. Дмитриева М. И. Между традицией и новациями: образ Флоренции в городской литературе Треченто // Вестник Томского государственного университета. Филология. 2018. № 55. С. 164–176.
9. Benson P. Querelle des Femmes (Contro version Women) // Encyclopedia of Women in the Renaissance: Italy, France, and England / Ed. by D.M. Robin, A.R. Larsen, C. Levin. Santa Barbara: American Bibliographical Center CLIO, 2007. P. 307–311.
10. Пророкова М. В. Особенности «спораоженщинах» витальянскомгуманизмеXVI века // ИзвестияРГПУим. А. И. Герцена. 2010. Вып. 124. С. 78–89.
11. Кристина Пизанская. Из «Книгиоградеженском» / Пер. и прим. Ю. П. Малинина // «Пятнадцатьрадостейбрака» идругиесочиненияфранцузскихавторовXIV–XVвеков. М.: Наука, 1991. С. 218–256.
12. Phillippy P. Establishing Authority: Boccaccio's De Claris Mulieribus and Christine de Pizan's Le Livre de la cité des dames// Romanic Review. 1986. Vol. 77. P. 167–194.

УДК 94(44)

Скареднова Е. С.

Тюменский государственный университет,
Институт социально-гуманитарных наук,
студент бакалавриата
E-mail: Stud0000232648@study.utmn.ru

Репутация и спасение души: представления о безопасности женщины во французской дидактической литературе XIV–XV вв.

Аннотация. Исследование сфокусировано на функционировании механизмов обеспечения женской безопасности в средневековой Европе. Главным методом исследования является компаративный анализ трех французских трактатов XIV–XV веков. Выявлено, что проблемам бытовой безопасности внимание не уделяется. Делается вывод, что представления авторов трактатов связаны в первую очередь с аспектами репутации и спасения души.

Ключевые слова: Франция XIV–XV веков, дидактическая литература, гендерная история.

Skarednova E. S.

Tyumen State University,
Institute of Social Sciences and Humanitarian,
Bachelor's program, Student
E-mail: Stud0000232648@study.utmn.ru

Reputation and salvation of the soul: ideas about the women security in the French Didactic literature of the 14th-15th centuries

Abstract. The study focuses on the functioning of mechanisms to ensure women's security in medieval Europe. The main method of research is a comparative analysis of three French treatises of the 14th-15th centuries. It is revealed that no attention is paid to the problems of household security. It is concluded that the authors' ideas are primarily related to the aspects of reputation and salvation of the soul.

Keywords: France of the 14th-15th centuries, didactic literature, gender history.

Безопасность относится к числу фундаментальных аспектов социального бытия. Актуальность темы обусловлена потребностями людей всех времен в защите, стабильности, организации, порядке, прогнозируемости

событий, свободе от угроз, ведь безопасность обеспечивает долговременное выживание человека. Мы можем рассматривать безопасность как «защиту от постоянных угроз, голода, преступности и репрессий. Защиту от внезапных и пагубных нарушений в нашей повседневной жизни — будь то в наших домах, на нашей работе, в обществе или окружающей среде» [1, с. 8].

Средневековье — время, когда функции государства в обеспечении безопасности существенно отличались от современности. В этот период степень ответственности государства за жизнь граждан варьировалась в зависимости от времени и места, а функцию обеспечения безопасности в семье, как правило, выполнял мужчина. Под безопасностью можно понимать спокойное состояние духа человека, который считает себя защищенным от любой опасности, физической и моральной. Безопасность в период Средневековья «была [скорее] индивидуальным делом и не использовалась применительно к сообществам и государствам» [1, с. 13].

Данное исследование основано на нарративных источниках, представленных дидактической литературой, в основе которой лежат определенные модели поведения и нормы морали. Эпоха позднего Средневековья — период расцвета этой литературы и роста интереса к чтению во французском обществе. Книги становятся массовым увлечением людей благородного круга, набирает популярность написание морально-дидактических трактатов и руководств по алгоритмам поведения мужчин и женщин в различных социальных сферах. Как и в предшествующие эпохи, это время доминирования мужского взгляда на социальную роль женщины, ее природу и т.д. Одним из центров распространения традиции написания воспитательных трактатов для женщин был Париж.

В качестве примеров были взяты труды трех авторов, написанные на среднефранцузском языке. В них рассматриваются основные аспекты этики и безопасности, которым должны были следовать женщины, чтобы сохранить свою честь. Писатели принадлежали к социальным элитам, их читательская аудитория была представлена знатью и горожанами.

Первый из этих памятников — труд «*Le livre du Chevalier de La Tour Landry pour l'enseignement de ses filles*» («Книга поучений дочерям рыцаря де Ла Тура Ландри») [2]. Жоффруа де Ла Тур Ландри — средневековый французский писатель, носивший рыцарский титул, он посвятил труд дочерям Жанне, Анне и Марии. «Книга» появилась не позднее 1372 года и представляет собой своеобразный диалог отца с дочерьми. Содержание текста прежде всего относится к дамам благородного происхождения, хотя многие советы, возможно, подходили для представительниц низших сословий. Книга является прозаическим сборником назидательных новелл

и анекдотов с куртуазными правилами и автобиографическими сведениями. Ее истории в меньшей степени связаны с манерами, например, любезным поведением, с целью получения выгодного предложения руки и сердца, а в большей — с формированием морального кодекса, который смог бы защитить социальную репутацию женщины в браке.

Более поздний трактат — руководство по ведению домашнего хозяйства для горожанок «Le Ménagier de Paris» («Парижский домохозяин») 1395 года [3]. Книга была составлена анонимным автором, но из пролога и цитат из других частей можно сделать вывод, что создатель текста был богатым и образованным пожилым человеком с большим опытом в управлении общественными делами в Париже. В прологе объясняется, что автор посвящает книгу молодой жене с целью обучения ее морали, домашним обязанностям и поведению, которые следует соблюдать женщине ее социального положения в случае ее вероятного вдовства и последующего повторного брака.

Последним источником является труд Кристины Пизанской «Le trésor de la cité des Dames» («Сокровище града женского»), написанный в 1405 году [4]. Сочинение было ориентировано на социальные элиты. Кристина создала аналог произведения «О знаменитых женщинах» Боккаччо, полемизируя с сочинениями, содержащими мизогинные отрывки. Автор приводит примеры женщин, которые ведут жизнь, наполненную благородным смыслом, внося личный вклад в социальное бытие.

Тема социальной безопасности, в частности, женщин, в Европе конца Средневековья — раннего Нового времени изучена мало. Некоторые аспекты, затрагивающие опасности, связанные с формированием негативной репутации женщин, поведенческими стратегиями, религиозной жизнью, аспектами публичной и частной сфер и безопасности освещены в трудах более общего характера о гендерной истории, телесности, сексуальности, этике и т.д.

Несмотря на отсутствие понятия безопасности в изучаемых текстах, вполне можно выделить круг проблем и жизненных угроз, предотвращению и преодолению которых уделяется внимание.

Первое, к чему обращаются авторы, — нецеломудренное, вульгарное поведение женщин, которое приводит к различным двусмысленным ситуациям. Подобная манера действий, от которой хотят оградить женщин, несет огромный вред для души, тела и репутации. В рассматриваемых текстах общим является выдвижение на первый план набожности, отстранение от всех суетных мыслей, гастрономических излишеств, звучат призывы чаще оставаться наедине с Богом. Писатели отмечают наличие семи грехов

(гордыня, зависть, гнев, лень, алчность, чревоугодие и разврат), а также добродетелей, которым должны следовать дамы, чтобы спасти свою душу.

Ла Тур Ландри показывает примеры характеров, испорченных самыми разными пороками. Он приводит морализаторские истории о том, как не следует поступать и какие возможные негативные последствия могут быть.

В «Парижском домохозяине» автор говорит о том, что даме следует воздерживаться от грехов, ведь репутация женщины, подозреваемой в них, пусть и ошибочно, будет омрачена навсегда. Стоит избегать таких ситуаций, так как подвергается опасности не только личная честь, но и достоинство мужа и детей [3, с. 105].

Кристина вторит авторам-мужчинам, отмечая необходимость преданности женщины Богу, подчеркивая опасность гордыни (порок, из которого произрастают все остальные), тщеславия и похоти, ведь за ними воследует божественное воздаяние. «Бог уничтожает гордых и возвышает смиренных» [4, с. 41].

Опасности, подстерегающие женщин, кроются и в сфере материального. В каждом из рассматриваемых трактатов приводятся многочисленные советы и наставления о внешнем виде женщины, то, как ей следует одеваться в зависимости от ее социального положения и окружения. Погоня за модой, желание чрезмерно украшать свое тело — то, чего должны избегать добропорядочные женщины во избежание насмешек и презрения. Одежда стала постоянным объектом оценки, критики и контроля [5, с. 306]. Ведь это гордыня заставляет женщин облачаться в новые наряды, которые, в свою очередь, открывают путь к разврату.

По мнению де Ла Тура Ландри, женщины привлекают внимание к своему телу с помощью излишеств в одежде и косметике, вызывая таким образом в мужчинах похоть. Добропорядочная женщина не должна иметь много дорогой одежды, когда бедные люди из ее района голодают. Необходимо носить простые, скромные платья и головные уборы [2, с. 240].

Автор «Парижского домохозяина» советует женщинам одеваться без излишеств, одежды должно быть не слишком много и не слишком мало, голова должна быть покрыта [3, с. 50].

Кристина Пизанская высказывает мнение о том, что женщины не должны быть экстравагантными ни в стоимости одежды, ни в следовании моде. Она приводит причины, почему не стоит этого делать: во-первых, Богу не нравится, когда женщины так внимательны к своему телу, во-вторых, устраивая из ряда вон выходящую социальную демонстрацию, человек теряет к себе былое уважение, в-третьих, следование моде — пустая трата

денег, обнищание и опустошение кошелька, в-четвертых, одеваясь вызывающе, вы подаете дурной пример для остальных девушек и даете повод согрешить, вызывая зависть или желание одеться лучше, чем положено по статусу. Совершенно правильным является желание женщины носить такую одежду, которая указывает на статус ее мужа [4, с. 149].

Авторы трактатов говорят о том, что вместе с умеренностью в одеждах и украшениях скромность была предписана женщине как средство защиты ее высшей добродетели — целомудрия, которое пребывает в опасности, когда окружающие обращают внимание на ее тело.

Влияние моды проявляется не только в умении одеваться, но и вести себя в различных социальных пространствах. Общество, в котором доминировали мужчины, сильно повлияло на повседневную жизнь женщин, их поведение, стратегии общения как со своими мужьями, так и с другими людьми. Стереотипизация мужской силы и женской слабости, относящихся к областям физического и психического, стала специфическим критерием гендерной дифференциации.

Как отмечается в трактатах, женщина не должна вести себя экстравагантно и вызывающе. Существовал определенный набор ограничений, который затрагивал язык тела, жесты. Для сохранения репутации порядочной даме нужно было вести себя сдержанно, спокойно, скромно. Женщине следовало пренебрегать излишней жестикуляцией, поворотами головы в разные стороны, быстрой походкой и беспокойным взглядом. Также, чтобы не оказаться предметом слухов, ей нельзя было оставаться наедине ни с кем, кроме ближайших родственников, и следовало находиться в сопровождении слуг.

Де Ла Тур Ландри советует дочерям остерегаться светских кавалеров на праздниках, держать своих слуг или друзей при себе, когда свет будет убавлен и начнутся песни и танцы. Голову держать прямо, не оглядываться и не смотреть по сторонам, поддаваясь своему любопытству. Дома, дабы не провоцировать мужа, женщина должна быть покорной и всегда соглашаться с ним, независимо от того, права она или нет, особенно в присутствии других людей. Если муж ведет себя неумно, как это часто делали молодые люди, дама должна была мягко и мудро отвлечь его от глупостей, осторожно и тонко дать ему совет, удержать его от безумств и необдуманных поступков. Ни в коем случае нельзя было его в чем-либо обвинять, грубо и резко отвечать [2, с. 57].

Автор «Парижского домохозяина», разделяя эту позицию, добавлял, что женщина должна делать что-либо для удовольствия мужа, а не своего, то есть оградить мужа от всех неудобств и неприятностей, служить

ему и быть верной. Иначе говоря, делать все, что повелел муж, и избегать того, что запретил. Воля женщины не должна быть выше мужской. Если жена ослушается мужа, то она покажет себя с дурной стороны и заденет чувства мужчины. Также приводится алгоритм действий для женщин, находящихся в публичных местах: не заглядываться на других мужчин и женщин, не смеяться, не останавливаться и ни с кем не разговаривать в пути. В церкви выбрать уединенное место, стоять неподвижно, не ходить туда-сюда, голову держать прямо и не отвлекаться от молитвы [3, с. 171].

Кристина призывает женщин остерегаться излишнего внимания со стороны мужчин и обилия дружеских отношений с ними. По ее мнению, неправильно, то есть против чести, если разные мужчины часто остаются с дамой наедине, из-за этого возникают подозрения и кривотолки. Любой женщине следует остерегаться клеветы, ибо она ни при каких обстоятельствах не заслуживает похвалы, скорее, это смертный грех. Также пишется о том, что женщина должна любить своего мужа и жить с ним в мире, а именно: следовать правилам чести при любых обстоятельствах, смириться перед мужем делом и словом, повиноваться без жалоб, молчать в меру своих возможностей, молиться за душу супруга, заботиться о его теле, поддерживать и сохранять здоровье мужа в течение всей жизни. В трактате автором рассматривается ситуация, в которой муж ведет себя порочно и грубо, заводит роман с другой женщиной. Кристина предлагает следующий порядок действий: смириться со всем этим и мудро притворяться, делая вид, что она не замечает и по-настоящему об этом не знает; не говорить с мужем жестоко, это приведет только к бесчестию женщины и стыду; жить и умереть со своим мужем, каким бы он ни был. Иными словами, терпеть всю жизнь, посвящать себя Богу, и в конце жизни муж осознает, какой грех совершил [4, с. 115].

Повышенное внимание уделяется также речевому поведению. Женщину, которая говорила чрезмерно много, проявляла слишком большой интерес к окружающему миру, было легче ввести во грех, по мнению мужчин. Болтливых женщин воспринимали с презрением. Авторы трактатов советуют женщинам не начинать ссориться и спорить со вспыльчивыми людьми, ведь из-за споров дамы позволяют многим узнавать то, чего они не знали раньше, что порождает кривотолки. Женщинам следует избегать публичных ссор и держаться подальше от таких людей. Контролировать и управлять женской речью значило сохранить вес и привилегированность речи мужской [3, с. 105].

По мнению де Ла Тура Ландри, все женщины должны быть тихими, скромными, немногословными, мудрыми и манерными. Вежливость —

путь ко всякой дружбе и мирской любви, она может победить гнев. Беседы были одной из форм развлечений на пирах, поэтому нужно следить за своей речью, ведь слухи распространялись быстро, и репутация могла быть разрушена [2, с. 27].

В «Парижском домохозяине» говорится, что верховная добродетель — знать, как обуздать язык. Много опасностей исходит от слишком большого количества разговоров, особенно если это происходит с высокомерными и несдержанными людьми. Женщина должна быть молчаливой или, по крайней мере, сдержанной в речах и мудрой, чтобы хранить и не раскрывать секреты своего мужа, говорить просто и по существу [3, с. 179].

Кристина Пизанская пишет о том, что каждая добрая и мудрая женщина должна иметь безупречную репутацию, быть достойной чести и уважения. Она дает советы женщинам не быть слишком кокетливыми, не использовать в речи неконтролируемые выражения, из-за которых их репутация могла быть омрачена [4, с. 101].

Как удалось выяснить, больше всего авторов волновали угрозы, связанные с женской репутацией и спасением души. Думается, многие аспекты бытовой безопасности не были затронуты потому, что относились к сфере ответственности женщины как ключевой фигуры в ведении домохозяйства, соответственно, не нуждавшейся в специальной артикуляции. Забота авторов о покое души в загробном мире, приуготовленном в жизни земной, относились к сфере приоритетного контроля, как более сложному. Иной гранью предстают заботы о мужской чести, напрямую зависевшей от поведения женщин. Поэтому рекомендации трактатов в равной степени отражают представления о работе репутационных механизмов и опасения мужчин о поддержании собственного статуса через наставления женщин.

Список источников и литературы

1. *Zwierlein C., Graf R.* The Production of Human Security in Premodern and Contemporary History // *Historical Social Research*. Vol. 35. No. 4. 2010. P. 7–21.
2. *Geoffroy, chevalier de La Tour Landry.* Le Livre du Chevalier de La Tour Landry pour l'enseignement de ses filles / Éd. A. de Montaiglon. Paris, 1854.
3. *Le Ménagier de Paris.* Traité de morale et d'économie domestique, composé en 1393 par un bourgeois parisien. 2 vols. Paris: Chavane, 1961.
4. *Christine de Pizan.* The treasure of the city of Ladies or The book of the Three Virtues / Trans. by S. Lawson. Boston: Penguin books, 1985.
5. *Jaritz G.* Daily life // *Hand book of Medieval culture* / Ed. by A. Classen. Berlin; Boston: Walterde Gruyter GmbH, 2015. P. 301–313.
6. История женщин на Западе. В 5 т. Т. II. Молчание Средних веков / Под ред. К. Клапиш-Зубер. СПб: Алетейя, 2009. 513 с.

УДК 94(450).05

Джурко К. А.

Санкт-Петербургский государственный университет,
Институт истории, студент бакалавриата
E-mail: st085031@student.spbu.ru

Этика и эстетика Л. Б. Альберти по его трактату «Десять книг о зодчестве»

Аннотация. Статья посвящена исследованию этической и эстетической концепции Леона Баттисты Альберти по его трактату «Десять книг о зодчестве» (1452). Это один из более поздних трактатов гуманиста, в котором Альберти представляет свои морально-этические принципы, рассуждая об особенностях архитектурного строительства. Анализ данного трактата позволяет увидеть взаимовлияние этической и эстетической концепций гуманиста.

Ключевые слова: Леон Баттиста Альберти, трактат «Десять книг о зодчестве», итальянский гуманизм, эпоха Возрождения.

Dzhurko K. A.

Saint Petersburg State University,
Institute of History, Bachelor's program, Student
E-mail: st085031@student.spbu.ru

Ethics and aesthetics of L. B. Alberti according to his treatise “Ten books on Architecture”

Abstract. The article is devoted to the study of the ethical and aesthetic concept of Leon Battista Alberti based on his treatise “Ten books on Architecture” (1452). This is one of the later treatises of the humanist. Alberti presents his moral and ethical principles, describing the features of architectural construction. The analysis of this treatise allows us to see the mutual influence of Alberti's ethics and aesthetics.

Keywords: Leon Battista Alberti, the Treatise “Ten books about Architecture”, Italian humanism, Renaissance.

Леон Баттиста Альберти (1404–1472) поражал современников всесторонностью своей личности. Он был ученым, гуманистом, философом, математиком, архитектором, теоретиком искусства, писателем и поэтом. Трактаты Альберти по теории искусства, в числе которых «Десять книг

о зодчестве» [1], содержат множество новаторских взглядов гуманиста по вопросам античного наследия, духовного и нравственного развития человека и общества.

«Десять книг о зодчестве» был написан в 1452 г. и посвящен, в первую очередь, разработке теории ренессансной архитектуры. Вместе с тем данное произведение содержит идеи, характеризующие этические взгляды автора. Основной задачей нашего исследования стал анализ этической и эстетической концепции Альберти по его сочинению. Прежде чем обратиться к анализу трактата, обозначим основные вехи биографии его автора.

Семья Альберти происходила из Флоренции. Леон Баттиста родился в Генуе 14 февраля 1404 г., где она находилась в изгнании. Такая дата фигурирует в рукописной заметке на первом печатном экземпляре «Десяти книг о зодчестве» [2, с. 137]. В 1406 г. из-за эпидемии чумы Альберти бежали в Венецию, а в 1414 г. по той же причине — в Падую. В Падуе Леон Баттиста был отдан в пансион, возглавляемый знаменитым педагогом-гуманистом Гаспарино да Барцицца (ок. 1360 — ок. 1431), где много читали, переводили и комментировали латинских классиков, учили грамматику и тренировали стиль письма. Именно там Леон Баттиста Альберти впервые попал в атмосферу гуманизма. В 17 лет он переехал в Болонью, где слушал лекции другого известного гуманиста Франческо Филельфо (1398–1481) [2, с. 139]. В 1421 г. умер отец Леона Баттисты — Лоренцо Альберти. После тяжб с родственниками Леон Баттиста незаконно лишился наследства. Став бедным, он еще больше погрузился в науку и от переутомления серьезно заболел [3, с. 93]. В Болонье Альберти был принят в местный круг писателей, меценатов и гуманистов, центром которого был дом болонского епископа Альбергати. В этом окружении Леон Баттиста и начал заниматься литературой. В 1428 г. Альберти окончил Болонский университет, став доктором канонического и гражданского права.

В 1432 г. Леон Баттиста получил должность аббревиатора папской курии при папе Евгении IV и в 28-летнем возрасте оказался в Риме, где пробыл несколько лет. Здесь произошел его поворот от литературы в сторону изобразительных искусств, главным образом, к архитектуре. К этому времени относится его трактат по теории искусства «О статуе» («Destatua», 1434) [4]. Весь 1435 г. Альберти провел во Флоренции (амнистия семейству Альберти была объявлена в 1428 г.), крепко сдружившись с Брунеллески, Донателло, Гиберти и Лукой дела Роббиа [2, с. 143]. Леон Баттиста не забывал о литературе, но, в основном, был сосредото-

чен на живописи и скульптуре. Здесь гуманист завершил свой трактат «О живописи» («*De pictura*», 1435) [5]. В 1436 г. Леон Баттиста Альберти вместе с папской курией вернулся в Болонью.

Спустя три года начался новый флорентийский период Альберти (1439–1443 гг.), считающийся временем его признания и славы. Именно в это время гуманист активно отстаивал ценность итальянского языка, осознавая, что богатая и красивая древняя латынь остается непонятной для простого народа, купцов и ремесленников, в лице которых он также хотел видеть своих читателей. К флорентийскому периоду относятся такие крупные работы Альберти, как три книги «О душевном спокойствии» («*Della tranquillita' dell'animo*», 1443) [6] и диалог «О семье» («*Del governo della famiglia*», 1434–1441) [7], посвященные проблемам морали.

В 1443 г. Леон Баттиста Альберти вместе с папой Евгением IV вернулся в Рим и прожил там до самой своей смерти в 1472 г. В конце 1440-х гг. гуманист написал аллегорическую политическую сатиру, роман-трактат «Мом, или О государе» («*Momus o de principe*») [8]. Во время второго римского периода широко развернулась архитектурная деятельность Альберти. В 1452 г. он завершил работу над трактатом «Десять книг о зодчестве» [1]. При жизни Леон Баттиста не успел отредактировать рукописи для печати, впервые книга была напечатана только в 1485 г. [9, с. XV]. Под конец жизни Альберти написал трактат в трех книгах «Домострой» («*De iciarchia*», 1469) [10]. Ко времени своей кончины он уже пережил свою славу, поэтому его смерть прошла незамеченной.

Итак, работа над трактатом «Десять книг о зодчестве» пришлось на наиболее зрелый период жизни мастера. В творчестве Альберти не было разрыва между теорией и практикой, между наукой и искусством. Трактат «Десять книг о зодчестве» [1] ярко демонстрирует, как этика Альберти сочетается с эстетикой. Гуманист умело переплетает свои этические и эстетические идеи. Ни одно чисто архитектурное, эстетическое положение не представлено без нравственно-этической обусловленности.

Основой взглядов Альберти являлось представление о гармонии как великой Божественной силе, к достижению которой стремится все в мире. Гармония — это соединение этики и эстетики, добродетели и искусства; человек должен искать равновесие во всех сферах своего бытия, золотую середину между двумя крайностями. Как пишет Альберти, отразить смысл гармонии помогает природа, «ибо все, что производит природа, все это соразмеряется законом гармонии» [1, с. 318]. Природа наделяет мир совершенством, без гармонии в природе все высшее согла-

сие частей мира распадается [1, с. 318]. Для Альберти природа является могущественной силой, с которой не всегда может совладать человечество. Однако она все же не всесильна, именно человек творит мир вокруг и себя самого.

Социально-этические идеи гуманиста в данном трактате мы можем увидеть, в первую очередь, в описании особенностей гармоничного устройства города. В центре архитектурной теории Альберти лежат идеи о социальных градациях, распределение людей по различию их «достоинства» и «подобающего» каждому из них [11, с. 290]. В связи с этим архитекторы должны планировать и украшать здания таким образом, чтобы они удовлетворяли потребности всех социальных слоев. «Города в целом и части их являются обладателями всех общественных благ» [1, с. 110]. Город, как и составляющие его здания, должен отвечать всем социальным потребностям его жителей для соблюдения гармонии. Ведущую роль в этом гуманист отдает властям: именно они должны организовать городское пространство так, чтобы не возникало социальных конфликтов.

Политическим идеям Альберти отводится больше места в других его трудах, в частности, в трактате «Мом, или О государстве», но и в «Десяти книгах о зодчестве» он не обходит политическую проблематику и выводит на первый план свое представление об идеальном городе. По мнению М. И. Дмитриевой, архитектурные сооружения являются не только памятниками городской истории, но и отражением политики властей города, одним из средств репрезентации их власти [12]. Для идеального города Альберти не так важен политический строй — это может быть и тирания, и республика. С учетом особенностей каждой формы правления нужно планировать и города, чтобы предотвратить пагубные последствия возможных народных волнений. Путь к гармонии в городе лежит через нравственное совершенствование его граждан [13, с. 82–83].

Гуманистический подход Альберти к человеку, в частности, находит свое отражение в его особом отношении к строительству и обустройству частного дома. Он говорит о том, как важно ответственно относиться к тому зданию, которое человек собирается строить для себя. «Здесь будут протекать дела твоей жизни, так что, думаю, не найти ничего во всем бытии рода человеческого, за исключением добродетели, к чему следовало бы прилагать больше забот, труда и прилежания, нежели к тому, чтобы удобно жить с семьей» [1, с. 23]. В своем трактате Альберти пишет о семье для того, чтобы подчеркнуть необходимость тщательного обустройства частного дома (виллы). В этом отражается одна из основных

идей гуманизма — стремление направить все ресурсы на создание благоприятных условий жизни для человека.

Архитектура, как самый сложный из видов искусств, представляет собой синтез точных наук и изобразительных искусств. Она занимает главенствующее положение по отношению к живописи и скульптуре. В своем трактате Леон Баттиста Альберти не раз говорит о значении архитектуры. «Великая вещь — архитектура, и не всем можно браться за нее. Необходимо иметь высочайшее дарование, величайшее прилежание, лучшие знания, огромный опыт, в особенности же зрелое и неиспорченное суждение тому, кто осмеливается назвать себя зодчим» [1, с. 333]. Гуманист уделяет особое внимание характеристике идеального зодчего. Для Альберти важно, чтобы зодчий обладал знаниями хотя бы в нескольких различных сферах, таких как, например, живопись и математика [1, с. 335], чтобы считать его достойным, также он должен обладать не только «мудростью и зрелостью мысли», но и иметь «прочие добродетели: человечность, простота, скромность, честность должны быть присущи зодчему в не меньшей степени, чем прочим людям, занимающимся искусствами» [1, с. 333]. Для создания достойного здания в равной мере важны как удобство, так и красота. Для Альберти идеал всего — красота как «строгая соразмерная гармония всех частей, объединяемых тем, чему они принадлежат» [1, с. 178]. Обеспечение и гармоничное сочетание удобства и красоты в максимальной степени зависит от качества работы зодчего. В концепции идеального зодчего четко прослеживается взаимодействие этики и эстетики Альберти. Для постройки здания зодчий должен обладать не только знаниями в области архитектуры — эстетики, но и достойными моральными качествами.

Таким образом, трактат Альберти «Десять книг о зодчестве» интересен и ценен благодаря целому кругу проблем, которые поднимает автор: в нем нашли отражение вопросы семьи и власти, отношение к античному наследию, архитектурная теория и практика. Трактат Альберти демонстрирует тесную взаимосвязь этической и эстетической концепций гуманиста, чьи идеи внесли огромный вклад в дальнейшее развитие гуманистического учения и культуры в целом. Леон Баттиста Альберти стал одним из самых ярких примеров универсальности человека эпохи Возрождения.

Список источников и литературы

1. *Альберти Л. Б.* Десять книг о зодчестве. В 2 тт. Т. 1 / Пер. В. П. Зубова. М.: Изд-во Всесоюзной Академии архитектуры, 1935.

2. *Венедиктов А. И.* Леон Баттиста Альберти. Биографический очерк // Леон Баттиста Альберти. Десять книг о зодчестве. В 2 тт. Т. 2. М.: Изд-во Всесоюзной Академии архитектуры, 1935. С. 152–174.
3. *Буркхардт Я.* Культура Возрождения в Италии. М.: Юристъ, 1996. 591 с.
4. *Альберти Л. Б.* О статуе // Леон Баттиста Альберти. Десять книг о зодчестве. В 2 тт. Т. 2. М.: Изд-во Всесоюзной Академии архитектуры, 1935. С. 11–24.
5. *Альберти Л. Б.* О живописи // Леон Баттиста Альберти. Десять книг о зодчестве. В 2 тт. Т. 2. М.: Изд-во Всесоюзной Академии архитектуры, 1935. С. 25–64.
6. *Alberti L. B.* Della tranquillità dell'animo // Alberti L. B. Opere volgari. 5 vols. Vol. 2 / Ed. by A. Bonucci. Florence: Galileiana, 1843–1847.
7. *Альберти Л. Б.* Книги о семье / Пер. М. А. Юсима. М.: Языки славянской культуры, 2008. С. 5–318.
8. *Alberti L. B.* Momus / Trans. By S. Knight, ed. by V. Brown. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2003. P. 2–356.
9. *Альберти Л. Б.* Введение // Леон Баттиста Альберти. Десять книг о зодчестве. В 2 тт. Т. 1. М.: Изд-во Всесоюзной Академии архитектуры, 1935. С. V–XV.
10. *Alberti L. B.* De iciarchia // Alberti L. B. Opere volgari. 5 vols. Vol. 3. / Ed. by A. Bonucci. Florence: Galileiana, 1843–1849.
11. *Зубов В. П.* Архитектурная теория Альберти. СПб: Алетейя, 2001. 464 с.
12. *Дмитриева М. И.* Правительство Девяти Синьоров (1287–1355) в Сиене: образ власти в памятниках архитектуры // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2015. № 3(53). Ч. III. С. 51–53.
13. *Брагина Л. М.* Итальянский гуманизм эпохи Возрождения: Идеалы и практика культуры. М.: Изд-во МГУ, 2002. 381 с.

УДК 94(420) “1485/1603”

Коробова Ю. С.

Санкт-Петербургский государственный университет,
Институт истории, студент магистратуры
E-mail: Julia.korobova24@gmail.com
st062564@student.spbu.ru

«Справедливость» и «справедливое правление» в представлении Томаса Мора: реконструкция на основе трудов гуманиста

Аннотация. В статье на основе произведений Томаса Мора реконструируются его политические ценности. Автор описывает представления гуманиста о «справедливости» и «справедливом правлении». Кратко освещен вопрос о том, каким, по мнению Томаса Мора, должен быть идеальный ренессансный государь.

Ключевые слова: Томас Мор, справедливость, справедливое правление, ренессансный государь.

Korobova J. S.

Saint Petersburg State University,
Institute of History, Master's program, Student
E-mail: Julia.korobova24@gmail.com
st062564@student.spbu.ru

Thomas More's "Equity" and "Equity Government": A Reconstruction Based on the Works of a Humanist

Abstract. Based on the works of Thomas More, the article reconstructs the concept of a humanist about “equity” and “equity government”. The question of what, according to Thomas More, the ideal Renaissance sovereign should be is briefly highlighted.

Keywords: Thomas More, equity, equity government, renaissance sovereign.

На протяжении XVI века термин «справедливость» претерпевает значительные изменения. Общим для политической и философской мысли Европы Нового времени становится «поворот» от теоретического к практическому, который прослеживается и в трудах Макиавелли [1], чьи политические советы сильным мира исключительно прагматичны, и в работах Фрэнсиса Бэкона [2], настаивавшего на том, что наука долж-

на опираться на достоверные факты, опыт и эксперимент. Эта тенденция повлияла и на концепцию «справедливости»: аристотелевское значение этой категории, претерпевшее влияние схоластики, обретает новые смыслы. Изменение концепции «справедливости» не могло не заинтересовать Мора, для которого *aequitas* была неотъемлемой составляющей идеального политического устройства. Более того, с 1529 года Томас Мор занимает пост лорда-канцлера [3, р. 2681] и возглавляет Канцлерский суд. Особенность Канцлерского суда заключалась в том, что его решения были основаны на праве справедливости, а не на нормах общего права, были направлены на устранение лакун в общем праве. Подробнее об античных корнях «справедливости» в контексте английского права пишет А. А. Паламарчук в своем исследовании «Гражданское право в раннеисторической Англии: институты и идеи» [4, с. 205].

Понимание сущности «справедливости» в представлении Томаса Мора позволит нам раскрыть ту совокупность значений, которую вкладывали в нее в Англии эпохи Возрождения. Знакомство гуманиста с латинской *aequitas* началось, вероятно, еще в грамматической школе со «справедливости» Цицерона в трудах «О пределах добра и зла» («De finibus bonorum et malorum»), «Толика» («Topica») и «В защиту Мурены» («Pro Murena»). Позже, будучи в доме Джона Мортонна [5, р. 29], Мор сталкивается со «справедливостью», лежащей в основе юрисдикции Канцлерского суда. Получая образование в Оксфорде, гуманист знакомится с *aequitas* Фома Аквинского, а пребывая в Нью-Инн, читает о ней у Фортезкью [6, р. 65].

Реконструировать представление Мора о «справедливости» мы можем, обратившись к самому известному его произведению — «Утопии». Основная часть сочинения состоит из двух книг. Первая — это литературно-политический памфлет, критика европейских порядков. Томас Мор рассказывает о дружеском разговоре, состоявшемся в 1515 году в Антверпене (где и была написана большая часть «Утопии»), после окончания дипломатической миссии в Брюсселе. Гуманист пишет, что его друг Петр Эгидий представил ему Гитлодея, странствующего философа из Португалии, участника экспедиций Америго Веспуччи в Новый Свет. Уже по имени этого героя можно понять, что он вымышленный персонаж; созданная автором паутина тонкой выдумки, подмены правдивости правдоподобием постепенно опутывает читателя. Как предполагают исследователи, в дальнейшем Мор вкладывает в уста Гитлодея собственные мысли, а сам выступает его оппонентом, опасаясь цензуры. В контексте реконструкции «справедливости» для нас наиболее интересен эпизод

из первой книги, когда Рафаил Гитлодей описывает свой визит в Англию и разговор с Джоном Мортонем. Гитлодей рассуждает о несправедливости и бессмысленной, чрезмерной суровости некоторых английских законов. Поправить положение, сделать законодательство справедливым, по его мнению, может лишь милосердие. Более того, для Гитлодея «справедливость» и «милосердие» — понятия, отчасти совпадающие; подлинная справедливость невозможна без милосердия.

Если же «справедливость» в представлении Мора не может существовать без «милосердия», то каким, по мнению гуманиста, должно быть «справедливое правление» и каким должен быть идеальный правитель? Ответить на этот вопрос можно, обратившись к таким произведениям Мора, как «Речь на коронацию Генриха VIII» и «История Ричарда III».

В апреле 1509 года после долгой болезни скончался Генрих VII, английский престол перешел к его младшему сыну Генриху VIII. Статный, прекрасно образованный, полный энергии и сил — для Англии молодой король стал воплощением начала новой, светлой эпохи [7, с. 91]. Коронация состоялась 24 июня. В честь столь знаменательного события Томас Мор написал «Поздравительную песнь на день коронации Генриха VIII, славнейшего и счастливейшего короля Британии, и Екатерины, его счастливейшей королевы». В своем сочинении гуманист называет день коронации «рабства концом» и «началом свободы», а самого молодого монарха — «украшением, достойным памяти века» [8, с. 13]. Стоит отметить, что Томас Мор описывает скорее не столько самого Генриха VIII, сколько образ идеального ренессансного государя.

В представлении гуманиста идеальный монарх должен обладать мудрой бережливостью и разумной щедростью, «благочестивым» умом и «честным сердцем» [8, с. 16]. Ренессансный государь стремится к воцарению мира и справедливости в пределах его владений: он допускает ко власти, к высшим должностям лишь людей мудрых и достойных, а не лживых и корыстолюбивых, он восстанавливает силу и мощь законов, объединяет все сословия вокруг короны. Томас Мор надеется, что Генрих VIII действительно окажется тем самым идеальным монархом, который поселит радость в сердцах подданных «вместо стенаний былых» [8, с. 13].

Дальнейшее развитие представлений о том, каким должен или не должен быть монарх, в творчестве Томаса Мора мы видим в его «Истории Ричарда III» — «непревзойденном образце ренессансной историографии в Англии» [9, с. 203]. Долгое время исследователи вели споры о том, что же представляет собой это произведение в большей

степени: исторический или литературный труд. И хотя большинство фактов, описанных в «Истории Ричарда III», подтверждаются другими источниками, все же предвзятость по отношению к Ричарду III, искажение и демонизация его облика, постоянное обращение автора к прямой речи, которая, несомненно, является лишь попыткой воссоздать слова реальных людей, — все это говорит о том, что нельзя считать сочинение Мора подлинным историческим трудом. Сама динамика повествования, способы раскрытия персонажей, «превращение духовных и моральных начал в детерминанту истории» [9, с. 36] напоминают драму, написанную в прозе. Несомненно, в «Истории Ричарда III» чувствуется влияние античных авторов, в частности, «Жизни двенадцати Цезарей» Гая Светония Транквилла [10]. Отсюда и яркость, живость повествования, и несколько театральные речи персонажей, сочиненные самим гуманистом, и стремление Мора объяснить поступки персонажей не только сложившимися обстоятельствами, но и складом характера, психологическими особенностями. Кроме того, в «Истории Ричарда III» отношение автора к персонажам и описываемым событиям чувствуется на протяжении всего повествования, переплетается с ним. Весь текст сочинения, каждый эпизод подчинены замыслу создателя, его главной идее: как бы ни был хитер узурпатор, справедливая, законная власть одержит верх.

В «Истории Ричарда III» Мор рисует два противоположных образа: несколько идеализированного Эдуарда IV и явно демонизированного Ричарда III. Описание достоинств первого из них — это описание желанного монарха: «был добрым человеком и держался очень царственно, сердцем — смел, рассудителен в совете, никогда не падал духом при несчастьи, при успехе скорее бывал радостен, чем горд, во время мира — справедлив и милостив, в годину войн — жесток и беспощаден, на поле брани — отважен и смел, перед опасностями — дерзок, однако же не сверх разума» [8, с. 86]. Этот образ милосердного, справедливого и мудрого короля отлично дополняет образ идеального правителя, набросок которого был сделан Мором в «Поздравительной песне...».

Полная противоположность — описание Ричарда III. Этот монарх «был злобен, гневлив, завистлив с самого своего рождения и даже раньше», «скрытен и замкнут, искусный лицемер, со смирением в лице и высокомерием в сердце» [8, с. 88]. Подобно героям Светония, изъяны души, внутренние пороки нашли свое отражение и в наружности персонажа, который был «мал ростом, дурно сложен, с горбом на спине, левое плечо намного выше правого, неприятный лицом» [8, с. 88]. Кроме того, как и в «Жизни двенадцати Цезарей», жуткое знамение еще при его ро-

ждении предсказало, что Ричард III принесет людям много крови и страданий: «сообщают как заведомую истину, что герцогиня, его мать, так мучилась им в родах, что не смогла разрешиться без помощи ножа, и он вышел на свет ногами вперед... и даже будто бы с зубами во рту» [8, с. 88].

Таким образом, можно говорить о двух главных целях, которые преследовал Томас Мор при написании «Истории Ричарда III». Во-первых, представить насколько возможно подробный и яркий рассказ о событиях, происходивших в Англии в 1483 году. Во-вторых, своим рассказом о несправедливости и порочности Ричарда III гуманист подчеркивает законность и справедливость утверждения на престоле новой династии — династии Тюдоров, способствует их легитимизации. Для нас же «История Ричарда III» — еще один пазл из картины представлений Томаса Мора об идеальном правителе.

Еще одно произведение гуманиста, которое невозможно обойти стороной, говоря о его отношении к власти, — это упоминавшаяся выше «Утопия». Беседу, которую ведут Мор, Эгидий и Гитлодей, можно разделить на три части. В первой Гитлодей вспоминает некоторые моменты своей встречи с кардиналом Мортонем, где ему пришлось дискутировать с гостями и хозяином дома о несправедливости системы наказаний в Англии и рассуждать о сложившейся социальной и экономической ситуации. Путешественник указывает на обезземеливание и обнищание английского крестьянства из-за огораживаний. Именно в этом Гитлодей видит причину учащения воровства и разбоя. Он осуждает жестокие английские законы против бродяжничества, продажность судей, знать, которая, «подобно трутням, живет праздно, трудами других» [11, с. 24], осуждает расходы на содержание многочисленной армии и сами войны, причины которых видит в территориальных и политических амбициях правителей и их алчности.

Вторая часть беседы — обмен мнениями между Мором и Гитлодеем по поводу практической и моральной целесообразности использования знаний и опыта философов, образованных людей на службе у монарха. На вопрос гуманиста о том, почему такой просвещенный человек, как Гитлодей, не служит при дворе, чтобы давать мудрые советы властителям, путешественник отвечает, что короли редко думают о хорошем правлении и «благосостоянии народа» [11, с. 46], их скорее интересуют «воинственные предприятия» [11, с. 44], налоги, возможности обретения новых территорий.

Третья часть беседы Мора, Гитлодея и Эгидия, развитию которой посвящена вся вторая книга «Утопии», представляет собой подробное

описание географических, политических, экономических, социальных и религиозных аспектов устройства идеального общества утопийцев. На острове расположено пятьдесят четыре города, «все обширные и великолепные» [11, с. 59]; управление во всех городах устроено одинаково. Жители организованы в довольно крупные семьи. Каждая такая семья занимается определенным ремеслом, но предусмотрена возможность перехода из одной семьи в другую, если человек желает изучить иное дело. Помимо ремесел, утопийцы занимаются и земледелием — каждый утопиец должен отработать в деревне два года, «однако многие, имеющие природную склонность к деревенской жизни, выпрашивают себе большее число лет» [11, с. 60].

Во главе всех городов Утопии стоит пожизненно избираемый князь, власть которого ограничена народно-представительными учреждениями — сенатом и народными собраниями. Утопийцы непримиримы по отношению ко всякому проявлению политического произвола, тирании. Все остальные должностные лица, кроме траниборов, стоявших во главе каждого трехсот семейств, избираются сроком на один год.

Основной причиной всех пороков жители острова видят частную собственность, существование которой неизбежно ведет к выделению бедных и богатых, к противоречию их интересов, что влечет за собой преступления и насилие, прекратить которые невозможно никакими законами. У самих утопийцев частной собственности нет; даже дома, в которых они живут, не принадлежат им.

Жители Утопии «сильно гнушаются войною как деянием поистине зверским» [11, с. 116]. Они не опасаются вторжений, так как остров обочивается практически неприступной крепостью: море, подводные скалы и высокие берега надежно защищают утопийцев от незваных гостей. Тем не менее у них есть своя армия. В основном ее составляют наемники, но и сами жители в мирное время упражняются в военном искусстве.

Несмотря на всю демократичность и гуманность устройства общества утопийцев, у них сохранилось рабство. В рабов они превращают «своего гражданина за позорное деяние или тех, кто у чужих народов был обречен на казнь за совершенное им преступление» [11, с. 105]. Остальные граждане свободны и не обременены изнурительной или долгой работой. Благодаря грамотно установленному порядку жизни утопийцам хватает времени и на работу на благо общества, и на занятия науками и искусствами.

Таким образом, на основе «Поздравительной песни...», «Истории Ричарда III» и «Утопии» удастся реконструировать политические ценно-

сти Томаса Мора. Во-первых, из всех форм правления гуманисту более всего импонирует монархия (хотя в государстве утопийцев власть князя была выборной, а не передавалась по наследству). Во-вторых, идеальное общество, по мнению Мора, — это общество равенства и мира, где каждый имеет возможность и трудиться на благо других, и посвящать время развитию собственной личности, приобретению новых знаний. Создание же такого общества — главная цель идеального правителя. В-третьих, подлинная «справедливость» в представлении гуманиста невозможна без «милосердия». Наконец, большое внимание Мор уделяет конструированию самого образа ренессансного государя, справедливо правителя: он должен быть хорошо образован, мудр, должен ценить и развивать науки и искусства, прислушиваться к советам ученых мужей, философов; идеальный монарх пресекает усобицы внутри страны и не стремится к разжиганию войн с другими государствами.

Список источников и литературы

1. *Макиавелли Н.* Государь. М.: Планета, 1990. 79 с.
2. *Бэкон Ф.* Новый Органон: научное издание / Пер. С. Красильщикова; ред., авт. предисл. Г. С. Тымьянский. Л.: Соцэкгиз. Ленинградское отделение, 1935. 382 с.
3. Letters and Papers, Foreign and Domestic, Henry VIII. In 21 vols. Vol. 4. 1524–1530. London: Her Majesty's Stationery Office, 1875.
4. *Паламарчук А. А.* Цивильное право в раннестюартовской Англии: институты и идеи / Отв. ред. С. Е. Федоров. СПб: Алетейя, 2015. 326 с.
5. *Ackroyd P.* The Life of Thomas More. New York: Nan A. Talese, 1998.
6. *Majeske A. J.* Equity in English Renaissance Literature: Thomas More and Edmund Spenser. New York; London: Routledge, 2006.
7. *Борман Т.* Частная жизнь Тюдоров: секреты венценосной семьи / Пер. с англ. А. В. Жирнова. М.: Издательство «Э», 2017. 464 с.
8. *Мор Т.* Эпиграммы. История Ричарда III / Пер. с лат. и англ., подгот. М. Л. Гаспарова и др. М.: Наука, 1973. 254 с.
9. *Барг М. А.* Шекспир и история. 2-е изд., испр. и доп. М.: Наука, 1979. 216 с.
10. *Светоний Г. Т.* Жизнь двенадцати цезарей / Пер. с лат., предисл. и прим. М. Л. Гаспарова, послесл. М. Л. Гаспарова, Е. М. Штаерман. М.: Правда, 1988. 512 с.
11. *Мор Т.* Утопия // Т. Мор, Т. Кампанелла, Ф. Бэкон / Пер. с лат. А. Малеина, Ф. Петровского, пер. с англ. З. Александровой. СПб: Азбука, Азбука-Аттикус, 2017. 320 с.

УДК — 94(494).03

Пузырева К. А.

Казанский (Приволжский) федеральный университет,
Институт международных отношений,
студент бакалавриата
E-mail: puzyrevak01@mail.ru

Отношение к иконопочитанию Жана Кальвина в «Наставлении в христианской вере»

Аннотация. В статье анализируется отношение лидера второй волны Реформации Жана Кальвина к искусству и иконопочитанию, которое он изложил в сочинении «Наставление в христианской вере». Идеи Кальвина являются ярким примером трансформации представлений протестантизма об использовании изображений в церкви.

Ключевые слова: иконопочитание, образ, идолопоклонство, искусство, протестантизм, Жан Кальвин.

Puzyreva K. A.

Kazan (Volga Region) Federal University,
Institute of International Relations,
Bachelor's program, Student
E-mail: puzyrevak01@mail.ru

The attitude to the icon-veneration of John Calvin in the “Institutes of the Christian Religion”

Abstract. The article examines the attitude of the representative of the second wave of the Reformation, Jean Calvin, to art and icon worship, which he outlined in the “Instruction of the Christian Religion” as one of the clearest examples of the transformation of ideas about the use of images in the church in Protestantism.

Keywords: icon worship, image, idolatry, art, Protestantism, Jean Calvin.

Реформаторское движение в XVI–XVII веках в Европе стало комплексным явлением, которое принесло изменения во все сферы общественной жизни и сформировало новое мировоззрение, новые представления об экономической, политической, социальной и культурной реальности. Одной из сфер жизни общества, изменения в которой вызвало противоборство протестантизма и католицизма, стало искусство. В отличие от католиков протестанты придают меньшее значение худо-

жественным образам для воспроизведения своих идей, в частности, потому, что одной из ключевых идей протестантизма стала идея создания «дешевой церкви» в противовес роскоши и богатству католицизма.

Подобного рода идеи, влиявшие на жизненные практики, появлялись в сочинениях представителей различных направлений Реформации (лютеранство, кальвинизм, цвинглианство), которые зачастую сами расходились во мнениях, в том числе на роль искусства в утверждении «истинной веры».

Подобные различия стали максимально очевидными во время второй волны Реформации, центром которой стала Женева, а лидером — Жан Кальвин (1509–1564) [1]. Трактовка проблемы необходимости или недопустимости использования художественных образов в литургии или украшении соборов возникает в сочинениях идеологов протестантизма, а также в практике жизни протестантской церкви довольно часто. База, на которую опираются в своих рассуждениях идеологи протестантизма, нередко ассоциируется с византийским иконоборчеством [2, с. 108]. В связи с этим особенный интерес представляет анализ сочинений Кальвина на предмет выявления его позиции по отношению к изобразительному искусству. Ключевым здесь является «Наставление в христианской вере», положившее начало распространению кальвинизма и новой волны Реформации уже во Франции и Швейцарии и, безусловно, значительно повлиявшее на развитие духовной жизни во всей Центральной Европе.

«Наставление в христианской вере» — фундаментальный труд, написанный на латинском языке, первое издание которого увидело свет в 1536 году (в настоящей статье используется русский перевод А. Д. Бакулова с французского языка). Этот труд Кальвин дописывал и перерабатывал всю последующую жизнь [1, с. 14, 235–238]. Проблемам изобразительного искусства в «Наставлении» уделено немного внимания, причем речь идет, в первую очередь, о религиозном изобразительном искусстве, т.е. иконах и образах Бога. Непосредственно искусству посвящена XI глава первой книги «Наставления» [3, с. 92–109].

В «Наставлении» преимущественно раскрывается отношение женева реформатора к идолопоклонству и иконопочитанию, между которыми, по сути, ставится знак равенства. Жан Кальвин рассуждает о причинах появления идолопоклонства и его легитимности. Для реформатора идола — это порождение фантазии людей: «фантазии всякий раз обязательно приводят к абсурдному почитанию идолов» [3, с. 101].

Говоря о причинах поклонения идолам, Кальвин ссылается на то, что люди не имеют достаточно знаний и веры, чтобы принять за исти-

ну существование абстрактного Бога, не обращаясь к каким-либо приемам визуализации божественного. Создание идолов упрощает саму веру в Бога, люди при этом не учатся познавать то, что не могут увидеть: «источник идолопоклонства именно в том, что люди совсем не верят в близость Бога, если не представляют Его себе в телесном облике» [3, с. 100]. Кальвин отмечает и тот факт, что Священное Писание приравнивает поклонение идолу в любой форме к ритуалам язычников, а это, безусловно, противоречит Закону Божьему. Таким образом, делается вывод, что большинство людей просто не знакомы с положениями Священного Писания. Причиной создания идолов, по Кальвину, становится стремление идолопоклонников узреть образ Бога [4, с. 108].

Само желание видеть Бога в зримом образе в конечном счете приводит, по мнению реформатора, к «одурманиванию», ведь поклонение божественному сосуду «околдовывает суеверием». Бог, предостерегая человечество от данной участи, запретил свои изображения и предметы поклонения: «вторая заповедь Закона дополнена требованием не почитать никаких изображений». Причем в распространении идолопоклонства и искажении христианского вероучения Кальвин обвиняет католических пап, которые поощряют языческие практики. Идолы в христианстве создаются по тому же принципу, что и в язычестве, где один Бог имел несколько искаженных изображений [3, с. 94].

В своей аргументации против идолопоклонства Кальвин основывается на Священном Писании. Первый его аргумент строится вокруг главной идеи христианства о том, что «Бог один и сам может свидетельствовать о себе» [3, с. 92]. А наличие образов приводит к тому, что люди начинают поклоняться не истинному Богу, поскольку человек не может лучше представить Бога, чем это может сделать сам Бог.

Женевский реформатор в своих рассуждениях ссылается на одну из Десяти Заповедей, в которой говорится: «Не делай себе кумира и никакого изображения» [3, с. 93]. Именно на этом постулате строится позиция автора, выступающего против создания различных произведений искусства, в которых есть образ Бога. Еще одной отсылкой к ветхозаветной части Библии, на которую опирается Кальвин, является фраза Моисея о том, что образа Бога мы не видели, а лишь слышали его голос. Тот же самый аргумент использовал и Мартин Лютер, порицая идолопоклонство [5, с. 91]. Мы видим, что базой у обоих реформаторов является именно Священное Писание, в особенности Ветхий Завет. В данном вопросе позиция Кальвина и Лютера схожа.

Не один раз Кальвин опровергает различные аргументы сторонников иконопочитания (идолопоклонства в его трактовке) в христианстве. Так,

он приводит в пример одно из событий Ветхого завета — изготовление ковчега. Херувимы, крылья которых закрывали крышу ковчега, прятали Бога от глаз людей [3, с. 95]. Кальвин объясняет свое негативное отношение к идолопоклонству тем, что Бог выше человека, человек недостойно видеть Бога. Он говорит о том, что даже Ангелы не могут видеть Его, ведь сияние Его сильно даже для них, не то что для простого смертного.

Автор «Наставления» также ссылается на Книгу псалмов, когда осуждает практику создания изображений Бога. Он приводит слова о том, что глина и камень оскверняют Бога, так как они недостойны драгоценного Божьего Света, дополняя их аргументом, что даже золото и серебро не могут служить материалом для изготовления изображений Бога. Мы видим, что с точки зрения Кальвина нет материала, достойного Бога, и даже драгоценный металл не может передать сущность божественного. Кальвин ссылается на ветхозаветную идею о том, что «бессмысленно изготавливать богов из мертвой материи» [3, с. 96], и признает, что только тщеславие побуждает людей обожествлять камень и распространять идолов. Он считает, что искусство неспособно (и недостойно) дать смертному право создать некое подобие Бога, ведь Бог не может быть отображен посредством мертвой материи. Жан Кальвин также подчеркивает, что человек не может изображать Бога при помощи тех материалов, которые он использует в повседневной жизни, так как это является кощунством: «люди, которые греются, варят мясо и пекут хлеб с помощью того же дерева, из которого делают своего бога, а затем повергаются ниц перед ими же сделанным истуканом, — такие люди более чем неразумны» [3, с. 96].

Реформатор заключает, что образ Бога в виде любых статуй или иных изображений лишь гневит Его. Приводя высказывания пророка Иеремии, святых Аввакума и Григория Великого, Кальвин делает вывод, что «все попытки людей познать Бога с помощью изображений тщетны, более того — нечестивы» [3, с. 97]. Мы видим, что он является последовательным и яростным сторонником иконоборческой идеи. Если католичество, в частности, папство считает иконы книгой, рассказывающей смертным о Боге, то Кальвин осуждает данное мнение, ссылаясь при этом в основном на тексты Ветхого Завета.

Анализируя сочинение Августина о «Граде Божиим», где Августин пишет, что «ошибочные, искаженные представления людей о Боге первоначально не были связаны с образами, но с появлением последних распространились подобно огню» [3, с. 98], Кальвин приходит к выводу, что человек должен познавать Бога не через воздвижение идолов,

поскольку изображение Бога не только не соответствует Его величию, но и уменьшает страх человека перед Ним.

В «Наставлении» Кальвин также подробно рассматривает целесообразность использования каких-либо изображений в храмах. Он выступает против любых изображений в пространстве церкви — как изображений человека, так и изображений библейских событий. В своих рассуждениях реформатор ссылается на период становления христианства, когда еще не было никаких изображений, и отмечает, что деградация христианства началась тогда, когда папы принялись включать в церковное пространство изображения: «достоинство тех, кто утвердил присутствие образов в храмах, во многом уступало достоинству тех, у кого не было образов» [3, с. 105]. Здесь Жан Кальвин противоречит историческим реалиям: изображения библейских событий начинают использовать со II века. В катакомбах, где до IV века в основном проходили собрания христиан, имеются изображения, например, евхаристии. Наиболее раннее изображение, найденное в катакомбах Каллиста, датируется II веком: изображение рыбы и корзины с хлебами. В VI веке была написана икона «Христос Пантократор», которая располагалась в Синайском монастыре [4, с. 23]. По мнению Кальвина, телесные образы Бога и святых вводят людей в заблуждение, ведь эти идолы напоминают их же человеческое тело: это уравнивает самих святых с простыми людьми, что недопустимо, ибо Бог и святые выше человека [3, с. 105–106]. Женевский реформатор категорически против использования различных изображений в храмах, поскольку они подталкивают людей поклоняться идолам, а церковь дает «официальное разрешение» этому идолопоклонству.

С точки зрения основателя кальвинизма, католицизм не учит людей понимать Бога, именно поэтому храмы украшаются роскошными иконами, которые являются «книгами для неграмотных». Особая роль в познании Бога должна отдаваться не изображениям, а таинствам, пониманию которых и обучению этому христиан папство должно было бы уделять больше внимания. Иконы и другие изображения Бога и святых выглядят слишком распушенно: «Распутницы в своих вертепах предстают менее разряженными, чем выглядят девственницы на изображениях в папистских храмах» [3, с. 99]. Подобные изображения лживы и дают искаженное представление о святых и самом Господе, что уменьшает почтение к Нему.

Кальвин осуждает пап за то, что те сами поклоняются и поощряют поклонение образам, при том, что эти образы приносят лишь удовольствие, но не учат верующих служить Богу и почитать Его: «образы соз-

даются отнюдь не с целью наставления». Как уже отмечалось, Кальвин делает акцент на таинствах как на единственном запечатлении Бога и Его слов. Так, никакие изображения не нужны для подтверждения существования Бога, поскольку изображения, в отличие от таинств, созданы не самим Богом и «не подобают святости» храмов [3, с. 106].

Кальвин отвергает решение Никейского Собора 787 года, на котором был утвержден догмат об иконопочитании, поскольку, по его мнению, участники данного Собора при принятии решения по принципу большинства ссылались на язычников и иудеев, которые могли созерцать лицо Бога лишь посредством идолов [3, с. 102]. Как раз здесь, с нашей точки зрения, Кальвин противоречит себе, ведь до этого он ссылался на одну из заповедей иудеев: «Не делай себе кумира и никакого изображения того, что на небе вверху, что на земле внизу, и что в воде ниже земли. Не поклоняйся им и не служи им». Кальвин приводит отрывки из решений этого собора, но никак не комментирует их, отмечая: «Рассказывая об этих низостях, я испытываю такой стыд, что отказываюсь продолжать» [3, с. 107]. Мы видим крайне негативное отношение Кальвина к практике почитания икон и размещению любых изображений в храмах, в подобного рода действиях реформатор видит искажение христианства, в котором обвиняет Католическую Церковь.

Таким образом, идеи Кальвина, которые он выразил в «Наставлении в христианской вере», демонстрируют те изменения в изобразительной культуре, которые стали следствием религиозного раскола в Европе XVI–XVII вв. «Наставление» показывает крайне отрицательное отношение Кальвина к иконопочитанию, которое он приравнивает к поклонению идолам. Для него иконы — языческий предмет, который оскверняет христианскую религию, поэтому он одобряет иконоборческую практику. Он запрещает все изображения, которые явно не разрешены в Библии. Человек не может приблизиться к пониманию Бога через картины, он может это сделать только через таинства.

Несмотря на то, что Кальвин был против изображений Бога и создания любых Его материальных образов, в целом он допускает существование иных художественных изображений, но они не должны распространяться в церквях. Реформатор говорит преимущественно об изобразительном искусстве, считая его «даром Божиим», при этом подчеркивая, что искусство должно служить Богу, но не изображать духовное. Кальвин считает, что изображать можно лишь видимые оком реально существующие предметы (животных, людей, города, страны) [3, с. 104].

Кроме того, художники могут писать картины, иллюстрирующие «достойные памяти» исторические события, подобные картины могут стать для людей примером или предостеречь их от каких-то действий. Примечательно, что Кальвин уделяет внимание тому, что художники должны относиться более внимательно к созданию своих картин, чтобы их произведения не привели к нравственному разрушению. Особо реформатор подчеркивает досуговую функцию искусства: «единственное назначение этих изображений я вижу в том, чтобы доставлять удовольствие» [3, с. 104].

Так, по мнению Кальвина, Бог даровал человеку возможность творить, поэтому искусство позволительно и терпимо, оно может служить для прославления Бога или для блага людей. Представления Кальвина о живописи дали толчок развитию светского искусства, ведь запрещая искусство религиозное, идеолог реформатской церкви наставлял художников на путь изображения повседневной жизни людей.

Список источников и литературы

1. Ревуненкова Н. В. Жан Кальвин. Теология и религиозно-общественная мысль XVI века. СПб: Государственный музей истории религии, 2012. 264 с.
2. Концев А. А. Отношение к образам Жана Кальвина в его «Наставлениях в христианской вере» // Христианское чтение. 2017. № 3. С. 104–115.
3. Кальвин Ж. Наставления в христианской вере. Кн. I–II / Пер. с фр. А. Д. Бакулова, введ. и коммент. Г. В. Вдовиной. М., 1997. 582 с.
4. Покровский Н. В. Очерки памятников христианского искусства. СПб, 2000. 23 с.
5. Пэриш Х. Л. Краткая история: Реформация / Пер. с англ. В. Феоклистовой. М.: КоЛибри; Азбука-Аттикус, 2020. 272 с.

УДК 94(420)

Яковлева А. Е.

Тюменский государственный университет,
Институт социально-гуманитарных наук,
студент бакалавриата
E-mail: stud0000226431@study.utmn.ru

Образ повитухи в произведениях Уильяма Шекспира

Аннотация. В статье представлен анализ восприятия повитух и их репрезентации в пьесах Уильяма Шекспира. Работа затрагивает вопросы, связанные с социальным положением акушерки, а также представлениями о ней в народной культуре через призму восприятия автора. В ходе исследования был выявлен ряд функций, которыми оперирует Шекспир: предсказание судьбы ребенка, хранение женских секретов, облегчение физиологического процесса родов и иные.

Ключевые слова: Уильям Шекспир, повитухи, медицина, народная культура, литература.

Yakovleva A. E.

Tyumen State University,
Institute of Social and Humanitarian Sciences,
Bachelor's program, Student
E-mail: stud0000226431@study.utmn.ru

Midwives in the works of William Shakespeare

Abstract. This article presents an analysis of the perception of midwives and their representation in the plays of William Shakespeare. The work raises questions related to the social status of a midwife, as well as ideas about her in folk culture through the prism of the author's perception. During the study, a number of functions were identified that Shakespeare uses: determining the future of the child, keeping "women's secrets", facilitating the physiological process of childbirth, and others.

Keywords: William Shakespeare, midwives, medicine, folk culture, literature.

Литература относится к числу важнейших способов репрезентации исторической реальности. Сочинения Уильяма Шекспира — отражение мировоззрения автора, определяемого его социальным положением. Произведения известного поэта имеют практическое значение для ана-

лиза пластов традиционной культуры в интерпретации автора. Несмотря на то, что тексты Шекспира являются преломлением акушерских традиций и образа повитух в авторском сознании, коммуникативная функция литературы предполагает понятность и актуальность этих казусов для современников.

С антропологической точки зрения роды относятся к числу важнейших обрядов перехода, трансформации статуса взрослой женщины в мать. Рождение, знаменующее начало жизни нового человека, часто сопровождалось рядом как церковных, так и народных обрядов и ритуалов, которые, как считалось, могли повлиять на будущее ребенка. Родовспоможение логически связано с необходимостью снижения материнской и детской смертности. Представления об акушерских практиках позволяют проследить динамику взаимодействия «народного» и «ученого» пластов культур.

Источником нашего исследования выступает ряд произведений Шекспира, в которых так или иначе присутствуют сцены родов и повитухи. Наиболее ранним произведением Шекспира является трагедия «Тит Андроник» [1, р. 187–249], написанная не ранее 1590 г. Годом позже была написана историческая хроника «Генрих VI» [1, р. 255–406, 927–996]. Время создания трагедии «Ромео и Джульетта» [1, р. 1001–1077] дискуссионно: указываются 1593–1596 гг. Одна из наиболее известных трагедий Шекспира, «Гамлет» [1, р. 1997–2099], была написана в 1600–1601 гг. Авторство комедии «Перикл» [1, р. 2663–2722], появившейся в период с 1607 г. по 1608 г., относится в шекспироведении к числу дискуссионных. По одной из версий пьеса была написана в соавторстве с писателем Джоном Уилкинсом. Поздние трагикомедии «Цимбелин» [1, р. 2979–3068] и «Зимняя сказка» [1, р. 2897–2973] написаны между 1609–1610 гг. и в 1611 г. Все упомянутые пьесы написаны на раннем английском языке.

Ореол таинственности, окружающий роды, обряды, предусматривавшие сокрытие беременной женщины из-за боязни плохих примет, долгое время отталкивали исследователей. С развитием исторической науки тема родов и акушерства в английской традиции раннего Нового времени начала вызывать все больший интерес ученых, стало увеличиваться количество научных работ. Их число прямо пропорционально многогранности культурной практики: ее религиозному, «народному», литературному и иным контекстам. На основе рецепции одного известного трактата о женском здоровье британская исследовательница Хелен Кинг [2] представила эволюцию образа акушерки, позволяя читателю погрузиться в представления о женском здоровье и родовспоможении

XVI века. Профессор Бостонского колледжа Кэролайн Бикс [3] проливает свет на ритуальную сторону родов в английской традиции раннего модерна. Автор развивает концепцию С. Гринблатта [4] о формировании «Я» и лаконично связывает ее с ролью акушерки в формировании английской идентичности. Среди прочих источников Бикс обращается к сюжетам из некоторых произведений Шекспира.

Одну из ключевых ролей в процессе родов, безусловно, играет акушерка или «повитуха». Слово *midwife* (акушерка/повитуха) берет свое начало от староанглийского предлога *mid* — «с» и *wife* — «жена, женщина». Дословно понятие переводится как «с женщиной». Это означает, что акушерка — спутница женщины не только при родах, но и на протяжении беременности и некоторого времени после рождения ребенка.

Почти неуловимый отголосок традиций родовспоможения можно найти в пьесе «Зимняя сказка». Период после появления ребенка был не менее важен для матери, чем уединение за несколько недель до ожидаемых родов. Согласно английским традициям XVI–XVII веков, женщине после родов необходимо было дать время на восстановление, осознание новой роли. В пьесе можно увидеть нарушение данной традиции: Леонт отнимает у Гермiony ребенка, родившегося задолго до истечения срока. Обморок королевы является результатом разрушения формирующихся связей между матерью и ребенком, эмоциональным кризисом. Таким образом, текст обретает кольцевую композицию: королева на протяжении большей части пьесы имеет не до конца оформленный статус матери, так как не завершила обряд инициации. Лишь в последних частях произведения она воссоединяется с дочерью и впервые является обществу в качестве матери Утраты, что логически завершает цикл родов.

Сочинение это имеет исключительное значение с точки зрения репрезентации образа «повитухи» и раскрытия ролей персонажей в родовспоможении. Во-первых, автор избегает описания процесса родов, поэтому вклад участников остается для читателя в тени. Во-вторых, сравнение Паулины с акушеркой/повитухой носит метафорический характер. Раскрытие образа этого персонажа следует начать с этимологии имени, переводящегося как «маленькая», то есть смиренная. Она обладает чертами характера, которые поощрялись обществом при исполнении роли помощницы в родах и отводили слухи о причастности к ведовству. Одним из маркеров положения Паулины выступает ее речь. Шекспир наделяет героиню способностью разговаривать со всеми персонажами с равной прямоотой и честностью. Это свидетельствует в первую очередь

об уважении, которое испытывают герои к Паулине. Она стоит выше других персонажей, так как способна обнажать их скрытые чувства. За несдержанность и речи, раскрывающие правду, Леонт сравнивает Паулину с «повитухой». Также он обращается к ней «Марджери» — по имени, имевшему оскорбительный и нарицательный характер. Героиня с подобным именем встречается в нескольких других произведениях Шекспира: пьесах «Буря» [1, р. 3073–3131], «Генрих V» [1, р. 1533–1606] и «Венецианский купец» [1, р. 1211–1273]. Наибольшее внимание героине с именем Марджери автором уделяется в пьесе «Генрих VI» [1, р. 502–595]. Она предстает в образе предполагаемой «хитрой ведьмы», дополненным обращением *beldam*, в XVII веке означавшим буйную или разъяренную женщину.

Проясняя образ повитухи в XVI–XVII веках, можно отметить что, несмотря на развитие университетского образования в сфере гинекологии и акушерства (как и проникновение мужчин в эти женские профессиональные области), сохраняются традиции восприятия повитухи как хранительницы «женских тайн». Секрет Гермियोны, который Паулина хранит на протяжении всей пьесы, лишь дополняет этот образ. Можно сказать о кристаллизации образа акушерки в некое нарицательное понятие, обозначающее такие качества, как «болтливость», «несдержанность», «дерзость», «наглость», проистекающее из ассоциации акушерки со сплетницей.

Одной из функций повитухи было посредничество в знакомстве новорожденного и близких родственников. В этой связи важным представляется факт подмены ролей в пьесе. Эмилия — одна из придворных дам Гермियोны, согласно сюжету, находится ближе к процессу рождения Утраты. Однако автор уводит ее на второй план. Именно этот факт служит ключом к раскрытию этого культурного аспекта акушерства: Паулина — первая, кто показывает дочь королю Леонту. Более того, в этой сцене героиня вступает в сферу семейного и интимного, находя в ребенке черты, доказывающие верность супруги.

Несмотря на непричастность Паулины к процессу родов Гермियोны, она все же не предстает невежей в области акушерства, так как сама является матерью троих детей. В сознании человека XVI века опыт материнства близок к обладанию медицинскими знаниями. Ведь акушерство вышло из практики ведения родов близкими родственницами будущей матери, которые имели собственный опыт рождения детей. Долгое время считалось, что именно возможность повитухи стать матерью выступало связующим звеном между ней и будущей роженицей.

Таким образом, неоднозначность образа Паулины высвечивает народный пласт восприятия акушерства. Образ этой придворной дамы позволяет выделить ряд черт, характерных для повитухи того времени. Обозначение Леонтом Паулины повитухой может выступать не в поверхностном смысле оскорбления, а являться выражением социальной стереотипизации, рождающей у читателя определенный набор ассоциаций.

Более интересной с точки зрения инверсии образа повитухи предстает фея Маб в трагедии «Ромео и Джульетта» [1, р. 1015–1016]. В отличие от предыдущего примера, в произведении отсутствует факт рождения ребенка, однако Маб упоминается как повитуха. Меркуцио утверждает, что фея способна рожать сны. Маб, вызывая в воображении девушек образы любовников, предвосхищает несение женщиной тяжести мужского тела в акте соития. Такие сны были призваны подготовить организм женщины к вынашиванию ребенка. Подобным образом раскрывается роль акушерки в подготовке девушки к родам. Ведь повитуха не только курировала беременность и рождение ребенка, но зачастую выступала советчицей в вопросах зачатия для супругов, и особенно физической подготовки женщины.

Существует точка зрения, что созданием образа феи Шекспир скрыто иронизировал над персоной Елизаветы I [5, р. 238–239]. Исследователи предполагают, что Маб могла бы выступать своеобразным альтер эго королевы. Эта мысль подкрепляется переводом имени мифологического существа, означающего «распутную женщину и ведьму». Фея Маб сильно контрастирует с другими репрезентациями акушеров. В отличие от остальных героинь Шекспир описывает ее внешность. Он добавляет героине «воротник из водяных лучей лунного света» — элемент одежды, схожий с воротником, вошедшим в моду во время правления Елизаветы I. Королева достаточно часто фигурирует в нем на портретах. Более того, Маб передвигается на колеснице и держит кнут, символизирующий власть. Автор упоминает три социальные группы, к которым ночью приходит героиня: придворные, служители церкви и солдаты. Контроль над этими стратами отражал упрощенную систему полномочий королевы. Репрезентация королевы посредством фигуры феи, скорее всего, происходит по причине отсутствия у королевы наследников. Проецируя персону монарха на героиню пьесы, Шекспир наделяет Елизавету I возможностью участия в процессе деторождения.

Фея Маб не единственный пример союза сверхъестественного и бытового. В пьесе «Сон в летнюю ночь» [1, р. 1083–1134] Шекспир упоминает фей, которые подкидывают людям младенцев. Применение фанта-

стических образов для раскрытия роли повитух, по-видимому, связано со стереотипным мнением о связи акушерок с миром сакрального. Рассуждая о символических образах повитух, стоит отметить еще одного персонажа, упомянутого в пьесе «Ромео и Джульетта». В сцене после тайного венчания главная героиня обращается к Матроне [1, р. 1043]. Говоря о значении понятия *matron* в народном восприятии, можно привести определение: матрона — замужняя женщина старшего возраста, обычно с опытом работы в большой семье и практическими знаниями в вопросах родовспоможения, поэтому способная действовать в качестве акушерки [5, р. 264–265]. Шекспир предпочитает более полно изобразить сексуальное желание Джульетты, нежели Ромео [6, р. 231]. Исходя из этого, обращение к Матроне как символу мудрости указывает на неопытность юной Джульетты. В этой сцене мы вновь сталкиваемся с простонародным восприятием. Матрона обозначает рамки компетенций повитухи: она не только контролирует процесс родов, но и занимается сексуальным просвещением партнеров.

Углубляя анализ мифологического аспекта образа повитух, стоит подробнее остановиться на богине Люсине, фигурирующей у Шекспира в пьесах «Перикл» [1, р. 2663–2722] и «Цимбелин» [1, р. 2979–3068]. Люсина — дочь Юпитера и Юноны, римская богиня деторождения, чье имя является производным от латинского *lux* («свет»), символизирующее выход из заточения как для матери, так и для ребенка [5, р. 235]. Данное определение расширяет реплика Антиоха в пьесе «Перикл» [1, р. 2665], в которой царь говорит о беременности и родах своей дочери: «пока не воцарится Люсина». Таким образом, богиня, согласно римским верованиям, сопровождает женщину на протяжении всего цикла рождения ребенка. По сюжету пьесы роды Таисы выпадают на период морского путешествия — необычного для рождения ребенка пространства, без возможности использовать необходимые инструменты. В этом моменте раскрывается роль Люсины: когда жизнь матери и ребенка находится на грани, появляются религиозные персонажи, отвечающие за деторождение. Перикл, осознавая опасность сложившейся ситуации, обращается с молитвой к богине, способной, по его мнению, оказать помощь в рождении Марины.

Возможно, зарождение образов богинь, подобных Люсине, было связано с традицией запрета использовать любые средства обезболивания родов. Акт обращения к сакральным акторам является множественным повторяющимся покаянием, последней возможной помощью. Шекспир также раскрывает роль мужчины в родах: он отвечает за божественную

поддержку при помощи молитв. Сильные волны и ветер являются антропоморфными напоминаниями об ужасных муках Таисы, над которыми Перикл не властен. Он может только молиться Люсине, богине родов.

Довольно часто в анализируемых произведениях процесс родов сопровождается природными аномалиями. Это позволяет нам говорить о природе как еще одном участнике процесса родов. Акушерка в таком случае выступает средним звеном, медиумом, который, выполняя свои функции, не может быть полностью ответственен за результат. В восприятии Шекспира итог родов в большей части зависит от божественного провидения, прогноза природы. В тексте пьесы фигурирует еще один неоднозначный персонаж, связанный с родами Таисы,— Лихорида. Шекспир упоминает героиню как медсестру. Именно она сопровождает Таису во время рождения Марины, а также первая сообщает Периклу о смерти жены. Дополняя это, можно отметить, что с момента появления на свет ребенка судьба Лихориды остается связанной с ним. После смерти медсестры Марина, ассоциируя героиню со своей матерью, эмоционально переживает потерю кормилицы. Шекспир позиционирует Лихориду как повитуху, женщину, способную в случае неудачного исхода родов заменить мать. Здесь можно сделать вывод о том, что судьба ребенка и повитухи, по мнению автора, остается связанной с момента рождения и на протяжении всей жизни. Более того, этот момент часто определяет будущее младенца.

В дополнение к анализу образов следует отметить достаточно высокую в рассматриваемый период статистику смертей женщин во время родов. Таким образом, у будущих матерей формировалось восприятие родов как процесса на грани жизни и смерти. Обморок — явление, с которым мы сталкивались в «Зимней сказке», в случае Таисы воссоздает кризис родов как время потери и обновления. Обращение к богине Люсине также фигурирует в пьесе «Цимбелин» [1, р. 3051]. Однако характер репрезентации меняется с благотворителя на наблюдателя: мать Постума умирает при родах, тем самым оставляя ребенка на попечение мачехи. В этом случае Люсина предстает не только в роли повитухи, но и прорицателя: счастье Постум способен обрести лишь с Имоген, встреча с которой предрешена с момента смерти матери.

Важность акушерки заключалась не только в том, чтобы физически участвовать в процессе родов, но и в том, что она была первой, кто определял новорожденного с точки зрения культурной идентичности, его «Я», будущее. Остановимся на закулисном персонаже пьесы «Тит Андроник», повитухе Корнелии. Она определяет рожденного Таморой ребенка как «дьявольского», исходя из внешних данных младенца, в частности,

темного цвета кожи. За это медсестра-кормилица и повитуха должны пожертвовать своими жизнями, так как убийство, по мнению Аарон, способно обратить последствия слов вспять. От этого берет свое начало появление трактатов, закрепляющих протокол родов. Отступление от него, использование табуированной лексики и обрядов продолжало восприниматься невероятно опасным для будущей жизни ребенка в сознании человека раннего Нового времени. Таким образом, для известного драматурга повитухи выступали акторами вербальной магии, их слова и действия во время родов способны влиять на идентичность ребенка.

Сцена определения судьбы по внешности ребенка ярко демонстрирует власть слов акушерки в отношении ребенка, а также свидетельствует о знании ей набора примет, знаковый характер которых указывает на способность исполнять роль оракула. Важная для человека премодерна роль внешности как маркера идентичности, идеи о связи облика и характера оставили отпечаток на акушерской практике.

Пример влияния слов акушерки на последующую жизнь человека хорошо показан в исторической хронике «Генрих VI» [1, р. 255–406, 927–996]. Ричард Глостерский чувствует, что он «был отмечен при рождении историями акушеров и сплетнями» о появлении его на свет с зубами. Он полон решимости доказать, что является злодеем, поскольку с самого рождения повитухи определяют его будущее, исходя из этой приметы. Таким образом, повитуха не только часто определяла культурную идентичность человека, но и была свидетелем обретения человеком социального статуса. В пьесе «Гамлет» [1, р. 2010] Лаэрт говорит Офелии о том, что главный герой «зависит от своего рождения», отмечая тем самым, что он с самого своего появления на свет был определен как принц Датский. Таким образом, повитуха выступала в роли актора процесса легитимации, свидетелем и гарантом законности обретения человеком имущества, прав и иных элементов социального положения.

В заключение хотелось бы отметить множественность аспектов образа акушерки в произведениях Шекспира. Безусловно, автор обращается к нему, потому что «повитуха» является ключевым персонажем в жизни людей. Однако Шекспир отводит им скорее роль закулисных персонажей: акушерки не выводятся на первый план и всегда следуют невидимыми спутниками главных героев, иногда оказывая сильное влияние на будущее детей. Необходимо отметить и то, что акушерка — это чаще всего лишь второстепенная социальная ипостась героини. Обычно ее роль сочетается с ролью матери, оракула и носителя иных социокультурных ролей в контексте мифологической и народной традиций.

Образ акушерки позволяет проследить культуральные элементы как традиционного, так и элитарного характера. Демонстрируя в пьесах союз женщины и повитухи, воспринимаемый как часть сферы «женских сплетен», устной традиции, Шекспир не стремится очернить репутацию повитух. Скорее это свидетельствует о выходе данного тандема из области народных стереотипов. Примером элитарной традиции, тонкой интеллектуальной аллегории, является удивительный синтез отражения исторической личности — Елизаветы I и народного образа повитухи.

Вызывает интерес и гендерный аспект акушерства европейского премодерна у Шекспира: во всех произведениях, где фигурируют повитухи, они представлены женщинами, несмотря на увеличение количества профессиональных гинекологов и акушеров-мужчин в то время. Это может свидетельствовать о силе традиций, сопротивлении меняющимся реалиям: в общественном сознании по сию пору оставался актуальным образ акушерки как более «надежной», лучше понимающей женщину благодаря собственному телесному опыту.

Список источников и литературы

1. The New Oxford Shakespeare. The Complete Works. Modern Critical Edition / Ed. by G. Taylor, J. Jowett, T. Bourus, G. Egan. Oxford: Oxford University Press, 2016. 3392 p.
2. King H. Midwifery, obstetrics and the rise of gynaecology: The uses of a sixteenth-century compendium. New York: Routledge, 2017. 239 p.
3. Bicks C. Midwiving Subjects in Shakespeare's England. London: Taylor & Francis, 2017. 223 p.
4. Greenblatt S. Renaissance self-fashioning: from More to Shakespeare. Chicago: University of Chicago Press, 2012. 332 p.
5. Findlay A. Women in Shakespeare: A dictionary. London: A&C Black, 2010. 546 p.
6. Gill R. Mastering Shakespeare. Hampshire: Macmillan International Higher Education, 2017. 398 p.

Власть и общество

УДК: 94(420).01

Жиганов Р. О.

Череповецкий государственный университет,
Гуманитарный институт, кафедра истории и философии,
студент бакалавриата
E-mail: zhiganov.roma2000@yandex.ru

Англосаксонское женское монашество как социокультурный феномен

Аннотация. В данной статье рассматриваются основные черты женского англосаксонского монашества. Автор проводит сравнительный анализ как мужского монашества, так и исторических аналогий классического Средневековья. Исследование выявило ряд особенностей, которые позволяют говорить о женском монашестве в англосаксонском обществе периода Гептархии как о социокультурном феномене.

Ключевые слова: англосаксы, женское монашество, бегинажи.

Zhiganov R. O.

Cherepovets State University,
Humanities Institute,
History and Philosophy Department,
Bachelor's program, Student
E-mail: zhiganov.roma2000@yandex.ru

Anglo-Saxon female monasticism as a sociocultural phenomenon

Abstract. This article examines the key features of female Anglo-Saxon monasticism. A comparative analysis is carried out both with male monasticism and with historical analogies of a later period. A number of features have been identified that allow us to speak of female monasticism in England of the Heptarchy period as a sociocultural phenomenon.

Keywords: Anglo-Saxons, female monasticism, beguinages.

Женское монашество можно рассматривать как феномен англосаксонского общества. Традиционно, принимая монашеский обет, человек отказывается от мирского, сводит социальные контакты к нулю и жертвует свое имущество монастырю. Однако для Англии периода Гептархии не были типичны аскетизм и уединение. В данный период

женские и двойные монастыри представляют собой особый социальный институт [1, с. 322].

Следует отметить, что вследствие принадлежности большинства монахинь к аристократическим родам огромное влияние на монастыри оказывали знать, королевские дома и римские легаты, что формировало образ не только женщины-монахини, но и в принципе особую среду «женского» в англосаксонской церкви. Настоятельницы двойных монастырей были вовлечены в огромную сеть социальных контактов, находясь в постоянном взаимодействии с сестрами, клириками, паломниками, представителями высших кругов светской и духовной властей.

В связи с этим возникает вопрос: как данные обстоятельства влияли на облик женского и двойного монастырей? Чтобы понять сущность женского монашества, стоит проследить источники формирования монашества, экономическое устройство монастырей, культурный образ «женского», основы которого были заложены в период формирования англосаксонского христианства — VII–VIII вв.

В Англии первые монастыри появляются в VII в., в этот же период появляются и двойные монастыри, которые имели особое устройство. Вся инфраструктура монастыря делилась на две отделенные друг от друга половины. При этом контакты обычных монахинь и монахов были строго запрещены. К VIII в. двойные монастыри достигают своего расцвета и, по сути, становятся культурными центрами англосаксов, что в первую очередь обуславливается высокородным происхождением монахинь, которые владели латинской грамотой и имели возможность использовать переписку со своими родственниками и духовными наставниками [2, с. 212].

Как уже отмечалось выше, большинство монахинь были аристократического происхождения. Однако следует понять истоки этого явления. Здесь проявляется коренная особенность англосаксонского женского монашества — основным источником его формирования были вдовы.

Начало этой традиции заложила королева Этельбурга. Будучи дочерью первого христианского короля Кента Этельберта, она была выдана замуж за короля Нортумбрии Эдвина, который благодаря этому браку принял христианство. После смерти своего мужа она вернулась на родину, где и основала первый женский монастырь [3, с. 350]. Подобная история случилась с Уитбой и Хильдой, родственницами короля Эдвина, которые поочередно были настоятельницами монастыря Хартлпул. Вполне вероятно, что они также были вдовами, учитывая, что преемницей Хильды стала аббатиса Эанфледа, вдова короля Нортумбрии Освю [1, с. 326].

В ранних исторических источниках («Церковной истории англов» Беда Достопочтенного, «Англосаксонской хронике») как монахини упоминаются вдовы знатного происхождения, имеющие кровные связи с королевскими родами. Учитывая интенсивность военных кампаний в Англии периода Гептархии, можно предположить, что число женщин, потерявших мужей, в среде эрлов было велико. Из этого следует вопрос: какие инструменты социально-экономической защиты для вдов существовали в англосаксонском обществе?

В первом из известных законодательных актов — Правде Этельберта, относящейся к 600 г., о положении вдов говорится в титулах 78 и 81. По ним женщине после смерти мужа достаётся половина имущества, но только при наличии общего ребенка. Если же женщина не родила от мужа, то, по сути, она оставалась без всего, так как имущество мужа забирали его родственники, а утренний дар (приданое) забирали родственники отца женщины [4, с. 590–592]. При этом в последующем законодательстве королевства Кент — Законах Хлотаря и Эдрика, относящихся к последней четверти VII в., в титуле 6 говорится, что в среде родственников жены опекун выбирается добровольно и только с целью сохранить имущество для ребенка в течение 10 лет [4, с. 594].

Монастырская община здесь выступала в роли экономической защиты знатных женщин. Не отрекаясь от своего знатного происхождения и, как следствие, от покровительства рода, монахини формировали экономическую общность, где от благополучия монастыря зависело и их благополучие.

При этом хоть покровительство монастырям показывает некую степень их вовлеченности в мирскую жизнь, все-таки социальные контакты осуществлялись непосредственно через настоятельниц монастырей. В «Церковной истории» Беда Достопочтенный показывает настоятельниц в рамках традиционного возвышенного образа, где аббатиса — это любящая и заботливая мать своим сестрам. Беда рисует такой образ через Хильду и Этельбургу, которые заслужили любовь окружающих еще в земной жизни. Хильда ревностно побуждает изучать Священное Писание, а на смертном одре дает монахиням наказ хранить евангельский мир [1, с. 323].

Аббатисы поддерживали отношения с широким кругом духовных и светских лиц через личные встречи и эпистолярные контакты. Они были почитательницами святых мужей, а для королей и других мирян аббатисы выступали в роли наставниц [1, с. 323]. Примером такой переписки может служить корреспонденция аббатис Эадбурги, Бутги,

Лиобы и Экбурги с крупным христианским миссионером Уинфредом Бонифацием. В переписке настоятельницы делились мыслями о своем одиночестве, являя образ женщины, которая скучает по высшему обществу. Сам Бонифаций выступал в этих эпистолярных контактах как равный и часто сочувствовал им [2, с. 212].

Родственные связи настоятельниц с королевскими домами гарантировали материальное процветание их общине. Именно эта связь была первична, и если она прерывалась, осложнялось взаимодействие обители со всем внешним миром. Кроме того, как отмечает И. И. Болдырева, эпистолярное наследие показывает и тесную эмоциональную связь монахинь с близкими родственниками. Если инокини теряли близких или же не имели достаточно доверительного общения с родом, тогда дружескую поддержку они искали в переписке с англосаксонскими миссионерами в Европе [2, с. 335]. Отсутствие материальной поддержки обители осложняло положение монахинь. Так, например, аббатиса Эангита с дочерью писали Бонифацию о крайней бедности своего монастыря, скудности земельных владений и непомерных поборах в пользу короля, королевы, епископа и королевской администрации. И. И. Болдырева объясняет это тем, что род Эангиты находился в королевской немилости [2, с. 335].

Такое же огромное влияние эрлов на женское монашество проявляется и в вопросах культа. Всего в период до нормандского завоевания в Англии почитались 240 святых, из них 86 были женщинами. По подсчетам В. Нидженхаус, 48 святых женского пола имели родственные связи с королевскими родами и только 38 святых были незнатного происхождения [5, р. 125].

Помимо этого, социальная активность монахинь касалась и вопроса землепользования. Так, в 744 г. некая Лулла продала десять гайдов земли аббатству в Гластонбери. А в 798 г. на синоде в Клофешо между архиепископом Кентербери Этельхердом и аббатисой Кюнитридой состоялся спор о том, кому должны принадлежать земли монастыря Кукхэм в Беркшире. Такие случаи позволяют проследить активность аббатис, связанную с имущественными делами их институций [1, с. 328].

Параллельно зарождается культ девственности, который трансформируется в почитание «героической девственности» [5, р. 661], общее отражение которого можно проследить в культе святой Юлианы. Правитель Никомедии, известный тиран и преследователь христиан Хелисий, захотел взять в жены дочь своего военачальника — праведницу Юлиану. Она отказала королю, несмотря на угрозы отца и самого Хелисия. Разгневанный тиран собирался казнить девушку, но был сражен ее красотой.

Юлиана была помещена в темницу, где сатана в облике ангела пытался склонить праведницу к браку. Однако Юлиана выявляет дьявола. Наутро Юлиану подвергают истязаниям, после чего отрубает голову. Хелисий был охвачен страхом от увиденного. После он собирает корабль, и после нескольких дней в море корабль тонет во время шторма [6, с. 132].

Поскольку потеря девственности считалась самым большим грехом, в период датского завоевания и набегов викингов на монастыри культ Юлианы выразится в особой форме защиты телесной целостности. Монахини будут практиковать членовредительство, самоубийство или убийство сестер [5, р. 661]. М. Майлз писала, что в большей части христианской литературы изнасилование представлялось для христианских дев хуже смерти. Мученическая смерть, напротив, воспринималась как проявление наивысшего благочестия [7, р. 74].

Из приведенных выше данных складывается образ женского монашества как общин аристократок. Анализ источников подтверждает эту мысль, однако возникает целый ряд вопросов, которые связаны с внутренним устройством монастыря, в том числе и в экономическом плане. Как осуществлялось обеспечение монастырей нужной продукцией? Каково было количество монахинь в общинах? Почему в источниках редко упоминаются монахини незнатного происхождения?

Экономическое благополучие монастырей зависело от контактов со знатными родами. При этом, когда речь идет о мужских монастырях, обычно говорится и о хозяйстве, направленном на самообеспечение общины. Однако таковое не встречается при упоминании женских монастырей. Здесь, используя историко-сравнительный метод, следует отметить схожесть англосаксонских женских и двойных монастырей с более поздними фламандскими бегинажами. Бегинажи возникли в XIII в. в Нидерландах, они находились под покровительством влиятельных горожан. Сами бегинки имели служанок. Зачастую бегинками становились жены крестоносцев, которые вступали в общину без принятия пострига и выходили из нее, если муж по окончании похода оставался живым [8, р. 22].

Можно проследить значительное сходство бегинажей с англосаксонскими монастырями в плане организации. Возможно, организация хозяйства с участием служанок, не являющихся непосредственно монахинями, имела место и в англосаксонском женском монастыре. При этом четкое упоминание пострига и отсутствие примеров выхода из монашества может говорить о том, что женский монастырь англосаксов был более сложной организацией. Невозможность полной тождественности

англосаксонского женского монашества как с мужским монашеством, так и с фламандскими бегинками, выявляет собственную институцию.

Таким образом, женское монашество англосаксонского периода формирует особый социокультурный феномен. Являясь не похожими ни на мужское монашество, ни даже на весьма схожие фламандские бегинажи, англосаксонские женские монастыри создают новую институцию для развивающейся английской церкви. В первую очередь данное явление связано с ролью аристократок, которые, уходя в монашество, не прерывали связь со своим родом. Помимо этого конструируется женский образ святости, где женщина может быть не только юной девицей, которая посвятила себя Богу, но и зрелой дамой с жизненным опытом.

Список источников и литературы

1. Болдырева И. И. Англосаксонское женское монашество в VII–VIII вв. // Диалог со временем. 2021. № 74. С. 321–337.
2. Болдырева И. И. Англосаксонское женское монашество VIII века в свете переписки миссии святого Уинфреда Бонифация // Проблемы истории, филологии, культуры. 2017. № 4. С. 211–222.
3. Беда Достопочтенный. Церковная история народа англос / Пер. с лат. В. В. Эрлихман. СПб: Алетейя, 2001. 361 с.
4. Хрестоматия по истории Средних веков. В 3 тт. Т. 1 / Под ред. С. Д. Сказкина. М., 1961. 688 с.
5. Nijenhuis W. In a Class of their own, Anglo-Saxon Female Saints // Mediaevistik. 2001. Vol. 14. P. 125–148.
6. Мельникова Е. А. Меч и лира. Героический мир англо-саксонского эпоса. М.: Наука, 2018. 335 с.
7. Miles M. R. Carnal Knowing: Female Nakedness and Religious Meaning in the Christian West. Boston: Beacon, 1989. 272 p.
8. De Roey N. Flemish Beguinages as World Heritage: the search for a common management. Leuven: Katholieke Universiteit Leuven, 2013. 138 p.

УДК 94(481).02

Фатюхин М. А.

Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет,
Историко-филологический факультет,
студент магистратуры
E-mail: Keeper-003@yandex.ru

Христианизация Норвегии по источникам Высокого Средневековья

Аннотация. В статье рассматривается христианизация Норвегии по источникам Высокого Средневековья и выясняется роль конунгов в этом процессе. Оцениваются причины неудачи конунга Хакона в стремлении обратить норвежцев в христианскую веру, выясняются причины антихристианской политики ярла Хакона. Анализируется процесс христианизации при Олаве Трюггвасоне и Олаве Святом и отмечаются методы конунгов по обращению язычников в христианство.

Ключевые слова: христианизация Норвегии, Олав Трюггвасон, Олав Святой, «Круг Земной».

Fatyukhin M. A.

Saint Tikhon's Orthodox University of Humanities,
History and Philology Department,
Master's program, Student
E-mail: Keeper-003@yandex.ru

Christianization of Norway according to the sources of the High Middle Ages

Abstract. The article examines the Christianization of Norway according to the sources of the High Middle Ages and reveals the role of the kings in this process. The reasons for the failure of King Hakon in his efforts to convert Norwegians to the Christian faith are evaluated, the reasons for Jarl Hakon's anti-Christian policy are clarified. The process of Christianization under Olaf Tryggvason and Olaf the Saint is analyzed and the methods of the kings for converting pagans to Christianity are noted.

Keywords: Christianization of Norway, Olaf Tryggvason, Olaf the Holy, the "Circle of the Earth".

Христианизация Норвегии — одно из важнейших событий в истории этой страны. Первые контакты норвежцев-язычников и христиан произошли

ориентировочно в VIII веке, со второй же половины IX века христианство начинает все больше влиять на повседневную жизнь норвежцев. В начале XI века в Норвегии христианство утвердилось как главная религия страны.

Ранняя средневековая история Норвегии плохо обеспечена письменными источниками, так как до XI века единственными текстами являлись рунические надписи. Лишь в XII веке в связи с распространением латинского алфавита происходит расцвет письменности. Было создано множество различных текстов, таких как сборники законов — как церковных, так и светских, саги, жития святых и т.д. [1].

Многие средневековые манускрипты были уничтожены в ходе военных кампаний. Отдельную ответственность за потерю рукописей несет Реформация. До наших дней сохранилось не так много письменных источников, посвященных христианизации Норвегии конунгами. Самые ранние из них относятся к концу XII — началу XIII веков, что дает нам возможность представить, как относились к христианизации жители Норвегии эпохи Высокого Средневековья.

Первым, кто решился на это, был Хакон Добрый (934/935–961), сын Харальда Прекрасноволосого [2, с. 763]. В детстве он был отдан на воспитание английскому королю Этельстану. В Англии Хакон обучался христианской вере и стал «хорошим христианином» [3, с. 65]. После смерти отца Хакон возвратился домой, в Норвегию, где стал править вместо своего изгнанного брата Эйрика Кровавая Секира.

Желая приобщить свой народ к христианской вере, он стал проповедовать в Трондхейме. Однако трондхеймцы не только не приняли предложение конунга, но и захотели, чтобы он чтил богов их предков [3, с. 75]. В дальнейшем бонды постоянно принуждали конунга приносить жертву. Видя непреклонность трондхеймцев, конунг Хакон решил наказать их, но из-за возвращения сыновей Эйрика Кровавая Секира ему пришлось отложить поход. В одном из сражений конунг Хакон был смертельно ранен и вскоре умер.

В представлении авторов источников в правление конунга Хакона Доброго христианство в Норвегии не смогло распространиться по всей стране. Причиной этому, по их мнению, являлся сам конунг, который отрекся от веры ради власти [4, с. 138]. Исследователи же считают, что неудача Хакона была связана с отсутствием политической прочности для всеобщего преобразования [5, р. 7], но при этом он оставался христианином и придерживался христианских заповедей [6, с. 69].

О христианизации Норвегии в период правления Харальда Серая Шкура ни один автор не сообщает никаких данных. Известно только,

что в то время Норвегия пребывала в упадке по причине безжалостного правления Харальда [3, с. 96], который не смог долго продержаться у власти и вскоре погиб в сражении против датчан. После этого конунг датчан Харальд I Синезубый (958–987) подчинил себе Вик, а всей Норвегией поставил править ярла Хакона.

В Вике по повелению датского конунга все должны были креститься [3, с. 133]. На остальной территории Норвегии ситуация была иной: как сообщает Снорри Стурлусон, ярл Хакон «требовал, чтобы по всей его державе почитали капища и совершали жертвоприношения. Люди так и делали» [3, с. 107].

Новая попытка христианизации всей Норвегии произошла во время правления конунга Олава Трюггвасона. Детство Олава прошло на Руси, где он воспитывался и опекался киевским князем Владимиром. В юности он стал пиратствовать, и в то же время при не совсем ясных обстоятельствах принял крещение на острове близ Британии [7, с. 311]. По одной версии, будущее крещение ему пророчествовал некий отшельник [4, с. 141–142], по другой версии, во время засады у берегов Дании он «воззвал к Божьей помощи и дал обет, что станет христианином, если спасется от грозной опасности <...> освободившись <...> он <...> отправился на остров Силли, <...> и там вместе со своими людьми был крещен» [7, с. 311]. После недолгого пребывания в Англии Олав вернулся в Норвегию вместе с епископом, несколькими священниками и дьяконами [8, с. 198] и стал править вместо ярла Хакона.

Почти все авторы источников сообщают тот факт, что Олав взял с собой епископа Сигурда и священников Тангбранда и Тормода. В отличие от всех Снорри Стурлусон сообщает, что священник Тангбранд прибыл в Норвегию только на второй год правления конунга Олава [3, с. 149].

Как бы то ни было, наличие священства вместе с Олавом Трюггвасоном свидетельствует о намерениях будущего конунга, о цели, которая перед ним стояла. Теодорих Монах пишет, что Олав «решил всеми силами трудиться, чтобы подчинить всю страну Христу, или иначе вообще не править язычниками», а епископу Сигурду было «поручено проповедовать народам слово Божье» [7, с. 312]. О намерениях конунга Олава также пишет и Снорри, отмечая, что Олав собирался возвести христианство во всей своей державе или умереть [3, с. 133].

Описывая процесс христианизации при Олаве Трюггвасоне, авторы особое место уделяют обращению язычников в христианство. Каждый автор по-разному описывает это. Например, автор «Истории Норвегии» пишет, что, если епископ «не мог обратить духовным мечом» [4, с. 142],

Олав применял железный меч, подчиняя Христу всех, от знатного до бедного, от младенцев до стариков. Под железным мечом автор подразумевает принуждение, применение силы по отношению к язычникам, под духовным же мечом имеются в виду проповеди, с которыми священники выступали на тингах и в церквях.

Как отмечают исследователи, миссионерские проповеди того времени, к сожалению, не сохранились, но из рунических надписей можно вывести некоторые сведения об их содержании. Так, Биргит и Питер Соьер отмечают, что миссионеры мало говорили о богословских тонкостях, таких как рождение Девы Марии или Троица, но сосредотачивались на силе воинствующего Христа, так как их главной целью было продемонстрировать не только то, что их Бог сильнее других богов, но и то, что лишь Он является истинным Богом, а все остальные — демонами [13, р. 6]. Также авторы пишут, что один из аргументов, что Христос сильнее языческих богов, был связан с победами христиан над язычниками, а недоумение язычников по поводу разрушения церквей викингами миссионеры объясняли как божественное наказание за их грехи. Еще одним доказательством силы Христа являлись чудеса и безнаказанность за уничтожение капищ.

Теодорих Монах сообщает, что конунг обращал язычников в новую веру с помощью просьб и проповедей, но иногда применял угрозы и устрашения. При этом Теодорих немного противоречит сам себе. Отмечая, что Олав применял угрозы и устрашения лишь иногда, он тут же пишет, что «только сильной рукой» можно было освободить «грубые сердца варваров <...> от извечного пребывания в нечестии и врожденного поклонения демонам», а также что язычники мало прислушивались к его словам, поэтому конунг добавлял к ним и плети [7, с. 315]. Таким образом, применение силы по отношению к язычникам было не редкостью, а наоборот, частой практикой. Однако Теодорих не осуждает конунга, напротив, он считает, что Олав все делал правильно, подкрепляя это словами из Евангелия: «И поскольку они мало прислушивались к его словам, он часто добавлял к ним и плети, подражая Господу своему, изливавшему масло и вино на язвы израненного, а также следуя следующим словам евангелия: «Принудьте их войти, чтобы дом мой мог наполниться»» [7, с. 315]. Здесь автор дважды обращается к Священному Писанию, чтобы разъяснить поступки конунга. Говоря о Господе, изливавшем масло и вино на язвы израненного, Теодорих ссылается на Евангелие от Луки (10:34) [9, с. 160], а именно на отрывок из притчи о добром самарянине, который помог иудею, попавшему в беду, а также на евангельскую цитату: «Принудьте их войти, чтобы дом мой мог наполниться» (Лк 14:23) [9, с. 172], взятую из притчи о брачном пире.

Получается, что в представлении Теодориха Монаха применение силы для обращения язычников в христианство является абсолютно нормальным, так как об этом говорит сам Иисус Христос. Но почему-то слова об изливании масла и вина на язвы автор относит к наказанию, хотя это относится к медицинскому лечению.

Более подробно описывает обращение язычников Снорри Стурлусон. В отличие от своих предшественников, Снорри пишет про каждую область и подробно останавливается на том, как в ней крестился народ. Можно отметить, что ни в одной области христианство не было принято добровольно. Снорри ни разу не сообщает о том, что люди с радостью или одобрительно отнеслись к христианству, напротив, он пишет, что, когда конунг выступал с речью на тинге, бонды были либо напуганы, либо не имели возможности восстать против него или же были готовы сопротивляться его повелению [3, с. 134–136, 139–142].

Также можно отметить, что в южной части страны народ сопротивлялся христианизации не так сильно, как в северной, так как южная Норвегия, благодаря миссиям из Дании, была лучше знакома с христианством. Сопротивление выражалось, в частности, в том, что конунгу приходилось прибегать к радикальным методам, таким как военное превосходство или убийство предводителя области. Очень часто на тинге у бондов не хватало людей, чтобы сопротивляться повелению конунга, и им приходилось креститься. Для того чтобы бонды не принялись за старое и держались новой веры, Олав брал в заложники их сыновей [3, с. 141].

Снорри Стурлусон, как и Теодорих Монах, пишет о том, что и сам конунг проповедовал христианство на тингах и пирах. Представление об Олаве как о конунге-проповеднике отражается и в «родовых исландских сагах» [10, с. 313], а также в отдельных «исландских прядях» [11, с. 39, 70, 124].

Однако всегда находились те, кто отказывался от христианства даже ценой собственного здоровья или жизни. Снорри Стурлусон сообщает: «из тех, кто противился христианству, конунг некоторых убивал, других велел покалечить, а еще других изгонял из страны» [3, с. 133]. Бывали случаи, когда не желавшие признавать Христа начинали богохульствовать, и тогда эти люди подвергались различным пыткам. Целых два источника («Круг Земной» и «Прядь о Рауде Могучем») повествуют о мучительной смерти язычника по имени Рауд, которому в рот запихнули змею [11, с. 126].

Принципиальной была позиция конунга по отношению к колдунам и чародеям. В «Круге Земном» описывается момент, когда конунг Олав в городе Тунсберг области Вестфольд пригласил всех местных колдунов на пир, где их напоил, а после велел поджечь дом со всеми ними [3,

с. 138]. Похожий случай описывается у Теодориха Монаха: когда Олав был в Мэйрине, то, считая колдунов неисправимыми, он согнал их всех в дом и предал огню [7, с. 315]. По сообщению Теодориха Монаха, в том доме было сожжено 80 человек обоего пола [7, с. 315].

Хоть конунгу Олаву и удалось начать процесс христианизации, ему не удалось его завершить из-за скорой гибели при Свёлде [3, с. 162] в сражении с датским королем Свеном, шведским конунгом Олавом и сыновьями ярла Хакона, Эйриком и Свейном, в результате чего к власти пришли последние.

Все авторы отмечают, что в правление братьев Свейна и Эйрика, до 1015 года, когда в Норвегию прибыл Олав Харальдссон, христианство находилось в упадке. Авторы «Истории» и «Обзора саг» сообщают, что братья хотели искоренить христианскую веру, которую Олав «дивно насаждал» [4, с. 144]. Такая ситуация сохранялась до 1016 года, когда на Эйратинге был провозглашен новый правитель Норвегии Олав Харальдссон, будущий Олав Святой.

Олав Харальдссон был праправнуком Харальда Прекрасноволосого. Детство он провел на Руси [4, с. 144], а в двенадцать лет стал заниматься пиратством [3, с. 168], затем воевал за датчан в Англии. В 1015 году Олав отправился из Англии в Норвегию, где захватил власть у Свейна Хаконсона. В разных источниках по-разному сообщается, как Олав Харальдссон возвращался в Норвегию. Автор «Истории» пишет, что конунг отправился в сопровождении четырех епископов: Гримкеля, Бернарда, Рудольфа и Сигфрида [4, с. 146]. Снорри Стурлусон, как и Теодорих Монах, упоминает только епископа Гримкеля [3, с. 198].

Адам Бременский, отмечая самых выдающихся епископов при Олаве Святом, упоминает всех четырех епископов [12]. Однако Адам не сообщает, что епископы прибыли вместе с конунгом. Наоборот, из текста Адама Бременского видно, что с конунгом Олавом прибыл только епископ Гримкель, а такие епископы, как Тоольф (Рудольф) и Сигвард (Сигфрид) были поставлены Гамбург-Бременским архиепископом Унвану (1013–1029) в Трондемне (Трондхейм) после смерти епископа Сигафрида (Сигфрида) [12]. Также автор сообщает о поездке епископа Гримкеля к архиепископу Унвану с просьбой прислать своих епископов «ради приобщения к христианству диких народов Нортмании (Норвегии)» [12]. Вместе с епископом Бернардом Адам упоминает и епископа Асгота, о котором нигде больше не говорится. Таким образом, становится ясно, что изначально конунг прибыл только с епископом Гримкелем, а остальные епископы прибывали в Норвегию не из Англии, а с континента, что свидетельствует о сближе-

нии церкви Норвегии с Гамбургской епархией во время правления Олава Харальдссона, которое приводит к укреплению позиций гамбургского архиепископа в Норвегии.

Несмотря на то, что автор «Обзора саг» не пишет о присутствии епископов с конунгом, он отмечает наличие Божьего промысла в том, что Олав Харальдссон вернулся в Норвегию [8, с. 200]. По мнению автора, промысл Божий заключается в сохранении христианской веры в Норвегии, которую после гибели Олава Трюгвасона активно истребляли ярл Хакон с сыновьями. О Божественном провидении пишет и автор «*Passio et miracula beati Olavi*» архиепископ Эйстейн: «не довольствуясь собственным спасением, он с неослабевающей настойчивостью стремился обратить в свою веру народ, которым был назначен управлять божественным провидением» [14], отмечая стремление конунга обратить норвежцев в христианство.

Возвращение будущего конунга Олава для Теодориха Монаха и Снорри Стурлусона не представляется проповеднической миссией, как это было с Олавом Трюгвасоном. Для них Олав Харальдссон возвратился на родину с желанием вернуть свою отчину, как пишет Снорри Стурлусон [3, с. 183]. Теодорих Монах и Снорри отмечают, что Олав отправился в Норвегию на двух кораблях с отобранными, хорошо вооруженными людьми [3, с. 183].

Взойдя на престол, Олав Харальдссон продолжил дело Олава Трюгвасона. Авторы по-разному описывают процесс обращения язычников в христианство. Теодорих Монах в первую очередь отмечает стремление конунга вернуть отошедших от веры людей через строительство церквей и обеспечение уже построенных доходами [7, с. 320]. Здесь автор делает акцент не на христианизации внутренних областей, о которых пишет Снорри Стурлусон и о которых речь пойдет далее, а на укреплении позиций самой церкви при Олаве Харальдссоне.

Совсем по-другому представлен процесс обращения, а вместе с ним и сам Олав Харальдссон, у Снорри Стурлусона. В отличие от остальных источников, «Круг Земной» дает более подробную информацию о том, как конунг Олав проповедовал христианство. По мнению Снорри, главной целью конунга в отношении религии было искоренение язычества вместе с его обычаями. Для этого Олав упразднял те законы, которые противоречили христианской вере, и устанавливал христианские (церковные) законы [3, с. 196]. Об этом же пишет и архиепископ Эйстейн: «все, что запрещал божественный закон, он решительно отвергал; все, что предписывал, он принимал с пламенной любовью; он составлял и провозглашал законы как церковные, так и светские, исполненные великой мудрости и исполненные удивительной проницательности» [14]. О составлении законов

также сообщает и Теодорих Монах [7, с. 320]. Однако примечателен тот факт, что никто из авторов не отмечает провозглашение церковных законов на тинге в Мостре в Южном Хёрдаланде, после которого, как считают исследователи, Церковь в Норвегии наделялась правами [6, с. 69].

Снорри пишет, что для обращения людей в христианство Олав Святой применял, по сути, те же меры, что и Олав Трюгвасон. Он объявлял о своем намерении ввести христианство на тингах, а в случае отказа прибегал к принуждению или наказанию [3, с. 211]. Как и Олав Трюгвасон, Олав Харальдссон брал заложников как гарантов соблюдения веры [3, с. 256].

Особое внимание Снорри уделяет рассказам о повторном утверждении конунгом христианства в прибрежных областях, так как «ярлы жили по старым законам и никому не навязывали христианских обычаев» [3, с. 198]. Особенно успешно дело обстояло на юго-востоке, в Вике, где «жители были знакомы с христианскими обычаями намного лучше, чем на севере» [3, с. 202]. От предыдущих конунгов Олав Харальдссон отличался тем, что установил постоянный контроль за соблюдением христианских заповедей во всей Норвегии (о чем Снорри прямо не пишет, но что следует из повествования) [3, с. 211, 260].

В целом, приобщение норвежцев к христианской культуре началось при конунге Хаконе Добром, который, будучи воспитанным в христианизированной Англии, решил обратить и свою страну в христианскую веру. Несмотря на то, что Хакон смог приобщить к христианству ближайших сторонников, открытая миссионерская деятельность в Трондхейме ему не удалась. Большинство авторов видели причину неудачи в самом конунге, который впоследствии отказался от христианской веры, чтобы сохранить власть. Снорри Стурлусон, по всей видимости, не хотел в это верить и поэтому утверждал, что главной причиной являлась война с племянниками, на которой конунг Хакон преждевременно погиб от ранения.

Правление ярла Хакона имело антихристианский характер из-за религиозных убеждений ярла и политических причин. Несмотря на это, христианство активно распространялось в Вике, где ключевую роль сыграли датские миссионеры, о которых мы знаем благодаря Снорри Стурлусону и Адаму Бременскому.

Возрождение христианизации во всей Норвегии произошло в правление Олава Трюгвасона, главной целью которого, по мнению авторов, была христианизация всех необращенных земель как в Норвегии, так и в Исландии и на других островах. Несмотря на жесткие методы обращения, авторы не осуждают его, а, наоборот, считают, что Олав, «неутомимый работник в винограднике Господа» [7, с. 314], действовал согласно Священному Писанию.

После гибели Олава Трюггвасона к власти пришли братья Эйрик и Свейн Хаконссоны, сыновья ярла Хакона. При них христианство снова приходит в упадок из-за отсутствия контроля за его соблюдением со стороны власти.

При следующем правителе, конунге Олаве Харальдссоне (Святом), произошло укрепление христианства в Норвегии. Были составлены и провозглашены законы, которые наделили Церковь административными правами. При Олаве Святом процесс христианизации Норвегии, который длился с X века, наконец завершился.

Список источников и литературы

1. Sawyer B., Sawyer P. H. Medieval Scandinavia: From Conversion to Reformation circa 800–1500. 1993 [Электронный ресурс]. URL: https://www.academia.edu/12929585/Medieval_Scandinavia_From_Conversion_to_Reformation_circa_800_1500 (дата обращения: 04.10.2021).
2. Агишев С. Ю. Харальд Прекрасноволосый // Большая российская энциклопедия. Т. 33. М., 2017. С. 763.
3. Снорри Стурлусон. Круг Земной / Пер. А. Я. Гуревич, Ю. К. Кузьменко, О. А. Смирницкой, М. И. Стеблина-Каменского. М.: Наука, 1980. 687 с.
4. История Норвегии / Пер. С. Ю. Агишева, И. И. Аникьева // Не только саги... Ранняя история Норвегии в средневековых памятниках / Под общ. ред. С. Ю. Агишева. СПб: Наука, 2017. С. 109–178.
5. Dagfinn Skre. Missionary activity in early medieval Norway. Strategy, organization and the course of events / Scandinavian Journal of History. 1998. Vol. 23. P. 1–19 [Электронный ресурс]. URL: https://www.academia.edu/1342065/Missionary_activity_in_early_medieval_Norway_Strategy_organization_and_the_course_of_events (дата обращения: 05.10.2021).
6. Агишев С. Ю. Норвегия. Исторический очерк. Образование государства и распространение христианства // Православная энциклопедия. Т. 52. М., 2018. С. 68–70.
7. Теодорих Монах. История о древних норвежских королях / Пер. С. Ю. Агишева, И. И. Аникьева // Не только саги... Ранняя история Норвегии в средневековых памятниках / Под общ. ред. С. Ю. Агишева. СПб: Наука, 2017. С. 271–346.
8. Обзор саг о норвежских королях / Пер. и прим. С. Ю. Агишева // Не только саги... Ранняя история Норвегии в средневековых памятниках / Под общ. ред. С. Ю. Агишева. СПб: Наука, 2017. С. 179–270.
9. Новый Завет Господа нашего Иисуса Христа. Евангелие от Луки. Ульяновск: Женский монастырь Михаила Архангела, 2004.
10. Исландские саги / Под общ. ред. О. А. Смирницкой. Т. I. СПб: Нева, Летний сад, 1999. 832 с.

11. Исландские пряди / Сост. Е. А. Гуревич, ред. О. А. Смирницкая. М.: Наука, 2016. 1035 с.
12. Адам Бременский. Деяния архиепископов Гамбургской церкви [Электронный ресурс]. URL: http://www.vostlit.info/Texts/rus/adam_br_3/frameset1.htm (дата обращения: 07.10.2021).
13. Sawyer B., Sawyer P. H. Mission. Missionaries and their sermons [Электронный ресурс]. URL: https://www.academia.edu/12949063/Mission_missionaries_and_their_sermons (дата обращения: 06.10.2021).
14. Passio et miracula beati Olavi: Edited from a twelfth-century manuscript in the library of Corpus Christi college / With an introduction and notes F. Metcalfe. Oxford: Clarendon Press, 1881. 130 p. [Электронный ресурс]. URL: <https://archive.org/details/passioetmiracula00eyst/page/n9/mode/2up?q=Passio+et+Miracula+Beati+Olavi> (дата обращения: 06.10.2021).

УДК 94(44).02

Заикина Е. М.

Санкт-Петербургский государственный университет,
Институт истории, студент бакалавриата
E-mail: St068115@student.spbu.ru

Сугерий из Сен-Дени и становление правовой культуры в Иль-де Франсе в XII веке

Аннотация. Статья посвящена правоведческой деятельности Сугерия, прославившегося в качестве настоятеля аббатства Сен-Дени, реформатора и строителя, сумевшего преобразить жизнь вверенного ему аббатства и одновременно способствовать укреплению королевского авторитета в судебной практике французского королевства в противовес посягательствам сеньоров в первой половине XII века.

Ключевые слова: история Франции, аббат Сугерий, Людовик VI, Сен-Дени.

Zaikina E. M.

Saint Petersburg State University,
Institute of History, Bachelor's program, Student
E-mail: St068115@student.spbu.ru

Abbot Suger and the Development of Legal Culture in Ile-de-France in the 12th Century

Abstract. The article is devoted to the law work of Suger, who became famous as the abbot of the Abbey of Saint-Denis, a reformer and builder who managed to transform the lifespan of the abbey entrusted to him and at the same time contribute to strengthening the royal authority in the judicial practice of the French kingdom as opposed to the encroachments of the seigneurs in the first half of the 12th century.

Keywords: history of France, Abbot Suger, Louis VI, Saint-Denis.

Сугерий, став аббатом Сен-Дени в 1122 году, получил в свое ведение не только монастырь и его общину, но и прилежащие территории с проживающим на них населением и существовавшими проблемами. Аббатство Сен-Дени вело свою многовековую историю, по версиям различных исследователей, начиная с I–II веков или с IV века. Оно является значимым местом для французской короны. Именно здесь проводились все важнейшие церемонии и, что немаловажно, усыпальница базилики —

место погребения французских королей [1]. Период пребывания Сугерия в качестве аббата стал не просто временем развития монастыря, поскольку, с юных лет выступая на стороне правды и справедливости [2, р. 11], он многое сделал для формирования правовой культуры в Иль-де-Франсе.

Король прежде всего был озабочен укреплением своего авторитета среди соседствующих с Иль-де-Франсом сеньоров, стремящихся усилить свои притязания на власть и обладающих представлениями о собственной безнаказанности. Единственным методом, работающим против злоупотреблений, могла выступать сила [3, р. 65], а иначе говоря, война, но она отвлекала короля от внутренних дел королевства и тем более от устройства жизни обычных подданных. Сами подданные также были часто разочарованы в своем короле, раз он не мог своими усилиями уберечь их от ужасов войны. Ослабление королевского авторитета означало беззаконие и безнаказанность: сеньоры грабили друг друга, воевали друг с другом. Суды же, в свою очередь, не защищали, так как их авторитет был невелик, и поэтому часто лишь сила замещала справедливость [3, р. 67].

Такое положение дел не нравилось Сугерию, и он всеми силами стремился искоренить неподчинение сеньоров и чинимые ими беспорядки. Единственным верным решением, на его взгляд, было стремиться укрепить авторитет короля Людовика VI. По мнению Сугерия, «король должен защищать свой народ и наказывать того, кто его угнетает, а король, который не может защитить свой народ — униженное существо» [3, р. 70]. Итак, хороший король должен править и защищать, причем не только силой закона, но и силой собственной воли, закон лишь сопутствующий элемент, поэтому и важен авторитет правителя перед всеми его подданными: от сеньоров до простых крестьян. Об этом говорит и одна из французских правовых формул: «Чего хочет король, того хочет и закон».

Но и закон тоже имел вес. Аббатство Сен-Дени, земельные владения которого могли расцениваться как настоящая сеньория, было втянуто во всеобщий упадок. Большинство его поместий, захваченных могущественными соседями или разоренных их держателями, по свидетельству Сугерия, погрузились в состояние, близкое к отшельничеству [3, р. 72]. Последние аббаты отказывались изменить это положение. Они прибегали к ростовщическим займам, и, в конечном счете, аббат Ив не нашел лучшего финансового решения, чем обречь жителей города Сен-Дени на право мертвой руки (право, ограничивающее возможности наследования и других форм отчуждения имущества для лиц, подвластных светским сеньорам, католической церкви и различным религиозным корпорациям; во взаимоотношениях светских и духовных феодалов

с зависимыми крестьянами право мертвой руки означало возможность изъятия после смерти крестьянина части или всего имущества, находившегося во владении крестьянской семьи) [4, с. 182–211], что, безусловно, лишь отрицательно сказывалось и на самих землях, и тем более на проживающих там людях.

Что же касается Сугерия, то с юного возраста он взял на себя особую роль — роль защитника Сен-Дени. Это рвение в юноше заметил еще аббат Адам и очень хвалил его за усердие. Сугерий действовал, не боясь ошибиться, а поощрение со стороны учителя поддерживало в нем дух заступника. Благодаря урокам и примерам своего наставника Сугерий все больше вставал на защиту права и законности. Таким образом, после получения образования в монастыре Сугерий начал преуспевать в судебной практике. По мнению молодого религиозного деятеля, законы никогда не могут быть признаны слишком древними, чтобы отказаться от них и перестать применять.

Конечно, далеко не факт, что можно было изменить обычай, так хорошо закрепившийся в народе, но все же усилиями аббата Адама и Сугерия практика следования исключительно «обычаю» была ограничена [2, р. 14]. К тому же не стоит забывать о действующем законе давности, которому, к большому сожалению, были подвержены толпы обманутых подданных. Говоря о борьбе с законом давности, исследователи отмечают, что «множество не менее тяжких несправедливостей и злоупотреблений сохранялось повсюду в течение долгих лет и опиралось на освящение временем: так и здесь было великое зло, от которого нужно было уметь избавляться» [2, р. 12]. Аббаты Адам и Сугерий впервые в истории смогли возродить силу закона против несправедливости традиции.

Но не только Сугерий был заступником права во французском королевстве. Здесь нельзя забывать и о том, что когда будущий король Людовик окончил школу аббатства, он увлекся изучением принципов публичного права вместе с аббатом Адамом. Вместе они протестовали против нападок мелких сеньоров XII века. По правде говоря, простой протест, казалось, не произвел впечатление на баронов, которые не считали себя обязанными повиноваться даже наследнику престола. Но в то же время стоит отметить, что у аббата Адама было два ученика, Сугерий и Людовик, следующих его принципам и поддерживающих его инициативы по развитию публичного права, поэтому действенная санкция права уже не звучала как что-то невозможное для Сен-Дени [2, р. 14].

Стоит остановиться несколько подробнее на Людовике как заступнике прав Сен-Дени. Здесь необходимо упомянуть об эпизоде, когда на-

следник французской короны в первый раз взялся за копье и меч в Иль-де-Франс, а случилось это именно для защиты Сен-Дени от сеньора де Монморанси, претензии которого аббат Адам полностью отверг благодаря доказательствам, предоставленным им самим и Сугерием [3, р. 74]. Этот эпизод достаточно важен, во-первых, потому что сам Людовик вступился за осуществление законности, и, во-вторых, из-за участия в нем Сугерия, который собирал доказательства против злосчастного сеньора, чинившего злодеяния ради собственной выгоды. Получается, что сразу три значимые персоны действовали вместе: аббат Адам, Сугерий и Людовик, что доказывало их право на то, чтобы считаться защитниками справедливости. Бушар де Монморанси был осужден на основании королевского суда и вынужден был исправить все свои обиды, нанесенные аббатству [5].

Таким образом, мы видим, что под влиянием Сен-Дени в Иль-де-Франсе был сделан один из шагов к поддержанию права и справедливости, что влекло за собой в будущем восстановление законности. И, что немаловажно, сам Людовик вмешался в конфликт и нашел поддержку не только со стороны аббата, но и со стороны Сугерия. Успех короля сопровождался благоприятными последствиями в виде повышения его авторитета в глазах подвластного ему народа.

После этого случая горожане толпами приходили умолять о королевской защите. Но еще рано было говорить о полном восстановлении действия закона. Да и к тому же было недостаточно обеспечивать лишь возмещение ущерба, как это было принято в XI–XII веках. Существовала необходимость вводить право куда более широкого спектра. Следует также помнить, что судебная практика зачастую сводилась к обычаю или общему правилу. Мало внимания уделялось особенностям того или иного дела. В качестве судей выступали мелкие сеньоры, и правосудие они вершили так, как им было удобно. И королевство действительно признавало их судьями [2, р. 9]. Адам и Сугерий, в свою очередь, настаивали на том, что по любому обвинению должны быть предъявлены доказательства, как это было в случае с Бушаром де Монморанси, и, что немаловажно, без этого условия суд даже не может состояться, так как для него нет законной причины.

Однако важно отметить, что не только Сугерий занимался вопросами права во Франции. Многие аббаты ступали на тропу реформ, чем заслужили к себе особое внимание: это и Гозлен Флери, и Гийом де Сен-Бенин, и Рауль, аббат Сен-Тронд, и многие другие. Одним из предшественников Сугерия был Ришар, аббат монастыря Сен-Ванн. Еще в начале XI века он проводил политику, которая была схожа с той, которой следовал Су-

герий. Ришар, будучи ключевой фигурой в реформах монашеской жизни, аналогично обращался за помощью к королю и получал от императора щедрые пожертвования. В целом у Ришара и Сугерия очень много общего: Ришар также искал способы введения регулярного закона, он даже принудил вернуться к правилу, но ему не удалось выработать строгий обычай, которому бы неукоснительно подчинялись как закону [6, р. 24].

Когда Сугерию исполнилось 24 года, по поручению аббата Адама он был направлен в Берневаль-ле-Гран, где изучение права было куда лучше развито, чем в Иль-де-Франсе [5]. Здесь был суд, который выносил приговоры с опорой на правовые нормы и отстаивал права простых людей. Не возникает никаких сомнений, что два года, проведенные в Нормандии, пошли на пользу священнослужителю Сен-Дени. Он рос в своих познаниях в обществе искусных наставников [2, р. 14]. В судах Нормандии Сугерий выступал в самых сложных делах, благодаря своей находчивости, хитрости и хорошему знанию местных законов он выигрывал дела, затрагивающие честь и имущество его аббатства.

Став советником французской короны, Сугерий продолжил свою деятельность в области развития публичного и частного права. Он не ставил перед собой цель написать новые законы, которым бы подчинялась Франция. Напротив, священнослужитель, верный древним традициям, стремился вернуть силу уже существовавшим законам, таким как Салическая правда, отчасти сохранившимся древним римским законам, наконец, старому обычному праву — все эти законы по-прежнему являлись источниками, из которых он заимствовал свои решения. Поднять из руин законодательство прошлого — такова была главная идея Сугерия, на осуществление которой он направлял усилия королевской власти [2, р. 15].

К большому сожалению, нельзя было просто взять старое право и вновь использовать его как главный источник. Оно нуждалось во множественных доработках и коррективах. Во-первых, как известно, та же Салическая правда была прописана для других реалий и из нее можно было взять только некоторые принципы, но не конкретную меру. Во-вторых, многие законы франкского происхождения заключали в себе множество положений варварских правовых традиций, которые необходимо было исправить.

Исповедуя абсолютное уважение к букве старых кодексов, Сугерий, по мнению исследователей, не стремился к проведению законодательных реформ, а довольствовался тем, чтобы закрепить некоторые принципы, достойные внимания. Это, прежде всего, строгое соблюдение правовой формы, преобладание как можно более общих мер надлежащего судопро-

изводства над боями и другими испытаниями, применяемыми на протяжении многих веков. Также Сугерию приписывают фальсификацию некоторых документов, однако это было совершенно нормально для юридических норм XII века и носило характер обновления и реорганизации. [7, р. 109].

Среди других нововведений в юриспруденцию, которые Сугерий предлагал на совете короля и в судебных решениях,— гуманность. Он хотел, чтобы к наказанию, вынесенному законом, добавлялись меры, совместимые с общественными интересами. Конечно, мы прекрасно понимаем, что на практике это зачастую не применялось, однако Сугерий взял за правило эту меру в своих делах в собрании вассалов Сен-Дени.

Еще одним важным и в какой-то степени новаторским решением Сугерия стало ограничение коллективной ответственности: он хотел, чтобы наказание виновного было полностью индивидуальным; по его мнению, более полезным и справедливым одновременно [2, р. 14]. Священнослужитель предпочитал не угрожать сеньорам разорением их земель, а просто сажать их самих в тюрьмы, как того и требует закон [2, р. 16]. Он считал, что следует направить против единственных виновников зла всю тяжесть наказания. Ощущение наказуемости даст понимание степени ответственности за свои действия. Сеньоры и герцоги должны были осознать, что свои злодеяния им придется искупить самостоятельно и простой выкуп в данном случае уже не поможет. Невозможно было допустить, чтобы порочный принцип откупа распространялся, чтобы под видом простого выкупа или законной компенсации господствовали нечестность и коррупция. Именно поэтому Сугерию требовалось огромное мужество, чтобы отстаивать честность судебного процесса и искоренять нечестивость в делах герцогов и сеньоров [2, р. 19]. В этом — одна из важных ролей Сугерия как законника и как официального представителя королевского правосудия. Так, при нем закон применялся с большей справедливостью и разумностью. Сеньорам под влиянием закона приходилось приводить в порядок свои дела, и получалось, что средства, которыми пользовался аббат Сен-Дени, казались столь чудесными и действенными, что возбуждали во всех умах самое живое восхищение [2, р. 14].

Аббат Сугерий пользовался большой популярностью на совете епископов, его все слушали, так как считали, что лишь он один сможет донести правителю о существующих проблемах, найти и предложить способы их решения. По мнению епископата, лишь Сугерий, благодаря своему ораторскому мастерству и красноречию, мог представить всестороннюю точку зрения от лица всего совета, подвластного королю Франции [3, р. 72]. Как стоит отметить еще раз, он небезосновательно обладал

существенным авторитетом, а степень грамотности и осведомленности Сугерия в королевских делах давала ему полное право пользоваться уважением среди своих соратников и быть близким советником короля.

Подводя итог того, какую роль сыграл аббат Сугерий как правовед французского королевства, стоит еще раз упомянуть о том, что он всегда был и оставался человеком справедливости и чести. Для него всегда важно было отстоять не только права своей обители, но и права простого народа, который подвергался бесчинствам со стороны вышестоящих по статусу, речь идет о герцогах, властвующих на землях Франции. Путем наведения порядка в законодательстве, а именно в публичном и частном праве, Сугерий укреплял авторитет власти и самого короля. Теперь в королевстве был некоторого рода закон, которому подчинялись под угрозой наказания и несения личной ответственности за свои злодеяния. Именно этой цели и добивался своей деятельностью Сугерий, что у него в большей или меньшей степени получилось. Ришар лишь начал проводить подобные реформы в области права, однако не достиг серьезных успехов в этом направлении. Другие аббаты-реформаторы почти не касались права и осуществления мер по обеспечению законности, если только очень эпизодично и без существенных результатов [6, р. 30]. А Сугерий стал образцом аббата-правоведа, чего нельзя сказать о его предшественниках. Именно в этом и заключается уникальность аббата монастыря Сен-Дени.

Список источников и литературы

1. *Старостин Д. Н.* Память и история: Сен-Дени в раннем Средневековье // Проблемы социальной истории и культуры Средних веков и раннего Нового времени / Под ред. Г. Е. Лебедевой. Вып. 7. СПб, 2008. С. 21–39.
2. *Huguenin A.* Étude sur l'abbé Suger, thèse présentée à la Faculté des lettres de Paris / Par A. Huguenin. Paris: E. Thunot, 1855.
3. *Bernardi M.* Essai historique sur l'abbé Suger, régent du royaume sous le règne de Louis-le-Jeune / Par M. Bernardi. Paris: Impr. de Xhrouet, 1807.
4. *Бессмертный Ю. Л.* Феодалная деревня и рынок в Западной Европе XII–XIII вв. М., 1969.
5. Сугерий, Аббат Сен-Дени. Жизнь Людовика VI Толстого, короля Франции // Восточная литература: Средневековые исторические источники Востока и Запада [Электронный ресурс]. URL: http://www.vostlit.info/Texts/rus6/Suger_2/framevved.htm (дата обращения: 28.08.2021).
6. *Hirschmann F. G.* Abbés réformateurs, abbés constructeurs — quelques précurseurs et contemporains de Suger // Pariser Historische Studien. 2004. Bd. 68. P. 21–30.
7. *Clausen J. P.* Suger, faussaire de chartes // Pariser Historische Studien. 2004. Bd. 68. P. 109–116.

УДК 94(420).03

Лозовой Я. В.

Национальный исследовательский университет
«Высшая школа экономики», Факультет гуманитарных наук,
образовательная программа «История»,
студент бакалавриата
E-mail: yavlozovoy@edu.hse.ru

Клятва верности при оммаже как инструмент конструирования власти Генриха II в «*Historia rerum Anglicarum*» Уильяма из Ньюбурга и «*Chronica*» Роберта из Ториньи

Аннотация. Данная статья фокусируется на соотношении между описаниями клятвы Вильгельма I в момент принесения оммажа Генриху II. «*Historia Rerum Anglicarum*» Уильяма из Ньюбурга и «*Chronica*» Роберта из Ториньи конструировали образ данного государя под влиянием региональных традиций историописания. Различные сцены оммажа в обоих текстах объясняют, насколько неоднозначно было восприятие усиления королевской власти.

Ключевые слова: оммаж, клятва, Генрих II, Уильям из Ньюбурга, Роберт из Ториньи, традиция историописания.

Lozovoj Ya. V.

National Research University "Higher School of Economics",
Faculty of Humanities, Bachelor's Program "History", Student
E-mail: yavlozovoy@edu.hse.ru

The Oath of Homage as the Instrument of the Creating Henry II's Power in William of Newburgh's "Historia Rerum Anglicarum" and Robert of Torigni's "Chronica"

Abstract. This article is focused on the correlation between the descriptions of William I's oath of homage to Henry II. William of Newburgh's "Historia Rerum Anglicarum" and Robert of Torigni's "Chronica" created Henry II's image under the influence of the local traditions of historical writing. The differences between describing of the homage scene in both texts will explain to us how ambiguous the understanding of royal power's growth was.

Keywords: the Homage, the Oath, Henry II, William of Newburgh, Robert of Torigni, the Tradition of Historical Writing.

Ритуал оммажа является в медиевистике одним из популярных в исследовании вопросов феодализма, устройства феодального общества. Клятва верности, приносимая в момент совершения ритуала, часто интерпретируется как установление иерархии и взаимных обязательств. Однако далеко не всегда исследователи склонны смотреть на оммаж как на инструмент в конструировании образа власти государя. Редко встречаются работы, посвященные использованию этого ритуала в каких-то конкретных текстах, созданных в рамках особой традиции. Исследовательница А. Тейлор, во многом под влиянием Ф. Бюка, показала, как оммаж менял свое значение в рамках исторических нарративов одной традиции [1, р. 250–252], оставляя за скобками вопрос о связи ритуала и восприятия авторами герцогов-королей. В данной статье мы стремимся представить, как ритуал оммажа может сконструировать в рамках нарратива власть Генриха II, короля не настолько хорошо изученного с точки зрения предложенной *ritual studies*. При этом надо оговориться, что полный анализ сцены оммажа потребовал бы гораздо большего объема текста. Поэтому мы обратимся исключительно к принесению клятвы в момент оммажа, описанному в двух текстах, созданных в разных региональных интеллектуальных традициях. Посредством обращения к описаниям клятвы, деталям ритуала удастся увидеть региональные различия в понимании того, как за счет оммажа растет власть Генриха II.

Компаративный характер исследования имеет массу преимуществ, поскольку, противопоставляя два похожих сюжета, мы узнаем гораздо больше о политической позиции авторов и о политической позиции тех групп, к которым эти авторы принадлежат. В данной статье речь пойдет о нортумбрийском канонике Уильяме из Ньюбурга и нормандском аббате Роберте из Торины. Оба автора создавали свои исторические нарративы, будучи представителями монастырской культурной среды. Политика их современника Генриха II не выпадала из их поля зрения, хотя и социальный статус, и круг идей, важных в рамках традиции, и целеполагание текстов показывают различие в реконструкции политических событий. Нельзя не отметить, что и Уильям, и Роберт осознавали, что клятва и оммаж, обращенные к государю, ведут к усилению позиции последнего. И все же важно отследить различные оттенки в понимании этой возрастающей власти, прежде всего в отношении тех политических образований, которые Генрих II покорял. При этом далеко не всегда в обоих нарративах, в «*Historia rerum Anglicarum*» Уильяма из Ньюбурга и «*Chronica*» Роберта из Торины, при помощи оммажа Генрих II подчиняет всех своих противников. Тем более привлекает внимание один

из наиболее ярких таких примеров — клятва Вильгельма I, короля Шотландии, в 1175 г. принесшего оммаж английскому правителю после их противостояния в ходе войны 1173–1174 гг., когда сын Генриха II Генрих Молодой король восстал против отца, пользуясь поддержкой монархов Франции и Шотландии.

Принесение Вильгельмом клятвы Уильям описывает в «*Historia rerum Anglicarum*» следующим образом: «Также сам король Шотландии в присутствии всей толпы ноблей от каждого из двух королевств объявил короля Англии своим господином, а себя его человеком и верным ему; и передал ему трое особенных своих укрепления Роксборо, Бервик, и Эдинбург в качестве поруки» [2, р. 198]. Главный вопрос заключается в том, что Уильям подразумевает под этим «признанием себя его человеком и верным ему». Тут важно отметить, что Уильям из Ньюбурга прежде чем рассказать о принесении оммажа шотландским правителем, предпочитает упомянуть о совершении того же ритуала шотландской аристократией. Об этом свидетельствует текст договора 1174 г., где помимо описания превращения Вильгельма I Льва в вассала утверждает, что это коснулось и аристократии: «Вильгельм, король Шотландии, становится вассалом нашего господина короля против всех людей Шотландии и за все остальные его владения; и он присягнул ему на верность как его сеньору, точно так же, как другие люди, его собственные вассалы, имеют обыкновение поступать с ним самим» [3, р. 80]. Текст договора Уильям из Ньюбурга должен был знать хотя бы в пересказе Роджера из Хоудена, которого, как утверждает Дж. Гиллингем, следует считать одним из важнейших информаторов Уильяма [4, р. 40]. Однако, если в тексте договора и, следовательно, в тексте Роджера из Хоудена клятва, принесенная Вильгельмом, была той же, что и клятва ноблей, то Уильям пишет о различных клятвах. У Уильяма нобли, принося клятву Генриху II перед Вильгельмом, обещают ему «быть с ним и за него против его врагов». С точки зрения Ф. Гансхофа, в такой клятве заключается классическая для вассально-сеньориальных отношений связь [5, р. 82]. Ведь становясь «человеком» сеньора, вассал брал на себя обязанность отстаивать сеньориальные интересы, прежде всего путем военной службы. Процитированный Роджером из Хоудена текст договора показывает единство между воинской услугой и признанием короля Англии господином. И для Роджера, и для Уильяма нет противоречий между признанием себя человеком короля и военными обязательствами. Но при этом стоит учесть тот факт, что Уильям, в отличие от Роджера, сильно меняет акценты, которые были в договоре. Складывается ощущение, что король

Шотландии выделяется автором на фоне остальных баронов. В отличие от договора, который процитирован в «Chronica» Роджера из Хоудена, шотландские бароны приносят оммаж раньше короля, а не наоборот. Возможно, что причина здесь та же, что и в случае с акцентом на «становление человеком» Генриха II.

Специфичность клятвы, описанной у Уильяма, может иметь сходство с другим эпизодом в «Historia rerum Anglicarum», а именно с оммажем валлийской элиты Генриху II: «После того как они ради того, чтобы удостоиться милости великого государя, сдав каждый из своих приграничных замков, оммаж ему с клятвой принесли, чем сильнее свет мира сменил тучи войны, вернув войска к своим домам и заботам, и король вернулся к другим делам и заботам» [2, р. 108–109]. Ни в одном из интересующих нас случаев, описанных Уильямом, не говорится о земельных владениях, упомянутых в тексте договора 1174 г. Скорее всего, Уильям понимает оммаж несколько иначе, нежели это могло быть изложено в договоре и у его информатора. В покорении валлийцев Генрихом автор «Historia rerum Anglicarum» пытается выдвинуть на первый план понятие *gratiam*, что, учитывая контекст примирения, удобнее всего перевести как «милость». Генрих у Уильяма — это государь милостивый, способный простить, и он может гарантировать валлийской элите прежде всего безопасность. Но кроме безопасности важно учесть тот факт, что «милость великого государя» словно говорит о приближении к королю или к тому, что король олицетворяет. Все величие, которым Генрих обладает на поле брани, как в войне с валлийцами, так и в любой другой войне, получено по Божьей воле. В другом описанном Уильямом оммаже, который английский монарх принимает у своего сына, Генриха Молодого короля, мы видим, что государь должен совершенно осознанно пользоваться могуществом, поскольку оммаж приносится для поддержания божественного порядка [2, р. 197–198]. И Генрих Молодой король, и валлийцы, становясь «людьми Генриха», точнее, его вассалами, подчиняются прежде всего божественному порядку, который хоть и не имеет каких-то конкретных условий, но совершенно точно не должен позволить разжечь новую розню. Оммаж в данном случае — это не только гарантия отказа валлийцев от волнений, но и гарантия безопасности для них, данная самим Генрихом. Уильям мог бы написать, как его современник Роберт из Ториньи, что оммаж приносился «за землю свою», но предпочел умолчать об этом. Для него взаимность обязательств, свойственная оммажу, уже в самом факте признания человеком господина, что означало покровительство и защиту вассала.

Возможным истоком этой позиции Уильяма может быть тот взгляд на королевскую власть, который предложил Беда Достопочтенный в «Церковной истории народа англов». Беда являлся ключевой фигурой в складывании нортумбрийской исторической традиции, которая, как показывает А. Лоуренс-Мэзарс, выражалась во второй половине XII в. в идее представить англов как избранный народ, сильно отличающийся прежде всего от кельтских народов [6, р. 340]. Во многом эта «праведность» определялась через приверженность к христианской вере и стремление распространить ее на всю территорию острова. Определяя таким образом миссию народа, Беда также обозначил функцию королевской власти. Тут наиболее показательно письмо римского папы Григория Великого к королю Этельреду из «Церковной истории»: «Посему, славнейший сын, храните дарованную вам благодать Божью и спешите распространить христианскую веру среди подвластного вам народа. Направьте все ваше праведное рвение на их обращение, запретите служение идолам, низвергните их храмы и капища, улучшайте нравы ваших подданных чистотой собственной жизни, наставляйте их, устрашайте, увлекайте и поправляйте» [7, с. 42]. В послании Григория Великого королю видна попытка объяснить, что власть, в основании которой лежит христианская вера, сильна и ценится несколько выше, нежели та, что с верой не связана вообще. Важен и негативный пример короля Эдильфрида. Беда подчеркивает, что под его властью находились огромные территории, но при этом сравнивает его с Саулом, чем показывает, что для короля приоритетнее должна быть принадлежность к христианской вере [7, с. 54]. Его власть демонстрируют не столько территории, сколько миссионерское влияние на людей, причем добровольным, ненасильственным способом: «Ведь он узнал от своих учителей и наставников на пути спасения, что служение Христу добровольно и не терпит принуждения» [7, с. 38]. Власть короля, который поддерживает христианский порядок, не требует непосредственного вмешательства. Он не столько владеет, сколько сохраняет, но именно эта система позволяет ему быть королем.

При этом стоит добавить, что зависимость от божественной воли у Беды маркируется через подчинение короля прелатам, и указывает нам на это то же самое послание Григория Великого. Папа ставит Августина «координатором» Этельреда в возложенной на последнего миссии: «... посему с готовностью внимайте всем советам, что он вам дает, исполняйте их и храните в памяти...» [7, с. 42]. Уильяма из Ньюбурга не настолько интересует распространение христианства как основная миссия короля. Но при этом нельзя не заметить, что в риторике Уильяма, как и в рито-

рике Беды, сохраняются коннотации дикости нападающих или противостоящих народов. В этом смысле Уильям является продолжателем линии Беды выделять народ англов из числа других народов. Совокупность всех факторов не позволяет усомниться в том, что идея Уильяма из Ньюбурга о короле-покровителе, собирающем вокруг себя народы через христианское благочестие, происходит из идеи Беды Достопочтенного о том, что король должен распространять и поддерживать целостность веры. Оба автора заинтересованы в том, чтобы показать благу власть, которая нужна подданным. Причем эти подданные сохранили еще одну важную черту, столь принципиальную для Уильяма, а именно их «дикость». Получается, что подчинение в результате оммажа, в котором важную роль играла церковь, должно помочь этим народам преодолеть дикость, ровно так же, как это осмыслялось Бедой в результате христианизации. И король в этих процессах исполняет прежде всего Божественную волю, а не преследует личный интерес. Клятва, принесенная Генриху II, — это клятва не во имя какой-то личной связи между двумя фигурами, а гарантия того, что не произойдет нового столкновения и что они оба поддерживают этот порядок: Генрих как господин, Вильгельм как вассал.

Теперь следует перейти к описанию клятвы Робертом из Торины. Сразу же оговоримся, он пишет о земельных владениях, которые Вильгельм должен получить в результате превращения в вассала: «Принес ему оммаж и верность за всю свою землю, как собственному господину...» [8, р. 186]. Роберт явно был знаком с текстом договора 1174 г., поскольку сам порядок принесения оммажа он воспроизводит без изменений, в отличие от Уильяма. Более того, статус аббата мог позволить Роберту прочесть столь важный текст. При этом нельзя сказать, что для Роберта всегда тождественны оммаж и земельное владение. С одной стороны, он пишет, что Генрих Молодой король «принес оммаж королю Франции за герцогство Нормандия, которое входило во французское королевство» [8, р. 167]. Но при этом, когда оммаж приносит король Шотландии Малкольм IV, он не получает ничего взамен [8, р. 173], а граф Теобальд Шартский получает должность дапиферата за оммаж Людовику VII [8, р. 222]. Однако нельзя считать, что у Роберта из Торины нет никакого конкретного смысла понятия «своя земля» в контексте ритуала. Возможно, что ответ нужно искать в тексте, значимом исключительно для нормандской исторической традиции, одним из создателей которой также является и Роберт из Торины.

Речь идет о «*Gesta Normannorum Ducum*», каждая редакция которых служила легитимации властных полномочий того или иного гер-

цога, а потом и короля. Редакция Роберта из Торины, создаваемая им с конца 1130-х гг., служившая для отстаивания прав на престол Матильды, борющейся со Стефаном Блуаским, включала в себя вычеркнутый предшественниками эпизод, который они сочли нерелевантным. Данный эпизод, играющий значимую роль в тексте создателя традиции, Дудо из Сен-Кантена, описывает сон Ролло, который предсказывает тому власть на территории будущей Нормандии: «Вы должны понимать гнезда, построенные вокруг фонтана, как восстанавливаемые стены разграбленного города. Птицы разных видов, повинующиеся вашим приказам, — это люди разных миров, простирающиеся ниц перед вами и служащие вам с повиновением» [9, р. 43]. Сон становится основой легитимации прав нормандцев, с одной стороны, на территорию, а с другой стороны, на тех, кто будет окружать герцога Ролло и его потомство. И центральное место среди такого окружения играет церковь. Этот союз должен закрепить власть Ролло на новой территории. Поэтому связь земли и церкви для Дудо из Сент-Кантена неоспорима как маркер власти героев его нарратива, и у него же Роберт заимствует эту идею.

Далее можно посмотреть на то, как Роберт развивает эту идею в остальных частях своей редакции «Gesta». Упоминание «земли», когда Роберт описывает правление Генриха I, деда Генриха II, становится тесно связанным с властью ее владельца. На это указывает эпизод борьбы с Генрихом I его брата Роберта, когда последний сделал попытку изгнать короля с его земли в качестве мести: «...его брат герцог Роберт и граф Мортен, думая, что они могут отомстить королю Генриху и изгнать его с земли, с очень большим количеством солдат напали на него со всеми силами...» [10, р. 222–223]. В другом отрывке Роберт из Торины дает более четкую дефиницию «земли» как политического поля, на котором государь по благословлению Божьему устанавливает мир: «Он установил мир не только в своих собственных землях, но и в отдаленных пограничных царствах мудростью и благостью, дарованными ему Богом» [10, р. 252–253]. Получается, что Роберт из Торины обозначал «землю» как необходимый для короля атрибут, место, где король реализует власть. Нельзя сказать, что в своем определении объекта властных отношений Роберт принципиально отличается от Уильяма из Ньюбурга, поскольку он строит свое понимание «земли» как совокупности церквей и людей, которым король как благочестивый государь обязан покровительствовать. Однако здесь есть важный момент — Роберт не пытается выделить церковь как институт, ограничивающий или даже подавляющий власть правителя. Подобной практики Генрих II придерживается и в «Chronica»

Роберта, когда при посещении монастыря или основании резиденций заботится о подданных. Можно предположить, что Роберту как хронисту и создателю образов власти монархов Генриха I и Генриха II был необходим осязаемый маркер. Королевская власть показана как ориентированная на тесную связь с монастырем и церковью, тем не менее, земля становится ключевым ориентиром патрональной власти, в которой король играет роль патрона, поддерживающего тех, кто на ней живет. Крут этих живущих на земле велик, и включает в себя и церковь, и монастыри, и земли самих аристократов.

Поэтому со стороны Генриха II наделение земель Вильгельма I — это возвращение ему власти. С точки зрения Роберта из Ториньи, потеря власти шотландским королем состоялась в 1174 г., когда он был взят в плен английскими войсками под Алником, на что указывает тезис М. Стрикленда о важности военной победы в конструировании образа государя [11, р. 62–64.]. При том, что М. Стрикленд пытался показать общую тенденцию, для Роберта такой концепт вполне применим, поскольку в «*Gesta Normannorum Ducum*» поражения Роберта Куртгеза в битве лишают его власти и делают узником [10, р. 223]. Похожую ситуацию можно наблюдать со Стефаном уже в «*Chronica*» Роберта, когда тот проиграл битву в 1141 г. [8, р. 141]. Оказавшись в той же ситуации, Вильгельм Шотландский перестал реализовывать себя как короля и потому лишен возможности владеть землей. Положение узника, как фигуры проигравшей, не сопоставимо для Роберта с характеристикой государя. Поэтому ритуал, несомненно, следует интерпретировать как возвращение Генрихом II Вильгельму власти в шотландском королевстве. По сути, это ставит Генриха на позицию выше Вильгельма, поскольку первый наделяет властью второго. Это важно тем более, что для Роберта из Ториньи самым легитимным способом обретения власти является ее наследование. По этой причине Роберт порицал нарушение завещания Генриха I Стефаном: «в своей дерзости, он наложил руки на корону» [8, р. 127]. Но в ситуации с королем Шотландии приобретенное по наследству оказалось утеряно им самим. И тот факт, что Генрих наделяет Вильгельма властью, может серьезно повлиять на расстановку политических сил, и, как следствие, на положение короля. Поэтому «господство» Генриха II в данной ситуации является не только источником земли короля Шотландии, но и его власти в целом, поскольку именно на земле он может реализовать власть.

В заключение стоит отметить, что через клятву при принесении оммажа авторы исторических нарративов по-разному объясняют читателю усиление власти Генриха II. Для нортумбрийского автора Уильяма

из Ньюбурга, испытавшего влияние проповеднической концепции Беды об избранном народе англов, оммаж приносится ради сохранения Божественного порядка и навязывает обязательства не только шотландцам, но и их английскому сюзерену. Генрих II для Уильяма — это прежде всего блюститель мира. В свою очередь, Роберту из Торины оммаж и клятва нужны, чтобы подчеркнуть личную власть Генриха II, который может наделять властью другого государя, короля Шотландии. В этом отношении Роберту из Торины, как и Уильяму из Ньюбурга, не нужно подчеркивать попытки ограничить волю государя со стороны церкви.

Список источников и литературы

1. *Taylor A.* Homage in the Latin chronicles of eleventh- and twelfth-century Normandy // *People, Texts and Artefacts. Cultural Transmission in the Medieval Norman Worlds*. London: University of London Press; Institute of Historical Research, 2015. P. 231–252.
2. *Chronicles of the reigns Stephen, Henry II, and Richard I* / Ed. by *R. Howlett*. London, 1884–1889. Vol. 1. 512 p.
3. *Chronica magistri Rogeri de Houedene* / Ed. by *W. Stubbs*. London, 1869. Vol. 2. 404 p.
4. *Gillingham J.* Two Yorkshire Historians Compared: Roger of Howden and William of Newburgh // *The Haskins Society Journal*. Woodbridge: The Boydell Press, 2002. Vol. 12. P. 15–37.
5. *Ganshof F. L.* Feudalism. 3rd English edition / Trans. by Ph. Greeson. New York: Harper & Row, 1961. 288 p.
6. *Lawrence-Mathers A.* William of Newburgh and the Northumbrian construction of English history // *Journal of Medieval History*. Boydell Press. 2007. No. 33(3). P. 339–357.
7. *Беда Достопочтенный*. Церковная история народа англов / Пер. с лат., вступ. статья, комм. В. В. Эрлихмана. СПб: Алетейя, 2001. 363 с.
8. *Chronicles of the reigns Stephen, Henry II, and Richard I* / Ed. by *R. Howlett*. London, 1884. Vol. 4. 550 p.
9. *The Gesta Normannorum Ducum of William of Jumièges, Orderic Vitalis, and Robert of Torigni* / Ed. *E. M. C. van Houts*. Oxford: Clarendon Press, 1995. Vol. 1. Books I–IV. 296 p.
10. *The Gesta Normannorum Ducum of William of Jumièges, Orderic Vitalis, and Robert of Torigni* / Ed. *E. M. C. van Houts*. Oxford: Clarendon Press, 1995. Vol. 2. Books V–VIII. 362 p.
11. *Strickwald M.* Against the Lord's anointed: aspects of warfare and baronial rebellion in England and Normandy, 1075–1265 // *Law and government in medieval England and Normandy: essays in honor of Sir James Holt*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994. P. 56–79.

УДК 94(4)»11/12»+348.71

Горобец А. С.

Красноярский государственный педагогический
университет им. В. П. Астафьева,
исторический факультет, студент
E-mail: andrewsparrow73@yandex.ru

Антиеретическое законодательство как фактор взаимоотношений церковной и светской властей в Западной Европе XII–XIII вв.

Аннотация. В статье представлена попытка охарактеризовать взаимоотношения между Церковью и крупнейшими государственными образованиями Западной Европы периода Высокого Средневековья в аспекте политики противодействия ересям. Определяются и уточняются мотивы и цели антиеретической политики со стороны двух властей, прослеживается связь канонического и светского права в формировании мер по борьбе с ересями.

Ключевые слова: средневековое право, ересь, Католическая церковь, Англия, Арагон, Священная Римская империя, Кастилия.

Gorobets A. S.

Krasnoyarsk State Pedagogical University
named after V. P. Astafyev,
Faculty of History, student
E-mail: andrewsparrow73@yandex.ru

Anti-heretical legislation as a factor of relations between ecclesiastical and secular authorities in Western Europe of the 12th–13th centuries

Abstract. The article presents an attempt to characterize the relations between the Church and the largest states of Western Europe during the High Middle Ages in the aspect of the politics of counteracting heresies. The article defines and clarifies the motives and goals of the anti-heretical politics of the two authorities and traces the connection between canon and secular law in the formation of measures to combat heresies.

Keywords: medieval law, heresy, Catholic Church, England, Aragon, Holy Roman Empire, Castile.

К началу периода Высокого Средневековья принципы взаимоотношений между духовной и светской властями рассматривались мыслителями в рамках теории «двух мечей». Начала «мечей» и их подчиненность одному другому переосмыслились на протяжении всей истории Средневековья, исходя из интересов представителей трактующего эту теорию института — Церкви или императорской/королевской власти. В XII–XIII вв. в католической религиозно-правовой доктрине преобладающей являлась позиция либо о подчинении светской власти церковному руководству [1, с. 12–13], либо, гораздо реже, об их независимости друг от друга [2, с. 78]. Помимо теоретических трудов католических богословов, примат духовной власти утверждался и на уровне формирующегося канонического права: «Декрет Грациана» (вторая половина XII в.) определял, что «...установления государей должны быть поставлены ниже церковных законов. Там, где они не противоречат евангельским или каноническим декретам, пусть пользуются надлежащим почтением» [3, с. 249]. В целом в этот период Церковь постепенно отвоевывает и устанавливает свою юрисдикцию над «духовными» делами верующих. Однако одним из актуальных для обоих «мечей» вопросов стали дела о ереси, двойная подсудность над которыми явилась, по выражению Г. Дж. Бермана, «вопиющим нарушением принципа разделения светской и церковной юрисдикции» в отношении духовных преступлений [4, с. 183].

В 1022 г. в Орлеане произошел первый в европейской истории известный случай наказания обвиненных в ереси лиц королевским указом. Особенно следует отметить, что еретики являлись священниками, а в качестве меры их наказания была определена смертная казнь через сожжение [5, с. 227]. Мотивы Роберта II Благочестивого (996–1031) вынести против них столь суровое наказание объясняются историками политической борьбой между королем и графом де Блуа за возможность назначить на епископскую кафедру своего ставленника [6, р. 65–69], а также стремлением короля выглядеть верховным защитником веры в глазах духовенства в условиях становления династии Капетингов и упадка папской власти [7, р. 298]. Именно светская власть впервые со времен падения Западной Римской империи своей силой решила «духовный вопрос» столь радикальным способом.

Начиная с XII в. Католическая церковь начинает выработку собственных канонических законов, направленных против «лжеучений». В 1119 г. на поместном соборе в Тулузе папой Каликстом II (1119–1124) была осуждена ересь петробрюсиан: 3-й канон постановлений Тулузского синода наказывал еретиков церковным отлучением и передавал

их светским властям для наказания в соответствии с гражданскими законами [8, р. 570]. Осуждение Церковью и непосредственное наказание еретиков светской властью становится неделимой основой будущего инквизиционного процесса, демонстрирующей совместную юрисдикцию церковной и государственной (сеньориальной) властей над делами о ереси. Однако пример орлеанского процесса и отсылка в первом антиеретическом правовом акте Католической церкви к гражданскому законодательству свидетельствуют об инициативе проведения масштабной политики по борьбе с гетеродоксальными учениями именно со стороны светских властей, хотя конкретные правовые нормы данного периода неизвестны. На II Латеранском соборе 1139 г. при Иннокентии II (1130–1143) антиеретическим мерам Тулузского синода был придан статус вселенских канонов [8, р. 732], что, согласно вскоре созданному «Декрету Грациана», означало их юридическое верховенство, а противящиеся им должны быть вразумлены апостольским престолом или «обузданы, в соответствии с канонами, силами мирских властей» [3, с. 255].

Как показывает практика XII в., светские власти не проявляли должного, по мнению Церкви, усердия в деле поиска и наказания еретиков, а после нескольких точечных процессов XI в. случаи их участия в них довольно редки. В этой связи на поместном соборе в Туре в 1163 г. под председательством Александра III (1159–1181) антиеретические меры были существенно расширены: помимо духовного воздействия на еретиков, 4-й канон устанавливал конфискацию имущества и тюремное заключение для них [8, р. 971–972], что вновь требовало участия светской власти в антиеретической борьбе.

Ближайший случай «отклика» на призыв Церкви к соучастию «двух мечей» в данном вопросе относится к 1166 г. Обнаруженные в это время на территории Английского королевства еретики были заклеены, высечены и изгнаны по указу Генриха II (1154–1189) [9, с. 52]. В данном случае на выбор меры наказания мог повлиять прецедент Реймского собора 1148 г., когда еретический проповедник Эон де л'Этуаль был приговорен к тюремному заключению, а последователей ересиархов предписывалось клеймить, лишать имущества и изгонять [10, р. 161]. Вскоре король при поддержке прелатов издал Кларендонскую ассизу, в 21-й пункт которой вошел запрет кому-либо принимать у себя и оказывать поддержку указанным еретикам под угрозой королевского наказания и разрушения жилища. Ответственность за соблюдение данного пункта ассизы возлагалась на королевских чиновников и феодалов [11, с. 62]. Стоит отметить, что эта мера относилась лишь к конкретному прецеденту и была направ-

лена не на самих еретиков, а на правоверных подданных короля, поэтому ее нельзя считать полноценным антиеретическим законом. Однако необходимо рассматривать 21-ю норму в контексте общего духа ассизы, направленной в том числе на усиление королевской власти в церковных вопросах. Несмотря на кажущуюся видимость следования данной нормы решению Турского собора [12, с. 206], цель ее принятия состояла в том, чтобы, помимо ограничения церковных привилегий в пользу короля в целом, наделить его юрисдикцией над делами о правоверности его подданных в частности. Тем самым король стремился не к сотрудничеству с «духовным мечом», а к независимости от него. Но уже в Нортгемптонской ассизе 1176 г., дополнившей и расширившей положения предыдущего акта, ересь не упоминается вообще, что связано с отказом Генриха от своей политики в отношении Церкви после наложения в 1172 г. на Англию интердикта. В XIII–XIV вв. борьба с ересью в королевстве уже регламентировалась каноническим законодательством [13, р. 23–25], таким образом, период верховного участия светской власти в антиеретической борьбе в Англии оказался недолгим, вероятно, ограничившись лишь единичным случаем.

Решения III Латеранского собора, созванного в 1179 г. по инициативе Александра III (1159–1181), еще более расширили принцип взаимодействия канонического и светского права: 27-м канонем, провозгласившим против еретиков крестовый поход, утверждалось, что «хотя дисциплина Церкви должна довольствоваться судом священников и не должна вызывать пролития крови, тем не менее она поддерживается законами католических князей» [14, р. 224–225]. Со стороны светской власти канонем предписывалось лишать еретиков и их пособников имущества и личной свободы, тем самым принятые Турским собором 1163 г. меры получили высшую юридическую силу. Общий характер антиеретических мер, установленных III Латеранским собором, был беспрецедентным, однако в действительности они не привели к какому-либо значимому результату: крестовый поход в Лангедок, организованный в 1181 г., не встретил воодушевления у феодалов, более озабоченных междоусобными войнами. Без поддержки светской власти принятые Церковью постановления не могли быть осуществлены в полной мере.

Объединение «двух мечей» в борьбе с ересями произошло в 1184 г. в результате издания папой Луцием III (1181–1185) буллы «Ad abolendam» при поддержке Фридриха I Барбароссы (1155–1190). Впервые каноническое право определило меры воздействия и на светских должностных лиц за ненадлежащее исполнение своих обязанностей по искоренению религиозного инакомыслия. Так, каждый наделенный властными пол-

номочиями обязывался давать клятву приводить в исполнение решения Церкви и имперские постановления по данному вопросу. В случае бездействия на власть имущего накладывалась анафема, а на его владения — интердикт [15, р. 173]. Исходя из указанного положения, считается, что Фридрихом I после соглашения с Луцием III было провозглашено аналогичное имперское уложение, текст которого до настоящего времени не сохранился [8, р. 1126; 16, с. 282–283]. При том еще в 1155 г. по указу Фридриха I был сожжен осужденный Адрианом IV (1154–1159) Арнольд Брешианский, что рассматривается историками как результат договора между императором и папой о взаимной поддержке [10, р. 162].

Сын Фридриха Генрих VI (1191–1197) продолжил политику своего отца, приказав в 1194 г. конфисковать имущество и разрушить дома проживавших в Сицилии патаренов, а также запретив оказывать еретикам поддержку. Целью данного эдикта П. Диль считает необходимость обосновать имперское вмешательство в дела коммун во время сицилийского похода [17, р. 41]. В 1195 г. император предоставил широкие привилегии итальянским церквям и обязал светских правителей следить за соблюдением антиеретических мер с целью создать образ истинного защитника веры в противостоянии с папством [17, р. 42]. В 1210 г. Оттон IV (1209–1215) подтвердил установленные предшественниками наказания для еретиков Феррары и Турина и всех, кто окажет им какое-либо содействие: конфискацию имущества и разрушение их домов [18, р. 44]. Вероятно, антиеретическая политика императора была продиктована тем же стремлением упрочить свою власть в итальянских землях в период борьбы с Иннокентием III. Таким образом, после Фридриха I прослеживается явное различие в мотивах империи и папства оказывать противодействие ересям, хотя цель была единой.

В 1194 г. король Арагона Альфонсо II (1162–1196) издал эдикт против вальденсов. Впервые в истории Западной Европы ересь на законодательном уровне была приравнена к «оскорблению величия» (*criminis laesae maiestatis*) [19, р. 74] — категории преступления, реципированной из римского права. Хотя конкретная мера наказания эдиктом не устанавливалась, исходя из римской правовой традиции, возможно заключить, что в этом случае предполагалась смертная казнь. В 1198 г. указ был повторен и ужесточен сыном Альфонсо Педро II (1196–1213): еретики подлежали сожжению, а их имущество, треть из которого получал выдавший еретика властям, конфисковывалось в пользу казны [19, р. 77]. Причина принятия арагонскими королями антиеретического законодательства становится понятной, если учитывать исторически сложившееся нахождение Арагонского королевства под патронатом Святого

престола [20, с. 207], а также известную набожность арагонских королей. Однако помимо духовных целей эдикт Педро II решал вполне прагматичную задачу: установление широкого спектра мер имущественного и финансового характера, прослеживаемое в эдикте, связывается с неблагоприятным экономическим положением арагонской короны в данный период [21, р. 177], таким образом, борьба с еретиками была в том числе возможностью короля поправить свое материальное состояние.

В 1199 г. папа Иннокентий III (1198–1216) издал буллу «*Vergentis in senium*», в которой подтвердил установленные ранее санкции против еретиков (конфискацию имущества, лишение права занимать должности и т.д.), но самое главное — обосновал применение к ним высшей меры наказания: если светские законы устанавливают такую меру за «оскорбление временного величия» (*laedere temporalem maiestatem*), то оскорбление «величия вечного» (*aeternam maiestatem*) должно наказываться не менее строго [22, s. 3–5]. Не называя прямо способ наказания, булла, очевидно, ссылается на эдикты арагонских королей, введших в европейскую правовую традицию понятие «оскорбления величия». Таким образом, в данном случае каноническое законодательство следовало за светским, но в то же время превосходило его, относя ересь к преступлениям против Бога. При этом следует отметить, что булла повышала строгость наказания в сравнении с римским законодательством: если эдикты императоров против манихеев 381 г. и 407 г., приравнявших преступления против государственной религии к «оскорблению всех», разрешали передачу имущества еретиков их ближайшим правоверным родственникам по закону [23, с. 54–55], то папская булла исключала детей еретика из наследования, а их жизни сохраняла только из «милосердия».

Арагонское законодательство до принятия антиеретических эдиктов Фридриха II служило для церкви определенным образом, поскольку Иннокентий III в декреталии «*Vergentis in senium*» перенимает определение ереси как оскорбления величия (но уже не королевского, а божественного), а в булле «*Ad eliminandam*» 1207 г. — поощрение преуспевших в поимке еретика частью его имущества (две другие части шли в пользу вынесшего приговор суда и на государственные нужды по строительству тюрем) [15, р. 178]. Но более примечательно то, что в этой кажущейся «симфонии» властей верховенство, в том числе и юридическое, все же принадлежало папству. Так, в одном из своих посланий Педро II понтифик особо указывает, что предоставляет ему право владения всем имуществом еретиков [24, р. 211], несмотря на то, что королевские эдикты однозначно определяли передачу большей части их имущества в казну.

С приходом к власти в Священной Римской империи Фридриха II (1220–1250) борьба с еретиками становится одним из ключевых направлений имперской политики: в период 1220–1238 гг. было издано по меньшей мере восемь правовых актов, затрагивавших вопросы ереси. 22 ноября 1220 г., в день своей коронации как императора, Фридрих II провозгласил конституцию, направленную на защиту Церкви. В частности, в ней подтверждались антиеретические постановления IV Латеранского собора 1215 г.: еретики наказывались инфамацией и конфискацией имущества, а их дети лишались прав наследования [18, р. 108]. Таким образом, в первые годы правления Фридриха II его антиеретическая политика согласовывалась с ранее принятыми каноническими установлениями. Это видится вполне закономерным, учитывая, что императорскую корону он получил во многом благодаря благосклонности Иннокентия III и Гонория III.

Со временем понимание Фридрихом роли императора в государственно-церковных делах существенно меняется. О том, какое место занимала борьба с ересью в политике императора, возможно заключить из того, что именно с установления антиеретических мер начиналась изданная Фридрихом II в 1231 г. кодификация права Сицилийского королевства — «*Liber Augustalis*», известная также как «Мельфийские конституции». Вопросы ереси были посвящены 1-й и 2-й титул Первой книги. Применяя в отношении еретиков разнообразные порочащие их метафоры, заимствованные из Священного Писания и папских декреталий, закон приравнивал ересь к преступлениям против общества и самого императора, то есть к государственной измене. При этом указывалось, что оскорбление величия государя является «более ужасным преступлением, чем оскорбление божественного величия, хотя по силе осуждения одно не должно превосходить другого» [15, р. 208]. Тем самым утверждался принцип, что император по своему положению находится как минимум наравне с Викарием Христа, ведь ранее Иннокентий III определил «оскорбление вечного величия» как более тяжкое преступление. Это установление являлось одним из образующих элементов общей концепции «Мельфийских конституций», в соответствии с которой Церковь являлась составной частью империи, и вся ее власть должна была подчиняться императору [4, с. 400]. Розыск еретиков возлагался на императорских чиновников, а расследование — на духовных лиц. Тем самым в королевстве устанавливалась инквизиционная процедура, которая тем не менее была санкционирована волей государя.

Упорствующие еретики, согласно «*Liber Augustalis*», наказывались публичным сожжением, если не отказывались от своих заблуждений. Пособники еретиков, как и в других европейских странах, наказывались

конфискацией имущества и изгнанием. На их детей накладывалось бесчестие с соответствующими правовыми последствиями, избежать которого или восстановиться в правах «по императорской милости» было возможно лишь выдав властям еретиков или поддерживающих их лиц [15, р. 209]. Установленная конституциями ответственность детей за преступления своих родителей была правопреемственна булле «*Vergentis in senium*», однако и в данном случае император стремился превзойти папу, представляя себе право оказывать милосердие к доносчикам. Все это согласовывалось со сформулированной в «*Liber Augustalis*» концепцией власти императора, имеющего право «решать... какую судьбу, достоиние и положение должен иметь каждый человек» [4, с. 400]. Таким образом, противодействие ереси являлось для императора одним из ключевых направлений политики, однако, в отличие от арагонских королей, более оказывавших поддержку папству, для Фридриха II издание антиеретических законов было одним из способов возвысить светскую власть над духовной. Тем не менее дальнейшее каноническое законодательство против ересей возьмет императорские эдикты по этому вопросу за образец [12, с. 209].

С середины XIII в. наибольшим развитием в плане юридической техники отличались законы против ересей кастильского короля Альфонсо X Мудрого (1252–1284), вошедшие в крупные правовые сборники — «Королевское фуэро» (ок. 1256 г.) и «Семь Партид» (1265–1272 гг.). Помимо общего определения королевской власти как имеющей божественное происхождение, а, соответственно, и примат над папством в том числе и в духовных делах подданных [25, с. 355], оба памятника выражают данное положение в некоторых антиеретических нормах. Так, например, законодателем регламентировалась подсудность еретиков епископальному суду [26, р. 118; 27, р. 554–555]. На момент создания «Королевского фуэро» и «Семи Партид» инквизиционные полномочия уже с 1233 г. были переданы от епископов к доминиканцам, подчиненным напрямую папе. Сохранение епископального трибунала в Кастилии может свидетельствовать о том, что Альфонсо X стремился отстаивать в этом вопросе независимость от Рима, т.к. возможность королевской власти оказывать определенное влияние на церковных иерархов, имевших в том числе на территории королевства земельные держания, выглядела более реальной, чем на монашеские ордены, подотчетные лишь понтифику.

Таким образом, политика противодействия еретическим учениям со стороны светских властей в XII–XIII в. диктовалась в первую очередь стремлением государей взять верх над папством в религиозных вопросах и укрепить собственную власть. С некоторыми оговорками исклю-

чением явилось лишь Арагонское королевство, где руководство правителей духовными соображениями и вассальной верностью Церкви тем не менее не исключало возможности разрешить существовавшие мирские проблемы. Несмотря на это, каноническое и светское законодательство против ересей нередко брало правовые нормы друг друга за образец, что способствовало их развитию и в итоге привело к формированию единых мер наказания еретиков на всей территории Западной Европы.

Список источников и литературы

1. Шмаков Р. В. Доктринальное обоснование «надгосударственности» власти Римско-католической церкви в IX–XIV вв. // История государства и права. 2017. № 14. С. 9–14.
2. Семиколенных М. В. Учение о двух мечях и его интерпретация у Оттона Фрейзингенского // История мировых цивилизаций: человек во власти и перед лицом власти. Материалы межрегиональной научно-практической конференции с международным участием. Красноярск, 15 мая 2009 г. / Д. В. Григорьев (отв. ред.); ред. колл. Красноярск: Краснояр. гос. пед. ун-т им. В. П. Астафьева, 2009. С. 70–82.
3. Антология мировой правовой мысли. В 5 тт. // Нац. обществ.-научн. фонд / Рук. науч. проекта Г. Ю. Семигин. М.: Мысль, 1999. Т. 2. Европа V–XVII вв. 830 с.
4. Берман Г. Дж. Западная традиция права: эпоха формирования / Пер. с англ. Н. Р. Никоновой. М.: Изд-во МГУ. Издательская группа Инфра-М — Норма, 1998. 624 с.
5. Адемар Шабаннский. Хроникон. СПб: Евразия; М.: ИД Клио, 2015. 384 с.
6. Bautier R. H. L'hérésie d'Orléans et le mouvement intellectuel au début du XIe siècle: documents et hypothèses // Bautier R. H. Recherches sur l'histoire de la France médiévale: des Mérovingiens aux premiers Capétiens. Hampshire: Variorum; Brookfield: Gower Publishing, 1991. P. 63–88.
7. Taviani-Carozzi H. Une histoire "édifiante": l'hérésie à Orléans en 1022 // Faire l'événement au Moyen Âge / Dir. de C. Carozzi, H. Taviani-Carozzi. Aix-en-Provence: Presses universitaires de Provence, 2007. P. 275–298.
8. Hefele C. J. von. Histoire des Conciles d'après les documents originaux. Paris: Letouzey et Ané, 1912–1913. Vol. 5. 1778 p.
9. *Вальтер Ман*. Забавы придворных / Подг. Р. Л. Шмараков. СПб: Наука, 2020. 424 с.
10. Roach A. P., Angelovska-Panova M. Punishment of Heretics: Comparisons and Contrasts Between Western and Eastern Christianity in the Middle Ages // Journal of History. 2012. Vol. 47. No. 1. P. 145–171.
11. Памятники истории Англии XI–XIII вв. Русский и латинский тексты Великой Хартии вольностей и других документов / Пер. и введ. Д. М. Петрушевского. М.: Соцэкгиз, 1936. 240 с.

12. Дунаев А. Л. Булла «Ad extirpanda» 1252 года и ее роль в борьбе католической церкви с еретиками // Средние века. 2010. № 71(1–2). С. 197–211.
13. Forrest I. The Detection of Heresy in Late Medieval England. Oxford: Clarendon Press, 2005. 277 p.
14. Decrees of the Ecumenical Councils / Ed. by N. P. Tanner. London: Sheed & Ward; Washington: Georgetown University Press, 1990. Vol. 1. Nicaea I to Lateran V. XXV, 1342 p.
15. Heresy and Authority in Medieval Europe: Documents in Translation / Ed. by E. Peters. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1980. VIII, 312 p.
16. Пако М. Фридрих Барбаросса / Пер. с фр. Т. Н. Редичкиной. Ростов-на-Дону: Феникс, 1998. 320 с.
17. Diehl P. D. Henry VI, Heresy and the Extension of Imperial Power in Italy // Plenitude of Power. The Doctrines and Exercise of Authority in the Middle Ages: Essays in Memory of Robert Louis Benson / Ed. by R. C. Figueira. Farnham: Ashgate, 2006. P. 37–56.
18. Monumenta Germaniae historica. Legum section IV. Constitutiones et acta publica imperatorum et regum. Hannoverae: Impensis Bibliopolii Hahniani, 1896. T. 2. XXII, 691 p.
19. L'Herètica Pravitat a la Corona d'Aragó: documents sobre càtars, valdesos i altres heretges (1155–1324) / Ed. de S. G. Torras, E. B. Salomó, S. M. Cingolani. Barcelona: Fundació Noguera, 2015. 963 p.
20. Лапшин А. Г. Становление антиеретического законодательства в Европе XII–XIII вв. // Вестник Владимирского юридического института. 2011. № 4(21). С. 203–209.
21. Smith D. J. Crusade, Heresy and Inquisition in the Lands of the Crown of Aragon (c. 1167–1276). Leiden; Boston: Brill, 2010. XII, 249 p.
22. Die Register Innocenz' III. Bd. 2. 2: Pontifikatsjahr, 1199–1200: Texte / Bearb. von O. Hageneder, W. Maleczek, A. A. Strnad. Rom; Wien: Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1979. XLVII, 536 s.
23. Меланченко И. В. Правовое положение еретиков в поздней Римской империи (на материале конституций Кодекса Феодосия) // Вестник Московского городского педагогического университета. Серия: Юридические науки. 2010. № 2(6). С. 51–58.
24. A Source Book for Mediaeval History: Selected Documents Illustrating the History of Europe in the Middle Age / Ed. by O. J. Thatcher, E. H. McNeal. New York: Charles Scribner's Sons, 1905. XIX, 619 p.
25. Марей А. В. Король, Папа и Император: проблема легитимности светской власти в «Семи Партидах» и глоссе Грегорио Лопеса // Scholè. Философское антиковедение и классическая традиция. 2014. Т. 8. № 2. С. 347–364.
26. Fuero Real de Alfonso X el Sabio. Madrid: Agencia Estatal Boletín Oficial del Estado, 2015. XXXIV, 169 p.
27. Las Siete Partidas del Sabio Rey Don Alonso el IX, glosadas por el Lic. Gregorio López. Madrid: Oficina de D. Leon Amarita, 1830. T. 3. X, 620 p.

УДК: 94 (491) «1262/1302»

Желнин А. С.

Московский государственный университет
имени М. В. Ломоносова,
Исторический факультет, студент бакалавриата
E-mail: zhelnin6@gmail.com

Положение Исландии в составе Норвежского королевства в середине XIII — начале XIV вв.: от «унии» к «колонии»?

Аннотация. Статья посвящена рассмотрению изменений правового статуса Исландии. Хронологические рамки охватывают первые четыре десятилетия (1262–1302 гг.) того периода истории Исландии (т.н. «норвежского века», 1262–1415 гг.), когда происходила ее интеграция в социально-политическую систему Норвегии. В основе исследования лежит сравнительный анализ положений договоров норвежского короля с исландцами 1264 и 1302 гг. В статье предпринимается попытка раскрыть расхождение во взглядах различных групп исландской и норвежской элит на проблему подчинения исландских государственных и общественных институтов норвежской монархии.

Ключевые слова: Исландия, «Старый договор», «норвежский век», история элит.

Zhelnin A. S.

Lomonosov Moscow State University,
Faculty of History, Bachelor's program, Student
E-mail: zhelnin6@gmail.com

The legal status of Iceland as part of the Norwegian Realm in the second half of the 13th — early 14th centuries: from the union to the colony?

Abstract. This paper researches the changes in the legal status of Iceland as a dependent territory of Norway in the first decades of “The Norwegian age”. It is based on a comparison of the provisions in Norwegian kings’ treaties with the Icelanders of 1264 and 1302. This text reveals the differences in points of view of various groups of the Icelandic and Norwegian elites on the problem of subordination of Icelandic state and public institutions to the Norwegian monarchy.

Keywords: Iceland, “The Old Covenant”, “The Norwegian Age”, history of the elites.

В обширном корпусе источников по истории Исландии два документа занимают совершенно особое место для понимания эволюции государственного статуса этой страны в эпоху Средневековья. Оба формально изданы Альтингом — главным институтом светской власти на острове. Первый из них — «Gizurarsáttmáli» («Договор Гицура»), или, как его принято называть, «Gamli sáttmáli» («Старый договор»), в 1264 г. утвердил над Исландией суверенитет норвежского короля. Второй, датированный 1302 г., по форме представляет собой обращение исландцев к Хакону V, в котором они подтверждали свою верность норвежской короне и просили норвежского монарха не вводить налоговых и правовых обременений, не установленных в своде законов, данном для острова из Норвегии и начавшем действовать в 1281 г. [1, р. 107–109]. В этой грамоте особо оговаривается назначение на должности королевских чиновников (*handgengnir menn*) только из числа местных уроженцев с тем, «чтобы хранить и соблюдать» указанный выше свод законов, «каковой мы [исландцы — А.Ж.] поклялись строго соблюдать» [2, bls. 334]. Формальный и содержательный, сравнительный и контекстуальный анализ обоих документов, весьма сдержанных в своих формулировках, позволяет, тем не менее, увидеть, насколько изменилось положение Исландии в составе «Норвежской державы» (*Noregs veldi*), и задаться вопросами — какие социальные и политические перемены произошли в Исландии после потери ею независимости и как изменилась степень ее подчинения Норвегии за те сорок лет, что разделяют два этих документа?

В грамоте 1302 г. обращает на себя внимание полное отсутствие упоминаний о должности ярла Исландии, хотя в соглашении 1264 г. наличие его в Исландии зафиксировано отдельным пунктом:

Gizurarsáttmáli 1264

Jarl viljum vér hafa yfir oss meðan hann heldr trúnað við yðr, en frið við oss [3, bls. 670].

Мы желаем иметь над собой ярла до тех пор, пока он также будет блюсти верность Вам и мир в отношении нас.

Введение грамоты обозначало признание норвежской короной за Исландией внутренней автономии: ярл имел собственную дружину (*hirð*), управлял подчиненной ему территорией и, признавая верховенство короля Норвегии, собирал положенную тому дань, будучи обязан выплачивать ее часть своему государю [4, р. 35, 98], в чем, в частности, и выражалось подчинение.

Вопрос о взимании дани непосредственно затронут в обоих документах:

Gizurarsáttmáli 1264	Грамота 1302
J fystu grein at uer uilium giallda konunge skatt ok þing farar kaup sem logbok uottar ok alla þegnaskyldu suo framt sem halldit er uid oss þat mote uar jatat skaltinum [3, bls. 670].	Er su hin fursta at vær vilium giallda skatt eda þmgfarar kaup xx alnar sem logbok vottar ok alla þa þegnaskyldu er login uotta med stoddum endimorkum oss ai hendur [2, bls. 335].
И первое положение таково, что мы будем выплачивать конунгу дань и такой тинговый взнос, как свидетельствует книга законов и все штрафы за покушение на жизнь и имущество подданных, а также соблюдать те обещания, что были достигнуты относительно сих податей.	И первое есть то, что мы будем платить дань и тинговый сбор в двадцать локтей [вадмеля с каждого человека — А.Ж.], как свидетельствует книга законов и все штрафы за покушение на жизнь и имущество подданных, о каких свидетельствует закон, в установленных для нас пределах.

В раннем договоре точный размер дани, как видно, не оговорен, тогда как в тексте грамоты 1302 г. он закреплён изданной норвежскими властями книгой законов. Отсылка к ней вообще характерна для этого соглашения.

Грамота 1302	
at worum virdulegum herra hakone noregs konungi hinum koronada biodum vær fullkominn goduilia varra þionusto manna at hafa ok hallda þa logbok sem hinn signadi Magnus konungr sende vt sem vær sorum næst [2, bls. 334].	У благочестивого господина Хакона, коронованного короля Норвегии, нами совершенно добровольно испрошены служилые люди, чтобы хранить и соблюдать ту книгу законов, которую благословил и выпустил король Магнус, каковую мы поклялись строго соблюдать.

Сименем короля Норвегии Магнуса Исправителя законов (1263–1280) связано составление т.н. «Книги Йона» — нового свода законов для Исландии, кодифицированного в Норвегии по повелению этого монарха в ходе масштабной законодательной реформы. Уложение было доставлено в Исландию в 1281 г. Оно содержит элементы исландских правоотношений, но в целом основано на норвежском праве. Книга законов, упомянутая в тексте 1264 г., — это «Серый гусь» («Grágás») — сборник исландского права, созданный ещё до заключения «Старого договора» [1, р. 117–119].

Сам «Старый договор» был нацелен как раз на то, чтобы в угоду норвежцам не поступиться исландским правом и независимостью, что королю пришлось гарантировать особо:

Gizursáttmáli 1264

Item at konungr late oss na frídi ok
jlsenskum logum epter þui sem logbok uor
uottar ok hann hefir bodit j sinum brefum
sem gud gefur honum framazt uit til [3, bls.
670].

Далее, что король обязан соблюдать
в отношении нас исландские законы
и мир, о которых свидетельствует наша
книга законов, и те, что он приказыва-
ет в своих грамотах властью, которую
даровал ему Бог.

А в документе 1302 г. уже сами исландцы клянутся королю соблюдать дарованное им из Норвегии право.

Рассматриваемые памятники отражают ситуацию в Исландии на разных этапах интеграции острова в политическую систему «Норвежской державы». Текст 1302 г. не развивал, а, наоборот, упразднял положения, зафиксированные в 1264 г. Эволюцию положения Исландии позволяют увидеть современные обоим документам нарративные памятники, такие как «Сага об исландцах» Стурлы Тордарсона (1214–1284) и «Сага о епископе Арни Торлакссоне».

Этап первый. Уния

Вступивший на норвежский престол в 1217 г. король Хакон Старый (1217–1263) пристально наблюдал за положением дел в Исландии, стоявшей на пороге гражданской войны, наступление которой отразилось, в частности, в сбоях в некогда устойчивой системе управления островом. К началу XIII в. немногочисленные могущественные исландские роды начинают расширять свою прежде компактную зону влияния, устанавливают контроль над Альтингом, как прежде они сделали это в отношении местных судов. В историографии этот период принято называть «эпохой Стурлунгов», по имени одной из могущественных семей Исландии; вместе с тем на главенство над островом претендовало еще пять магнатских родов [5, р. 70]. Их представители яростно соперничали друг с другом, а создававшиеся ими тактические альянсы были крайне неустойчивы. Ввиду этого возникала необходимость привлечения внешней силы, в качестве которой выступила окрепшая норвежская монархия. При королевском дворе начинают привечать исландских хёвдингов. Так, знаменитому Снорри Стурлуссону ярл Скули еще в 1216 г. отправил богатые дары [6, с. 105], а два года спустя Снорри лично отправился в Берген и получил от короля Хакона титул стольника. Пообещав убедить исландцев выплачивать дань монарху, Снорри был отмечен высоким в норвежской социальной и властной иерархии саном лендрманна [6, с. 113]. Это

был первый случай, когда исландский хёвдинг (вождь) обещал покорить свою родину иноземному королю в обмен на возможность расправиться со своими врагами [6, с. 373]. За Снорри последовали другие. Стурла Тордарссон так описывает реакцию короля Хакона на убийство еще одного Стурлунга, хёвдинга Стурлы Сигхватссона: «Конунг Хакон тоже был большим другом Стурлы; было много разговоров о том, что Стурла и конунг договорились между собой, что Стурла завоюет страну для конунга, а конунг сделает его хёвдингом всей страны» [6, с. 265]. В 1240-х гг. Стурлунги потеряли доверие норвежцев: ярл Скули, большой друг Снорри Стурлуссона и неудачливый претендент на норвежский трон, был убит в 1240 г., а сам Снорри покинул Норвегию против воли монарха. Чтобы наказать своевольного исландца, король обратился к одному из врагов Стурлунгов, которым был хёвдинг из рода Людей из Ястребиной Долины, а также к давнему недругу Снорри — Гицур Торвальдссону. В 1241 г. Снорри пал от руки подосланного Гицуром наемного убийцы, а сам Гицур стал главой «норвежской партии» на острове [6, с. 279].

Позиции сторонников независимости Исландии ослабила развернувшаяся там в 1220–1240-х гг. гражданская война. В 1238 г. погиб последний, по мнению Стурлы Тордарссона, хёвдинг, способный объединить Исландию без вмешательства Норвегии — Стурла Сигхватссон [6, с. 263]. Стурла Тордарссон надеялся, что авторитет и могущество Стурлунгов позволят Исландии сохранить автономию во внутренних вопросах, ведь к моменту гибели Стурлы Сигхватссон уже подписал контракт с королем Хаконом и обязался подчинить ему страну. Гражданская война обескровила наиболее влиятельные исландские роды, но не дала ни одному подавляющего преимущества, в том числе и Стурлунгам. Слабеющая исландская аристократия все чаще обращалась к норвежскому королю как гаранту своего положения.

Например, обсуждая тяжбу с сыном Снорри Стурлуссона Орэкьей, касающуюся убийства его отца, Гицур Торвальдссон предложил, впервые в исландской истории, отдать дело на суд конунга Хакона [6, с. 287]. Хотя это предложение и было отвергнуто, оно свидетельствует о готовности признать иноземного монарха новой силой в исландской политической системе. К тому же, король наращивал норвежское присутствие на острове и с помощью Церкви, используя стремление Нидаросских архиепископов укрепить свое влияние в подчиненных им провинциях, в том числе и в Исландии. В 1239 г. впервые во главе исландских епископств с центрами на Палатном Холме и Пригорках были поставлены норвежцы [6, с. 271]. А в 1247 г. епископом на Палатном Холме стал Хейнрек

Карасон, запомнившийся исландцам как рьяный проводник воли короля Хакона, который, в свою очередь, желал усиления своей юрисдикции и в церковных делах [6, с. 406].

К началу 1250-х гг. упадок исландских магнатских семей, ослабленных в сражениях гражданской войны, дал повод Хакону Старому под предлогом помощи одному из кланов начать подчинение Исландии своей власти. Внешне благоволя Гицуру, который в 1254 г. даже получил сан ярла, конунг поддерживал хорошие отношения и с другими хёвдингами, и к 1250 г. те или иные титулы при норвежском дворе получило большинство исландских вождей [7, р. 183]. В «Саге об исландцах» рассказывается, как при дворе столкнулись два злейших врага — Гицур и хёвдинг Торд Какали. Король не стал выбирать главного и назначил каждого своим представителем на острове в сане наместника [6, с. 344]. Это было уже явным вторжением в исландское законодательство, не предусматривавшее подобных назначений извне и наделение исландцев подобными должностями. Но в 1261 г. король повторил этот ход, будучи недоволен уже усилением Гицура: он изъял у него территорию вокруг Городищенского фьорда и передал ее врагу своего прежнего фаворита — Хравну Оддсону. К этому времени почти повсеместно в Исландии, так или иначе, имелись королевские представители: Гицур контролировал северную, западную и южную части страны, Хравн Оддссон, кроме областей близ Городищенского фьорда, распоряжался на полуострове Вестфирдир на северо-западе, некоторые южные территории были под контролем представителей могущественного семейства Людей с хутора Одди. Только экономически слабые восточные области Исландии еще сохраняли эфемерную независимость [7, р. 184].

К 1264 г. положение, в котором оказались исландские магнаты, было неоднозначным. С одной стороны, каждый из хёвдингов воспринимал заключение договора с королем как необходимую жертву ради возможности расправиться со своими врагами и подчинить остров своей власти, чего после гражданской войны было невозможно сделать с опорой только на собственных клевретов и зависимых клиентов. В «эпоху Стурлунгов» старая исландская политическая система во главе с Альтингом не смогла обеспечить в стране мир, а король Норвегии все чаще стал выступать арбитром в исландских делах. Король Хакон не желал допустить в стране решительного усиления одного из кланов, понимая, что исландская родовая аристократия в случае жесткого на нее нажима способна объединиться, а потому при заключении договора придется учитывать сугубо ее интересы. При этом изначальные виды короля

на Исландию были достаточно скромны. По словам Йоуна Видара Сигвюрдссона, Хакон требовал от ярла Гицура малую часть дани и участия исландцев на стороне Норвегии во внешних войнах [7, р. 184]. Исландцам удалось сохранить собственные законы и доступ к административным должностям на местах. Наместниками острова могли становиться только исландцы, до этого державшие годорды [3, bls. 670]. В итоге исландской аристократии поначалу удавалось сохранить главенствующее положение на острове. Исландские торговые корабли не облагались пошлинами, а выходцам с острова были гарантированы преференции в делах о наследстве, если таковые возбуждались в Норвегии. Альтинг сохранял свои функции главной судебной коллегии: король не имел права без его санкции судить исландцев, которые, кроме этого, могли руководствоваться при королевском арбитраже нормами не норвежского, а исландского права [3, bls. 670]. Таким образом, договор 1264 г. не разрушал, а модернизировал сложившуюся в «эпоху народовластия» систему, учтя при этом изменившиеся внутривнутриполитические условия, а также усиление норвежского влияния. При этом механизмы взаимодействия исландской и норвежской администрации выработаны еще не были, а, договорившись в 1262 г. о заключении соглашения, зафиксированного в «Старом договоре», Исландия вступала лишь в личную унию с Норвегией, которую было необходимо возобновлять, когда на престол вступал новый король [7, р. 185–187]. Окончательная его ратификация, предусматривавшая фактическое согласие на выдвинутые условия всех видных исландских хёвдингов и формальное одобрение Альтинга, растянулась до 1264 г. Но в 1263 г. выступавший одной из сторон соглашения король Хакон скончался. Это обстоятельство, означавшее, по крайней мере, возможность пересмотра условий договора новым норвежским сюзереном, сыграло важную роль в дальнейшей эволюции политического статуса Исландии.

Этап второй. «Skattland»

Главный нарративный памятник, освещающий события в Исландии второй половины XIII в., — «Сага о епископе Арни Торлакссоне», доводит повествование до 1298 г., поэтому в ней отсутствует рассказ о причинах, непосредственно приведших к появлению рассматриваемой здесь грамоты 1302 г. Эта сага, созданная младшим современником епископа, его племянником Арни Хельгассоном, во многом посвящена внутрицерковным событиям [8, р. 261, 264].

Как уже говорилось ранее, севший на норвежский престол после смерти короля Хакона IV его сын Магнус Исправитель законов был все не обязан соблюдать положения «Старого договора». Исландские магнаты все же надеялись на это, не прервав процедуры ратификации этого соглашения, которая завершилась только после того, как присягу на верность норвежской короне принес самый могущественный хёвдинг Восточной Исландии Торвард Тораринссон [7, р. 184]. То, что король Магнус не желал соблюдать договоренности отца с островитянами, стало очевидным, когда он отказался назначать нового ярла Исландии после смерти Гицура Торвальдссона, последовавшей в 1268 г. Вместо этого монарх формализовал положение людей, носивших при его отце почетное звание наместников (сюсломаннов), наделив исландских его носителей полномочиями в соответствии с норвежскими законами, чего «Старый договор» не предусматривал. При этом, следуя одному из условий, содержащемуся в данном документе, Магнус назначал на должности наместников исландцев, но каждый из них принадлежал к стану прежних противников в гражданской войне. Так, в 1273 г. наместниками стали богатый и могущественный Хравн Оддссон, известный сторонник короля, и его противник, а также последовательный сторонник исландской независимости Торвард Тораринссон из наиболее слабого, восточного региона Исландии. В отличие от ярла, наместники не могли иметь личной дружины, а число людей, одновременно назначаемых на эту должность, периодически достигало четырех [7, р. 184]. Проигравшие в гражданской войне Стурлунги также не были обойдены вниманием короля Магнуса. Стурла Тордарсон получил должность лагманна Альтинга, т.е. королевского судьи, заменив собой прежнего законоговорителя, а вместе с тем же Торвардом он участвовал в создании нового исландского (1273) и норвежского (1274) свода законов [9, bls. 22]. С 1277 г. лагманнов также стало двое, а подчиненные не им, а королю чиновники-*valdsmenn* теперь выбирали состав лётретты — законодательной коллегии Альтинга. Таким образом, были серьезно ограничены возможности принятия решений для тех представителей локальной знати, которые не желали получать назначения от иностранного короля и пользовались ранее лишь своим неформальным могуществом [7, р. 196]. Отныне это грозило обвинением в государственной измене.

В этой ситуации Хравн Оддссон, чьими усилиями Альтинг в 1271 г. принял т.н. «Железнобокую» («*Járnsíða*») — первый обновленный сборник законов для Исландии, за что Хравн получил от короля должность знаменосца — главы королевской дружины, на стороне исландских хёв-

дингов вмешался в спор с Церковью относительно распоряжения имениями, на территории которых находились храмы (*staðir*), а также в вопрос о перераспределении доходов и сборе десятины с них и назначении в такие «частные церкви» священников [5, р. 108]. Герой саги, епископ с Палатного Холма Арни Торлакссон (1269–1298), ссылаясь на распоряжения архиепископа Нидароса Йона II Красного (1268–1282), накладывал отлучение на тех, кто покушался на земли и доходы Церкви [9, bls. 15]. Угрозы епископа подействовали на востоке страны, но при попытке заполучить хутор Одди церковь столкнулась с серьезным сопротивлением хёвдингов, возглавляемых Хравном. После уговоров наместника ни один из судей Альтинга не принял сторону Арни [9, bls. 22–23]. Исландские хёвдинги воспряли духом, увидев в этом возможность отстаивать свои позиции перед лицом короля. Это добавило очков Хравну, выступавшему в тяжбах в качестве защитника интересов влиятельных мирян и посредника в сношениях с норвежским королем, который был заинтересован в сохранении возможности для светских властей распоряжаться церковными доходами и вмешиваться в церковную юрисдикцию. Положение Хравна позволяло ему влиять на назначение наместников, направлять деятельность Альтинга и фактически стать преемником ярла Гицура, хотя и не имея соответствующего сана [4, р. 182–183]. Поведение Хравна было образцом для других исландских хёвдингов, которые, по замечанию епископа Арни, были не согласны между собой, но все верны королю [9, bls. 57]. Лишь в 1297 г. епископ добился своей цели — самые богатые исландские хутора, где имелись церковные постройки и которыми прежде распоряжались магнаты, перешли во власть духовенства. Это значительно ударило по доходам хёвдингов, для которых королевская служба стала отныне одним из немногих способов сохранения своего положения, получения жалования и допуска к занятию внешней торговлей [7, р. 214]. Как видит-ся, поэтому в документе 1302 г. специально оговаривается:

Грамота 1302

En þat eru þau heit at islenzker se syslumenn ok luugmenn aa, lande voru ok þuilikan skipagang hafa sem heitid war aa hueriv are vt hingad forfalla laust ok þeim gædum hladin sem nytsamlig se landinu [2, bls. 335].

...чтобы наместниками и лагманнами в Исландии были исландцы, обеспечивая такое бесперебойное перемещение оттуда и сюда [из Исландии и Норвегии — А.Ж.] такого числа кораблей, которое будет утверждено на каждый год, а выгоды от этого были бы полезны Исландии.

Соперник Хравна, епископ Арни Торлакссон, также был неоднозначной фигурой. В первый раз Арни поучаствовал в политических играх в 1267 г., будучи управляющим епископа с Пригорков. Тогда Арни запретил одному из дьяконов жениться на его сожительнице и способствовал отлучению того от Церкви. На стороне отлученного выступил ярл Гицур. В саге этот незначительный конфликт демонстрирует противостояние старого и нового. Гицур выступает за соблюдение старых законов Исландии, Арни же — проводник воли архиепископа Йона, который требовал соблюдения celibата среди клириков [9, bls. 8–10]. Чуть позже Арни еще раз выступит против старых исландских обычаев, когда добьется развода священника Эгиля с его сожительницей, хотя прежняя традиция обязывала того жениться при наличии детей от подобной связи [9, bls. 37–38].

Но епископ Арни был не просто безропотным исполнителем воли вышестоящих. В переписке между ним и королем Магнусом за массой формальных фраз видно стремление епископа преследовать местные, исландские интересы. Так, Арни посоветовал монарху назначить правителем всей Исландии именно Хравна Оддссона — своего злейшего врага [9, bls. 57]. Епископ поддержал эту кандидатуру в надежде, что через Хравна Исландия получит возможность влиять на королевские решения, чего не стоило ждать, если делать ставку на назначаемых норвежских функционеров, занимавшихся исключительно своей карьерой и наживой и не связывавших свою судьбу с островом на долгий срок. О службе лагманна Стурлы Тордарсона епископ дал отрицательный отзыв, отметив, что «пользы и нужды в нем мало» [9, bls. 57]. Могло ли это быть вызвано воспоминаниями об эпохе могущества Стурлунгов, которого Арни не желал допустить вновь? Таким образом, Арни, получивший сан епископа благодаря своей лояльности норвежской короне и одновременно выступая сторонником примата канонического права, не сильно отличался от своего соперника Хравна.

В несколько панегирической фразе саги отразился вес, который приобрел епископ на острове, активно участвуя в разборе тяжб между мирянами: «хотя он и не имел такой мирской власти, как святой Амвросий в свои дни, но каждый желал воззвать к нему в своей речи» [9, bls. 18]. В конце концов, в Исландию от норвежского короля были посланы эмиссары, которые его волей запретили мирянам обращаться за помощью к епископу в суде [9, bls. 56]. Король Магнус настаивал на примате светской юрисдикции, а потому перепоручил функции церковных судов, чья юрисдикция в Исландии была весьма значительной, исключительно королевским чиновникам; но разрушение старых порядков проходило долго. Отчетливо

королевская стратегия в этом вопросе отразилась в принятой на Альтингге в 1281 г. «Книге Йона» — своде законов, составленной норвежскими властями для Исландии, где помимо прочего были твердо обозначены полномочия исландских лагманнов, сюслуманнов, компетенция Альтинга и порядок формирования лётретты. После 1281 г. Альтинг фактически потерял законодательную инициативу, которая переходила к монарху; за исландцами оставалось право вносить предложения и подавать кассацию [7, р. 189]. В документе 1302 г. статус «Книги Йона» как главного закона Исландии подчеркивался, а все прежние постановления, которые туда не вошли, в том числе предыдущие постановления Альтинга, теряли силу:

Грамота 1302	
Vilium vær engar utan stefningar hafua frammar enn logbok wottar. þui at þar hofum vær margfaldan skada af fengit ok wid þat þickiumz vær eigi bua mega [2, bls. 335].	Мы вовсе не желаем, чтобы провозглашались какие-либо постановления, кроме тех, что содержит книга законов, потому что так нам делается много вреда, и они не должны более существовать.

То, что исландцы продолжали отстаивать остатки собственного суверенитета, видно в неудачной попытке короля Хакона V заместить в 1301 г. должности наместников в Исландии норвежцами. В грамоте 1302 г. было закреплено, что на эту позицию могут претендовать только исландцы. Тем не менее, реализовывался сценарий тесной интеграции Исландии в норвежскую административную систему. Новый принцип отношений между норвежским правительством и Исландией заключался в сотрудничестве королевских чиновников среднего звена с нечетко определенными в законе полномочиями (они всякий раз оговаривались в особой королевской грамоте) и местной знати. Исландия не стала колонией в полном смысле этого слова, но превратилась в зависимую территорию — *skattland* (букв. «страна, уплачивающая дань»). Первое поколение исландской знати, выросшее при норвежской власти, не боролось с ней, а предпочло приспособиться к новым условиям. Примером этому может послужить деятельность лагманнов Эрленда Олавссона и его сына Хаука Эрлендссона. Последний, кроме должности исландского лагманна, долгое время являлся лагманном одного из важнейших норвежских судов — Гулатинга [4, р. 173]. Тем самым поведение Хравна Оддсона стало моделью для последующего поколения политиков исландского происхождения, которые сохранили свое влияние именно потому, что не связывали свою карьеру исключительно с Исландией.

Список источников и литературы

1. *Boulhousa P. P.* Icelanders and the Kings of Norway. Medieval Sagas and Legal Texts. Leiden, Boston: Brill, 2005. 257 p.
2. *Diplomatarium Islandicum*. Bd. 2. Kaupmannahöfn: Í prentsmiðju S. L. Möllers, 1893. 1102 bls.
3. *Diplomatarium Islandicum*. Bd. 1. Kaupmannaföfn: Í prentsmiðju S. L. Möllers, 1857–1876. 860 bls.
4. *Wærdahl R. B.* The Incorporation and Integration of the King's Tributary Lands into the Norwegian Realm c. 1195–1397. Leiden, Boston: Brill, 2011. 335 p.
5. *Jón Viðar Sigurðsson*. Chieftains and Power in the Icelandic Commonwealth. Odense: University Press of Southern Denmark, 1999. 255 p.
6. *Стурла Тордарсон*. Сага об исландцах / Пер. с древнеисл., общ. ред., вступ. ст. и коммент. А. В. Циммерлинга. СПб: Алетейя, 2007. 512 с.
7. *Jón Viðar Sigurðsson*. The Making of a “Skattland”: Iceland 1247–1450 // *Rex Insularum: the King of Norway and his “Skattlands” as a political system c. 1260 — c. 1450* / Red. S. Imsen. Bergen, 2014. P. 181–225.
8. *Antonsson H.* Árna saga biskups as literature and history // *Journal of English and Germanic Philology*. Vol. 116. No. 3. July 2017. P. 261–285.
9. *Árna saga biskups* / Utg. Þorleifur Hauksson. Reykjavík: Stofnun Árna Magnússonar, 1972. 207 bls. (Íslensk Fornrit, II).

УДК 94(450).06

Павлов К. В.

Санкт-Петербургский государственный университет,
Институт истории, студент магистратуры
E-mail: Kir2014Sch603@gmail.com
st055536@student.spbu.ru

Этика и политика в деятельности дипломата эпохи Итальянских войн: миссия Никколо Макиавелли в Перудже (1505 г.)

Аннотация. Статья посвящена исследованию пределов ответственности и самостоятельности дипломата эпохи Итальянских войн Никколо Макиавелли в исполнении им миссии 1505 г. в Перуджу. Актуальность проблемы связана с интересом современной науки к дипломатической истории Итальянских войн. Изучив данную миссию Макиавелли, автор делает вывод об успехе флорентинца в плане самостоятельного ведения дипломатического диалога.

Ключевые слова: Макиавелли, Бальони, Флоренция, Перуджа.

Pavlov K. V.

Saint Petersburg State University,
Institute of History, Master's program, Student
E-mail: Kir2014Sch603@gmail.com
st055536@student.spbu.ru

Ethics and politics in the activity of diplomat of the era of the Italian wars: the mission of Niccolo Machiavelli in Perugia (1505)

Abstract. The article is devoted to the study of the limits of independence of the diplomat of the era of the Italian Wars Niccolo Machiavelli in the execution of his mission in 1505 to Perugia. The urgency of the problem is connected with the interest of modern science in the diplomatic history of the Italian wars. Having studied this mission of Machiavelli, the author concludes about the success of the Florentine in terms of independent conduct of diplomatic dialogue.

Keywords: Machiavelli, Baglioni, Florence, Perugia.

Проблема деятельности дипломатов в условиях ведения войны в европейской истории позднего Средневековья — раннего Нового времени неоднократно рассматривалась исследователями с различных точек зрения. С точки зрения международного права, как отмечает американ-

ский исследователь Пол Довер, самостоятельность действий дипломата во многом зависела от его статуса в зарождавшихся бюрократических структурах позднесредневековых европейских государств. В этом отношении, в концепции Довера, позднее Средневековье и раннее Новое время были «веком секретарей» [1, р. 1]. Секретариат, как многоаспектная структура бюрократического аппарата формирующегося централизованного государства, в контексте своих дипломатических функций аккумулировал, разбирал и представлял в необходимом виде правителям и связанным с ними государственным учреждениям всю актуальную дипломатическую информацию [1, р. 1–3]. В связи с тем, что основным способом распространения информации в то время была бумажная корреспонденция, Довер предлагает использовать для международных отношений позднего Средневековья — раннего Нового времени термин *letterocracy* — «власть писем», имея в виду роль секретарей при правителях и государственных учреждениях как хранителей, получателей и отправителей писем дипломатического содержания [1, р. 4]. Следовательно, от секретарей в позднесредневековой дипломатии зависело очень многое: вся информация в форме корреспонденции так или иначе проходила через них. По мнению исследователя, раньше всего — уже к концу XV в. — «власть писем» и ключевая роль секретариата стали определять характер международных отношений в городах-государствах Италии [1, р. 5]. Развивая точку зрения Довера, итальянская исследовательница Изабелла Лаццарини отмечает: «В течение длительного периода Кватроченто, который длится примерно с 1350 по 1520 год, почти повсюду в Италии центральная канцелярия — как важнейший центр производства публичных письменных документов — также стала сердцем общественного авторитета, власти и легитимности, все больше и больше монополизировав процесс принятия решений... Внутренняя политика, дипломатическое взаимодействие, производство и сохранение документации были основными сферами деятельности канцлеров и секретарей» [2, р. 16–17]. При этом Лаццарини также указывает на выстраивание канцелярских и секретарских структур итальянскими правителями как одно из наиболее эффективных средств легитимации собственной власти в условиях регулярных трансформаций государственных режимов в городах-государствах на Апеннинах: «Эти режимы были либо республиканскими правительствами, формально, но неопределенно подчиненными империи (режимы Флоренции и Венеции в начале XV века пытались получить признание императора в качестве коллективных императорских наместников), либо княжескими или королевскими го-

сударствами, управляемыми уязвимыми наследниками императорских или папских принцев или наместников, как в Милане и Неаполе. Канцелярии активно стремились компенсировать недостаток легитимности своих правителей, определяя качество и характер их политической власти и суверенитета посредством использования документальных ресурсов» [2, р. 17]. Отдельно итальянская исследовательница обосновывает непротиворечивость и взаимосвязанность роли секретарей и канцлеров в итальянских городах-государствах периода Итальянских войн 1494–1559 гг., как дипломатов и членов учреждений внутренней политики [2, р. 24].

Противоположный взгляд на пределы самостоятельности дипломатов позднесредневековых европейских государств в целом, и в Итальянских войнах в частности, сформировался в контексте изучения военного права. Наибольшее распространение здесь получила точка зрения французского историка Филиппа Контамина, согласно которой войны позднего Средневековья мыслились европейскими властителями как войны «величества и чести» [3, с. 305], в связи с чем их полномочия дипломатического ведения войн были де-факто безграничны, а де-юре — военные дипломаты выступали лишь их исполнителями [3, с. 304]. Аргументируя данную точку зрения, Контамин указывает на экстраполяцию применения правителями юридических категорий *res* и *causa* — предмета и причины войны, в связи с чем основным инструментом абсолютизации дипломатической составляющей ведения войн для них становилась производная от этих двух — категория *casus belli*, поводов войны [3, с. 304]. В этом отношении, по предположению французского историка, войны «величества и чести» в противоположность «обычным войнам», где сражались против соседей или какого-либо линьяжа, означают кампании, когда «государи с войском отправляются или на завоевания в дальние страны, или на защиту и распространение католической веры. В свете этого Итальянские войны и Никопольский крестовый поход не отличаются друг от друга» [3, с. 305]. Вместе с тем, в контексте Итальянских войн 1494–1559 гг. необходимо подчеркнуть, что на Апеннингах в период данного конфликта существовала крепкая традиция республиканской дипломатии: значительная часть городов-государств Италии имела республиканскую форму правления и сохраняла ее в ходе войн [4, с. 435–436]. Одной из крупнейших республик Италии до 1530 г. оставалась Флорентийская республика. Для Флоренции ключевой проблемой военной дипломатии периода 1494–1530 гг. являлась проблема нахождения компромисса между двумя моделями ее регулирования: моделью в рамках

республиканского режима *governo largo* — «широкого правительства», когда в принятии важнейших государственных решений, в том числе дипломатических, участвуют многие уполномоченные на членство в магистратах достойные граждане республики, и моделью *governo stretto* — «узкого правительства», при котором подобные решения находятся в ведении малого круга аристократов на государственной службе [5, р. 60]. По мнению американского исследователя Джона Покока, цикл развития дипломатии Флорентийской республики периода 1494–1530 гг. определялся именно успехом поддержания компромисса между *governo largo* и *governo stretto* [6, с. 179–180]. Доминирование же «широкого правительства» в период правления республикой Савонаролы и «узкого» после реставрации династии Медичи в 1512 г. привело к ситуации, «когда трения между представителями элиты и теми, кто к ней не принадлежал, усилились, а Большой совет и Синьория все более явно обнаруживали неспособность к ведению внешних дел республики» [6, с. 182]. Поэтому в качестве компромиссной дипломатической политики этой тосканской республики в войнах на Апеннинах в период 1498–1512 гг. просуществовала политика вооруженного нейтралитета — «невступления» Флоренции в создававшиеся крупные лиги в ходе войн и сосредоточенность на оборонительном союзе с Францией, заключенном в 1502 г. руководившим республикой гонфалоньером Пьеро Содерини [7, с. 92]. Приоритетной целью этой дипломатии был возврат Флорентийской республике утраченного при Пьеро II Медичи владения Пизой — реализовать право власти *lo stato e l'imperio* [6, с. 189], а одной из ключевых персоналий в рамках этой цели стал секретарь управлявшего внешней политикой республики Совета Десяти Никколо Макиавелли.

В макиавеллевской историографии конца XX — начала XXI вв. появляется все больше исследований проблем, связанных с дипломатической деятельностью Никколо [7; 8; 9; 10]. Тем не менее, вопрос предела его самостоятельности как дипломата-секретаря предметно почти не рассматривался. Крупнейшей работой по данной проблематике является монография Никколо Каппони [7]. Для Каппони не столь значим вопрос влияния Макиавелли на ход политики Флоренции как такового, выражавшегося в систематическом служении им республиканской дипломатии. Анализируя отдельные эпизоды политической практики Никколо Макиавелли как секретаря флорентийской «Десятки», исследователь приходит к экстраполированному выводу о «победе» собственно макиавеллевского начала в дипломатической деятельности Никколо по отношению к требованиям Синьории [7, с. 108–111, 232–234]. Однако

далеко не все дипломатические миссии Макиавелли изучены в данном контексте. Целью данного исследования является рассмотрение проблемы самостоятельности Никколо Макиавелли как дипломата-секретаря на примере конкретной дипломатической миссии, исполненной им на службе Флорентийской республике в 1505 г., — миссии к синьору Перуджи Джанпаоло Бальони.

К 1505 г. дипломатическое положение Флорентийской республики заметно осложнилось. Предпринятая в 1504 г. попытка вернуть владение Пизой экстравагантным способом — изменением русла реки Арно с целью продовольственной блокады пизанцев — потерпела неудачу [10, с. 42]. Союз Франции и Испании в войнах на Апеннинах, закрепленный посредством заключения брака между племянницей короля Франции Людовика XII Жерменой де Фуа и королем Испании Фердинандом [11, с. 169], ставил под угрозу союз 1502 г., а вместе с ним и весь курс вооруженного нейтралитета Флоренции. Испания рассчитывала на реставрацию власти бежавших из республики представителей дома Медичи: как упоминал посол республики в Мадриде Франческо Гвиччардини, последний «старый» представитель медичейской династии Пьеро II Медичи еще поддерживал дружественные отношения с испанским королем Фердинандом Арагонским [12, с. 12]. Вместе с тем, испанцы пока не решались выступить напрямую против Флоренции, поскольку помнили о гнев французского короля на мятежных властителей итальянских городов-государств на рубежах Тосканы и их капитанов, поучаствовавших в выступлениях против республики в Ареццо в 1502 г., рассчитанных на восстановление в ней власти Пьеро Медичи [12, с. 329].

Одним из участников этих выступлений был синьор Перуджи Джанпаоло Бальони, также сторонник Пьеро [12, с. 319–320]. Вместе с тем, после неудачи выступления в Ареццо Бальони занял по отношению к Флоренции позицию благожелательного нейтралитета и даже согласился выступить по договору о кондотте в новой флорентийской кампании против Пизы [12, с. 395], однако намеченного договора не выполнил [12, с. 404–405]. Именно к нему в апреле 1505 г. предстояло направиться с миссией от флорентийского Совета Десяти секретарю флорентийской дипломатии Никколо Макиавелли. Целью миссии Никколо к Джанпаоло Бальони было либо заключение нового договора между Флоренцией и Перуджей о кондотте, необходимого тосканской республике для пополнения своих наемных отрядов, либо ратификация уже существовавшего соглашения: в инструкции к этой миссии, составленной для Никколо Советом Десяти 8 апреля 1505 г., содержится упоминание о невозмож-

ности «...воспользоваться его договором, который уже давно причиняет нам столько же вреда и огорчений, сколько и все остальное» [13, р. 2]. В контексте проблемы самостоятельности Макиавелли как дипломата инструкция от 8 апреля 1505 г. весьма показательна. Прежде всего, в ней указывается, что Макиавелли не нуждается в какой-либо дополнительной информации по повестке его задания — отношениям Флоренции и Перуджи: «Поскольку вы полностью информированы о нем, вам больше ничего не говорят о его содержании» [13, р. 2]. Очевидно, Совет Десяти, указывая на подобную осведомленность Никколо, признает его значение не только как секретаря — исполнителя республиканской дипломатии, но и как самостоятельного ее стратега. Дело в том, что как в отношении Бальони, так и в контексте проблемы франко-испанских отношений для Флоренции, Макиавелли сделал два важных и точных наблюдения, выполняя миссию в Рим в 1503 г., связанную с выборами нового понтифика. Наблюдение про синьора Перуджи упоминается Никколо в первой части поэмы «Десятилетие»: «Пошел за Валентино в Рим Бальони, к Орсини, рассчитывая сделать ему беду и переодеться в его одежды» [14, р. 371]. Действительно, успешная реализация плана политического устранения герцога Валентино Чезаре Борджиа на выборах понтифика в 1503 г. принесла ряду правителей Италии, чьи земли были захвачены герцогом, возврат законной власти. В числе «переодевшихся в одежды» герцога и вернувших себе владения оказался и Джанпаоло Бальони. Другое наблюдение секретаря флорентийской дипломатии, содержащее как раз стратегический анализ ключевых проблем для республики, указано им в письме Совету Десяти из Рима от 11 ноября 1503 г.: «Первое и важнейшее — это борьба Франции и Испании» [15, с. 41]. Таким образом, возникшие перед флорентийской дипломатией в 1505 г. угрозы — не сюрприз для Никколо Макиавелли, самостоятельного дипломата. В таком случае Совет Десяти мог предоставить ему свободу действий в исполнении миссии к Джанпаоло Бальони. Однако инструктаж его визита в Перуджу предельно подробен: в нем даже расписано, какие эмоции и в какой последовательности Макиавелли от имени республики стоит выказывать Бальони. Сначала Никколо следовало уведомить синьора Перуджи о том, что Флоренции известно о его причастности к антифлорентийским выступлениям в Ареццо [13, р. 2]. В развитие этой темы секретарь флорентийской дипломатии должен был «...затем показать ему удивление и неудовольствие, которые мы испытываем по этому поводу, и ради него, и ради нас, поскольку всегда думали, что все события с государством Перуджи у нас общие» [13, р. 2]. Далее в инструкции

развивается намек Совета Десяти на неисполнение Бальони уже существовавшего договора о кондотте с Флоренцией: так, Макиавелли предписано попытаться пристыдить синьора Перуджи за то, «...что он неблагодарен за многие блага, полученные недавно, и что ему не хватает веры в свою собственную правду» [13, р. 2]. Под «верой в собственную правду», очевидно, подразумевается легитимность восстановления сеньориального режима Бальони в Перудже после падения режима герцога. Как упоминал венецианский посол в Риме Антонио Джустиниан в письме сенату республики Св. Марка от 20 мая 1503 г., еще при власти герцога Валентино над захваченной им Перуджей в ней случился конфликт двух группировок: одну возглавлял наместник герцога, подконтрольный ему и профранцузски настроенный Карло Бальони, родственник Джанпаоло, а другую — Джироламо делла Пенна, знатный перуджинец, настроенный против власти Валентино и рассчитывавший на поддержку испанцев [16, р. 18]. В этой связи проблема Перуджи уже в 1503 г. ставила папу Александра VI, протектора герцога Валентино, перед необходимостью выбора между французской или испанской стороной [16, р. 18]. В другом письме венецианскому сенату, от 11 июня, Джустиниан упоминает интересный выход папы из этой ситуации: «Папа и государство на практике договорились с послами Перуджи: перуджинцы отдадут во власть герцога три замка» [17, р. 37]. В данном указании венецианца примечателен употребленный им в отношении договора Александра VI с Перуджей оборот *Il Papa e stato in pratica* [17, р. 37]: он указывает на то, что договор может означать не только право папы на личное посредничество в регулировании раздоров перуджинцев, но и претензию папского государства на управление Перуджей в целом. Соответственно, опираясь на этот договор, новый понтифик Юлий II, чей экспансивный настрой в отношении многих итальянских городов-государств сразу стал очевидным фактором дипломатической повестки дня в войнах на Апеннинах [4, с. 458], мог практически в любой момент объявить о притязаниях папства на Перуджу. Благодаря, в том числе, донесениям того же Макиавелли о «партиях баронов» [15, с. 41], Совет Десяти был осведомлен об этой ситуации вокруг Перуджи не меньше венецианского сената. Поэтому инструктаж его миссии в Перуджу содержит ключевое распоряжение: узнать, не связано ли «...это его раздумье» в отношении исполнения кондотты с Флоренцией простым недостатком средств, замаскировав этот вопрос под видом гипотетического предложения республики пойти на встречу перуджинскому синьору и заключить новый, возможно, более выгодный для него договор [13, р. 3]. В завершение, к инструкции

прилагается указание полезности для Макиавелли в дополнительном осведомлении о делах перуджинцев некоего «капитана местности», с которым флорентийский секретарь должен был связаться, «...проезжая через Кортону, которую мы считаем подходящей» [13, р. 3].

Как же Никколо выполнил инструкцию «Десятки» в миссии к Бальони? Для начала, в своем ответном письме об исполнении миссии от 11 апреля 1505 г. флорентийский секретарь сообщил «Десятке» о встрече с тем самым «капитаном местности», который должен был передать ему ценные подробности о текущем положении дел в Перудже: «Получив от Ваших светлостей поручение поговорить с Антонио, я остался у него; я поговорил с ним и узнал, как продвигается его дело, о чем он сказал мне, что сообщил Вашим светлостям» [18, р. 4]. Следовательно, руководители флорентийской дипломатии предположили возможность излишне самостоятельных действий Макиавелли в исполнении миссии и предпочли сами связаться с капитаном Кортонны. В результате такой несогласованности секретарь «Десятки», выполнив это поручение, лишь потерял время для основной встречи в рамках миссии — с синьором Перуджи, на что он оставляет своего рода «попрек» Совету Десяти в своем донесении, отмечая, что мог прибыть на место встречи с Бальони — в Оссайю близ Кортонны — вечером одного дня, но потратил этот вечер на беседу с капитаном Кортонны, и перед Бальони в Оссайе предстал уже утром следующего дня [18, р. 4]. Характерно, что «план» Совета Десяти, отраженный в инструкции, — вывести синьора Перуджи на разговор о кондотте посредством театрализованной комбинации упреков и предложений, — сразу не удался Макиавелли. В своем донесении он пишет, что Бальони сам повел разговор с ним об этом договоре: «Он сказал, что не сделал этого ранее, потому что не был установлен ранее; и что теперь, зная об опасностях, которые его ожидают, и о махинациях капитанов и других его врагов, и о приемах, которые так долго удерживали его в Перудже, и о том, что он скоро их обнаружит, он не видит возможности обязать себя другим без явной опасности потерять свое государство. Он сказал, что гораздо лучше срубить дерево, чем взять ваши деньги, а потом, в разгар празднества, уйти» [18, р. 4–5]. Весьма примечательно, по словам Макиавелли, что Джанпаоло Бальони также упомянул о том, что «...не был установлен ранее»: ввиду этого обстоятельства у секретаря «Десятки» отпала предполагавшаяся инструкцией руководства флорентийской дипломатии возможность «давить» на не легитимность возвращенной синьором Перуджи власти. Более того, Никколо поражен самоуверенностью перуджинского синьора, не только

не выполняющего договор с Флоренцией, но и указывающего ей на неудачи пизанских кампаний: «...И тут он высказался, осуждая эти ваши действия, о наемниках и капитанах, и обвиняя вас... в том, что, когда вы прилепились к ним и произвели его, Бартоломео и Вителли в состоянии единства, это было бы хорошо и для них, и для вас, потому что капитаны, которые являются их врагами, стали для них мелочью, а Пандольфо и Луккези, которые являются вашими врагами, остались в согласии, и Пиза пала сама собой... Он сказал, что в этом году вы можете обойтись без солдат, потому что он не видит, что вы в состоянии идти на Пизу, и что если у вас есть солдаты, вы должны оставить в покое капитанов и взять маркиза Мантуи и других людей, которые не принадлежат к этой фракции» [18, р. 5–6]. Соответственно, инструктаж флорентийского руководства для Макиавелли совершенно не оправдал себя, о чем Никколо не без иронии пишет «Десятке» в середине своего донесения об исполнении миссии: «Вот, вкратце, все, что я могу доложить Вашим светлостям в упорядоченном виде» [18, р. 7]. Далее, в своем отчете о миссии к Бальони Никколо Макиавелли указывает на действия, предпринятые им самостоятельно, без «санкции» Совета Десяти, для обоснования синьору Перуджи флорентийской позиции по договору кондотты. Никколо предпринял действительно неожиданный шаг: высказал якобы имевшееся у Совета Десяти предложение к Бальони стать во главе следующей пизанской кампании Флоренции, при этом приведя в войско республики «40 или 50 своих людей» и сделав это «как друг, а не как должник» [18, р. 8]. Помимо описания данного предложения Бальони (не предполагавшегося планом миссии), Макиавелли указывает Совету Десяти на имеющихся у него сведениях о планах перуджинского синьора: «Люди, которые дали мне эту информацию, говорят мне, что если вы не дадите ему возможности обнаружить себя, он займется своими войсками под командованием Бартоломео (по всей видимости, речь о Бартоломео д'Альвиано, кондотьере, успешно служившем тогда испанцам: в таком случае Бальони и вовсе шантажировал Флоренцию в лице Макиавелли ее положением «меж двух огней» на фоне нового франко-испанского союза.— К.П.) и других, что его вполне устроит. Говорят, что он утешал своих солдат, чтобы они оставались в добром согласии, что если он не получит денег от флорентинцев, то получит их от других, и он намекал на это, когда говорил, как я сказал выше. Он сказал, что, по его мнению, вы не можете вооружиться, а если вы вооружитесь капитанами, то они планируют отрезать им путь в Тоскану и не позволят нам взять их там любым способом» [18, р. 9].

Наличие у Макиавелли связей с частными лицами, с которыми он состоял в приятельских отношениях и которых задействовал в качестве информаторов, — еще одна характерная черта известной самостоятельности его действий по отношению к планам Совета Десяти: так, за год до миссии в Перуджу, перед визитом к Людовiku XII в 1504 г., Никколо узнал от миланского приятеля, служившего в войске французского короля, о весьма плачевном положении его военных дел, что поспособствовало отказу секретаря «Десятки» от идеи просить у Людовика дополнительные вспомогательные отряды для планировавшейся в очередной раз пизанской кампании Флоренции [7, с. 121]. Воспользовавшись раздумьем Джанпаоло Бальони над гипотетическим руководством флорентийской военной кампанией, Никколо сразу вернул тему разговора к флорентийской повестке: «Я спросил его, почему он не ратифицировал свой договор о кондотте; тогда он быстро и не задумываясь ответил, что если он нужен Вашим светлостям, то он охотно отдаст его вам. Я ответил, что у меня нет на это поручения, и что Ваши светлости ничего мне об этом не говорили, но что он может вразумить их, чтобы я мог усмотреть их намерения; поэтому он немедленно послал солдата в Перуджу к серу Валерио (сыну Джанпаоло Бальони. — К.П.), чтобы я мог прийти к нему; и он сказал, что хочет немедленно отправить его к Вашим светлостям с этим поручением; и мне не показалось неуместным входить в это дело» [18, р. 10]. Однако идея продолжить переговоры на флорентийских условиях, как она виделась Макиавелли из этого предложения Бальони, на деле обернулась маскировкой перуджинским синьором отказа служить Флоренции вообще: «...Когда я покинул его, он сказал мне, чтобы я дал понять Вашим светлостям, что он не желает служить им в этом году ни за какую цену и ни по какому поводу, и что если они собираются в лагерь в Пизе, он придет как друг с 40 или 50 людьми, и что заверяет их, что это не для того, чтобы обидеть их или быть с кем-то, кто их обидит, и что необходимость оставаться дома заставила его избрать эту партию, а не какую-либо другую, и что он отдал бы им этого своего сына, если бы захотел» [18, р. 10–11]. В дополнение к этому ответу, как указывает Никколо, Джанпаоло Бальони предложил ему присутствовать на показательном смотре войск герцога Урбино в Кастильоне, куда собирался отправиться сам синьор. Подобное предложение проявилось для Макиавелли слова синьора про «партию», к которой он примыкает с определенным сожалением: Бальони намекал секретарю дипломатии Флоренции на идею нового военного союза республики с Перуджей на условиях последней, к которому в случае согласия тосканской респу-

блики должен присоединиться герцог Урбино [18, р. 11]. Такое предложение не устроило Никколо, и он вернулся в Кортону: «Тогда, находясь там, я не смог бы написать и половины того, что написал, и с тех пор меня держали бы шпионом, а я был там мало милостив и мало известен Вашим светлостям, и поэтому я решил уехать, думая, что будет меньшей ошибкой вернуться туда, чем оставаться там» [18, р. 12].

Таким образом, цель миссии флорентийского дипломата, секретаря Совета Десяти Никколо Макиавелли не была достигнута: Флоренция не восстановила старый договор о кондотте с Перуджей и не заключила новый. Инструктаж же Совета Десяти, предоставленный Никколо для исполнения миссии, не только не оправдал себя, но и привел к развитию диалога между Бальони и Макиавелли, прямо противоположному предполагавшемуся последним. Никколо вынужден был в сложившейся ситуации взять на себя ответственность за самостоятельное продолжение ведения этого диалога. Вместе с тем, именно проявление самостоятельности позволило Никколо узнать как минимум два важных обстоятельства: во-первых, Перуджа и Урбино намеревались собрать военный союз и были заинтересованы во вступлении в него Флоренции, во-вторых, от успеха реализации этого намерения зависело, в том числе, благосостояние солдат перуджинского синьора. Соответственно, предположение флорентинцев о неспособности оплатить договор о кондотте как о причине отказа от его соблюдения или ратификации нового аналогичного договора полностью подтвердилось. Исходя из этого, можно сделать вывод: несмотря на то, что в миссии 1505 г. в Перуджу Макиавелли столкнулся с диктатом исполнительности как ключевого критерия эффективной службы государству в политической машине Флоренции, он показал себя смелым и тонким дипломатом, способным мгновенно анализировать складывавшуюся ситуацию и менять обстоятельства дипломатического диалога сообразно интересам своего государства.

Список источников и литературы

1. *Dover P. The Age of Secretaries // Secretaries and Statecraft in the Early Modern World / Ed. by P.M. Dover. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2016. P. 1–15.*
2. *Lazzarini I. Records, Politics and Diplomacy: Secretaries and Chanceries in Renaissance Italy (1350 — c. 1520) // Secretaries and Statecraft in the Early Modern World / Ed. by P.M. Dover. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2016. P. 16–36.*
3. *Контамин Ф. Война в Средние века / Пер. с фр. Ю.П. Малинина, А.Ю. Карачинского, М.Ю. Некрасова, под ред. Ю.П. Малинина. СПб: Ювента, 2001. 416 с.*

4. Катущкина Л. Г. Итальянские войны // История Италии в 3 т. Т. 1 / Под ред. С. Д. Сказкина. М.: Наука, 1970. С. 426–466.
5. Gilbert F. Machiavelli and Guicciardini: Politics and History in Sixteenth-Century Florence. Princeton: Princeton University Press, 1965. 349 p.
6. Покок Д. Момент Макиавелли: Политическая мысль Флоренции и атлантическая республиканская традиция / Пер. с англ. Т. Пирусской. М.: Новое литературное обозрение, 2020. 888 с.
7. Каппони Н. Макиавелли / Пер. с англ. А. Л. Уткина. М.: Вече, 2012. 372 с.
8. Hornqvist M. Machiavelli and Empire. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. 302 p.
9. Борьо Ж.-И. Макиавелли / Пер. с фр. Г. Шумиловой, И. Шумиловой, М. Троичкой. М.: КоЛибри, Азбука-Аттикус, 2016. 320 с.
10. Жиль К. Никколо Макиавелли / Пер. с фр. В. Балакина. М.: Молодая гвардия, 2005. 130 с.
11. Фурцев Р. В. Проблема политической гегемонии в Европе и попытка ее решения в ходе Итальянских войн // Альманах современной науки и образования. Тамбов: Грамота, 2012. № 8. С. 166–172.
12. Гвиччардини Ф. История Италии. В 2 тт. Т. 1 / Пер. с итал. и подг. издания М. А. Юсима. М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2019. 744 с.
13. Commissione data a Niccolo Machiavelli, mandato a Perugia, deliberata a di 8 di Aprile 1505 // Opere di Niccolo Machiavelli, cittadino e segretario Fiorentino. In 8 vol. Vol. 7. Firenze: Italia, 1813. P. 1–3.
14. Machiavelli N. Decennali // Opere di Niccolo Machiavelli, cittadino e segretario Fiorentino. In 8 vol. Vol. 5. Firenze: Italia, 1813. P. 357–382.
15. Макиавелли Н. Легация римскому двору / Пер. с ит. А. К. Дживелегова // Н. Макиавелли. Сочинения исторические и политические. Сочинения художественные. Письма. М.: АСТ, 2004. С. 32–57.
16. Giustinian A. Notizie di Perugia e varie // Dispacci di Antonio Giustinian. In 2 vol. Vol. II. Firenze: Successori Le Monnier, 1876. P. 18.
17. Giustinian A. Pratiche del Papa con Perugia, Fermo ed Ascoli // Dispacci di Antonio Giustinian. In 2 vol. Vol. II. Firenze: Successori Le Monnier, 1876. P. 37.
18. Machiavelli N. Legazione a Gianpaolo Baglioni, di 11 Aprilis 1505 // Opere di Niccolo Machiavelli, cittadino e segretario Fiorentino. In 8 vol. Vol. 7. Firenze: Italia, 1813. P. 4–12.

УДК: 94(460).023

Щукин С. В.

Санкт-Петербургский государственный университет,
Институт истории, студент магистратуры
E-mail: sergio9911rodriguez@gmail.com
st061190@student.spbu.ru

На пути к Гранадской войне: кастильская Реконкиста в первой половине XV века

Аннотация. В статье рассматривается ход войн Реконкисты первой половины XV века и выделяются их особенности.

Ключевые слова: Кастилия, Реконкиста, Гибралтар.

Shchukin S. V.

Saint Petersburg State University,
Institute of History, Master's program, Student
E-mail: sergio9911rodriguez@gmail.com
st061190@student.spbu.ru

Towards the Granada war: the Castilian Reconquista in the first half of the 15th century

Abstract. The article studies the course of the wars of Reconquistain the First Half of the Fifteenth Century and highlights their features.

Keywords: Castile, Reconquista, Gibraltar.

1340 год стал определяющим для хода испанской Реконкисты — в ноябре этого года кастильские войска в сражении при Саладо [1, р. 439] одолели объединенные гранадско-марокканские войска и фактически навсегда решили судьбу исламского мира на Пиренейском полуострове. Король Альфонсо XI, при котором была одержана данная победа, желал как можно скорее вернуть под кастильский контроль и Гибралтар, утраченный еще в 1333 году в результате осады со стороны войск марокканского султана [2, р. 163]. В 1350 году Альфонсо осадил Гибралтар, но в ходе осады скончался от чумы. После этих событий и смерти Альфонсо XI Реконкиста фактически приостановилась до начала Гранадской войны.

В промежутке между 1350 и 1482 годом произошли достаточно важные для хода Реконкисты события, существенно повлиявшие на процесс отвоевания полуострова. В данной статье будут рассмотрены события

Реконкисты, происходившие в первой половине XV века, на основании источников и литературы по данной теме, будет оценено их значение для кастильской Реконкисты.

Во второй половине XIV века единственным значимым для Реконкисты событием стала успешная осада Альхесираса мусульманами в 1369 году [3, р. 207], о которой кратко упоминается в хронике Энрике II [4, р. 9]. В хронике лишь сказано, что король получил за утрату города финансовую компенсацию от мусульман, а если учитывать, что в этом веке более никаких столкновений между Гранадой и Кастилией не было, можно сказать, что это сражение не оказало практически никакого влияния на Реконкисту.

Следующим этапом Реконкисты стало правление короля Хуана II Кастильского (1406–1454), во время которого произошло несколько знаменательных событий, касающихся противостояния Кастилии и Гранадского эмирата. Первые два из этих событий — морская битва за Гибралтар и взятие Антекеры — произошли еще в периоднесовершеннолетия Хуана и связаны с именем Фернандо, его дяди, бывшего регентом при Хуане [5, с. 252]. Испанская историография в целом и Педро Андрес Поррас Арболедас в частности оценивают военные успехи в деле Реконкисты в начале XV века как результат деятельности именно Фердинанда Антекерского [6, р. 49].

Об обстоятельствах, связанных с этими сражениями, повествует «Хроника Хуана II» [7]. Одним из первых эпизодов данной кампании стала осада рыцарями ордена Сантьяго города Веры. Хронист сообщает о предшествующих осаде событиях лишь тот факт, что пленный мавр сообщил маршалу Кастилии Фернану Гарсии де Эррере о большом количестве мавританских войск неподалеку от города Вера [7, р. 26]. Таким образом, мотивация проведения атаки на Веру состояла лишь в обеспечении безопасности близлежащих территорий от совершения набегов. Для проведения операции была собрана небольшая армия, к которой присоединились наместники Караваги и Карденаса, сама же армия, согласно указанию хрониста, состояла из 300 всадников и 1000 пехотинцев [7, р. 26], армия же мавров традиционно была больше и состояла из примерно 500 всадников и 3000 пехотинцев [7, р. 26]. Хронист сообщает, что в ходе двух сражений, одно из которых, по его словам, продлилось от рассвета до заката, христиане смогли одержать верх, а также уничтожить командующего мавританским подкреплением, прибывшего из соседнего города Баса [7, р. 27]. Таким образом, можно выделить главный итог сражения при Вере: кастильцам удалось нейтрализовать значительные в численном отношении силы мавров. В последующие несколько месяцев было проведено несколько кампаний, к примеру, битва у замка Хуртал [7, р. 37], не имевших, однако, серьезного политического значения.

Следующим значимым эпизодом стала морская битва при Гибралтаре. Если говорить о подготовке к данной битве, стоит обратиться к «Хронике Дона Хуана II», в которой сообщается, что регентом Фердинандом была собрана и отправлена под Гибралтар большая эскадра (порядка 26 каравелл и 14 галер)[7, р. 36]. Хронист не сообщает о битве подробно, доложив, что мавры уверовали в свое преимущество и решили не увеличивать численность эскадры (этот факт позволяет говорить о том, что мавританская эскадра была по численности заметно больше кастильской), однако, говоря словами хрониста: «И адмирал, и командиры его кораблей были настолько доблестны, что с помощью Господа мавры были побеждены, и восемь их кораблей были захвачены, а некоторые отправлены на глубину, а остальные бежали» [7, р. 36]. Если подвести итоги данного противостояния, длившегося год, можно выделить следующие: кастильская сторона смогла одержать несколько важных побед и нанести удар маврам. Наиболее важной в этом коротком конфликте стала морская битва под Гибралтаром, ставшая, по сути, кульминацией данного этапа войны. Перемирие, продлившееся два года, до апреля 1410 г., дало Кастилии время собрать новые силы и продолжать борьбу против Гранады.

Наиболее важной за первые годы правления Хуана II стала победа при Антекере. Поскольку предыдущий конфликт был приостановлен перемирием, можно было говорить о неизбежности нового противостояния. Обращаясь к хронике, можно выделить следующие моменты. Согласно ей, уже в феврале 1410 г. Фердинанд начал марш к границе, выдвинувшись из Вальядолида. Он направился в Кордову, где 5 апреля получил известие о нападении на город Захара со стороны гранадских войск, от действий которых погибло 114 человек [7, р. 76], а также было угнано в плен неизвестное количество женщин и детей. Первоначально виновником считался комендант Захары Алонсо Мельгарехо, но истинным виновником катастрофы был оруженосец по имени Антон Фернандес де Бетета, который передал ключевую информацию мусульманам [7, р. 77].

Далее необходимо рассмотреть подготовку к будущей осаде. Стоит отметить, что, согласно хронике, рассматривался вопрос о нападении на другой населенный пункт мавров: как отмечает хронист, военный совет, созданный Фердинандом, предложил нападение на Гибралтар или Басу однако, в конечном итоге, было принято решение о нападении на Антекеру ввиду ее близости к границе и стратегической важности. По словам хрониста, «Из Антекеры король Гранады мог захватить всю Андалусию» [7, р. 77]. Далее, как описывает хроника, участники военного совета предлагали Фердинанду подождать, чтобы иметь возможность собрать большую армию, однако инфант собрал около

12000 человек (порядка 2000 кавалеристов и 10000 пехотинцев) и 26 апреля выдвинулся к Антекере [7, р. 78], после чего окружил город. Стоит заметить, что Фердинанд позаботился об обеспечении осаждающих провиантом из Севильи [7, р. 79], что говорит о важности грядущего сражения.

Ответные действия эмира Гранады Юсуфа, согласно хронике, не заставили себя долго ждать: к 4 мая ему удалось собрать армию в 5000 кавалеристов и 80000 пехотинцев [7, р. 80], что превосходило армию Фердинанда в 7 раз. Прибытие к Антекере 85-тысячной армии во главе с братьями эмира состоялось 5 мая, на следующее утро произошло сражение. Как пишет хронист, сражение началось с перестрелки, в какой-то момент маврам даже удалось принудить христиан к бегству, однако весь ход поначалу удачной для мавров битвы перевернуло прибытие самого кастильского регента: его вступление в бой оказало сильное моральное влияние на кастильское воинство, и, как указывает хронист: «Мавров погибло столько, что невозможно было сосчитать» [7, р. 82]. Таким образом, основная задача по подготовке к взятию Антекеры была решена.

12 мая, согласно хронике, прибыла осадная команда [7, р. 83], после чего началась длительная осада, сопровождавшаяся несколькими стычками. Для дальнейшего обеспечения безопасности в проведении осады был осуществлен рейд под Ронду, где в ходе стычки с мусульманами христианам удалось уничтожить порядка 1300 мавров [7, р. 87]. Об успешности в ходе проведения осады говорит тот факт, что когда гранадский правитель просил о перемирии, то столкнулся с ответными требованиями Фердинанда: отдать Антекеру, заключить перемирие на два года, а также освободить христианских пленников [7, р. 89]. Эти требования приняты не были, и переговоры провалились.

В сентябре того же года Фердинанд поднял боевой дух в кастильских рядах, привезя в осадный лагерь знамя Исидора Леонского [7, р. 94], что также говорит о выдающихся тактических способностях Фердинанда в плане подготовки и ведения сражения. В ходе боев в сентябре Фердинанду удалось применить осадные башни и 24 сентября окончательно захватить город [7, р. 97]. В ноябре 1410 г. было заключено перемирие, которое продлилось, по сути, до битвы при Игеруэле в 1431 году. В результате данная победа стала одной из главных в истории периода затишья, Фердинанд получил почетное прозвище «Антекерский» [8, р. 76], в 1412 году он стал новым королем Арагона. Таким образом, величайшие успехи Реконкисты в правление Хуана II Кастильского были достигнуты именно в годы регентства Фердинанда Антекерского.

После этого (и до осады Гибралтара) произошло еще одно событие — битва при Игеруэле [5, с. 252], которая даже не упоминается в хронике, ввиду

конфликта короля с автором данной победы Альваро де Луной. Альтамира-и-Кревеа называет эту победу большой, но, как можно заметить, из этой победы почти не удалось извлечь какой-либо стратегической выгоды.

Еще одним значимым эпизодом Реконкисты в эпоху правления короля Хуана II Кастильского стала осада Гибралтара в 1436 году графом доном Энрике де Гусманом — последняя перед решающей осадой 1462 года. Опираясь на ряд англоязычных и испаноязычных работ, посвященных многочисленным осадам Гибралтара, постараемся описать особенности данного краткого противостояния, ставшего последним до начала великих войн Фердинанда и Изабеллы.

Короткая пометка об обстоятельствах осады Гибралтара в 1436 году содержится в «Хронике Дона Хуана II» [7]. Данная осада, как и осада 1462 года, описана в таких монографиях, как «История Гибралтара и его осад» Ф. Стивенса [11], «История Гибралтара и его политическое отношение к событиям в Европе» Ф. Сейера [10], а также «История Гибралтара» Игнасио Лопеса де Айялы [9]. Если выделять хронологические рамки данного противостояния, то можно сказать, что он длился порядка двух недель в октябре 1436 года, поэтому можно считать его одним из самых коротких.

Для начала стоит выделить причины осады, осуществленной доном Энрике. Как пишет де Айяла, причина состояла в большей степени в беспокойстве дон-а Энрике де Гусмана касательно набегов, осуществляемых маврами во владения дон-а Энрике [9, р. 88], и собравшим войнство из разных частей Андалусии — Эсихи, Хереса и Кордовы [10, р. 55]. Можно вновь отметить тот факт, что на данном этапе Реконкисты большинство боевых действий, в отличие от двух пограничных этапов, осуществлял не сам король, а кастильские дворяне. В данном случае дон де Гусман самостоятельно руководил осадой и сбором войска, а также планированием операции, без какого-либо содействия со стороны короля. Главнокомандующим армией, как отмечает Сейер, являлся дон Хуан де Ньебла [10, р. 56], руководивший армией из 2 тысяч кавалеристов и 3 тысяч пехотинцев [7, р. 359]. Стратегия боя заключалась, как сообщает Сейер, в разделении армии на две части, одна из которых атаковала бы со стороны Красных песков, другая же со стороны Гибралтарской скалы. Роковой ошибкой де Гусмана, отмечает Сейер, была его неосведомленность о том, что мавры уже знали о готовящейся осаде [10, р. 57]. В итоге части, высадившиеся вблизи Красных песков, были обстреляны маврами, что привело к отступлению кастильских солдат на галеры, и к ним на помощь поспешил де Гусман. Конец осады описывает королевская хроника: галера с Энрике де Гусманом перевернулась, потопив кастильского командующего вместе с сорока

воинами, сопровождавшими его [7, р. 360], после чего кастильские войска были вынуждены отступить. О причинах неудачи данной осады Сейер говорит так: «Идея состояла в том, чтобы захватить это место внезапным и резким нападением, поэтому и армия, и флот были собраны при недостатке секретности, и никакая информация не могла быть получена о силе и положении оборонительных сооружений путем рекогносцировок, не вызвав внимания неприятеля» [10, р. 59]. Кроме того, как он отмечает, кастильцы были уверены, что мавританская оборона Красных песков так же слаба, как и сто лет назад, во время осады Гибралтара Альфонсо XI. Таким образом, Гибралтар оставался под властью Гранады до 1462 года.

Если же подвести итоги правления Хуана II Кастильского в плане успехов Реконкисты, то можно отметить две тенденции: начальная — положительная, связанная с регентством Фердинанда Антекерского, когда было одержано несколько побед над маврами, включая победу при Антекере, конечная — отрицательная: несмотря на победу при Игеруэле, кастильцам не удалось развить успех, а также захватить Гибралтар. В итоге правление Хуана II, начавшееся, по сути, с выдающихся успехов, связанных с его дядей Фердинандом, в итоге не привело к победе в деле Реконкисты, из-за неудач самого Хуана II.

1454 год в истории Испании ознаменовался новым событием — на трон Кастилии вступил король Энрике IV [5, р. 252], которому предстояло одержать последнюю в истории Реконкисты (до начала Гранадских войн) победу — взятие Гибралтара. Данная победа ознаменовала собой окончание второго периода конечного этапа испанской Реконкисты, рассматриваемого в этой работе. Данное противостояние, по сути, являлось одним из самых кратких по продолжительности в истории поздней Реконкисты — длилось оно всего около двух недель (2–15 августа 1462 года) и не получило какого-либо серьезного развития. Стоит отметить, что события этого противостояния хорошо изучены представителями испанской и англоязычной историографии. О состоянии Гибралтара накануне осады пишет Игнасио Лопес де Айяла, который, в частности, ссылается на историка Гибралтара Алонсо Эрнандеса дель Портильо. По словам де Айялы, дель Портильо рассказывает о беглеце из Гибралтара, доложившем о слабом состоянии Гибралтарского гарнизона [9, р. 90]. Ф. Сейер называет имя указанного участника событий — Али эль Курро [10, р. 62], а также отмечает слабость обороны Гибралтара: «Гибралтарская крепость, под стенами которой пролилось столько крови и в защиту которой были продемонстрированы такие рыцарские подвиги, была так плохо снабжена гарнизонами и провизией, что предлагала себя в качестве добычи вечно бдительному врагу» [10, р. 62]. Исходя из этих слов,

можно предположить, что Гибралтар на момент осады почти не представлял серьезной ценности для какой-либо из сторон. Как будет в дальнейшем, видно из описания, к примеру, осад Басы или Малаги. Гранадский эмират имел ресурсы для качественной обороны важных населенных пунктов.

Губернатор Тарифы Алонсо де Аркос, которому было сообщено о текущем незавидном состоянии Гибралтара, принял решение атаковать город, дабы укрепить свое влияние в Кастильском королевстве. Он берет на осаду Гибралтара 120 пехотинцев и 80 кавалеристов[9, р. 91], решив, что такого количества солдат для осады вполне достаточно. О численности оборонявшихся мавров точных данных нет, но количество солдат, взятое для осады, казалось бы, стратегически важного города, говорит о том, насколько слабо был защищен город. Единственное предположение, которое возможно сделать, — о некотором численном перевесе гранадских войск, если учитывать данные о предыдущих осадах. Следующий эпизод (также описанный Айялой, с опорой на слова упомянутого хрониста), повествует о том, что Алонсо де Аркос, подойдя к Гибралтару, взял в плен трех гранадских воинов и выяснил у них, что город совершенно беззащитен [9, р. 91]. Эти данные говорят в пользу того, что даже сами наместники Гибралтара и эмиры Гранады были не заинтересованы в обороне города на тот момент, не видя в нем какой-либо стратегической ценности.

Если проанализировать другой факт: Алонсо призвал к себе представителей знати из соседних городов, к примеру, дона Хуана Понсе де Леона и дона Хуана де Гусмана, герцога Медина-Сидония, но не для того, чтобы те оказали ему помощь, а, скорее, чтобы они стали свидетелями победоносной осады города, то можно сказать о том, что осада Гибралтара имела скорее символическое значение. Тем не менее, де Аркосом были допущены ошибки. Не дожидаясь прибытия помощи, он атаковал Гибралтар, но гарнизон отбил первую атаку без труда, спровоцировав кастильских солдат на бегство[11, р. 177]. Ни один из авторов не указывает причину неудачи на самом раннем этапе осады, поэтому можно предположить, что это было вызвано численным превосходством гарнизона. Тем не менее, решающим для осаждающих фактором, позволившим им все-таки захватить Гибралтар, стали раздоры в гарнизоне. Так, Айялой упоминается тот факт, что прибывший из гарнизона дезертир рассказал, что мавританский гарнизон не желает сопротивляться, учитывая понесенные им потери при отражении атаки (это в целом подтверждает факт, что победа мусульман при первом нападении христиан на город была достигнута благодаря численному превосходству, которое в результате атаки было нивелировано), а также желает сдать город[9, р. 92]. Кроме того, важным фактором, заставившем

осажденных сдаться, могло стать известие о прибытии в лагерь осаждающих Гонсало де Авилы с большим числом пехоты и 400 кавалеристами.

Вскоре после этого в лагерь кастильского войска явился представитель мавров, начавший переговоры относительно капитуляции, которые немного задержались из-за того, что осаждающие имели разные взгляды на капитуляцию города. В частности, это было связано с прибытием герцога Медина-Сидония, считавшего, что честь принятия Гибралтара в состав Кастилии принадлежит именно ему — как потомку рода, ранее осаждавшего Гибралтар. Решающим же обстоятельством сдачи города именно графу Аркосу стало то обстоятельство, что его сын Родриго уже добился от короля Энрике IV передачи города Аркосам [10, р. 63]. Таким образом, претензии Медины-Сидонии не были удовлетворены, а наместником Гибралтара стал Алонсо де Аркос. Как указывает Альтамир-и-Кревеа, данная победа не получила какого-либо развития и последствий в ближайший период [5, с. 252].

Подводя итоги осады, стоит выделить тот момент, что сами мавры практически не рассматривали Гибралтар как значимый населенный пункт, о чем свидетельствуют допущенные ими ошибки при планировании обороны города. Во-первых, тот факт, что простой житель города (социальное положение перебежчика Али эльКурро не обозначено) знал практически все о состоянии стен и гарнизона и смог доложить об этом кастильцам; во-вторых, то, что Алонсо де Аркос счел достаточным взять для осады города небольшой отряд из 200 человек. Таким образом, кастильцы смогли выиграть данную краткую войну, хотя их единственная их атака была отбита маврами, но вскоре после этого начались переговоры о сдаче города. Победа кастильцев при Гибралтаре ознаменовала собой конец длительного периода затишья в истории поздней Реконксты и стала последним более-менее значимым противостоянием перед Гранадскими войнами. Таким образом, короткий конфликт, длившийся менее месяца, оказался довольно значимым для Реконксты в целом. Важный, но в некотором смысле недооцененный Гибралтар перешел во владения Кастилии.

Если подводить итоги рассматриваемого периода в целом, то можно сделать ряд выводов. Для начала стоит отметить, что данный период являлся наиболее протяженным во время эпохи конца Реконксты — его длительность составила порядка 100 лет (с 1350 г., с момента смерти Альфонсо XI Справедливого, до 1462 г., года взятия Гибралтара). Такая длительность в целом обусловлена разными причинами и, прежде всего, результатами войн Альфонсо XI. В итоге 25 лет войн кастильского короля против Гранадского эмирата и Маринидского султаната на юге Пиренеев сформировалось устойчивое доминирование Кастильского королевства,

Гранадский эмират в целом оказался в положении фактически зависимого от Кастилии государства, а Маринидский султанат перестал влиять на положение дел на полуострове. Такое положение оказалось весьма выгодным для Кастилии, избавившейся от угрозы со стороны мусульман и способной сосредоточиться на решении иных политических задач.

Другой важной особенностью данного периода стало отсутствие централизованного ведения войны: фактически все описанные конфликты были одиночными и ограничивались одним-двумя сражениями, кроме того, весьма слабым и непостоянным было и политическое взаимодействие между Кастилией и Гранадским эмиратом.

Основным политическим итогом данного периода стало ослабление Гранадского эмирата после описанных сражений. Потеря Гибралтара для Гранадского эмирата означала утрату одного из последних ключевых форпостов на берегу Средиземного моря, а для Кастилии — долгожданное окончание борьбы за Гибралтар, некогда уступленный Альфонсо XI в пользу мусульман. Таким образом, данный период «затишья» подготовил почву для последнего этапа Реконкисты — Гранадских войн.

Список источников и литературы

1. *Villaizan J. N. de.* Cronica de D. Alfonso el Onceno de estenombre, de losreyes que raynaronenCastilla y en Leon. Madrid, Madrid Impr. de A. de Sancha, 1787. 633 p.
2. *O'Callaghan J. F.* The Gibraltar Crusade: Castile and the Battle for the Strait. Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2011. 393 p.
3. *Ocana M.* Historia de Algeciras. Cadiz: Deputacion de Cadiz, 2001. 394 p.
4. *López de Ayala P.* Crónicas de los Reyes de Castilla Don Pedro, Don Enrique II, Don Juan I, Don Enrique III. Madrid: A. de Sancha, 1787. 630 p.
5. *Альтамир-и-Кревеа* Р. История Испании. В 2 т. М.: Изд-во иностранной литературы, 1951. Том I. 520 с.
6. *PorrasArboledas P.* Juan II, rey de Castillay León. Gijón, Ediciones Trea, 2009. 319 p.
7. *Pérez de Guzmán F.* Crónica del señor don Juan Segundo de este nombre en Castillay en León. Valencia: Imprenta de Benito Monfort, 1779. 642 p.
8. *Fernandez C.* Historia de Antequera desde su fundación hasta el año 1800. Malaga: Imprenta del Comercio, 1842. 320 p.
9. *López de Ayala I.* The History of Gibraltar: From the Earliest Period of Its Occupation by the Saracens. Comprising Details of the Numerous Conflicts for Its Possession Between the Moors and the Christians, Until Its Final Surrender in 1642 and of Subsequent Events with an Appendix Containing Interesting Documents. London: William Pickering, 1845. 234 p.
10. *Sayer F.* The history of Gibraltar and of its political relation to events in Europe. London: Chapman and Hall, 1865. 520 p.
11. *Stephens F.* A History of Gibraltar and Its Sieges. London: Provost, 1873. 280 p.

УДК 94(44).032

Сыщикова С. Г.

Санкт-Петербургский государственный университет,
Институт истории, студент
E-mail: syshchikovasofia@gmail.com

Анна Австрийская и ее роль в политической жизни французского двора до 1643 года

Аннотация. В статье рассматривается путь Анны Австрийской от испанской инфанты до королевы Франции. Важное место занимает вопрос самостоятельности ее политических действий, ответ на который дается через анализ главных заговоров против кардинала Ришелье, в которых участвовала королева.

Ключевые слова: Анна Австрийская, кардинал Ришелье, Людовик XIII, Франция.

Syshchikova S. G.

Saint Petersburg State University,
Institute of History, student
E-mail: syshchikovasofia@gmail.com

Anna of Austria and her role in the political life of the French court before 1643

Abstract. The article examines the biography of Anna of Austria from the Spanish Infanta to the Queen of France. Of special importance is the question of the independence of her actions in the country's politics, the answer to which is given through an analysis of the main conspiracies against Cardinal Richelieu, in which the queen took part.

Keywords: Anna of Austria, Cardinal Richelieu, Louis XIII, France.

XVII век в истории Франции является поворотным. Хотя данное утверждение можно применить практически к любой эпохе, это не отменяет тот факт, что внутри французского государства уже давно зрели серьезные изменения, и именно в семнадцатом столетии формат «король — первый среди равных» окончательно сменился полновластием монарха. Во многом этот процесс связывают с деятельностью всемогущего кардинала Ришелье, личность которого до сих пор не дает историкам покоя. Но в этот сложный для государства период свои политические амбиции

проявила другая, не менее интересная и загадочная фигура — Анна Австрийская. Ей предстояло пройти длительный путь от испанской инфанты к французской королеве, а затем регенту при своем сыне. Она не стала первой женщиной в политике Франции, еще совсем свежи были воспоминания о правлении Екатерины и Марии Медичи. Но личность Анны Австрийской и инициированные ею события оказали глубинное воздействие на различные государственные вопросы.

Долгое время Анну отодвигали на второй план, считая лишь тенью мужа, Людовика XIII, кардинала Ришелье, затем Мазарини. Вместе с тем, анализируя события прошлого, исследователи все чаще приходят к выводу, что роль марионетки Анне Австрийской совсем не подходила. Все указывает на то, что королева была активным политическим игроком с собственным видением будущего своей новой родины — Франции и ее взаимоотношений с домом Габсбургов. Это, в свою очередь, во многом способствовало ухудшению отношений с первым министром, определило деятельность Анны, направленную против влияния Ришелье, и сформировало расхожее мнение о ней как о королеве-предательнице.

В связи с этим представляется актуальным проследить жизненный путь Анны Австрийской, ее роль при французском дворе и ее политические амбиции до того момента, как она оказалась у власти в период своего регентства при малолетнем сыне Людовике XIV.

Анна Мария Маурисия, дочь испанского короля Филиппа III и его жены Маргариты Австрийской, родилась 22 сентября 1601 года в городе Вальядолид, в доме всемогущего королевского фаворита герцога Лерма. В историю она вошла как Анна Австрийская, королева Франции. Анной ее называли в честь бабушки по отцовской линии, которая также была известна как Анна Австрийская, но не получила такой известности на государственном поприще, как ее внучка. Имя Маурисия девочке дали в честь Святого Маврикия, день которого приходится на 22 сентября и совпадает с днем рождения испанской принцессы [1, р. 12].

Анна была старшим ребенком в семье. Особенно теплые отношения сложились у нее с матерью, которую Анна просто обожала, поэтому ее смерть в 1611 году при родах стала настоящим ударом для девочки, которой на тот момент было всего 9 лет. Помимо родителей большое влияние на маленькую Анну оказывала сестра герцога де Лерма, Леонора, графиня Альтамирская [2, р. 5]. Именно она стала воспитательницей инфанты, сформировавшей ее первое представление о мире, о таких понятиях, как честь и долг, необходимых любой королевской особе. Доброжелательные отношения с семьей Анна стремилась сохранить и в пору

своего замужества. Она будет регулярно вести переписку с отцом, после его смерти переписка продолжится между Анной и ее братьями — теперь уже королем Испании Филиппом IV и Фердинандом. За эту переписку впоследствии Анну Австрийскую обвинят в предательстве интересов Франции. Но факт остается фактом. Это можно объяснить близкими отношениями, сложившимися еще в далеком детстве. Анна действительно была привязана к своей семье. Покинув ее навсегда в раннем возрасте, она не могла ограничиваться только скудным официальным общением.

Стоит сказать, что девочка росла не только любимицей родителей, но и всех придворных. Уже ребенком она умела расположить к себе. При парижском дворе она также продолжала «сиять» [1, р. 16]. Многие современники отмечали красоту испанской инфанты, которую не портила даже наследственная особенность Габсбургов — так называемая «габсбургская челюсть». В дальнейшем она превратилась в прекрасную женщину, что также нашло подтверждение в сообщениях современников, встречавшихся с ней лично. Так, португальский политик Томе Пинейро да Вега (Tomé Pinheiro da Veiga) в своем сочинении «La Fastiginia» подчеркнул, что инфанта «очень красивая и изящная» [1, р. 13].

Анна получила хорошее образование в соответствии со своим статусом. Она с раннего возраста сопровождала родителей на различные мероприятия (в частности, они вместе посещали молитвы и аутодафе). Со временем король и королева стали привлекать ее к участию в государственных делах. Например, инфанта присутствовала на приеме посла английского короля Якова I, адмирала Чарльза Говарда [1, р. 13].

25 ноября 1615 года в Бордо в Кафедральном соборе состоялась церемония бракосочетания Людовика XIII и Анны Австрийской. Вопрос о возможном браке поднимался с их рождения. Но Франция и Испания давно состояли во враждебных отношениях, поэтому подобный брачный союз, к тому же двойной (Людовик XIII и Анна Австрийская; Филипп IV и Елизавета Французская), вызывал много споров и недовольства. Потребовалось несколько лет, чтобы он стал осуществимым.

Анна Австрийская была старшей дочерью в семье испанского короля, поэтому ее брак был важным политическим шагом. Тяжелое финансовое положение Испании в 1607 году заставило правительство задуматься над поиском решений и поддержки извне [3, р. 9]. В этой обстановке от Испании поступило предложение о заключении франко-испанского брачного союза. Но уровень взаимного недоверия был слишком велик. Генрих IV высказывался против брака, так как считал, что примирение с врагом недостойно Франции. В своих мемуарах Ришелье писал: «Ко-

роль часто давал понять, что его вовсе не прельщает брак его старшей дочери с королем Испании; впрочем, впоследствии этот брак состоялся. Он справедливо полагал, что отношения между двумя государствами складывались таким образом, что возвышение одного означало унижение другого, и это делало доброе согласие между ними вовсе невозможным» [4]. К тому же отношения между странами сильно обострились из-за герцогства Клевского. В начале 1610 года новый испанский посол в Париже Иниго де Карденас (Inigo de Cárdenas) сообщал, что «война практически неизбежна» [3, р. 10].

Но все кардинально поменялось 14 мая 1610 года, когда Равальяк нанес смертельный удар Генриху IV. У власти оказалась Мария Медичи. Во-первых, у нее не было такого сильного предубеждения против Испании. Во-вторых, после смерти мужа она не доверяла его бывшим приближенным и проводимой ими политике, во многих аспектах она не продолжила линию, которую вел Генрих IV, а начала свою, согласно которой брак с испанской инфантой уже не расценивался как невозможный. В-третьих, обстановка в стране накалилась. Гугеноты усилились и в любой момент могли поднять восстание. Принц Конде и другие принцы крови представляли серьезную угрозу. Правительство Марии Медичи могло остаться без поддержки. Одним из немногих вариантов, которым могла располагать королева, — это союз с сильной, хоть и враждебной Испанией. Удивительно, как быстро изменилась обстановка. Еще в июле 1610 г. государственный совет Испании пришел к выводу, что союз вряд ли возможен [3, р. 10]. А в сентябре 1610 г. в Париж уже прибыл посол Филиппа III герцог де Ферия с предложением о заключении браков [5, с. 186]. 26 января 1612 года «утомленная новыми претензиями, которые что ни день рождались у ее окружения, королева решила обнародовать браки между французским и испанским королевскими домами, которых с начала регентства страстно желала» [4]. Данная новость нашла как союзников, так и противников. Мишель Кармона пишет: «Гизы и их друзья поддерживают происпанскую политику королевы. Конде и Суассоны этим возмущены. Суассон негодует: «Короля женят, а нам сообщают об этом как о свершившемся факте»...» [6]. Но и они в итоге согласились на этот брак.

Следующий шаг — обмен посольствами. Герцог де Пастрана прибыл во Францию, герцог де Майенн отправился в Испанию. В момент, когда соглашения о браке были подписаны, Анне Австрийской было 11 лет, так что она приняла активное участие во встрече герцога Майеннского [2, р. 6].

Временем завершения всех формальностей и переговоров можно считать август 1612 года. 22 августа в Мадриде будет подписан брачный

контракт, а 25 августа в Париже Мария Медичи также подпишет договор. Окончательные условия были следующие: Анна Австрийская отказывается от прав престолонаследия (как и Елизавета), Филипп III выплачивает приданое размером 500 000 золотых экю. О взаимной помощи в контракте не было ни слова, но стороны негласно надеялись на это.

Обмен невестами произошел только через несколько лет. Осенью 1615 года внушительные кортежи обеих стран двинулись к пограничной реке Бидасоа. Анну должен был сопровождать герцог де Лерма, но из-за плохого самочувствия герцог Уседа, его сын, взял на себя эту миссию [1, р. 14]. 9 ноября 1615 года Анна Австрийская была передана французскому королевскому дому. Покинув свою родину, она уже никогда туда не вернется и не увидит свою семью, ей оставалось только вести переписку. 25 ноября в Бордо состоится свадебная церемония, затем гигантский кортеж двинется в Париж, куда и прибудет 15 декабря 1615 года. Там Анна Австрийская начнет свою новую жизнь.

Анне наверняка было сложно привыкнуть к новой жизни при незнакомом французском дворе. Не стоит забывать, что она была еще подростком. Окончательное взросление и становление произошло уже вдали от родственников, при французском дворе, под влиянием новых приближенных и королевы-матери Марии Медичи, с которой у Анны сложились неоднозначные отношения.

Первые годы жизни Анны в Париже не отмечены ее активным участием в делах государства. В мемуарах Ришелье за 1615–1617 годы практически полностью отсутствуют упоминания об Анне Австрийской, хотя он довольно подробно описывает политическую жизнь страны. На это есть ряд причин. Во-первых, Анна — новая фигура при французском дворе и, соответственно, не может обладать серьезным влиянием, сопоставимым с влиянием людей, которые не один год диктовали политику страны. Во-вторых, не стоит забывать, что Анна слишком юна. У нее не было опыта участия как в управлении государством, так и в ведении дворцовых интриг. В-третьих, ее муж Людовик XIII был фактически отстранен от власти своей матерью Марией Медичи. Лишь с убийством Кончино Кончини 24 апреля 1617 года можно говорить о самостоятельном правлении Людовика XIII. Исходя из всего вышесказанного, молчание Ришелье относительно Анны Австрийской кажется вполне логичным.

Можно заключить, что в первые несколько лет жизни в Париже молодая королева не была причастна к политике. Ее главные цели в эти годы — адаптация при дворе и рождение наследника. Анна Австрийская делала большие успехи в изучении французского языка и научилась го-

ворить на нем практически без акцента, чего так и не удалось ее свекрови Марии Медичи [1, р. 16]. Несмотря на свои достижения, сначала она сильно тосковала по своей родине. В одном из писем в Мадрид она сообщает: «Скажите отцу, что ничего кроме любимой Испании не может утешить меня» [2, р. 30]. Но отсутствие наследника в течение 23 лет совместной жизни превратилось в одну из главных проблем королевской четы. Это стало причиной многих конфликтов и трудностей: неустойчивости положения Анны Австрийской, прохладных отношений с мужем, постоянных заговоров и пересудов среди придворных. В декабре 1619 года у Анны Австрийской случился выкидыш [6]. Через несколько лет, в 1622 г., королева потеряла еще одного ребенка в результате случайного падения [2, р. 65]. Людовик XIII пришел в ярость от этой новости и винил в случившемся свою жену. С каждым годом надежда на рождение наследника угасала. Вместе с ней ухудшались отношения между Людовиком и Анной. Супругов ничего не объединяло.

Что касается Марии Медичи, то она не воспылала любовью к жене своего сына, хотя сама активно выступала за заключение испанских браков. Причиной этого, вероятнее всего, стало нежелание Марии Медичи потерять статус «первой дамы» [7, р. 243]. Анна Австрийская умела расположить к себе и поэтому быстро приобрела определенное влияние среди придворных. Это привело к тому, что у обеих королев возникла взаимная неприязнь. Они боролись за внимание и благосклонность Людовика XIII, который попеременно выказывал расположение то одной, то другой. Так, например, после государственного переворота, когда Мария Медичи попала в опалу, на первое место вышла Анна Австрийская [6].

Но после выкидышей, случившихся у Анны (1619 г. и 1622 г.), скандала с Бекингемом (1625 г.), обвинения в участии в заговоре графа де Шале (1626 г.) Людовик XIII вновь сблизился с матерью. Возник триумвират — Людовик XIII, Мария Медичи и Ришелье, которые совместно участвовали в управлении государством вплоть до новой ссоры [8, р. 175].

Вернемся к более подробному рассмотрению участия Анны в политической жизни до 1630 года. Она провела не один год при дворе в Париже, сумела обрасти связями, получить влияние и, самое главное, опыт. Теперь невозможно сказать, что королева абсолютно непричастна к политике. «Дворцовая жизнь уже в 20-е годы XVII в. постепенно сосредотачивалась вокруг Анны Австрийской, которая ее успешно поддерживала» [9].

В мемуарах Ларошфуко, где он освещает события, начиная с 1626 года, королеве уделено достаточно внимания. Он говорит о ее прохладных отношениях с Людовиком XIII и, наоборот, о крайне доверительных —

с герцогиней де Шеврез, упоминает скандал с Бекингом и вражду с кардиналом, который, согласно его записям, испытывал страсть к Анне Австрийской. Несомненно, мы не можем воспринимать все сведения, содержащиеся в мемуарах Ларошфуко, как объективную истину. К тому же повествование он начинает раньше, чем поступил на службу при дворе. Но отрицать, что к этому моменту Анна Австрийская проявляет себя более активно в политической и придворной жизни, нельзя. Сравнивая мемуары Ришелье и Ларошфуко, охватывающие разные временные отрезки, ярко прослеживается рост внимания к персоне королевы. Из этого можно сделать вывод, что и ее влияние серьезно увеличилось.

Как уже говорилось выше, Анну обвиняли в участии в заговоре графа де Шале. В соответствии с планами заговорщиков Анна должна была вступить в брак с Гастоном Орлеанским для придания большей законности новому королю [2]. Мятеж удалось предотвратить, Шале был казнен. Хотя Анна отрицала свою осведомленность о заговоре, Людовик не поверил жене [10, р. 99]. «17 сентября 1626 года на заседании совета в узком составе Анна Австрийская должна была дать показания о своей роли в деле Шале» [8, с. 174].

Итак, семейная жизнь Анны терпит крах, королева-мать была настроена к ней враждебно, Ришелье занял пост первого министра Франции, он управлял государством и внимательно следил за деятельностью молодой королевы, уже попавшейся на возможной причастности к заговору. Так складывается жизнь Анны Австрийской к середине 20-х годов XVII века. В этой обстановке королева становится все более заинтересованной в свержении ненавистного ей Ришелье. С этой целью она развивает активную деятельность.

«В 1620–1640-е гг. двор фактически состоял из двух больших клингов — партий» [9]. Каждая была настроена крайне враждебно по отношению к другой. Центром первой, безусловно, был первый министр Франции — кардинал Ришелье. Вторая сформировалась естественным образом из его противников, ее возглавили ближайшие родственники правящего короля — его мать Мария Медичи, брат Гастон Орлеанский и, конечно, жена Анна Австрийская [9]. Осенью 1630 г. последние организовали заговор, вошедший в историю под названием «День одураченных», после которого Мария Медичи навсегда покинула Францию, Анна оказалась под еще большим контролем и сильнее возненавидела кардинала, а Ришелье неожиданно для всех вышел абсолютным победителем.

Что этому предшествовало? Что заставило двух королей объединиться и выступить вместе? Ответ прост — общая цель, которая за-

ключалась в устранении Ришелье. Кардинал стал мешать обеим. Если до этого Ришелье не выступал открыто против своей благотельницы, то сейчас, когда его авторитет укрепился, а влияние выросло, он решил разорвать все связи между ними. Его политический курс никак не совпадал с воззрениями королевы-матери. В этой обстановке Мария Медичи боялась потерять вернувшееся к ней могущество. Более того, она чувствовала себя униженной, так как считала, что своим возвышением Ришелье обязан ей, что было недалеко от истины. Это заставило королеву-мать начать интриговать против кардинала.

Пик пришелся на «День одураченных», который нельзя назвать одним днем. 10 и 11 ноября стали ключевым моментом, когда королю пришлось выбирать между матерью и Ришелье [11, р. 38]. Кажется, Людовик XIII проявил немилость к кардиналу. Мария Медичи и ее партия уже праздновали победу, Ришелье готов был покинуть Париж, но Людовик XIII внезапно вызвал его и сообщил о том, что оставляет его на своем посту [11, р. 39].

Усилия двух королей и их сторонников оказались напрасны. Устранить Ришелье не удалось, и в дальнейшем эта миссия никому не оказалась под силу. Какое значение имел «День одураченных» конкретно для Анны Австрийской? После 1630–1631 годов политическая расстановка сил внутри французского двора претерпела серьезные изменения, за границей оказались сразу и Гастон Орлеанский, и Мария Медичи. Они не прекратили пытаться влиять на политику Франции путем различных заговоров и интриг, но в силу обстоятельств действовать могли только извне [12, р. 11]. В этой обстановке на первый план выходит Анна Австрийская, выступающая в качестве опоры для всех несогласных с действиями всемогущего кардинала. Перед королевой встает задача выбора собственной роли в дальнейших событиях при дворе. Кем она будет: символом борьбы с ненавистным многим Ришелье или реальным лидером оппозиции?

По этому вопросу В. В. Шишкин, ссылаясь на мемуары Ларошфуко, писал, что никто «не видел в Анне лидера, но она сама и ее дом были удобной ширмой для осуществления враждебных Ришелье планов» [9]. Но разве Анна Австрийская, проведя более 15 лет в Париже, не приобрела значительного влияния среди своего окружения? Думаю, нельзя всю ее предыдущую деятельность при дворе свести только к функции представителя мнений, неспособного своими действиями влиять на большую политику. Можно предположить, что такое положение было более характерно для начала 1630-х годов в связи с резкой переменой обстановки

в столице. Но к 1637 г., когда разразится «Дело об испанских письмах», центром которого станет королева, говорить о пассивной роли Анны Австрийской невозможно. Она попыталась повлиять на весь внешнеполитический курс Франции теми методами, которые были ей доступны.

Так или иначе, Анна Австрийская и ее окружение, в первую очередь дамское, превратились в серьезную силу при дворе, ее существенное значение было признано кардиналом. Ришелье в своем «Политическом завещании» отмечал, что «...Фракции и волнения могут происходить скорее от вмешательства женщин; женщины наиболее опасны, нежели мужчины...» [9]. И наибольшую опасность кардинал видел в герцогине де Шеврез, прозванной им «дьяволицей». Она была прирожденной интриганкой и по совместительству главной сподвижницей королевы, которая поддерживала Анну во всех заговорах и подталкивала к новым. Ни одно выступление против первого министра не состоялось без ее вмешательства, даже во время ссылки.

Для рассмотрения роли Анны Австрийской в различных заговорах мы остановимся на трех наиболее значительных выступлениях: мятеж Монморанси 1632 г., воспользовавшись которым, королева попыталась добиться назначения новой кандидатуры на место Ришелье; «Дело об испанских письмах» или «Дело Валь-де-Граса» 1637 г. и заговор Сен-Мара 1642 г.

Важным фактором на протяжении всего периода властвования Ришелье, значительно осложнявшим возможность королевы интриговать против него, был жесткий контроль за окружением Анны Австрийской. Дворец был наводнен шпионами кардинала, беспрестанно следившими за каждым шагом королевы [2, р. 301]. Кроме того, Анна на протяжении всего пребывания в Париже практически никогда самостоятельно не контролировала назначения при своем дворе. В промежуток с 1631 по 1640 гг. все распределение должностей проходило с одобрения Людовика XIII и его главного министра [13, р. 285]. Помимо этого, Ришелье регулярно проводил чистки среди придворных, заподозренных во враждебности к кардиналу [12, р. 26]. Своего пика они достигали после очередного заговора, что приводило к постоянной смене приближенных Анны Австрийской, и все связи приходилось выстраивать заново.

Возвращаясь к заговорам, следует начать с 1632 года. Гастон Орлеанский вновь выступил против своего брата. В заговоре на его стороне выступил один из самых знатных и родовитых дворян своего времени герцог Анри де Монморанси [8, с. 229]. 1 сентября объединенные силы Монморанси и Гастона встретились с армией короля, в результате сражения герцог был тяжело ранен и взят в плен [14]. Уже в конце следующего

месяца едва оправившийся от ран Анри де Монморанси был публично казнен. Не только знать была шокирована серьезностью наказания. Его высокое положение заставляло надеяться на менее безжалостный исход — герцог был «сам символ древнего французского дворянства» [8, с. 230]. В глазах общественности казнь стала очередным чрезмерно жестоким ходом Ришелье, который, кажется, не останавливался ни перед чем. Возмущение двора Анна Австрийская попыталась обратить в свою пользу. Возросший гнев против личности кардинала был отличным плацдармом для заговора. Королева рискнула предложить Людовику XIII Шатонефа в качестве нового кандидата на пост главного министра взамен ненавистного Ришелье. Хранитель печати превратился из сподвижника кардинала в его противника. Но партия «кардиналистов» оставалась при дворе доминирующей. Слишком многие оставались лояльны к Ришелье и его режиму. Открытое выступление оказалось провальным, после него последовали ссылки и тюремное заключение причастных придворных, а Анна оказалась в еще большей изоляции [9].

Перегруппировка сил не в пользу королевы подорвала ее и так неустойчивое положение. Анна все еще не родила наследника, а муж уделяет внимание королеве только по случаю ее очередного вмешательства в политику. Страх окончательного крушения после раскрытия заговора не способствует продолжению интриг. Можно говорить о спаде активного противостояния клиентелы королевы главному министру.

Все изменилось, когда правительство во главе с кардиналом Ришелье приняло решение о вступлении Франции в войну против Испании в мае 1635 года. Вот что по этому поводу писал Ларошфуко в своих «Мемуарах»: «Объявление войны и намерение сокрушить Австрийский царствующий дом, с давних пор лелеемое этим столь великим правителем, вообще рассматривали как нечто дерзкое и сомнительное, а теперь все это представлялось и вовсе безумным и пагубным» [15]. Недовольство распространилось не только среди придворных, но и затронуло все население королевства, по которому прошла волна народных выступлений, вызванных усилением налогового гнета, так как война требовала все больших расходов [6]. Объявление войны стало действительно поворотным событием. Был дан толчок для оживления различных группировок, возобновились «среди врагов кардинала умыслы на его власть и даже на самую жизнь» [15].

Но в первую очередь это был удар для самой Анны Австрийской. Некогда она была испанской инфантой, и теперь, будучи французской королевой, вражда этих двух держав неприемлема для нее. Настроения при дворе только способствуют решимости подготовить новый заговор.

Анна ставит перед собой две цели: заставить Францию прекратить войну, начатую Ришелье, и отправить последнего в отставку [9]. Достижение этих целей планируется не с помощью открытого выступления или мятежа, как раньше, а дипломатическим путем.

В течение 1636–1637 годов Анна Австрийская постоянно вела переписку с маркизом де Мирабелем, испанским послом в Брюсселе. Помимо этого, обмен корреспонденцией был налажен с ее испанскими родственниками, кардиналом-инфантом Фердинандом и королем Испании Филиппом IV, а также с английским и лотарингским дворами [9]. Очагом конспиративной деятельности стал монастырь Валь-де-Грас, через который и передавались письма [6]. Заговор 1637 г. ярко демонстрирует вовлеченность придворных дам королевы в ее интриги. Часто именно фрейлины Анны, которым она доверяла, служили посредниками между королевой и настоятелем монастыря, также втянутого в заговор на стороне противников кардинала [7, р. 242].

Но агентурная сеть Ришелье тщательно вела свою работу, и в начале августа 1637 г. было перехвачено письмо Мирабеля к Анне Австрийской, а 10 августа — ее письмо к ссыльной герцогине де Шеврез [6]. Это была государственная измена, ведь в письмах королева уверяла своих братьев Филиппа IV и Фердинанда Австрийского в скором прекращении войны, что не соответствовало интересам Франции [8, с. 317]. Об антигосударственной деятельности Анны Ришелье сообщил Людовику XIII. Было начато расследование. Ларошфуко сообщает: «Некоторые из ее слуг были арестованы, шкатулки с бумагами отобраны. Канцлер допросил ее как простую подсудимую» [15]. Первый допрос состоялся 14 августа 1637 года и был проведен канцлером Пьером Сегье, занимавшим наивысший из возможных рангов в иерархии системы французской юрисдикции [9]. Анна отрицала связь с врагом, но у Ришелье были перехваченные письма, компрометирующие королеву. Встреча с кардиналом вынудила Анну Австрийскую признать собственную вину вначале перед ним, потом лично перед королем [8, с. 319].

Угроза положению Анны Австрийской была сильнее, чем когда-либо. В итоге все обернулось следующим образом: королева должна была письменно признать все свои провинности, покаяться и дать обещание никогда ничего не замышлять против короля и государства, руководствоваться только интересами Франции и быть покорной женой и королевой [2, р. 52].

Фиаско «Дела об испанских письмах» означало новую чистку свиты, репрессии по отношению к участникам, усиление контроля и изоляции королевы. Часто встречается мнение о том, что после 1637 г. клиента

Анны Австрийской была практически полностью разрушена, что привело к ее самоустранению от политической деятельности и отказа от смещения Ришелье. В особенности это относится к периоду после рождения сына. Но можно ли действительно говорить о ее бездействии?

Спустя несколько месяцев после расследования стало известно, что королева наконец-то забеременела — через 23 года с момента свадьбы. Радость, вызванная этой новостью, затмила все остальное. А 5 сентября 1638 г. на свет появился первый ребенок Людовика XIII и Анны Австрийской. Но за рождением сына последовало ухудшение самочувствия его отца. Участие Людовика XIII в военной кампании подрывало его здоровье. Записи одного из личных врачей короля, Роберта Лайонета, указывают на то, что в период с 1638 по 1640 год король часто болел, мучился от лихорадки и приступов подагры [12, p. 18].

Рождение дофина и одновременное недомогание короля ставило на повестку дня вопрос о выборе регента. Следуя примерам Екатерины и Марии Медичи, именно Анна Австрийская должна стать регентом при своем малолетнем сыне, но ее политическая репутация омрачена несколькими заговорами, а между ней и королем стоит множество разногласий. Кроме Анны Австрийской, наиболее вероятными претендентами на место регента были принцы крови: Гастон Орлеанский, принц Конде и граф Суассон [12, p. 20]. Однако при дворе высказывались предположения, что именно кардинал Ришелье будет назначен Людовиком в качестве опекуна [12, p. 20].

В этой обстановке говорить о бездействии Анны Австрийской несправедливо. Да, внешне она играла роль преданной жены и королевы, оставившей интриги ради воспитания наследника. Но борьба, в первую очередь между Ришелье и Анной Австрийской за стратегически важное место регента, толкала к действиям. Отношения между кардиналом и королевой трансформировались в отношения двух соперников за будущую власть.

На фоне этих событий организовался заговор Сен-Мара, королевского фаворита, которого Ришелье сам представил Людовику [14]. В заговор вступили Мария Медичи и Гастон Орлеанский [6]. Своей целью, помимо низложения первого министра, они ставили заключение мирного договора с Испанией, что и было сделано 13 марта 1642 г. [14]. Но планы заговорщиков потерпели поражение, в мае этого же года в руках кардинала оказались бумаги, подтверждающие предательство Сен-Мара и других [6].

Относительно роли Анны Австрийской историки спорят до сих пор. С одной стороны, она рассматривалась как часть заговора, с ее

помощью планировали получить испанскую поддержку и силой отстранить Ришелье от власти [1, р. 17]. Очевидно, королева была в курсе плана заговорщиков, но под вопросом остается, была ли она активным участником заговора или пассивно наблюдала со стороны. С другой стороны, Р. Кнехт предполагал, заговор был выдан Ришелье королевой Анной Австрийской, которую заговорщики посвятили в суть дела на ранней стадии [14]. В любом случае, Анна не осталась в стороне.

Следующие события полностью перевернули жизнь королевы. 4 декабря 1642 года скончался кардинал Ришелье, а через 5 месяцев, 14 мая 1643 года, умер король Франции Людовик XIII. Анна стала королевой-матерью и регентом при своем сыне, малолетнем короле Людовике XIV. Теперь все унижения остались в прошлом, Анна могла законно участвовать в большой политике, не боясь репрессий со стороны кардинала и мужа. Но в паре со статусом королева получила все проблемы кризиса феодально-абсолютистской системы. Ей предстояло столкнуться с серьезной угрозой королевской власти. Анне Австрийской понадобился весь ее политический и дипломатический опыт, чтобы сохранить авторитет, пережить две Фронды и благополучно передать власть своему сыну Людовику XIV.

Список источников и литературы

1. *Paulson M. G., Stampino M. G., Alvarez-Detrell T.* The Portrayal of Anne of Austria in Modern French Literature: Spanish Infanta or French Queen? Lewiston, New York: Edwin Mellen Press, 2010. 182 p.
2. *Freer M. W.* The Married Life of Anne of Austria, Queen of France, Mother of Louis XIV, and Don Sebastian, King of Portugal: in 2 vols. London, 1864.
3. *McGowan M. M.* Dynastic Marriages 1612/1615: A Celebration of the Habsburg and Bourbon Unions. Farnham, 2013. 307 p.
4. *Ларошфуко Ф.* Мемуары [Электронный ресурс]. URL: <https://www.litmir.me/br/?b=57267&p=3> (дата обращения: 10.06.2020).
5. *Попов Н. В.* Династические браки и «брачная дипломатия» в Западной Европе XVII — начала XVIII вв. // Новая и новейшая история. 2001. № 5. С. 185–213.
6. *Кармона М.* Мария Медичи [Электронный ресурс]. URL: https://www.litmir.me/br/?b=216873&p=32#section_66 (дата обращения: 18.04.2020).
7. *Черкасов П. П.* Кардинал Ришелье. М., 2015. 400 с.
8. *Mallick O.* Clients and Friends: The ladies-in-waiting at the court of Anne of Austria (1615–66) // The Politics of Female Households: Ladies-in-waiting Across Early Modern Europe / Ed. B. Houben, N. Akkerman. Leiden, 2014. P. 231–264.

9. Шишкин В. В. Королевский двор и политическая борьба во Франции в XVI–XVII веках [Электронный ресурс]. URL: <https://www.litmir.me/br/?b=314819&p=17> (дата обращения: 23.05.2020).
10. Crawford K. *Perilous Performances: Gender and Regency in Early Modern France*. Cambridge, MA, 2004. 297 p.
11. Knecht R. J. *Richelieu*. London, 1991. 259 p.
12. Gregory C. T. *The End of Richelieu: Noble conspiracy and Spanish treason in Louis XIII's France, 1636–1642*. Oxford, 2013. 329 p.
13. Kettering S. Household appointments and dismissals at the court of Louis XIII // *French History*. Oxford, 2007. Vol. 21/3. P. 269–288.
14. Кнехт Р. Ришелье [Электронный ресурс]. URL: <https://www.litmir.me/br/?b=176718&p=18> (дата обращения: 02.06.2020).
15. Арман Жан дю Плесси, кардинал герцог де Ришелье. Мемуары [Электронный ресурс]. URL: <http://www.vostlit.info/Texts/rus16/Rishelieu/text1.phtml?id=4457> (дата обращения: 20.04.2020).

УДК: 94(420).06

Яхонтова В. И.

Санкт-Петербургский государственный университет,
Институт истории, студент бакалавриата
E-mail: st068703@student.spbu.ru
yakhontova.viktoria@gmail.com

Раннестюартовский фаворитизм глазами современника: герцог Бекингем в сочинении Генри Уоттона

Аннотация. Данная статья рассматривает образ Джорджа Вильерса, первого герцога Бекингема, в сочинении Генри Уоттона — английского писателя периода правления первых Стюартов. Подробное изучение приведенного источника, а также исследований королевского двора абсолютных монархий раннего Нового времени позволили автору статьи сделать выводы о восприятии явления фаворитизма современниками.

Ключевые слова: абсолютная монархия, королевский двор, фаворитизм, Елизавета I Тюдор, Яков I Стюарт, герцог Бекингем.

Iakhontova V. I.

Saint Petersburg State University,
Institute of History, Bachelor's program, Student
E-mail: st068703@student.spbu.ru
yakhontova.viktoria@gmail.com

Favoritism in early Stuart England: first duke of Buckingham in the essay of sir Henry Wotton

Abstract. The given article considers an image of George Villiers, 1st Duke of Buckingham in the essay of Sir Henry Wotton, an English writer in Early Stuart England. Detailed research of this historical resource, as well as studies of The Royal court in absolute monarchies of Early Modern Europe, has allowed the author to make conclusions about the phenomenon of favouritism and its perception by contemporaries.

Keywords: absolute monarchy, the Royal court, favouritism, Elizabeth I Tudor, Jacob I Stuart, The Duke of Buckingham.

Раннее Новое время является важным и зачастую спорным для историков периодом в истории развития европейской цивилизации. В процессе перехода от Средневековья к раннему Новому времени европейское общество пре-

терпевало значительные изменения на всех уровнях своей организации. Исследования в духе административно-институциональной истории показали, что существенной трансформации подвергся институт королевской власти [1, с. 18–21]. В частности, в период становления абсолютных монархий происходит оформление королевского двора как института публичной власти. Двор монарха, эволюционируя из домохозяйства короля и членов его семьи в сторону сложного социально-политического и административного института, изменил природу отношений внутри придворного общества [1, с. 10–11].

Порождением нового по своей природе королевского двора стало явление фаворитизма. Безусловно, фавориты существовали и в более раннюю эпоху, однако с обретением королевским двором публично-правового статуса отношения между монархом и его фаворитом стали частью политической жизни. Отныне функция придворных по удовлетворению личных потребностей короля становилась лишь индикатором их статуса и положения при дворе. В то время как реальной сферой деятельности являлись установление патронатных связей, репрезентации своего статуса и служения правящему монарху, что в случае успеха позволяло придворному влиять на политику. В таких условиях фаворит, обладающий особым расположением монарха, мог существенно изменить баланс сил при дворе и, тем самым, влиять на управление государством.

Фаворитизм — многоплановое явление, требующее детального рассмотрения каждого исторического примера. Проанализированные случаи фаворитизма в английской и французской абсолютных монархиях раннего Нового времени свидетельствуют о том, что личность каждого участника этих взаимоотношений, а также уникальные исторические условия определяют индивидуальный характер фаворитизма в том или ином случае.

Во-первых, особенности устройства абсолютизма через сложившиеся традиции и нормы влияют на пути установления и проявления (т.е. выражения королевской милости) фаворитизма. Яркий тому пример — отсутствие в Англии, в отличие от Франции, наследственных придворных и административных должностей [2, с. 260], что позволяло монарху через назначение на высокие посты выделять фаворитов из числа других придворных.

Во-вторых, сравнение между королевскими дворами внутри одной монархии показывает, что характер фаворитизма неразрывно связан с личностью самого монарха. Персональный характер абсолютных монархий раннего Нового времени [3, с. 79] влиял на характер управления, на облик королевского двора и, как следствие, на характер фаворитизма. В частности, двор, выполнявший рекреативную и досуговую функцию, менял свой облик в зависимости от увлечений короля, что отражалось

на пути обретения особого расположения: придворные, имевшие определенные таланты (охота, верховая езда, танцы) могли его получить.

Свою роль играла и личность фаворита. Происхождение (родословная, национальность), религиозная принадлежность, место в патронатной системе и взгляд на политическую ситуацию в государстве выступали факторами, влияющими на перегруппировку придворных сил по мере его восхождения по карьерной лестнице. Фаворит, как наиболее приближенный к монарху, чаще всего становился лидером придворных партий [4, с. 190–193], усиление его могущества также распространялось на поддерживающих его интересы придворных. Примыкая к фракции или образуя свою собственную, он способствовал ее победе или поражению в придворной борьбе. Монарх, будучи заинтересованным в балансе сил при дворе, мог менять свое расположение к лидерам партий для поддержания равновесия: так поступала Елизавета Тюдор в отношении противостояния католической и протестантской фракций.

Также имеется различие между фаворитизмом мужским и женским. Женщины в период позднего Средневековья и раннего Нового времени не имели доступа к должностям, ключевым для успешного функционирования государства [5, с. 182–183], но, тем не менее, влияли на политику. Благодаря официальному положению мужчин их рода, женщины были важной частью патронатной системы и могли влиять на назначение на должность. В силу возросшей роли женщины при королевском дворе с эпохи Ренессанса женский фаворитизм становится столь же сильным, как и мужской, однако более скрытым от взгляда исследователей.

Характер фаворитизма зависел от природы личностных отношений с монархом: фавориты могли выполнять роли старшего наставника, близкого друга, любовника или любовницы. Каждая из этих ролей отличалась степенью эмоциональной привязанности, определяла уровень лояльности монарха к поведению фаворита. Общей чертой фаворитизма является его взаимная выгодность для обеих сторон отношений. Исходя из контекста исследуемого периода, можно говорить и о необратимости появления этого феномена.

Суверен, видевший в дворянстве опору своего правления, стремился создать лояльные короне группы знати при дворе. Таково было стремление Тюдоров и Стюартов, как представителей новых домов на английском троне, создававших власть династии через пожалования и креации. В случае с французской монархией показателен пример миньонов Генриха III Валуа, которые противостояли оппозиционному по отношению к монарху влиятельному клану Гизов [6, с. 110–111, 352]. Двор как место физического нахождения монарха выступал центром, начальным звеном

патронатной системы, опутывавшей своими сетями всю страну. В условиях еще неокрепшей бюрократической системы периферия не могла в полной мере контролироваться короной, что делало патронатную систему каналом проведения политики короны на местах [3, с. 178]. И если король — системообразующее звено, без него данная модель не существует, то фавориты выступают ключевым звеном: как наиболее приближенные к монарху, они обладали наибольшим объемом контроля и влияния.

Таким образом, фаворит выступал проводником политики короны. С другой стороны, сложно представить более выгодное положение, чем место фаворита: королевские подарки в виде монополий, патентов, денежных выплат, титулы, высшие государственные и придворные должности. В руках фаворита находились все ресурсы, которые позволяли взойти на вершину социальной лестницы и, более того, закрепить свое положение в обществе. Момент закрепления также важен, так как в раннее Новое время за титулом уже не стояло реальных потестарных функций, он лишь определял социальное положение его носителя [7, с. 127–128].

Однако такое высокое положение фаворита было чрезвычайно неустойчивым, история позднего Средневековья и раннего Нового времени редко дает нам примеры длительного нахождения в статусе фаворита. Чаще всего у одной монаршей особы было несколько фаворитов, существовавших одновременно или же быстро сменявших друг друга. Подтверждением этого наблюдения служат слова писателя раннестюартовской Англии Генри Уоттона в его «Жизнеописании герцога Бекингема»: автор пишет о том, что падение фаворита происходило чаще всего еще до смерти монарха, проявляющего к нему благосклонность, куда реже фаворит существовал вплоть до смерти его господина [8, р. 164]. Герцог Бекингем, ставший фаворитом дважды, — случай уникальный как для современников, так и для исследователей. Причиной появления такого исторического персонажа стоит считать, в том числе, и характер фаворитизма Якова I Стюарта. Яркий образ отношений Якова со своим приближенным строится в сравнении с фаворитизмом его предшественницы на престоле Елизаветы Тюдор.

Нестабильная ситуация в стране на момент коронации Елизаветы, ее статус правителя-женщины послужили факторами, вынуждавшими королеву умело использовать свою власть для контроля ситуации при дворе с целью сохранения своего положения. В отношении фаворитов она контролировала свои эмоции и почти не проявляла их в тех случаях, которые могли бы отрицательно повлиять на баланс сил при дворе и, как следствие, на состояние государства. Ни один из ее фаворитов не обладал монополией на ее внимание, королева зачастую приближала к себе одного, отда-

ляя при этом другого. Елизавета не раз применяла определенные санкции к тем фаворитам, которые, по ее мнению, «переступили черту». Так, граф Эссекс, попытавшийся освободиться от ограничивавших его свободу действий королевских решений, не раз терял королевскую благосклонность, а после скандального восстания 1601 г. был казнен. Портрет елизаветинского фаворита существенно отличается от любимцев Якова: Елизавета приближала к себе людей, не только в большинстве своем имевших хорошее образование [7, с. 130–132], но и наделенных определенными способностями для административной деятельности, то есть способных принести пользу в вопросах государственного управления. Королева не спешила осыпать своих любимцев титулами, пожалованиями в должностях и подарками. Роберт Деверо долгое время дожидался своего места в Тайном совете, куда Елизавета не хотела его вводить, дабы не усиливать противостояние его партии и клана Сесилов [4, с. 29], а Уолтер Рэли, «морской волк» Елизаветы, принес немалые пополнения в казну засчет испанского золота [9, с. 128–129]. Возрождение куртуазно-рыцарской культуры [10, с. 16] создает уникальный облик двора королевы, делая ее фаворитов поклоняющимися Прекрасной даме и состоявшими на ее службе рыцарями.

Иным было отношение Якова Стюарта к своим фаворитам. Свою милость он проявлял в щедрых подарках, многочисленных пожалованиях и быстром возвышении по карьерной лестнице. Все фавориты Якова были молодыми и красивыми людьми, которые скрашивали придворную жизнь короля и удовлетворяли его эмоциональные потребности. Король проявлял опеку в отношении своих любимцев как во время их фавора (примечателен случай с браком Роберта Карра [4, с. 205–206]), так и после их падения. Дистанция между монархом и фаворитом в случае Якова заметно сокращалась, иногда в проявлениях своей милости он шел против установившихся традиций, что хорошо видно на примере карьеры Бекингема.

Джордж Вильерс смог стать влиятельнейшей фигурой своего времени именно в силу непомерной благосклонности Якова, а сильная эмоциональная привязанность и (условное) включение фаворита в королевскую семью послужило причиной продолжения его фавора при Карле I. На момент появления Джорджа Вильерса при королевском дворе внимание Якова занимал граф Сомерсет, который и оставался главным действующим лицом двора вплоть до 1614 г. [11, р. 16]. Уже в апреле следующего года никому неизвестный юноша, завоевав внимание короля, стал рыцарем, а после — джентльменом королевской спальни, важнейшего департамента двора ранних Стюартов. Спустя полгода Вильерс занимает не менее влиятельный пост шталмейстера [4, с. 161, 165–167]. Последующие полтора года карьеры

Джорджа Вильерса особо ничем не выделялись, однако затем последовал невероятный успех. В августе 1616 года фаворит становится обладателем сразу двух титулов — барона Уоддона и виконта Вильерса, а также получает земли в Бекингемпшире, принадлежавшие лорду Грею из Уилтона, лишённого титула и земель за участие в заговоре 1603 г. [11, р. 20, 22–23]. Осенью 1616 года король дарит ему одиннадцать маноров в различных графствах. В январе 1617 г. Вильерс становится графом Бекингемом. 1618 год приносит ему титул маркиза. В 1620 году Роберту Пайе были отчислены восемь тысяч фунтов за земли, выкупленные у него для фаворита [11, р. 23]. Таким образом, к началу 1620-х годов Бекингем объединил под своим именем такое количество титулов и должностей, каким не обладал никто ранее. Благосклонность Якова I к своему фавориту не знала предела: в 1623 г. Бекингем получил титул герцога, в январе 1625 года король подписал две грамоты на имя Бекингема, принесшие ему в общей сложности почти пятьдесят тысяч фунтов, обозначенные «как Его Величества добровольные подарки» [4, с. 260].

Карьера Бекингема не была типичной для знати того периода. Примером тому служат денежные выплаты короной графам Вустеру и Ноттингему за оставленные ими должности шталмейстера и главы Адмиралтейства в пользу фаворита [11, р. 25, 27]. Случай с Бекингемом был одним из первых прецедентов подобной практики и не прижился в обществе. Другой пример — пожалование фаворита в кавалеры ордена Подвязки, что также не представлялось возможным современникам, из-за его низкого происхождения.

Беспрецедентность случая с Бекингемом находит свое отражение в сочинениях современника этих событий. На страницах «Собрания жизнеописаний» Генри Уоттона фавориту посвящены два сочинения: «Жизнеописание Джорджа Вильерса, герцога Бекингема» и «Роберт Девере, граф Эссекс и Джордж Вильерс, герцог Бекингем: некоторые наблюдения, представленные в качестве Параллели во времена их фавора» [8, р. 161, 207].

Интересно, что Уоттон не описывает подробно пребывание фаворита при королевском дворе. Наоборот, он завершает эту часть жизнеописания простым перечислением каскада титулов, должностей и подарков [8, р. 210–211], полученных Вильерсом, усиливая тем самым идею о непомерной благосклонности короля к фавориту. Лишая повествование последовательного и развернутого описания восхождения Бекингема по карьерной лестнице, автор хочет показать читателю, как быстро и без особых трудностей Джордж Вильерс из представителя слабейшего дворянского рода становится обладателем высших чинов и титулов. Это одна из особенных черт Бекингема в глазах Уоттона. Другая уже упомянутая в данном исследовании особенность заключалась в том, что Бекингем стал

фаворитом Карла I после смерти Якова: автор не раз акцентирует на этом внимание читателей, говоря, что тот «получил две жизни» [8, р. 219].

О явлении фаворитизма Генри Уоттон высказывается в «Параллели». Описывая характер фаворитизма Елизаветы и Якова, автор акцентирует внимание на способе завоевания благосклонности Елизаветы Эссексом, реакции королевы на его действия, и лишь бегло упоминает этот аспект в отношении Бекингема, так как тот, по его мнению, не нуждался в необходимости добиваться королевской симпатии. Уоттон также подробно описывает ситуацию при дворе Елизаветы, приводит два случая в качестве примера борьбы придворных группировок, замечая, что во времена фавора Бекингема подобного противостояния не было [8, р. 168–170].

Бекингом в сочинении Уоттона — искусный придворный, но не политик. Описание Джорджа Вильерса как личности сводится именно к качествам, способствующим успешной придворной карьере: это внешность, умение держать себя в обществе, вести диалог с надлежащей любезностью, красиво одеваться, грациозно танцевать и фехтовать [8, р. 171–174, 209, 221]. Это благородный джентльмен, верно служивший короне, не раз подвергавшийся клевете и всегда стремившийся восстановить свое имя, но не обладавший достаточным образованием, интеллектом и опытом для участия в государственных делах [8, р. 173]. По мнению Уоттона, именно в этом кроется причина последних событий из жизни Бекингема.

Джордж Вильерс вызвал недовольство в обществе (что выразилось в парламентских импичментах) именно потому, что он был неспособен проявить себя на государственном поприще так же успешно, как он это делал при дворе, где он всегда был удачлив [8, р. 228, 234]. С приведенным мнением Уоттона можно согласиться. Открывший «Тюдоровскую революцию» Джеффри Элтон настаивал на качественном изменении в персональном составе политической элиты [12, р. 200]: на смену парламентариям, главной целью которых было достижение консенсуса с короной, приходят политически активные люди, желавшие принимать участие в управлении государством и имевшие на то компетенции. Сам Уоттон, задаваясь вопросом, почему Бекингом (а не Эссекс, чьи действия действительно заслуживают порицания) получил импичмент, говорит об изменении настроений в Парламенте в сравнении с тудоровским периодом. [8, р. 166–167]. Таким образом, Бекингом, не отличавшийся образованием, не будучи юристом, дипломатом, не имевший опыта в военной службе, в глазах новой политической элиты выступал человеком, в руках которого были сосредоточены огромное влияние и контроль над политической ситуацией, но не предназначенного для управления государством. Кроме того, стоит вспомнить

о берущем свое начало еще в раннем Средневековье восприятии королевской власти как Божественного дара. Неудачи во внешней и внутренней политике Карла I, по мнению современников, были виной министров, злых советников короля и, конечно фаворитов, но никак не самого монарха.

Таким образом, Бекингом долго оставался у власти, ровно до того момента, пока он был придворным, но как только он стал принимать участие в государственных делах, вызвал большое недовольство. Генри Уоттон рисует нам картину того, что фаворит стал заложником ситуации, виновником всех бед государства в лице Парламента. Биография Генри Уоттона в подробностях представляет нам личность герцога Бекингема. Исторические события, в которых принимал участие Джордж Вильерс: путешествие-авантюра во Франции, провал переговоров о заключении испанской партии, экспедиции в ходе англо-испанской и англо-французской войн, взаимоотношения с придворными — все это выступает удобным контекстом для того, чтобы построить подробный личностный портрет фаворита. В «Параллели» мы видим четкий акцент на описании характеров двух придворных, далеко не политических деятелей. Важно рассматривать «Параллель» и «Жизнеописание» одновременно: описывая характер фаворитизма, Уоттон завершает образ герцога Бекингема.

Оба фрагмента по своей структуре повторяют античную биографическую традицию. Жанр жизнеописания (*Lives*) был широко распространен в Англии раннего Нового времени, моделью для него служило произведение древнеримского писателя Светония Транквилла «Жизнеописание цезарей» (*«Devita Caesarum»*). В «Жизнеописании» содержатся все основные темы Светониевой модели биографии, также повествование прерывается сюжетами, могущими заинтересовать читателя (сны, предчувствия, слухи). Истоки «Параллели» стоит искать в «Сравнительных жизнеописаниях» Плутарха, переведенных в XVI в. на французский язык, а затем и другие национальные языки, что оказало значительное влияние на биографическую традицию раннего Нового времени [13, р. 7–9]. Несмотря на то, что Генри Уоттон ставит своей задачей описать правдиво судьбу Джорджа Вильерса, из содержания источника видно, что автор показывает нам положительного героя. Даже подтверждая справедливость критики в сторону Бекингема, Уоттон старается привести аргументы в защиту своего героя, объясняя условия событий и мотивы его действий.

Таким образом, сочинение Генри Уоттона является важным историческим источником. Известный социолог и историк Норберт Элиас утверждал, что в раннее Новое время социальная реальность заключалась в совокупности репрезентации каждого члена общества [14, с. 10–48]. И по-

скольку жизнь индивида в этот период определялась мнением о нем окружающих, то жизнеописание, будучи жанром скорее литературным, нежели историческим, стоит рассматривать как своего рода отражение, запись этих репрезентаций. «Жизнеописание Джорджа Вильерса, герцога Бекингема» представляет нам авторское и общественное мнение о Джордже Вильерсе и, соответственно, позволяет точнее понять восприятие современниками личности выдающегося фаворита и явление фаворитизма как таковое.

Список источников и литературы

1. *Паламарчук А. А.* «Светило, сияющее лишь отраженным светом»: стереотипы современников и исследования по истории английского королевского двора // *Королевский двор в Англии XV–XVII веков* / Под ред. С. Е. Федорова. СПб, 2011. С. 9–26.
2. *Малинин Ю. П.* Франция в эпоху позднего Средневековья. Материалы научного наследия / Сост., отв. ред. М. В. Аникиев, А. Ю. Карачинский, В. В. Шишкин. СПб: Изд-во СПбГУ, 2008. 452 с.
3. *Хеншелл Н.* Миф абсолютизма: Перемены и преемственность в развитии западноевропейской монархии раннего Нового времени / Отв. ред. С. Е. Федоров. СПб: Алетейя, 2003. 272 с.
4. *Королевский двор в Англии XV–XVII веков* / Ред. и сост. С. Е. Федоров. СПб, 2011. 386 с.
5. *История женщин на Западе. В 5 тт. Т. III: Парадоксы эпохи Возрождения и Просвещения* / Под ред. Н. Земон Дэвис, А. Фарж. СПб: Алетейя, 2008. 560 с.
6. *Шишкин В. В.* Королевский двор Франции в эпоху Возрождения: дисс. на соиск. уч. ст. д-ра ист. н. СПб, 2019. 625 с.
7. *Федоров С. Е.* Раннестюартовская аристократия (1603–1629). СПб: Алетейя, 2005. 525 с.
8. *Wotton H.* Reliquiae Wottonianae or, a Collection of Lives, Letters, Poems; with Characters of Sundry Personages: And other Incomparable Pieces of Language and Art. London, 1685.
9. *Дмитриева О. В.* Елизавета Тюдор. М.: Молодая гвардия, 2012. 307 с.
10. *Краснов И. А.* Этические идеи в Англии второй половины XVI в. (куртуазно-рыцарская традиция): автореф. дисс. на соиск. уч. ст. канд. ист. н. СПб, 1998. 16 с.
11. *Lockyer R.* Buckingham: the life and political career of George Villiers, First Duke of Buckingham, 1592–1628. New York, 2014.
12. *Elton G.* Presidential Address: Tudor Government: The Points of Contact: I. Parliament // *Transactions of the Royal Historical Society*. 1974. Vol. 24(1974). P. 183–200.
13. *Mayer T. F., Woolf D. R.* The Rhetorics of Life Writing in Early Modern Europe: Forms of Biography from Cassandra Fedele to Louis XIV. Michigan: University of Michigan Press, 1995.
14. *Элиас Н.* Придворное общество: Исследование по социологии короля и придворной аристократии. М., 2002. С. 10–48.

УДК: 94(44)

Бурмистрова А. В.

«Самарский национальный исследовательский университет имени
академика С. П. Королева»,
исторический факультет, студент магистратуры
E-mail: aleksandra.burmistrova.99@mail.ru

Основные тенденции в развитии французской монархии в конце XVI — первой трети XVII вв.

Аннотация. Настоящая статья посвящена политической обстановке во Франции в конце XVI — первой трети XVII вв. Именно в этот период административные и социально-политические институты претерпели существенные изменения. На основе проведенного анализа исторических источников были выявлены основные тенденции в развитии французской монархии.

Ключевые слова: Франция, монархия, абсолютизм, королевский двор.

Burmistrova A. V.

Samara State University,
Faculty of History, Master's program, Student
E-mail: aleksandra.burmistrova.99@mail.ru

The main trends in the development of the French Monarchy in the end of the 16th — first third of the 17th centuries

Abstract. This article is devoted to the political situation in France at the end of the 16th — first third of the 17th centuries. It was during this period that administrative and socio-political institutions underwent significant changes. Based on the analysis of historical sources, the main trends in the development of the French monarchy were identified.

Keywords: France, monarchy, absolutism, royal court.

Общественная жизнь Франции в XVI–XVII вв. претерпела серьезные изменения. В первую очередь, существенной трансформации подверглись социально-политические институты. Кроме того, в этот период происходит развитие и укрепление абсолютизма. Данная политическая система стала новой формой централизации, т.е. объединения французских земель, административной унификации, усиления королевской власти. Для раннего абсолютизма характерным является равновесие политических традиций, присущих сословно-представительной монар-

хии, с развивающимися элементами административной или бюрократической государственности, которая утвердилась в эпоху классического абсолютизма [1, с. 174].

Росту королевской власти способствовало постепенное территориальное и национальное объединение страны. Опорой королевского могущества становятся объединенные в руках короля апанажи, процесс подчинения которых ускорил постепенное отрешение королевской власти от средневековых феодальных основ и утверждение ее на новых государственно-правовых началах [2, с. 101, 102].

Решающее значение для усиления фактического могущества короны имели следующие обстоятельства: введение постоянной армии под командованием короля и введение постоянной подати (*taille*). Так, первое давало королю новое, могучее орудие власти, перед которым должно было пасовать всякое сопротивление; второе же, с одной стороны, обогащало корону новыми материальными средствами, а с другой — фактически освобождало королевскую власть от контроля сословного представительства [2, с. 107].

К XVI веку во французской монархии произошли некоторые важные изменения. Одним из таких изменений стал переход крупных полунезависимых вотчин в королевские владения, означавший в теории королевский контроль. В действительности они по-прежнему функционировали почти автономно и не были прочно закреплены за королевской властью. Чтобы заручиться поддержкой своих новых подданных, король пошел на уступки, в том числе пообещал соблюдать традиционные права и привилегии провинции. Таким образом, государство, хотя и значительно расширилось, оставалось в высшей степени децентрализованным, с нехваткой юридического и институционального единообразия [3, р. 33].

В этот период времени король уже не стоял на вершине феодальной пирамиды, поскольку сформировалась общегосударственная система отношений патрон-клиент, организованная серией вертикальных связей, характерной для аристократического общества [3, р. 18]. В основе новой системы лежала неспособность европейских правительств эффективно действовать на локальном уровне. Все монархии нуждались в сотрудничестве с теми, кто осуществлял властные полномочия непосредственно — местным дворянством, городскими корпорациями, судебными инстанциями, церковными капитулами или провинциальными сословными собраниями [4, с. 45].

Однако к концу XVI в. французская корона пала жертвой конкурирующих интересов этих крупных клиентов и противостоящих религиозных

общин, от имени которых они выступали [3, р. 21]. В значительной мере прогресс королевской власти задержала эпоха религиозных войн, ознаменовавшаяся резкой феодальной реакцией. Этот период был временем глубокого упадка авторитета короны и подъема враждебных сил [2, с. 103].

Для наиболее полного отражения политической обстановки периода религиозных войн стоит обратиться к историческим источникам того времени, из которых наибольший интерес представляют «Мемуары» первой супруги Генриха Наваррского Маргариты де Валуа. Наше внимание привлекают два письма, адресованные Генриху Наваррскому в разные периоды его жизни. Так, первое письмо было написано Маргаритой де Валуа в 1582 г., когда Генрих был королем Наварры. В этом письме содержатся размышления Маргариты де Валуа относительно оказанного ей Генрихом III приема. Поскольку текст письма частично утрачен, мы имеем возможность ознакомиться с окончанием фразы: «с видимой холодностью, но при этом он использовал почтительные выражения и в отношении Вас, и в отношении меня». Далее следует упоминание о господине де Гизе, которого, по словам Маргариты де Валуа, «не следует опасаться». Письмо также иллюстрирует отношение Маргариты к Генриху Наваррскому: «Я смиреннейше умоляю Вас поступить именно так, как та, кто любит Вас больше всего на свете и больше всех желает Вам благ — в чем, я надеюсь, Вы уже могли убедиться» [5, с. 291–293]. Во втором письме, адресованном Генриху IV, содержится просьба о наказании повинного в совершении убийства одного из дворян Маргариты де Валуа [6]: «умоляю Ваше Величество покарать этого убийцу». Примечательным является отношение, с которым Маргарита, находящаяся в статусе герцогини де Валуа, относится к Генриху IV: «чтобы ни жайше просить об этом Ваше Величество, которому я смиренно целую руки и беспрестанно прошу Бога даровать самую долгую и счастливую судьбу. Ваша самая покорная и смиренная служанка и подданная, Маргарита» [5, с. 312, 313].

Говоря о личности Маргариты де Валуа, стоит обратиться к «Мемуарам» кардинала де Ришелье, который был лично знаком с ней. По мнению Ришелье, «она была задета не столько превращением королевы Франции в герцогиню де Валуа, сколько тем, что, будучи преданной и желающей добра как государству, так и мужу, она ни в чем не сопротивлялась желаниям мужа, была достаточно благоразумной, чтобы добровольно уступить тому, кто оседлал фортуна» [7, с. 261].

Вернемся к политической ситуации, наступившей по окончании гражданских войн, а именно к периоду относительной стабилизации, которой

характеризуются царствование Генриха IV (1589–1610), правление Ришелье (1624–1642), первого министра Людовика XIII (1610–1643) [1, с. 178].

Французская и отечественная историография дает различные характеристики как самой личности Генриха IV, так и монархии в период начала правления династии Бурбонов. Так, по мнению А. Моруа, Генрих IV был абсолютным монархом, который способствовал объединению французов, уставших от ужасов гражданской войны и состояния постоянного раскола Франции. Его личное обаяние привело корону к упрочению власти на основе любви в еще большей степени, чем на основе силы [8, с. 207]. П. Ю. Уваров, обращаясь к деяниям Генриха IV, подчеркивает, что король представлялся единственным, кто смог бы спасти от социального хаоса и утраты страной независимости [9, с. 158]. По мнению Ж. Баблона, Генрих IV резко отличался от мира, в котором он жил. Его чувствительность, мягкосердечие, терпимость, приступы меланхолии и скептицизма, его непосредственность вообще-то характерны для его времени, но их сочетание в одном человеке выделяет его из общей массы. Историк ставит в один ряд с величайшими поэтами того времени (Монтенем, Сервантесом, Шекспиром) политика Генриха IV, поскольку он был достаточно самостоятельным политиком, отражением своего времени и одновременно разрушителем старого мира, вежливым и дерзким, наивным и прагматичным, никогда не стоявшим в стороне от общественной жизни [10, с. 5, 6].

Ле Руа Ладюри характеризует монархию в период начала правления династии Бурбонов как одновременно открытую и автономную. В практическом осуществлении власти и в теориях известных юристов система добродушного Генриха IV уже превращается в систему Людовика XIV. Режим в случае необходимости предрасположен к жестким решениям [11, с. 351].

Тенденция к обожествлению образа монарха возникла с первых дней царствования Генриха IV. Смерть французского монарха явилась поводом к начавшейся среди теоретиков того времени полемике о монархическом абсолютизме [12, с. 293, 294].

В этот период от распада Францию спасли и запас прочности, имевшейся у королевской власти, и традиции французского права, и сила церковного галликанизма, и законы рыцарской солидарности, объединившие французское дворянство, и скреплявший страну «железный каркас бюрократии». Таким образом, победителем из смуты вышел абсолютизм, который с новой династией Бурбонов приобретает свои классические черты [9, с. 158].

Однако в XVI в. королевскому абсолютизму не доставало прочной административной организации, соответствующей потребностям королев-

ской власти, поэтому задача организации абсолютной монархии, с предварительным ее восстановлением, выпала на долю XVII столетия [2, с. 109].

Данный период стал решающим в истории французской монархии. Основная и наиболее насущная проблема, с которой столкнулось королевское правительство, заключалась в том, как расширить контроль над армией, судебной системой и сбором налогов. Вопрос контроля и эффективности центрального правительства, в свою очередь, имел основополагающее значение для решения проблем гугенотов и внутренней нестабильности, с одной стороны, и Габсбургов, и внешнего конфликта, с другой [3, р. 51].

Укрепление французского абсолютизма в первой половине XVII в. отвечало не только интересам господствующего класса. Без сильной государственной власти не могли быть решены важнейшие экономические проблемы, не мог быть обеспечен национальный суверенитет. Политической предпосылкой для выполнения этих прогрессивных задач была победа центральной власти над сепаратизмом феодальной знати. Следующим этапом было уничтожение гугенотской «партии», служившей для знати важным военным и политическим резервом [13, с. 158].

Ю. Метивье утверждает, что 1610–1661 гг. являются примером двуглавого абсолютизма, поскольку сначала Людовику XIII приходилось терпеть подле себя фаворитов матери, а затем он устанавливает режим министерского правления, воплощенный в фигуре главного государственного министра, доверенного лица короля [14, с. 124].

Х. Беллок утверждает, что борьба с королевской властью со стороны мятежников в первые годы правления Людовика XIII продолжается до тех пор, пока к власти не приходит Ришелье. Историк считает, что именно благодаря последовательной политике Ришелье Франция превратилась в сильное, хорошо организованное монархическое государство [15, с. 19, 22].

Ф. Блюш подчеркивает ошибочность и неправомерность представлений о простоватости Людовика XIII, находящегося под тиранией своего деспотичного кардинала-министра. Долгое время Ришелье был неприятен Людовику XIII, находившему его слишком самоуверенным, надменным, тщеславным, не заслуживающим доверия. Доверие было завоевано лишь со взятием Ла-Рошели (1628 г.), но и оно было эфемерным и относительным [16, с. 51, 57, 60].

Подтверждение этому факту можно найти и в работе Е. В. Глаголевой, в которой автор решающее значение отводит Марии Медичи, которая способствовала тому, чтобы кардинал вошел в состав Совета [17, с. 245, 246].

Дореволюционный историк Н.И. Кареев утверждает, что особое значение Ришелье в истории французского абсолютизма заключается в создании для фактически сделавшейся неограниченной королевской власти не достававших ей постоянных центральных и местных органов, при помощи которых эта власть могла бы непрерывно и успешно действовать [18, с. 81].

А.Д. Люблинская считает, что принятое во французской и западной историографии деление царствования Людовика XIII (1610–1643) на периоды до прихода к власти Ришелье (1610 — апрель 1624 г.) и правление Ришелье (1624 — декабрь 1642 г.) лишь относительно соответствует этапам процесса укрепления французского абсолютизма. По мнению историка, курс на укрепление абсолютизма был взят еще в 1620–1624 гг., т.е. до прихода Ришелье к власти [13, с. 159, 160].

Профессор Бирмингемского университета Р. Кнехт считает, что кардинал Ришелье был одной из ключевых фигур в длинной веренице французских государственных деятелей и политических мыслителей, создавших абсолютную монархию как доктрину и реально действующий политический институт [19, с. 6].

По мнению Д. Боханан, Людовик XIII и Ришелье вместе пришли к политике, которую историки традиционно считали абсолютистской, политике, которая теперь кажется в основном прагматичной по своей природе и вдохновит на такой же прагматический подход к управлению во время правления Людовика XIV [3, р. 54].

Таковы точки зрения историков на вклад кардинала Ришелье в укрепление французского абсолютизма. Однако, чтобы составить более полное представление о взаимоотношениях монарха и кардинала, политических взглядах Ришелье, стоит обратиться к «Политическому завещанию» Ришелье [20], которое является важным историческим источником, необходимым при изучении французского абсолютизма. Уже первые строки данного документа являются иллюстрацией преданного отношения кардинала к французскому королю. «Политическое завещание» выступает в роли благодарности за оказанную Ришелье милость со стороны Людовика XIII. Объясняя замысел своего труда, политический деятель ссылается на две причины: «Во-первых, опасение — и упование — окончить свои дни до того, как прервется жизненный путь Вашего Величества. Во-вторых, мною движет искренняя преданность интересам Вашего Величества, каковая рождает во мне не только мечту увидеть при жизни, что дела Ваши преуспевают, но и страстное желание определить их дальнейшее развитие...» В данном историческом

источнике изложены взгляды кардинала на ведение государственных дел, общее положение Франции эпохи Людовика XIII, ее финансы, экономику, армию и флот, внутреннюю и внешнюю политику [21, с. 11]. В «Политическом завещании» кардинал объясняет смысл своей деятельности на посту первого министра, который заключается в утверждении сильной, централизованной государственной (королевской) власти во Франции [22, с. 53]. Труд Ришелье, написанный в краткой и четкой форме, призван оказывать содействие королю в делах государственного управления после смерти кардинала. В завершении своего сочинения кардинал призывает Его Величество помнить о невозможности поступиться своим долгом и не жалеть усилий для исполнения должных монарху обязанностей [20, с. 49, 50, 301].

Эпоха раннего абсолютизма была временем напряженной политической борьбы, сопровождавшей изменения социальных структур. Это усугублялось разобщенностью отдельных регионов королевства и разнотипностью их социально-экономического развития. В политической борьбе XVI–XVII вв. ни один класс, ни одна социальная группа не выступали единым фронтом в масштабе всей страны. Внутривнутриполитическая жизнь складывалась из массы локальных конфликтов, по-разному протекавших в разных провинциях и городах [1, с. 175].

К XVI в. во Франции более не существует никакой власти, которая могла бы конкурировать с короной. Политический абсолютизм представляет собой свершившийся факт. Совершившаяся политическая перемена находит внешнее наглядное выражение в королевском дворе: появляется многочисленный и блестящий придворный штат с более или менее звучными титулами и громкими именами знатных феодальных фамилий [2, с. 107, 108].

Тенденция укрепления французского королевского двора продолжается и в XVII в. В литературе двор французского короля называют элитарным социальным институтом, центром политической и культурной жизни страны, венцом централизации государства. Эволюция королевского двора представляется особо важной составной частью эволюции французского абсолютизма, потому что процесс укрепления королевской власти неизбежно порождает рост социально-политической роли двора, от позиции которого зависела обстановка в стране и за ее пределами [23, с. 89].

Таким образом, двор королей из династии Валуа в XVI в. был высшей фазой в развитии средневековой типологической модели. В то же время В. В. Шишкин, по мнению О. В. Дмитриевой, в своей монографии

о французском королевском дворе и политической борьбе демонстрирует линии преемственности между дворами последних Валуа и пришедших им на смену Бурбонов [24, с. 356].

Характерной особенностью раннего абсолютизма является значительный рост государственного аппарата. Уже к началу XVI в. во Франции насчитывалось около 8 тыс. чиновников; к середине XVII в. их численность возросла до 46 тыс. Создание широкого социального слоя чиновничества было важным фактором усиления королевской власти [1, с. 180].

Специфика французского абсолютизма была порождена особенностями социально-экономического развития страны. Хотя концентрация политической власти за полтора столетия раннего абсолютизма продвинулась вперед, власть эта по-прежнему носила во многом рассредоточенный характер. Влияние на общегосударственные дела, формально решавшиеся королем, принадлежало в первую очередь высшей бюрократии Королевского совета и верховным судам. Не меньшее влияние оказывала и высшая аристократия, располагавшая доступом к непосредственной власти в центре и особенно на местах. Традиционные политические структуры феодального общества уступили место социально-политическому порядку абсолютной монархии, характерному для эпохи перехода от феодализма к капитализму [1, с. 186, 187].

Д. Паркер представляет французский абсолютизм как исключительно успешную попытку сохранить политические и идеологические структуры традиционного порядка. Историк отвергает широко распространенную тенденцию рассматривать французский абсолютизм как инструмент капитализма или политической модернизации. Ценой французского абсолютизма стало обнищание государства [25].

Сведения, полученные в ходе анализа исторических источников данного периода, а также различные точки зрения зарубежных и отечественных историков на королевскую власть во Франции конца XVI — первой трети XVII вв. позволяют определить главные тенденции в развитии французской монархии, а именно укрепление позиций абсолютизма, ставшего основой для его расцвета в эпоху правления Людовика XIV, и значительный рост королевского двора.

Список источников и литературы

1. *Копосов Н. Е.* Франция // История Европы. Т. 3. От Средневековья к Новому времени (конец XV — первая половина XVII в.). М., 1993.
2. *Ардашев П. Н.* Абсолютная монархия на Западе. СПб, 1902.
3. *Bohanan D.* Crown and Nobility in Early Modern France. New York, 2001.

4. Кёнигсбергер Г. Г. Европа раннего Нового времени, 1500–1789 / Пер. с англ. Д. Э. Харитоновича. М., 2006.
5. Маргарита де Валуа. Мемуары. Избранные письма. Документы / Пер В. В. Шишкина. СПб, 2010.
6. Кастело А. Королева Марго / Пер. с фр. А. Д. Сабова. М., 1999.
7. Ришелье А. П. Мемуары / Пер с фр. Т. В. Чугуновой. М., 2008.
8. Моруа А. История Франции. СПб, 2008.
9. Уваров П. Ю. Франция во второй половине XV–XVI вв. // Всемирная история. Т. 3. Мир в раннее Новое время / Отв. ред. В. А. Ведюшкин. М., 2013.
10. Баблон Ж. П. Генрих IV / Пер. с фр. Д. Вальяно. Ростов-на-Дону, 1999.
11. Ле Руа Ладюри Э. История Франции. Королевская Франция. От Людовика XI до Генриха IV. 1460–1610 / Пер. с фр. Е. Н. Корендясова, В. А. Павлова. М., 2004.
12. Мунье Р. Убийство Генриха IV (14 мая 1610 г.) / Пер. с фр. М. Ю. Некрасова. СПб, 2008.
13. Люблинская А. Д. Французский абсолютизм в первой трети XVII в. М., Л., 1965.
14. Метивье Ю. Франция в XVI–XVIII вв. От Франциска I до Людовика XV. М., 2005.
15. Беллок Х. Ришелье / Пер. с англ. Ю. В. Дубровина. М., 2002.
16. Блюш Ф. Ришелье / Пер с фр. Т. Левиной. М., 2006.
17. Глаголева Е. В. Повседневная жизнь Франции в эпоху Ришелье и Людовика XIII. М., 2007.
18. Кареев Н. И. Западноевропейская абсолютная монархия XVI, XVII и XVIII вв. СПб, 1908.
19. Кнехт Р. Дж. Ришелье / Пер. с англ. А. Егорова. Ростов-на-Дону, 1997.
20. Ришелье А. П. Политическое завещание, или Принципы управления государством / Пер. с фр. Л. А. Сифуровой. М., 2008.
21. Черкасов П. П. Кардинал Ришелье. М., 1990.
22. Черкасов П. П. Кардинал Ришелье и генерал Лафайет // История и историография зарубежного мира в лицах: межвузовский сборник научных статей. Самара, 1998. Вып. 3. С. 49–68.
23. Шишкин В. В. Королевский двор и политическая борьба во Франции в XVI–XVII вв. СПб, 2004.
24. Дмитриева О. В. Французский двор XVI столетия: между Золотым и Железным веком. О книге В. В. Шишкина // Французский ежегодник. М., 2020.
25. Parker D. Class and State in Ancien régime France. The road to modernity? London, New York, 2003.

Символы, ритуалы,
изобразительные памятники

УДК 726.03/726.05+726.6+72.033.4+72.04.01

Чемезова К. Е.

Государственный музей истории Санкт-Петербурга,
научный сотрудник Экспозиционно-выставочного отдела
E-mail: ksuisk@mail.ru

Развитие каменного храмо­строительства в Юго-Восточной Норвегии XII в. на примере церквей в Осло

Аннотация. История каменных храмов, построенных в Осло и на о. Ховедёй близ Осло в XII в., тесно связана с соборным зодчеством Юго-Восточной Норвегии. На основе технико-технологического метода и формально-стилистического, типологического и сравнительного анализов определена степень воздействия и роль кафедрального храма Св. Халльварда в развитии каменного культового строительства в Осло.

Ключевые слова: скандинавское искусство, средневековая архитектура, каменные церкви Норвегии, романские храмы, готическое искусство, соборы, Осло.

Chemezova K. E.

State Museum of the History of St. Petersburg,
Exhibition department, scientific researcher
E-mail: ksuisk@mail.ru

Stone Church Architecture of Southeastern Norway in the 12th Century on the Example of Churches in Oslo

Abstract. The history of stone churches built in Oslo and on the Hovedøya Island in the 12th century is closely connected with the cathedral architecture in South-Eastern Norway. The article defines the degree of influence and the role of St. Hallvard's Cathedral in the history of stone church architecture in Oslo on the basis of the technical and technological method as well as formal, stylistic, typological and comparative analyses.

Keywords: Scandinavian Art, Mediaeval Architecture, Norwegian Parish Churches, Romanesque Churches, Gothic Art, Cathedrals, Oslo.

Осло, наряду с Нидаросом (ныне Тронхейм) и Бергеном, в XII столетии являлся одним из главных административных и религиозных центров Норвегии. Город, возникший при Харальде III Суровом (1046–

1066), первоначально выступал в качестве военного поселения и служил для «защиты страны от датчан, да и для набегов на Данию» [1, с. 434]. При Олаве Тихом (1050–1093) Осло получил статус первого епископского центра на юго-востоке страны, что обусловило рост интереса к мощам Св. Халльварда¹, перенесенным в город в 1040-е гг.²

Главным архитектурным сооружением Осло в XII столетии стал собор Св. Халльварда (Илл. 1), построенный, вероятно, к 1130 г.³ и сыгравший основную роль в развитии базиликального типа храма в Юго-Восточной Норвегии. В связи с этим в статье будет рассмотрен вопрос о влиянии соборной архитектуры на сложение и развитие каменного зодчества этого региона. На основе технико-технологического метода и формально-стилистического, типологического и сравнительного анализов будет определена степень воздействия и роль кафедрального храма в истории каменного культового строительства в Осло.

Первыми каменными храмами в Осло и его окрестностях стали церкви Св. Климента (Илл. 2), Девы Марии, Св. Эдмунда на о. Ховедёйя (Илл. 3) и Гамле Акер. Возведенный из камня в середине XII столетия храм Девы Марии представлял собой однонефную постройку с полукруглым завершением на востоке⁴. «На южной и северной стенах располагались порталы, а воображаемая линия, проходящая вдоль них, пересекала центральную ось нефа и образовывала крест» [3, р. 29]. Такая планировочная структура напоминает кафедральные храмы Норвегии конца XI — начала XII вв.: соборы Христа в Нидаросе и Бергене, построенные

¹ Св. Халльвард почитается в качестве заступника всех невинных. По одной из версий жития, Халльвард был убит тремя стрелами, спасая женщину, которую обвинили в краже.

² После смерти тело св. Халльварда было погребено в церкви Св. Олава в Хусеби или в капелле в Хвале (Hval). Согласно исследованиям, перенос мощей произошел в конце 1040-х — начале 1050-х гг.

³ В норвежской историографии устоялось мнение, что кафедральный храм в Осло был построен к 1130 г., в год смерти Сигурда Крестоносца, тело которого было погребено в восточной части собора.

⁴ Церковь Девы Марии впервые упоминается в «Саге о Сверрире», в рассказе о событиях 1196 г. В начале XIII столетия планировка храма была значительно изменена: на западном фасаде была добавлена башня, а на востоке увеличена зона алтаря. В конце XIII — первой четверти XIV в. структура церкви приобрела иной вид: увеличилась длина храма, появились новый алтарь и две башни на западном фасаде [2, с. 52]. Храм не сохранился до наших дней, однако его реконструкция показывает заметное влияние архитектуры кафедрального храма Св. Халльварда в Осло.

по инициативе Олава Тихого в непосредственной близости к королевской резиденции. Стоит отметить, что однефные приходские церкви Норвегии, как правило, имеют один боковой портал, однако если конструкция предусматривает два портала, то их размещение, в отличие от структуры в церкви Девы Марии, не создает крещатый план. Сооруженные храмы Христа в Нидаросе и Бергене относят к типу епископских церквей (*kongelige bispekirker*) [4, s. 28], расположенных внутри или рядом с королевской резиденцией. Согласно исследованиям, храм Девы Марии в Осло выступал в качестве королевской капеллы и коллегиальной церкви⁵. Кроме того, в храме размещалась епископская кафедра вплоть до строительства собора Св. Халльварда [5, p. 150]. В связи с тем, что в последней четверти XI — начале XII вв. норвежская церковь активно поддерживалась монаршей властью, король выступал в качестве заказчика и назначал священнослужителей. Поэтому тезис об использовании епископами королевской капеллы Девы Марии в Осло в контексте развития норвежской церкви представляется убедительным.

Анализ технических характеристик церкви Девы Марии и собора Св. Халльварда указывает на их подобие: следы обтесывания в виде наклонных линий присутствуют как в южной стене нефа и в восточной части церкви Девы Марии, так и в южной стене хора собора Св. Халльварда [6, p. 251]. Кроме того, в двух постройках отмечается использование смешанной кладки из гнейса [7, p. 163]. Следует обратить внимание на оформление восточной части церкви и собора — ступенчатый переход от пресвитерия к апсиде (симметрично расположенные выступы внутри сооружения), который встречается в церкви Св. Эдмунда и Гамле-Акер в Осло и многих других храмах Юго-Восточной Норвегии⁶. Однако в строительной практике такая структура не встречается за пределами этого региона, что указывает на наличие определенных архитектурных прототипов и работу одних и тех же мастеров.

В круг первых каменных культовых построек также входят церкви Св. Климента и Св. Эдмунда на о. Ховедёйя, планировка которых имеет аналогичную структуру: двухчастный неф с квадратной башней и вин-

⁵ Коллегиальная церковь — церковь, управляемая коллегией каноников и напоминающая собор, хотя ее деятельность не связана с епископом.

⁶ Переход такого типа имеют церкви Св. Николая в Гране, Воле (Våle), Хурум (Hurum), Нордехов (Norderhov), Нес в Румерик (Nes på Romerike), Ши (Ski), Ритге (Rygge), Роде (Råde), Хубёл (Hobøl), Хвалер (Hvaler), Бё (Bø), Сельёрд и Румнес (Seljord og Romnes).

товой лестницей в северо-западной части здания. В то же время восточный конец храма Св. Климента имел квадратное завершение, а церкви Св. Эдмунда — полукруглое. При этом площадь апсиды последнего храма — 86 м², второй по величине после собора Св. Халльварда, выделяется среди прочих каменных церквей. Кроме того, в восточной части церкви Св. Эдмунда размещался внутренний трансепт, рукава которого не выходили за пределы наоса, что во многом напоминает планировку храма Св. Халльварда, в которой эти же элементы трансепта практически не выходят за рамки наоса. Техничко-технологический анализ храма Св. Эдмунда и собора Св. Халльварда позволяет сделать вывод об использовании аналогичной строительной конструкции — с шириной ряда 10 см и шириной швов 1–2 см. Такая техника встречается в западной части церкви Св. Климента и нефе церкви Девы Марии [8, р. 122]. Помимо этого, восточная часть церкви Св. Эдмунда имеет такой же ступенчатый переход, что и в церкви Девы Марии и соборе Св. Халльварда.

Анализ планировки и габаритов трех церквей указывает на их непосредственную связь и, вероятно, на работу одной строительной артели: двухчастная организация наоса, практически идентичные размеры храмов⁷, а также пилястры в интерьере [5, р. 159]. Кроме того, в этой группе построек выделяется круг технических и конструктивных особенностей, которые отсылают к главному архитектурному памятнику региона Вик⁸ — собору Св. Халльварда: ступенчатый переход от пресвитерия к апсиде, техника кладки, аналогичная технология обтесывания камней. В связи с этим требуется уточнить хронологические рамки возведения первых каменных церквей. В норвежской историографии закрепилось мнение, согласно которому первые каменные храмы были заложены до строительства собора Св. Халльварда — в 1100 г. [9, s. 22]. При этом нижняя граница возведения кафедрального храма в Осло — около 1115 г. [10, s. 1]. Однако исследования последних лет позволили пересмотреть устоявшиеся датировки и внести изменения в строительную историю каменного зодчества этого региона. Согласно О. Эйде, три церкви были возведены в 1130–1140-х гг., когда были завершены основные работы

⁷ Ширина западного фасада храма Девы Марии — 13,5 м, длина постройки — 37 м. Церковь Св. Климента: ширина — 15 м, длина — 35,5 м. Церковь Св. Эдмунда: ширина — 14 м, длина — 36,5 м.

⁸ Вик — историческое название юго-восточной области Норвегии с центром в Осло.

над собором Св. Халльварда [6, s. 260]. Хронологические рамки этой датировки обуславливаются историей строительства кафедрального храма и устоявшимся механизмом воздействия соборной архитектуры на развитие каменного зодчества: кафедральные храмы явились своего рода прототипами для приходских церквей.

В XII столетии в Осло была возведена окружная церковь Гамле-Акер, расположенная в некотором отдалении от епископской резиденции (илл. 4). В отличие от остальных каменных церквей, храм Гамле-Акер дошел до нас практически в первозданном виде. Планировка церкви Гамле-Акер во многом напоминает собор Св. Халльварда. Ее структура — трехнефная базилика с квадратной башней над средокрестием, внутренним трансептом, рукава которого не выходят за пределы боковых стен сооружения [11, p. 197], полукруглой апсидой, а также капеллой или сакристией с северо-востока. В толще западной стены с южной стороны, как и в соборе Св. Халльварда, размещается винтовая лестница. Интерьер храма разделен круглыми опорами, что отсылает к соборному строительству в Норвегии. В связи с фрагментарной сохранностью кафедрального храма Св. Халльварда нам не удастся проследить прямую связь с приходской церковью, однако известно, что в планировке норвежских соборов XII в. — Христа в Тронхейме и Хамаре, Св. Свитуна в Ставангере — применялось аналогичное конструктивное решение. Кроме того, отметим наличие зооморфных изображений в виде голов животных, размещенных на фасаде капеллы. Аналогичный мотив не встречается в соборе Св. Халльварда, однако его отголоски мы находим в другом кафедральном храме Юго-Восточной Норвегии — соборе Христа в Хамаре. Известно, что соборы в Осло и Хамаре имели подобную типологию и практически идентичные габариты, поэтому мы предполагаем, что использование зооморфных элементов в украшении фасада церкви Гамле-Акер было продиктовано влиянием архитектуры кафедральных храмов. Более того, нам думается, что стены собора Св. Халльварда, несмотря на отсутствие материальных свидетельств, также были украшены скульптурными элементами.

Пересмотрев строительные этапы церквей Девы Марии, Св. Климента и Св. Эдмунда, мы вынуждены обратиться к истории храма Гамле-Акер. В историографии фигурирует информация о том, что эта церковь была воздвигнута во время правления Олава Тихого — в последней четверти XI в. [12, s. 113]. В то же время проведенный анализ показывает, что церковь Гамле-Акер была тесно связана с соборной архитектурой и, скорее всего, была заложена после завершения строительства кафедрального храма Св. Халльварда и перед началом работ над собором Христа в Ха-

маре, то есть в промежутке между 1140 и 1153 гг. Определить верхнюю хронологическую границу довольно проблематично, однако нам думается, что основные работы были завершены к середине XII столетия.

Анализ планировочной структуры и системы декора каменных храмов XII в., построенных в Осло и на о. Ховедёйя, позволяет сделать вывод о прямом влиянии соборной архитектуры на сложение архитектурных образов этих церквей. Три церкви — Девы Марии, Св. Климента, Св. Эдмунда на о. Ховедёйя, объединенные в одну группу архитектурных памятников, могут быть рассмотрены в качестве «ответвления соборной традиции» [13, р. 179]. Проведенное исследование позволило уточнить строительные этапы первых каменных храмов в Осло и пересмотреть историю развития ранней каменной архитектуры Норвегии в целом.

Обнаруженные планировочные, технико-технологические и стилистические сходства ранних каменных храмов в Осло с соборами указывают на работу мастеров, участвовавших в строительстве кафедральных храмов Юго-Восточной Норвегии, а также на первостепенную роль кафедральных храмов при проектировании приходских церквей. В основе архитектурного образа этих построек лежит стремление к созданию лаконичного облика с ясной планировкой и минимальным использованием декоративных элементов. Таким образом, норвежские соборы выступают в качестве главных архитектурных прототипов в границах определенной церковно-административной единицы. В данном случае кафедральный храм Св. Халльварда становится основным ориентиром для строителей первых каменных церквей в Осло.

Список источников и литературы

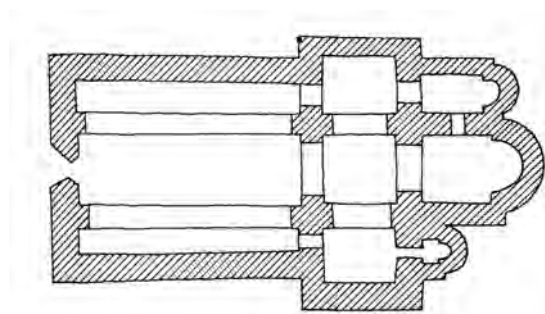
1. *Снорри Стурлусон*. Круг Земной. М.: Ладомир, Наука, 1995. 685 с.
2. *Krogstad M., Schia E.* Guide to Gamlebyen and Medieval Oslo. Oslo: Oslo City Museum and the City Conservation Office, 1993. 71 p.
3. *Roaldsen H.* Mariakirken i Oslo: de Religiøse Funksjonene. Oslo: Unipub. 2000. 187 s.
4. *Lidén H.-E.* Domkirken i Bergen og Utviklingen av de Norske Domkirtypene i 1000–1100 Årene // Bjørgvin Bispestol. Byen og Bispedømmet. Bergen, Oslo, Tromsø: Universitetsforlaget, 1970. S. 11–40.
5. *Stige M., Snekkestad P.* The Church of St. Mary in Oslo — Overview and Revision of the Building History // *Collegium Medievale*, 2017. P. 147–204.
6. *Eide O. E.* Kurzes Handbuch der Clemenskirchenforschung Oslo. Oslo: O. E. Eide, 2015. 262 s.
7. *Eide O. E.* Om Muremåter og Kirkedateringer i 1100-tallets Oslo // *Collegium Medievale: Tverrfaglig Tidsskrift for Middelalderforskning*. 2007. No. 20. S. 137–168.

8. Eide O.E. De Toskipede Kirker i Oslo: et Forsøk på Redatering og Opphavsbestemmelse med Utgangspunkt i de Siste Utgravninger i Clemenskirken. Bergen: O. E. Eide, 1974. 254 s.
9. Holck P. Oslo gjennom Tidene: Glimt av Byens Historie med Forslag til Utflukter. Oslo: Dreyer, 1989. 223 s.
10. Fischer G. Minneparken i det Gamle Oslo: Veiledning til Byjubileet 1950. Oslo, 1950. 4 s.
11. Ekroll Ø. Med Kleber og Kalk. Norsk Steinbygging i Mellomalderen 1050–1550. Oslo: Samlaget, 1997. 329 s.
12. Coldevin A. Ekskursjonsbok for oslo og omeg. Oslo: J. W. Cappelen, 1952. 268 s.
13. Vibe-Müller V.I.H. Østnorske Basilika-Anlegg. En Sammenligning. Vol. 1. Oslo: I.H.V. Myller, 1971. 190 s.

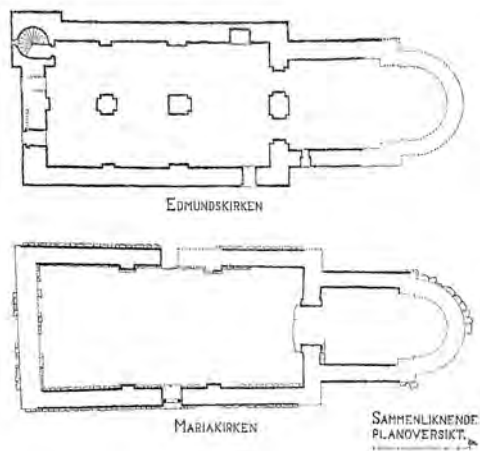
Список иллюстраций

1. Собор Св. Халльварда в Осло. План. XII в. Масштаб 1:400. Источник иллюстрации: Lidén H.-E. Domkirken i Bergen og Utviklingen av de Norske Domkirtyperne i 1000–1100 Årene // Bjørgvin Bispestol. Byen og Bispedømmet. Bergen, Oslo, Tromsø, 1970. Fig. 8.
2. Церковь Св. Климента в Осло. Вторая четверть XII в. План Г. Фишера по результатам археологических работ. 1921 г. Источник иллюстрации: Eide O.E. De Toskipede Kirker i Oslo: et Forsøk på Redatering og Opphavsbestemmelse med Utgangspunkt i de Siste Utgravninger i Clemenskirken. Bergen, 1974. Plansje 9.
3. Церкви Св. Эдмунда и Девы Марии в Осло. XII в. Планы. Источник иллюстрации: Eide O.E. De Toskipede Kirker i Oslo: et Forsøk på Redatering og Opphavsbestemmelse med Utgangspunkt i de Siste Utgravninger i Clemenskirken. Bergen, 1974. Plansje 15.
4. Церковь Гамле-Акер в Осло. 1140-е — начало 1150-х гг. Фото автора. 2015 г.

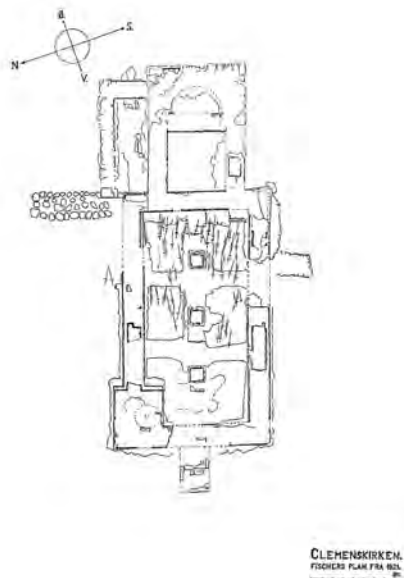
Иллюстрации:



Илл. 1. Собор Св. Халльварда в Осло. План. XII в. Масштаб 1:400



Илл. 2. Церкви Св. Эдмунда и Девы Марии в Осло. XII в. Планы



Илл. 3. Церковь Св. Климента в Осло. Вторая четверть XII в. План
Г. Фишера по результатам археологических работ. 1921 г.



Илл. 4. Церковь Гамле-Акер в Осло. 1140-е — начало 1150-х гг.
Фото автора. 2015 г.

УДК 94(4) "375/1492" + 247.3

Сергеева Е. Д.

Санкт-Петербургский государственный университет,
Институт истории, студент бакалавриата
E-mail: st077464@student.spbu.ru

Некоторые композиционные особенности реликвариев лиможской школы XII–XIII вв. как отражение культа св. Валерии

Аннотация. В статье рассматривается серия лиможских реликвариев св. Валерии с точки зрения развития используемых композиционных решений, взаимосвязи между разновременными памятниками серии, а также реликвариями других посвящений. Это развитие соотносится с развитием соответствующего культа и, возможно, влиявших на него политических событий.

Ключевые слова: лиможская эмаль, Лимож, реликварий, св. Валерия.

Sergeeva E. D.

Saint Petersburg State University,
Institute of History, Bachelor's program, Student
E-mail: st077464@student.spbu.ru

Some compositional features of 12th-13th centuries Limoges reliquaries as reflection of the development of cult of St. Valerie

Abstract. The article discusses the development of composition in the series of Limoges reliquaries of St. Valerie, as well as connections between caskets of the series produced at various times and between reliquaries dedicated to St. Valerie and other saints. It is also compared to the development of the associated cult and its possible correlation to contemporary political events.

Keywords: Limoges enamels, Limoges, reliquary, St. Valerie.

Культе святых неотрывно сопровождал средневекового человека, а взаимодействие с ним так или иначе было присуще практически всем сферам жизни. Святые не просто были разделены на некие категории, эти категории были идеализированы и четко ограничены, а, кроме того, очевидны и знакомы зрителю [1, р. 6]. Жития не должны были служить ни точным отражением исторических событий, ни психологической шуткой изображаемого святого; скорее они задавали идеал или отра-

жали более глобальные идеи. Агиография и ее изобразительное отражение были, как и все средневековое сакральное искусство, искусством каноническим, поэтому любое отступление от канонов было обусловлено задачами мастера в каждом конкретном памятнике.

Появление жития могло быть обусловлено решением задач политического характера. Самое раннее из житий св. Валерии было написано предположительно около X в. [2, р. 278]. На первый взгляд, оно едва ли располагает инструментарием для этого. Изначально св. Валерия играла весьма скромную роль в житии куда более прославленного святого, св. Марциала Лиможского, крестителя Аквитании. Из ранних списков мы узнаем только то, что Валерия была обращена им в христианство, отказалась выходить замуж за язычника и пожертвовала принадлежавшие ей земли для гробницы св. Марциала [3, р. 31–32].

Первое подробное житие св. Валерии относится уже к XII в. и, вероятно, его написание было обусловлено двумя факторами: подготовкой к освящению церкви и тем интересом, который могла питать к ее фигуре Алиенора Аквитанская [3, р. 32]. С ними связана центральная гипотеза о происхождении рассматриваемой серии реликвариев, предложенная М.-М. Готье [2, р. 118]. В расширенных житиях XII в. впервые фигурируют события, впоследствии ставшие ключевыми для его отображения: Валерия оказывается невестой Стефана, который, придя в ярость от ее обращения в христианство, приказывает слуге Гортарию казнить ее; однако Валерия подхватывает собственную отрубленную голову и приносит ее служащему мессу св. Марциалу. Сама Валерия в них уже представлена как осиротевшая наследница аквитанского престола (в том же качестве была известна незадолго до того и Алиенора). Перед гибелью Валерия предсказывает смерть Гортария, что и происходит сразу после ее казни; Стефан же, пораженный увиденным чудом, обращается в христианство и становится сподвижником Марциала в крещении Аквитании. Все трое, Валерия, Марциал и Стефан, с XII в. почитались как святые — покровители Аквитании и Лиможа [4, р. 198].

Внезапному возрождению (возможно, даже рождению) культа св. Валерии во второй половине XII в. предшествовал ряд политических событий. В конце 1160-х гг. король Англии Генрих II, супруг Алиеноры Аквитанской, оставил свои прежние стремления к централизации подвластных ему земель; вместо этого важнейшее место в его политике стало занимать установление над ними строгого контроля. Генрих отказался от идеи личного управления территориями, передав часть земель родственникам; таким образом, около 1168 г. Алиенора вновь оказалась

правительницей Аквитании, принадлежавшей ей по праву и наверняка не принявшей бы никакого другого правителя [5, р. 66–67]. Именно с патронажем четы Плантагенетов связывается расцвет лиможских эмальерных мастерских в последней четверти XII в. [6, р. 84].

Другое событие, ключевое для рассматриваемого культа, — церемония символического «венчания» Ричарда, сына Алиеноры, со св. Валерией во время его инвеституры в качестве герцога Аквитании. Свидетелем и автором основного источника касательно этого события является хронист Жоффруа [3, р. 29], бывший в то время монахом в лиможском аббатстве Сен-Марциал; сообщение его весьма кратко [3, р. 89], и многое в этом полулегендарном событии неясно. Неясно и то, была ли церемония «венчания» лиможской традицией или же идеей Плантагенетов. Это, в свою очередь, вопрос ключевой для рассмотрения связи церемонии с последующим (а, вероятно, единовременным или даже предшествующим ей) заказом лиможским эмальерам.

Скорее всего, повторная коронация в Лиможе все же не была традиционной; об этом может свидетельствовать то, что задействованное в нем кольцо св. Валерии впервые упоминается именно в связи с Ричардом [5, р. 19]. Более того, местом инвеституры до того являлся город Пуатье. Повторение коронации в Лиможе, не принадлежавшем к числу административных центров Аквитании, могло иметь весьма яркий посыл: оно могло означать независимость Ричарда и его правления от воли Генриха II или же символизировать объединение Аквитании под началом юного Плантагенета [7, р. 40]. Плантагенеты не только были иноземцами для своих южно-континентальных подданных, но также не имели в их глазах той святости, которой обладали Капетинги как преемники каролингской славы защитников Церкви [8, р. 520]. Нельзя забывать и о том, что Лимузен издавна отличался крутостью нравов своего нобилитета, и правители Аквитании далеко не всегда могли добиться от них подчинения. В современной описываемым событиям нормандской и английской хронике даже возник своеобразный стереотип о дикости и неукротимости южных французских земель — подчиненных, естественно, исключительно гением Плантагенетов [9]. В таких условиях юному герцогу необходимо было упрочить свой статус. Св. Валерия выступала уже не в качестве святой — покровительницы Лиможа, но как воплощение всей Аквитании, «обрученной» теперь со своим английским правителем. Обрученной буквально — кульминацией церемонии стал момент, когда на палец Ричарду было надето кольцо святой.

Кроме того, самой Алиеноре Аквитанской необходимо было найти подспорье, в том числе религиозно-идеологическое, в условиях под-

чинности Генриху II, и в этом случае образ св. Валерии оказывался как нельзя более подходящим инструментом. Даже если ритуал инвеституры Ричарда не был частью ее программы, очевидно, что отождествление ее с местной святой помогло бы упрочить положение и Алиеноры, и Ричарда, от лица которого она правила до 1174 года, а затем во время его отъездов [5, р. 19]; Ричард оказывался символически связан не только с Аквитанией и олицетворявшей ее св. Валерией, но и с собственной матерью [5, р. 67].

Св. Валерия имела потенциал и к становлению протомученицей Лиможа, своей кровью как бы окропившей эти земли и превратившей их в *locus sancti* [4, р. 193]; тем самым Лимож утверждался как раннехристианский город. Это скорее связано с нуждами другого возможного заказчика реликвариев — лиможского клира. С. Хан, основываясь на символическом прочтении изображений ранних реликвариев, писала о связи культа св. Валерии с амбициями местного священства и движением «Божьего мира» [4, р. 198]. Позднейшее описание инвеституры герцогов Аквитании также намекало на то, что те являлись защитниками Лимузенской церкви и якобы управляли герцогством из Лиможа, а также на то, что обе черты были присущи им еще со времен первых христианских правителей региона (в том числе, конечно, св. Стефана, почитавшегося и как первый герцог Аквитании). Это явно противоречило существовавшей традиции, но создавало подоплеку, своего рода прецедент для поддержки, которую лиможский клир мог надеяться получить от Плантагенетов, — надежда эта, впрочем, становилась все более эфемерной после смерти Ричарда [3, р. 35].

Что же до развития культа св. Валерии в XIII в., то можно отметить, что в это время он начинает терять свое значение. Разумеется, нельзя сказать, что почитание св. Валерии прекращается совсем: сохранились памятники как XIII в., так и более позднего времени, которые несомненно можно атрибутировать как часть этого культа; однако он уже больше не принимает такого размаха и не получает такого покровительства, как в XII в. Эта черта, постепенный «отход на задний план» со всеми его последствиями, роднит их с реликвариями Томаса Беккета. Две серии реликвариев, начатые практически одновременно, вообще во многом схожи: обе так или иначе связаны с Плантагенетами и уникальны среди остальных лиможских реликвариев своим тяготением к нарративности. Однако между двумя культами есть одно важное различие: если Томас Беккет достаточно быстро становится международным святым (в папничество к его святыням отправляется, например, как ни иронично,

Людовик VII в конце жизни), то св. Валерия так и остается святой в первую очередь местной, и распространение ее культа не выходит за пределы Аквитании [10, с. 14].

Вопрос, с чем связывать угасание культа св. Валерии — с прекращением влияния Плантагенетов или, напротив, с отказом лимузенского клира от надежд на это влияние, — остается открытым. Мы не можем сейчас однозначно утверждать ни о степени вовлечения Алиеноры в вышеупомянутые события, ни о личности заказчиков первых реликвариев св. Валерии. В силу специфики исследования мы не затрагиваем данный вопрос — ответ на него если и может быть найден, то, скорее всего, через рассмотрение иконографических особенностей и поиск их образцов.

Всего на данный момент известно 26 лиможских реликвариев св. Валерии [6, р. 94]. Их можно разделить на три категории [11]: 1) ларцы 1170–80-х гг. (два ларца из собраний Государственного Эрмитажа и Британского музея); 2) ларцы первой четверти XIII в., составляющие наибольший корпус сохранившихся памятников серии, однако несколько теряющие в качестве по сравнению с ранними [2, р. 278]; 3) ларцы последних десятилетий XIII в. (известны только два, из собраний Епархиального музея Лиможа и Музея искусств Толидо). Большой удачей было сохранение ларцов, произведенных в разное время. Исходя из вышесказанного, мы можем утверждать, что, во-первых, культ св. Валерии был связан с почитанием ее мощей (и, следовательно, с Сен-Марциалом в Лиможе), а, во-вторых, вплоть до конца XIII в. развивался по инерции от того импульса, который он получил во время возвращения в Аквитанию Алиеноры.

Ларец-реликварий из собрания Эрмитажа (1170–1180, Ф175) — один из самых ранних и высококачественных из рассматриваемой серии [10, с. 34]; более того, он относится к лучшим произведениям средневековой лиможской эмали вообще. Вероятно, он мог послужить образцом для последующих реликвариев: ларец из собрания Британского музея стремится к почти «дословному», хоть и упрощенному, его повторению. М.-М. Готье предполагает, что образцом для обоих реликвариев могла служить некая рукопись из Сен-Марциала, ныне утерянная [6, р. 94].

Ларцы XII века обнаруживают множество замечательных композиционных решений, при этом композиция изображений на петербургском ларце наиболее совершенна. Так, композиция передней стороны, с изображением сцен из жития св. Валерии, демонстрирует разительный контраст в ритме в нижнем и верхнем ярусах: если нижний, представля-

ющий приказ Стефана и казнь Валерии, четко разделен архитектурными формами на два своего рода клейма, то верхний, сцена главонесения, образует единую композицию, расположением фигур и их стройным ритмом создающую необходимое для нарратива ощущение движения. Архитектура в верхней части не разделяет отдельные сцены, но, располагаясь по границам изображения, служит скорее аспектом объединяющим — не только началом и концом композиционного движения, медиатором между фигурным и орнаментальным, но и средством «сближения» объединения фигур Стефана и Марциала. Очевидна и ее гармонизирующая составляющая: на ларце из собрания Британского музея архитектура изображена по-другому (отделена от орнаментального фриза, располагается только с правой стороны), что усиливает впечатление, напротив, хаотичности композиции.

При этом нельзя сказать, что два яруса в петербургском реликварии противопоставляются друг другу: композиция верхнего яруса является продолжением композиции нижнего. Одновременно с этим между ними присутствует определенный диалог: фигуры персонажей в левой половине ларца расположены на одних вертикалях в обоих ярусах. Над фигурой герцога Стефана находится он же, но уже раскаивающийся в содеянном, над фигурой ведущего на казнь Валерию Гортария — сцена его собственной смерти, а над фигурой Валерии — сцена главонесения, в которой утверждается уже ее святость. Такая как бы антифоническая композиция вносит элемент дидактичности в житийные сцены. Связь сцен в правой части ларца (казни Валерии и службы Марциала) не столь очевидна нарративно, однако чисто композиционно, с точки зрения взаиморасположения объемов и цветовых пятен, она продолжает структуру части левой. Такой «диалог» вносит ощущение равновесия и гармонии, объединяет разные по характеру сцены; его менее выверенная вариация в британском ларце, теряющая столь яркое воздействие на зрителя, только доказывает невероятное чувство композиции у мастера ларца петербургского.

Интересна центральная фигура самой св. Валерии. Мастеру удается, при сохранении единства композиции, выделить ее таким образом, что, даже не зная жития святой, можно безошибочно обнаружить главную героиню изображенных сцен. Она находится точно посередине как верхней, так и нижней композиции, причем оба изображения достаточно схожи (относительно других персонажей, жесты и даже костюм которых меняется в разных сценах). При этом она играет разную роль в двух сценах, и отношение ее к окружающему тоже различно. В нижней происходит скорее утверждение ее в качестве самого важного лица

изображенных событий — ведь даже «клейма» вынуждены сдвинуться, нарушив геометрическую симметрию, под весом и значимостью ее фигуры. В верхней же, находясь точно между Стефаном и Марциалом, Валерия выступает медиатором — не только между ними (что установлено событиями ее житий), но и, вероятно, между земным и небесным (что установлено в принципе спецификой культа святых).

Ларцы-реликварии XIII в. не демонстрируют уже такого высокого качества, как первые ларцы серии. Мы имеем в виду не только качественное упрощение, в принципе характерное для производства лиможских реликвариев с конца XII в., но и упрощение нарративное и композиционное, шедшее, вероятно, из некоторой утраты изначально вкладываемых в посвященные культу св. Валерии предметы смыслов. Поздние реликварии во многом следуют композиционной схеме более ранних, но обнаруживают одно изменение: сцена казни теперь изображается в верхней части, в то время как главонесение — в нижней. Существует предположение, что такое изменение связано с влиянием ларцов Томаса Беккета, на которых его убийство — сцена, композиционно очень близкая сцене главонесения Валерии — изображалось в нижнем ярусе[11].

Очевидна разница и в размерах: реликварии XII в. больше и имеют горизонтальный объем, благодаря чему эта разница кажется еще разительнее. Сам по себе масштаб не столь критичен (разница в высоте, например, составляет около шести сантиметров), он важен вкупе с отказом от горизонтальной композиции. Это тем более примечательно, что, как правило, самые «статусные» лиможские реликварии имели именно вытянутую «базиликальную» форму, как нельзя лучше подходившую для обширных программ и демонстрации искусности техники. Таким образом, изменение пространственной композиции не только привело к изменению композиции изображений, но и свидетельствовало об уже упоминавшемся нами упрощении. Хотя антифоническая структура сохраняется (как можно видеть в луврском ларце первой четверти XIII в. (ОА 7744)), сама композиция предстает сокращенной: оставлены только сцены казни Валерии и главонесения. Решение реликвариев XIII в. аналогично правой части реликвариев XII в.; изначальный вариант оказывается «ополовинен». В этом С. Хан видит тематическое продолжение антифонической структуры, где воспроизведение правой части, «следующей» за левой, в позднейших реликвариях должно было связывать их с более ранними [4, р. 195].

В обоих ярусах присутствует ритмически и динамически схожее движение слева направо, и даже фигуры персонажей, имеющих разную роль в представленном сюжете и занимающихся, грубо говоря, весьма

разными делами, выглядят похожими друг на друга. При этом композиционный «диалог» ярусов, столь изящный в ранних реликвариях, здесь оказывается несколько неловкой попыткой отражения. Алтарь, изображенный в нижней сцене луврского ларца, заставляет персонажей столпиться, перенеся композиционный вес влево; видимо, в попытке уравновесить два уровня и сохранить их взаимосвязанность, мастер ввел в левой части верхней сцены крупный цветок, выглядящий посреди житейной сцены неловко и чужеродно.

Более того, не только фигуры на луврском ларце похожи между собой, они практически идентичны фигурам на некоторых других современных ему реликвариях. На ларце из собрания Музея искусств Толидо, обладающем разительным сходством с реликварием св. Валерии, фигура убивающего Томаса Беккета рыцаря весьма точно повторяет фигуру Гортария. Или, скорее, повторяет типаж, наверняка появлявшийся и в других современных изделиях лиможских эмальеров: схожим образом изображены и палачи на пластинке реликвария из собрания Эрмитажа со сценой казни св. Стефана (1200–1210-е гг.; Ф1423); причем, что любопытно, все три палача, следуя одной и той же иконографической схеме, все-таки демонстрируют некоторую вариативность. Можно предположить, что лиможские мастера избегали дословных повторений внутри одного произведения, однако вполне допускали достаточно точные повторения в ряду единовременных памятников, особенно если изображаемые на них сюжеты были друг другу близки.

Необходимо затронуть и поздние реликварии св. Валерии, весьма отличные от своих предшественников. В целом лиможские эмали второй половины XIII в. изучены хуже: их сохранилось сравнительно мало, при этом они представляют собой достаточно разномастные памятники, наилучшие из которых представлены рельефными изображениями [2, р. 338]. Ключевое значение в этот период приобрели светские заказы, создаваемые по которым произведения также носили скорее куртуазный характер [10, с. 23]. Реликварии св. Валерии, как и реликварии вообще, оказались на периферии эмальерного искусства.

Мы обратимся к ларцу из собрания Епархиального музея Лиможа (1270–1280-е гг.; 998.2.1). Самое заметное отличие от ларцов первой половины XIII в. — это возвращение к многофигурности композиции. Создается впечатление, что мастер ориентировался на реликварии 1170–1180-х гг. «в обход» позднейших: несмотря на то, что сцена главенения по-прежнему изображается в нижнем ярусе, она куда больше напоминает таковую из ранних ларцов, с изображением Стефана и под-

черкнутой, нарочито экспрессивной смертью Гортария. Вновь в этой сцене появляется ведущий св. Валерию ангел, не изображавшийся в реликвариях 20–30-х гг. XIII в. При этом она куда проще композиции ранних ларцов: сцена разделена на два равновеликих «клейма» (не то деревом, не то не вполне удавшейся мастеру колонной с арками, стоящими аккурат на месте Валерии на петербургском реликварии), со Стефаном и Гортарием в левой части и Валерией и Марциалом в правой. Определенный диалог верхней и нижней частей (тоже, возможно, вдохновленный реликвариями XII в.) сохраняется, но он куда проще, вплоть до того, что его можно было бы принять за произвольный, естественным образом вырастающий из необходимости разместить восемь объектов на двух ярусах.

Композиция же верхнего яруса разительно отличается от всех изображений, что мы рассматривали. Она разделена на две симметричные сцены, только уже с помощью введения напоминающей башню архитектурной формы; более того, эта форма невольно становится композиционной доминантой. В левой части мы видим Стефана, к которому два человека приводят Валерию; правая часть включает в себя две сцены, ведение Валерии и ее казнь. Движение в обеих сценах направлено от центра к краю изображения, и фигуры, почти теряющиеся в крупном орнаменте фона, образуют схожий частый ритм. Орнамент отражает стремление мастера к опоре на разновременные образцы — здесь он обращается уже к современным произведениям. Похожие формы мы находим в жемельонах второй трети XIII в., в частности, в жемельоне из собрания Лувра (MRR171); однако в жемельоне, имеющем круглую форму, округлые изгибы такого «пост-вермикуле» органичны, а контраст скругленных стеблей и угловатых листьев помогает организовать поверхность чаши. В прямоугольном поле пластины реликвария он выглядит скорее чужеродно, конфликтует как с границами пространства, так и с изображенными фигурами.

Таким образом, обнаруживаются две противоположные тенденции. С одной стороны, мастер стремится создать развернутое повествование, с другой — складывается впечатление, что общая уравновешенность забывает его более, чем создание понятного нарратива. Композиция ларца оставляет впечатление гармоничной, однако статика, неизбежно появляющаяся при столь сильном тяготении к симметрии, оставляет впечатление одномоментности происходящего. Многофигурность, возможно, излишняя, нивелирует значение каждой отдельной фигуры — стремление к более детальной нарративности приводит к тому, что она начина-

ет теряться, и изображаемое стремится почти к декоративности. Сами персонажи, лишенные изящества своих предшественников, кажутся несколько неказистыми: большеголовые (возможно, в подражание фигурам на современных им лиможских рельефах или совсем ранних реликвариях), лишенные романской монументальности, но не пришедшие к готической живости.

Как мы видим, памятники каждой из трех хронологических групп реликвариев представляли различные композиционные решения. В ларцах XII в.—стремление одновременно к нарративности и дидактичности, индивидуализация персонажей, символическая наполненность и мастерское владение композиционными приемами; из общего качества произведений и сложности программы можно судить о статусности заказа. Реликварии 20–30-х гг. XIII в. демонстрируют значительное упрощение, как бы «уполовинивание» композиции более ранних ларцов, вырабатывается широко употребительная композиционная схема; в то же время они демонстрируют влияние (возможно, взаимное) реликвариев Томаса Беккета — серии, во многом схожей с рассматриваемой. Цвет постепенно играет все меньшее значение в репертуаре мастера, как и индивидуальная трактовка каждого из персонажей. Между реликвариями первого и второго этапов прослеживается очевидная преемственность, доходящая почти до антифоничности (хотя, несомненно, идеологическая подоплека теряла свою актуальность, а заказ — статусность); реликварии третьего этапа теряют ее, обращаясь к композиционному строю XII в., но интерпретируя его в современном, хоть и упрощенном духе. Реликварии 70–80-х гг. XIII в. объединяют стремление к нарративности и многословности с тяготением к декоративности, мастера отходят от сокращенных схем первой половины века. Стоит учитывать, однако, что лиможские эмали этой эпохи демонстрировали очень разные подходы и решения, поэтому, может быть, это — не единственный вариант «завершения» серии реликвариев св. Валерии.

Серия реликвариев св. Валерии, начатая двумя первоклассными памятниками, в некотором роде отразила судьбу самого культа св. Валерии. После мощного импульса, полученного во время прихода в Аквитанию Алиеноры и Ричарда Плантагенета, она постепенно теряла свое первоначальное значение, встроилась в ряд «средних» произведений, а затем вообще сошла на нет; хотя изначальное ее значение кажется удивительным, учитывая посвящение местной святой. В полной мере определить его исследователям только предстоит.

Список источников и литературы

1. *Hahn C.* Portrayed on the Heart: Narrative Effect in Pictorial Lives of Saints from the Tenth through the Thirteenth Century. University of California press, 2001.
2. *O'Neill J. P.* Enamels of Limoges: 1100–1350. New York, 1996.
3. *Callahan D. F.* Eleanor of Aquitaine, the Coronation Rite of the Duke of Aquitaine and the Cult of Saint Martial of Limoges // *World of Eleanor of Aquitaine: Literature and Society in Southern France between the Eleventh and Thirteenth Centuries.* Woodbridge, 2005. P. 29–36.
4. *Hahn C.* Valerie's Gift: A Narrative Enamel Chasse from Limoges // *Reading Medieval Images: The Art Historian and the Object.* The University of Michigan Press, 2002. P. 187–200.
5. *Wheeler B., Parsons J. C.* Eleanor of Aquitaine: Lord and Lady. New York, 2008.
6. *Gauthier M.* -M.S. Émaux du Moyen Âge occidental. Fribourg, 1972.
7. *Gillingham J.* Richard I. Yale University Press, 1999.
8. *Turner R. V.* Richard Lionheart and the Episcopate in His French Domains // *French Historical Studies.* 1998. Vol. 21. No. 4.
9. *Gillingham J.* Events and Opinions: Norman and English View of Aquitaine, c. 1152–1204 // *World of Eleanor of Aquitaine: Literature and Society in Southern France between the Eleventh and Thirteenth Centuries.* Woodbridge, 2005. P. 57–81.
10. *Некрасова Е. Н.* Лазурь и золото Лиможа. СПб, 2009.
11. *Petit A.* Châsse reliquaie de Sainte-Valérie [Электронный ресурс]. URL: <https://en.limousin-medieval.com/chsses-sainte-valerie>

УДК 94(491)

Зенкова М. А.

Национальный исследовательский университет
«Высшая школа экономики»,
Факультет гуманитарных наук,
образовательная программа «Медиевистика»,
студент магистратуры
E-mail: km3412981@gmail.com
mazenkova@edu.hse.ru

Руническая надпись на надгробии св. Климента

Аннотация. В статье представлено исследование форм употребления «письменных» рун в древнеисландских сагах и грамматических трактатах. Выявляется отношение исландцев «эпохи записи саг» к рунической письменности, свидетельствующее об особенностях культурного самосознания исландцев. Основной упор делается на древнеисландские переводы латинских текстов, инкорпорированных в народную литературную традицию.

Ключевые слова: руническая письменность, древнеисландский язык, саги.

Zenkova M. A.

National Research University "Higher School of Economics",
Faculty of Humanities, Master's program
"Medieval Studies", Student
E-mail: km3412981@gmail.com
mazenkova@edu.hse.ru

The runic inscription on the tombstone of St. Clement

Abstract. The research presents a study of forms usage runes in Old Icelandic sagas and Grammatical treatises. The article reveals the attitude of the Icelanders of the "time of the writing sagas" to the runic writing, which testifies to the peculiarities of the cultural identity of the Icelanders. The focus based on Old Icelandic translations of Latin texts incorporated into a vernacular literary tradition.

Keywords: runes, Old East Norse, sagas.

В древнеисландском варианте жития св. Климента, составленного в первой четверти XIII в., на его надгробии вырезана руническая надпись: «*Ok þar rúnar fundusk á stemþro páfans. At þeir tæki hann eigi á braut þaþan, því at svá myklu mest dýrþ <var> þesom enom ítarliga Guþs vin veitt at grefri ok at þiónustu sanctorum engla almáttigs Guþs sem nú má heyra*» («На

каменном надгробии папы была найдена эта надпись, запрещающая забирать его оттуда, поскольку величайшая слава была дарована этому прекрасному другу Бога в его погребении и в служении святым ангелам Всемогущего Бога, теперь быть услышанным». — М. 3.) [1, р. 73]. Если предположить, что аутентичная надгробная надпись действительно существовала, вряд ли она была вырезана рунами. Более того, в других вариантах жития св. Климента (на латинском, французском и старославянском языках) каменный гроб и вовсе отсутствует, а предупреждение была ниспослано как откровение ученикам папы.

Возникает вопрос: почему исландский книжник перенес («вырезал рунами») откровение на надгробие? Была ли такая интерпретация типичной для исландской культуры и с чем это связано?

Перед нами самый ранний среди сохранившихся и весьма необычный пример употребления рун как надгробной надписи в древнеисландской литературной традиции. Конечно, в качестве эпитафии руны вырезаны на множестве поминальных камней, а как письмо (буквы, шрифт, текст, надпись) встречаются в нескольких источниках, опирающихся на средневековую латинскую и собственно скандинавскую литературную традиции. В третьем значении, как тайна, магический символ, связанный с колдовскими практиками, руны известны еще со времен древних германцев и были возрождены и приспособлены в XVII в. [2, Rún].

Нас интересует второе из перечисленных значений рун, а цель статьи заключается в выявлении особенностей употребления рунической письменности в исландских сагах в соответствии со спецификой исландской литературной традиции.

По мнению некоторых исследователей [3, с. 312; 4, р. 14], в Скандинавии, в том числе в Исландии, руны использовались для письма до принятия христианства и латинской письменности (т.е. до XI в.) и в первые века после перехода. Тогда латынь была языком официальным, церковным, книжным (на ней записывали законы, официальные документы, проповеди и т.д.), но малораспространенным, доступным в основном клиру и знати. Руническое письмо, противопоставленное латыни, для народа было более доступным, как наследие старшего и младшего футарков. Введение латинского алфавита и его распространение способствовало культурному развитию исландцев — например, национальный язык наконец-то стал письменным. Сложно сказать, когда именно произошел переход от использования рун или латинского языка к национальному языку, так как рукописи до второй половины XII в. не сохранились [5, р. 552]. Древнеисландский почти полностью заменил собой и латынь,

и руны. Исходя из свидетельств саг, рассуждений авторов Грамматических трактатов и археологических находок, можно сделать вывод о специфической роли и периферийном положении рунической письменности (по отношению к исландской и латинской письменностям) в культуре Исландии.

Для начала обратимся к сагам. Следует упомянуть об особенностях сагового нарратива: несмотря на стремление составителей саг к достоверности изложения и отношению к сагам как к правдивому свидетельству о прошлом, составители все же работали с продуктом устной традиции и оставляли в текстах свой редакторский след. Соответственно, описываемые явления могут быть отражением разного времени: периода бытования саги или ее записи. Поскольку саги записывались с конца XII по начало XIV вв. (за редким исключением), в скобках будет указан период их бытования, тогда как в переводах латинских текстов, наоборот, будет указано время составления рукописей [6, с. 116; 7, с. 16].

Как послание или обращение к кому-либо руны фигурируют в «Саге о Гисли сыне Кислого» («*Gisla saga Súrssonar*», X в.): «*Porkell vill ekki ut ganga, ok tekr Gisli kefli ok rístr á runar ok kastar inn. Þat sier Porkell ok terk upp ok litr á ok stenndr upp síðan*» («Торкель не выходит. Тогда Гисли берет палочку, режет на ней руны и бросает в дом. Торкель видит это, подымает палочку и, взглянув на нее, встает и выходит к Гисли». — М. 3.) [8, гл. XXIV]. С просьбой передать послание обращается к Фрости Стурлауг герой «Саги о Стурлауге Трудолюбивом» («*Sturlaugs saga starfsama Yngolfssonar*»), и вручает ему дощечку с рунами, предназначенную дочери конунга (вероятно, с любовным признанием) [9, с. 143]. В этих фрагментах руны представлены как простой и сподручный способ записи и передачи небольшого сообщения (дерево было доступнее пергамента, а вырезать латинские или древнеисландские буквы с их округлыми формами и горизонтальными линиями на текстуре дерева затруднительно [5, с. 551]). Также адресаты легко могли прочесть и понять смысл написанного рунами, что свидетельствует о распространенности такого вида письма (или же подтверждает особенность саговой реальности, некую литературную условность).

Несколько иное функциональное применение встречается в «Саге о Греттире» («*Grettis saga Asmundarsonar*», начало XI в.), повествующей о том, как Халльмунд велел женщине записать за ним длинную Песнь о своих же подвигах [10, с. 110]. Торкель Дерзкий из «Саги о Ньяле» («*Njáls saga*», рубеж X–XI вв.) приказал вырезать собственные подвиги над постелью и на «почетном месте», правда, умалчивается, висой

или прозой [11, гл. CXIX]. Анонимный скальдический стих вырезан рунами на найденном весле в «Саге о людях из Флои» («*Flóamanna saga*», конец XI — начало IX вв.): «*Og einn dag fundu þeir árarstúf einn og voru á rúnar þessar...*» («В один день они нашли обломок от весла и были на нем руны...».— М. 3.) [12, гл. 24]. Здесь мы вновь сталкиваемся с представлением о широком распространении рунической грамотности и ее легкодоступности для нанесения и прочтения.

Закрепляло право владения сокровищами руническая надпись на сундуке в «Пряди о неразумном исландце» («*Íslendins þáttur óráðga*», X в.) [13, гл. I]. В дальнейшем она служила «истинным доказательством» такого права. Но умалчивается, имела ли надпись магическую функцию защищать сокровище от разграбления или нет (такого рода надписи мы видим на старшерунических и, реже, младшерунических памятниках).

Уникальная ситуация представляется нам в «Саге об исландцах» («*Íslendinga saga*», XIII в.), в которой, по предположению исследователей, чрезвычайно важное сообщение для Снорри Стурлусона зашифровано некими тайными знаками: «*Hann hafði þar ok bréf, er Oddr Sveinbjarnarson á Álptanesi hafði sent hönun; var þar á stafkarlalettr, ok fengu þeir eigi lesit; en svá þótti þeim sem vörun nökkur væri á því*» («Он также привез с собой письмо, которое послал ему Одд сын Свейнбёрна с Лебяжьего Мыса; там было *á stafkarlalettr*, и они не смогли прочесть, но все же им показалось, что в нем — какое-то предупреждение».— М. 3.) [14, с. 278]. Дискуссия о значении этого трехсоставного слова продолжается уже более ста лет. Нам важно, что по одной из версий здесь подразумевается руническая тайнопись или разновидность старшего футарка, который Снорри и его компаньоны не смогли понять [15, с. 172]. Примечательно, что этот косвенный пример — единственный, указывающий на владение рунами в эпоху записи саг (конец XII — начало XIV вв.). Ранее упомянутые герои, использующие руническое письмо, жили в языческий период или в первые годы после принятия христианства, когда еще не произошло формирование национального языка.

При этом, несмотря на отсутствие рунических манускриптов и свидетельств применения рунической письменности в сагах, действие которых происходит в конце XII — начале XIV вв., авторы двух Грамматических трактатов пишут об использовании рун на письме. Так, анонимный автор Первого Грамматического трактата (вторая половина XII в.) преследовал прагматические цели — разрешение фонологического несоответствия народного языка и латинского алфавита, и стремился навести порядок в хаотичном использовании букв в рукописях

на древнеисландском, что отвечало возросшей потребности в унификации письменности [16, р. 15–21]. В начале трактата содержатся рассуждения о правильном произнесении букв, которые он называет *rún*: «*Eigi er þat rúnanna kost, þó at þú lesir vel eða ráðir vel at líkindum, þar sem rúnar vísa óskyrt. Heldr er þat þínn kost*» («Это не заслуга рун, что ты хорошо читаешь или угадываешь [их] там, где они неясны, это скорее твоя заслуга». — М. 3.) [15, р. 214]. Далее автор подчеркивает, что *rún* обозначает буквы [15, р. 222], причем буквы греческого, еврейского, датского (общескандинавского, древнеисландского) языка и эпиграфического письма, а не латинские буквы. В основном же автор, говоря о буквах, использует слово *stafr* (письменный знак, буква) [2, stafr. II]. Так, в середине XII в. поле применения рун хоть и не было четко обозначено, они все же были включены в грамматический дискурс и являлись неким руническим метаязыком [17, р. 189].

Но если автор Первого Грамматического трактата лишь упоминает использование рун на письме и в речи, а во Втором руны и вовсе не упоминаются, то в середине XIII в. Олав Тордарсон, автор Третьего Грамматического трактата, разбирает саму руническую систему письма. Он сравнивает руны с буквами других алфавитов, цитирует руническое предложение-панграмму (предположительно датского короля Вальдемара II, у которого Олав некоторое время состоял на службе) [18, р. 244], расширяет используемый ранее 16-значный младший футарк и приводит в пример пунктированные «датские» руны как вариант скорописи. Руны становятся предметом лингвистического анализа, встраиваются в письменную культуру общества и применяются как средство письменной коммуникации. Возникает некое противоречие между сохранившимися свидетельствами и рассуждениями «лингвистов». Чтобы разобраться в нем, обратимся к переводам латинских сочинений.

До этого мы анализировали саги, повествующие о собственной, родовой истории исландцев и отражающие элементы народной культуры, где руны были органичным и самобытным явлением. Но фрагмент, с которого мы начали статью, относится к так называемым сагам о святых — переводам житий святых, мучеников и отцов церкви с латинского или греческого языка. Также исландцы переводили латинские романы и поэзию (*Riddarasaga*), хроники. Все эти жанры они переписывали в соответствии с саговым каноном и инкорпорировали в собственную национальную культурную традицию.

Исландцы не просто сочетали привнесенную извне ученость с традиционной культурой своего народа [3, с. 316], традиция поглощала ла-

тинское влияние и представляла как собственно исландское органическое порождение [6, с. 111]. Характерен был для сагового нарратива и синкретизм.

Авторы исландских саг, переводя и переписывая иностранные сочинения или записывая народные саги, всегда придерживались жанровой формы и закономерностей изложения саги [19, с. 98]. Элементы национальной культуры и повседневной жизни проникали в инокультурные тексты и заменяли синонимичные или схожие понятия. Например, правители называются конунгами, а богам других языческих пантеонов находят эквивалент местного бога, отождествляемого по имени и способностям или же не имеющего ничего схожего (Сив — Сибилла, Фригг — Фригида, но при этом Юпитер — Фрейр) [20, с. 97].

Соответственно, хотя для нас руническая надпись на надгробии св. Климента, первого папы римского, выглядит странно, для исландцев XIII в. это было приемлемо и способствовало адаптации, «укоренению» жития в народе. Откровение в виде рунической надгробной надписи было нагляднее и легче для восприятия. Сама же надпись называлась «рунической» именно из-за места ее нахождения, ведь для скандинавов было принято резать руны на погребальных (а в Исландии именно на надгробных) камнях.

Другой, более развернутый вариант рунической надписи встречается в переводе жития Стефана Первомученика — «Сага о Стефане» («Stefans saga») при описании поиска могилы святого: «*Þar fundu þeir runar klappaðar á steini, er svá mælti: Hér hvílir Stephanus guds vottr ok Nichodemus, Gamaliel ok Abibas son hans*» («Там нашел он вырезанные на камне руны, на котором сказано так: Здесь лежит Стефан, мученик [Божий свидетель], и Никодим, Гамалиил и Авива, сын его». — М. 3.) [21, р. 143–171] (сама надпись в тексте написана не рунами, а на древнеисландском). В рукописи начала XIII в. отсутствует текст эпитафии, в трех остальных (1250–1275 гг., середины XV в. и первой половины XIV в.) она присутствует в указанном виде с традиционной для исландцев простой формулой «*Hér hvílir*» («Здесь лежит»).

Руны для обозначения языка, знаков на письме или самой письменности употребляются в двух сагах, записанных в первой половине XIV в. В переводе жития Иоанна Крестителя «*Jóns saga baptista*» руны, как ясно из контекста, относятся к еврейскому письму: «*Stundum rista þeir með runum eða rita á bloðum login lyti með sundrlausum orðum eða samfostum, versum eða kantilium, figurum eða bendingum, oc kasta i opinberum stöðum, til þess at þeira uvin fai af skomm eða skaða*» («Иногда вырезают они рунами

или пишут законы [клятвы] на крови с несвязными или слитыми словами, стихами или народными песнями, фигурами или бёндидами, и бросают в открытых местах [на площадях], дабы их недруг получил стыд или ущерб, отсутствие радости или смерть». — М. 3.) [22, р. 884]. Примечательно, что в этом же фрагменте наряду с латинским словом *figúra* (метафора, фигура речи) используется исландское слово *bending* — магический знак, символ, в дальнейшем один из видов рунической тайнописи.

Также в «Саге о римлянах» («*Rómverja saga*», 1325–1350 гг.), переводе трех латинских историй классического периода, руны относятся к греческому письму: «*Ekki nam ek girðzkar runar*» («Я не обучен греческой письменности (языку)». — М. 3.) [23, f. 116] (в оригинале на месте рун стоит *litteras*).

В «Саге о Гекторе» («*Ektors saga*», 1500–1525 гг.) рыцарю Флоренцию во сне передали кость с рунами, которая оказалась реальной по пробуждении: «*Finnur þar talknnsprotu. Þath ser hann ath hann uar runum ristinn. Redur hann nu sumar og er þath a keflinne ath...*» («Он нашел стержень из белой кости, изрезанный рунами. Тогда прочитал он это и смысл рунической надписи был таков...». — М. 3.) [24, р. 98]. Здесь мы видим, что текст перекликается с исландскими сагами, например, с «Сагой о людях из Флои», которую рассматривали выше.

Интересный пример представлен в «Саге о Нитиде» («*Nitíða saga*»), относящейся тоже к первой половине XVI в. Руны, упомянутые в тексте, имеют значение письма (или, шире, рунического знания) и включены в перечень навыков, которыми владеет Ливорниус, сын индийского короля Блебарниса (Фебруариуса). «*Hann kunni vel sund og sæfarar, skot og skilmingar, talf og runar og bækur at lesa*» («Он владел искусством плавания и морских походов, стрельбы и фехтования, настольных игр и рун, и чтения книг, и всеми другими умениями, которые мог постигнуть человек». — М. 3.) [25, р. 126]. К слову, владение особыми навыками, физическими и поэтическими искусствами было одной из отличительных черт знати и членов королевских родов (например, ярл Рёнгвальд Кали из «Саги об оркнейцах» (первая половина XII в.) владел девятью искусствами, вместе с руническим мастерством) [26, гл. 58]. Тем не менее, в сагах об исландцах при перечислении искусств такой навык отдельно не значится, что может свидетельствовать о нераспространенности рунического письма среди островитян.

Это еще раз подтверждает, что исландцы адаптировали иностранные явления под особенности собственной культуры, ведь не могло же быть на надгробии папы римского рунической надписи! Но в культур-

ном мировоззрении исландцев руны, помимо рунического текста и надписи, означали любой нелатинский текст или язык [27, гл. 1–2]. Можно заключить, что исландцы XII–XIV вв. мало интересовались рунами, но воспринимали их как элемент традиционной культуры и принимали, что герои саг (их предки) использовали руны в качестве письменных знаков.

Первое и единственное описание письменных рун до «рунического ренессанса» XVII в. принадлежит Олаву Тордарсону. Даже в сагах рунические надписи приведены на древнеисландском языке, а не рунами, что, однако, может быть следствием разности сфер использования двух алфавитов. Рунами надлежало записывать информацию на материальных предметах, в качестве заметок временного характера или маргиналии в манускриптах, а официальные, исторические, юридические и литературные тексты писали на древнеисландском (реже — на латыни) [4, р. 552]. Рунами на дереве или камне, древнеисландским языком на пергаменте.

Мы не согласны с тем, что исландцам того времени руны были мало известны [28, р. 145]. Скорее они проявляли скудный интерес к ним. Но как элемент собственной национальной культуры воспроизводили в сагах о прошлом и использовали в подходящих по смыслу и контексту фрагментах при переводе (переписывании) иностранных сочинений.

Список источников и литературы

1. *Larsson L.* Isländska handskriften N° 645 4° i den Arnamagnæanska samlingen på universitetsbiblioteket i København. 1. Lund 1885. 159 p.
2. *An Icelandic-English dictionary / Init. by R. Cleasby, subseq. revised, enlarged and completed by G. Vigfusson.* 2nd ed. Oxford: Clarendon Press, 1957. 833 p.
3. *Джаксон Т. Н.* Древняя Русь и Исландия: школы и центры учености в первые века христианства // Интеллектуальные традиции Античности и Средних веков (исследования и переводы). М., 2010. С. 302–322.
4. *Ólsen B. M.* Runerne i den oldislandske literatur. Copenhagen, 1883. 152 p.
5. *Routledge Revivals: Medieval Scandinavia an encyclopedia // Ph. Pulsiano, K. Wolf.* New York: Garland. 1993. 792 p.
6. *Смирницкая О. А.* Литературное самосознание исландцев XII–XIII вв. и проблема становления жанровых форм // Проблема жанров в литературе Средневековья. Вып. I. «Наследие». М., 1994. С. 171–233.
7. *Стеблин-Каменский М. И.* Мир саги. Становление литературы. Л.: Наука, 1984. 246 с.
8. Сага о Гисли сыне Кислого [Электронный ресурс]. URL: <http://norroen.info/src/isl/gisli/ru.html> (дата обращения: 07.10.2021).

9. Сага о Стурлауге Трудолюбивом // Глазырина Г. В. Исландские викингские саги о Северной Руси. М.: Ладомир, 1996. С. 117–200.
10. Сага о Греттире / Пер. М. И. Стеблин-Каменского. М.: Наука, 1976. 175 с.
11. Сага о Ньяле / Пер. С. Д. Кацнельсона, В. П. Беркова, М. И. Стеблин-Каменского // Исландские саги. Т. II / Под общ. ред. О. А. Смирницкой. СПб, 1999. С. 47–370.
12. Flóamanna saga [Электронный ресурс]. URL: https://www.sagadb.org/floamanna_saga (дата обращения: 12.10.2021).
13. Прядь о неразумном исландце [Электронный ресурс]. URL: <https://norse.ulver.com/src/isl/islendingo/ru.html> (дата обращения: 11.10.2021).
14. Циммерлинг А. В. Стурла Тордарсон и «Сага об исландцах» // Стурла Тордарсон. Сага об исландцах / Пер. А. В. Циммерлинга. СПб: Алетейя, 2007. С. 9–63.
15. Успенский Ф. Б. Люди, тексты и вещи. Из истории культуры средневековой Скандинавии. М.: Форум-Неолит, 2015. 256 с.
16. The First Grammatical Treatise. Introduction, text, notes, translation, vocabulary, facsimiles / Ed. by H. Benediktsson. Reykjavik: Institute of Nordic Linguistics, 1972. 102 p.
17. Patzuk-Russel R. The Development of Education and Grammatica in Medieval Iceland. Berlin, Boston: Medieval Institute Publications, 2021. 390 p.
18. Axeldóttir K. All the King's Runes // Futhark: International Journal of Runic Studies 9–10 (2018–2019). University of Iceland, 2020. P. 231.
19. Гуревич А. Я. Избранные труды. История и сага. 4-е изд. М.; СПб: Центр гуманитарных инициатив, 2020. 365 с.
20. Стеблин-Каменский М. И. Норри Стурлусон и его «Эдда» // Младшая Эдда. Л.: Наука, 1970. С. 183–220.
21. Ole Widding. Et Fragment af Stephanus Saga (AM 655, 4^o XIV B), Tekst og Kommentar. APS21. Kopenhagen, 1952. P. 143–171.
22. Postola sögur: Legendariske Fortællinger om Apostlernes Liv, deres Kamp for Kristendommens Udbredelse, samt deres Martyrdød / Ed. Unger C. R. Kra. 1874. 936 p.
23. Rómverja saga / Ed. Þ. Helgadóttir. 1–2. Rit 77. Reykjavik, 2010. 86 f.
24. Late Medieval Icelandic Romances / Ed. A. Loth. Editiones Arnamagæanae, series B, 20–24, 5 vols. Copenhagen: Munksgaard, 1962. 242 p.
25. Матюшина И. Г. «Сага о Нитиде». Перевод, вступительная статья, комментарий // Вестник РГГУ. Серия Литературоведение. Языкознание. Культурология. 2020. № 1. С. 120–142.
26. Orkneyinga Saga. The History of the Earls of Orkney / Tr. with an Introduction by H. Pálsson, P. Edwards. L., 1978. 256 p.
27. ONP: Dictionary of Old Norse Prose [Электронный ресурс]. URL: <https://onp.ku.dk/onp/onp.php?> (дата обращения: 14.10.2021).
28. Sturlunga Saga: Including the Islendinga saga of Lawman Sturla Thordsson and other works: By Arons saga Hjörleifssonar; Annalar islenzkir; Ártiðaskrá; Sturla, Þlórðarson, 1214–1284 // Guðbrandur Vigfússon, 1827–1889. 528 p.

УДК 9(4) "375/1492"

Рафикова А. Ш.

Казанский (Приволжский) федеральный университет,
Институт международных отношений,
студент бакалавриата
E-mail: vinnirafikova@yandex.ru

Лицевые апокалипсисы Высокого Средневековья: антихристовая иконографическая традиция изображения дьявола

Аннотация. В статье рассматриваются средневековые лицевые апокалипсисы как источники по иконографии образа дьявола. Высокое Средневековье не мыслится без эсхатологического контекста, а значит, и без образов главных апокалиптических персонажей — Антихриста и Левиафана. Интересным представляется специфика визуальных приемов средневековых мастеров при изображении зла, соотношение вербального/визуального текстов.

Ключевые слова: лицевые апокалипсисы, Антихрист, эсхатология, Высокое Средневековье.

Rafikova A. Sh.

Kazan (Volga Region) Federal University,
Institute of International Relations,
Bachelor's program, Student
E-mail: vinnirafikova@yandex.ru

The facial Apocalypses of the High Middle Ages: the Antichrist Iconographic Tradition of the Devil

Abstract. The article discusses medieval facial apocalypses as sources for the iconography of the image of the Devil. The High Middle Ages cannot be conceived without an eschatological context, and therefore without images of the main apocalyptic characters — the Antichrist and Leviathan. The specificity of the visual techniques of medieval masters in the depiction of Evil, the ratio of verbal/visual texts is interesting.

Keywords: facial apocalypses, Antichrist, eschatology, High Middle Ages.

Символическое пространство средневековой культуры находит свое обязательное «внешнее» выражение в текстах, как вербальных, так и визуальных. Причем ключевым источником идей и образов для таких текстов становится священная книга христианства — Библия [1].

Осмысление природы Зла в христианской традиции получает распространение через образ дьявола, что прослеживается в визуальных памятниках Средневековья — фресках, мозаиках, манускриптах, витражах и т.д. В Высокое Средневековье, XI–XIV вв., особое распространение получают иллюминированные апокалипсисы, и это неслучайно, ведь ожидание конца света, Судного дня становится важной составляющей визуальной культуры того времени. Эсхатологические настроения рождают повышенный интерес к «Откровению» Иоанна Богослова, где подробно описано пришествие главных апокалиптических персонажей — Антихриста, Левиафана и Бегемота.

Иллюминированные апокалипсисы существовали в западно-христианском мире, вероятно, уже в V–VI веках, памятники того времени не сохранились. Однако, судя по дошедшим до нас отдельным фрескам, можно отметить следующее: раннехристианское искусство не интерпретировало конкретные апокалиптические тексты, а скорее изображало сцены триумфа, такие как Поклонение Агнцу и Христу в Величии, вдохновленные Апокалипсисом. Раннее Средневековье транслирует иконографию Судного дня, дьявола скорее аллегорически — становится достаточно распространенным такой визуальный прием, как отделение агнцев от козлищ (мотив отделения Христом душ праведников от грешников на Страшном суде).



Рис. 1. Мозаика в Сан Аполлинаре Нуово в Равенне, ок. 520 г.

Все меняется в Высокое Средневековье, когда появляется интерес к главному персонажу Апокалипсиса — Антихристу. Источниками того времени преимущественно становятся иллюминированные манускрипты (т.н. лицевые апокалипсисы), которые широко распространяются в рамках визуальной культуры Высокого Средневековья. Самый впечатляющий визуальный рассказ, посвященный истории жизни Антихриста, был создан во Франции в 1330-х годах. Это развернутый цикл иллюстраций к пьесе «Судный день», где подробнейшим образом, на 89 миниатюрах, была отражена вся «биография» грядущего тирана: от рождения и обучения до многочисленных чудес, от вознесения на вершины власти до смерти [2]. Кроме того, до нас дошел ряд лицевых апокалипсисов каролингского времени, знаменитый Бамбергский Апокалипсис (1001–1020) [3], созданный в Священной Римской империи, двадцать четыре испанских «Беата» (X–XIII вв.) — Апокалипсиса с толкованиями бенедиктинца Беата из Лиебаны (VIII в.) [4], а также богатая традиция англо-нормандских апокалипсисов XIII–XIV вв. [5].

В средневековой иконографии Антихрист — персонаж с удивительно подвижной, вариативной иконографией. В классическом Средневековье было разработано два наиболее распространенных визуальных типа, к которым обращались средневековые мастера для изображения Антихриста. Сын погибели мог предстать в образе человека с различными вариантами ролей: это прельститель, император, псевдо-Христос, младенец, воин, юноша в щеголеватой одежде и т.д. Второй облик Врага, описанный в Откровении, — зооморфный: зверь из моря, дракон, имя которому Левиафан и чья пасть часто олицетворяла Ад, и зверь с земли — Бегемот, который часто предстает барсом или леопардом. При этом как антропоморфные, так и зооморфные образы могут дополняться такими религиозными атрибутами, как кресты и нимбы [6, с. 53–55].

Возможно, наделяя Антихриста данными атрибутами, средневековые художники хотели показать его связь с Люцифером и указать на высокое положение в демонической иерархии или же продемонстрировать пародийный характер иконографии Антихриста по отношению к Иисусу Христу.

Параллель, по которой биография и иконография Антихриста строились вокруг жизни Христа, не случайна — в Средневековье, в первую очередь, превалировала идея о том, что Антихрист придет «во имя свое» (Ин. 5:43) и будет выдавать себя за Спасителя. Так как в земной жизни Христос творил чудеса, а его Второе Пришествие должно произойти с великой славой, Антихрист будет обольщать людей, симулируя чудеса и знамения. Враг явится в образе великого царя-чудотворца, называ-

ющего себя Мессией. Такую картину рисуют еще раннехристианские тексты — «Учение двенадцати апостолов» (II в.) и «Вознесение Исаяи» (ок. II в.) [6, с. 55].

Миниатюры наглядно иллюстрируют основные деяния, которые должен совершить погибельный сын. Он предстает и обольстительным юношей, и грозным императором, и Мессией. При описании Антихриста художники могут переносить человеческие характеристики на зверя и животные свойства на человеческую фигуру, причудливо соединяя в одной композиции два и более распространенных типов Антихриста, создавая синкретическую картину. Так, например, в ряде англо-нормандских апокалипсисов XIII–XIV века (Апокалипсис Дайсона Перринса, Кроуленда и Канонический [5]) леопардоподобный зверь изображен сидящим на троне со скрещенными ногами и отдающим приказы своим приспешникам. Зверь из бездны, выполняя человеческие функции, которые обычно присущи антропоморфному Антихристу, может также надеяться и соответствующей атрибутикой: носить корону и кольчугу, держать щит, владеть мечом и т.д. [6, с. 55].



Рис. 2. Апокалипсисы Дайсона Перринса и Канонический XIII–XIV вв. Зооморфный Антихрист наделен человеческими характеристиками и восседает на троне с такими атрибутами, как скипетр, щит и меч



Рис. 3

Синкретизм образов также прослеживается в композициях, в которых художники представляют несколько фигур Антихриста одновременно, как например, на англо-нормандском апокалипсисе Гульбенкянского музея в Лиссабоне. Слева изображен Антихрист, величественно восседающий на троне и отдающий приказы казнить Еноха и Илию, два палача выполняют его приказ, а справа звери из бездны нападают на двух свидетелей, лежащих поверженными на земле, и эта сцена иллюстрирует как буквальное, так и символическое прочтение Апокалипсиса. Кроме того, оба чтения соединены в центре картины. Здесь один из палачей Антихриста с левой стороны картины хватается за волосы одного из павших свидетелей с правой стороны. Как считает американский историк-искусствовед Джордж Хендерсон [7, р. 112], данная сцена сочетает в себе обе традиции англо-нормандского цикла (антропоморфный и звериный Антихрист), обеспечивая, по его словам, их «механическое слияние». Иллюстрация эффективна: палачи Антихриста (изображенные слева) соединяются в одной точке с апокалиптическим зверем (изображенным справа).



Рис. 4 Англо-нормандский апокалипсис Гульбенкянского музея в Лиссабоне (Fol. 26)

Синкретические образы демонстрируют зрителю одновременно и попытки Врага выдать себя за Господа, и его истинную демоническую сущность. Однако особые знаки позволяли распознать демонического Врага и в человеке, и в звероподобном монстре [8, с. 292].

Именно поэтому средневековые представления об Антихристе ярче всего проявились не в рассуждениях о его происхождении, а в рассказах о его внешнем облике. «Словесные портреты» демонстрировали не только личину, которая будет открыта людям, но и подлинное «лицо» беззаконника — читатель мог разглядеть одновременно истинный и мнимый облик Врага [8, с. 295].

Визуальные приемы, используемые средневековыми художниками дабы «разоблачить» Антихриста, могли быть самыми разнообразными. Миниатюры из лицевых апокалипсисов превращались в своеобразные

«ребусы» для зрителей, ведь часто для распознавания демонического в Антихристе оставались 2–3 наиболее красноречивых иконографических маркера: это или затаившиеся бесы, или выглядывающие из-под одеяния Антихриста когти или хвост, чешуйчатая кожа, пятнистость, рожки, используемый в качестве трона Левиафан, жабы, змеи и т.д. [9, р. 138].



Рис. 5. Откровение Моргана. Апокалипсис Англии и Франции, Лондон, между 1255 и 1260 гг. (MS M.524 fol. 6v).

Антихрист выдает себя за Христа. Восседает на троне, иконографические маркеры демонического — когтистые лапы, выглядывающие из-под одежды, и пятнистость кожи

Используемые художниками приемы «демаскировки» обращены к внешнему зрителю, они не замечаются персонажами внутри самого изображения. Хотя визуальный комментарий художника выступает неким аналогом авторского голоса в словесном описании, вербальные и визуальные тексты часто выбирают разную стратегию разоблачения природы Антихриста.

В словесных текстах дьявол, как правило, не имеет визуальных маркеров: перевоплощение дьявола в Христа, монаха, женщину лишено внешних изъянов, как бы визуально совершенно. Распознавание его природы чаще всего происходит по подсказке свыше, силой откровения, которое, впрочем, может находить подтверждение в оплошностях, допущенных дьяволом и не ускользнувших от внимания, например, святого, как это описано в распространенных в то время мотивах видений [8, с. 292].

В текстах демаскирующие маркеры, относящиеся непосредственно к внешнему виду Антихриста, отсутствуют. Чаще всего они сводятся к речевым промахам дьявола (он выдает себя гордыней, проявляет неспособность правильно прочесть молитву и т.п.), визуальный же язык разрабатывает свой несложный, узнаваемый зрителями набор маркеров демонического, которые в коррелирующих словесных текстах обычно не упоминаются [8, с. 292].

Таким образом, эсхатологическое напряжение становится одним из структурных элементов западноевропейской культуры Высокого Средневековья, во многом войдя в ее «обиход». В искусстве образ дьявола в это время представлен через фигуру Антихриста, главного апокалиптического персонажа. Облик Антихриста воплощается как в зооморфном существе из бездны, так и в антропоморфном существе, которое восседает в Иерусалиме и будет прельщать людей чудесами, выдавая себя за Мессию. Именно поэтому облик и биография Антихриста выстраивалась по образ и подобию Христа, однако средневековые художники понимали, что изображать дьявола с иконографией Христа — означало бы просто изображать Христа. Большое внимание уделялось тем сценам, в которых Антихрист, обманчиво имитируя события из жизни Христа, способен ввести христиан в заблуждение. Изображая Антихриста, художники использовали различные приемы демаскировки, оставляя в его образе демоническое, что было легко узнаваемо зрителями. Средневековое искусство выявляет лживые характеристики Антихриста, визуально подчеркивая предупреждение о том, что его может быть трудно распознать и поэтому он может легко завладеть властью.

Необходимо отметить и тот факт, что художники в своих композициях опирались на чувство симметрии и противопоставления, например, в сценах с изображениями разных героев Апокалипсиса одновременно, что позволяло уравновесить композицию и закрепить за каждым из персонажей особую роль и отведенное ему место.

«Антигерои» иконографии выходят с периферии визуального пространства, увеличиваются в размерах и все уверенней приближаются к центру композиций (а в некоторых случаях занимают его, вытесняя остальных персонажей на границы образа). По времени эти трансформации совпадают с периодом эсхатологического напряжения, и такое совпадение, конечно же, было неслучайным.

Список источников и литературы

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. М.: Российское Библейское общество. 2002. 1376 с.
2. Bibliothèque municipale. Besançon. Ms. 579.
3. Бамбергский Апокалипсис (1000–1020, Райхенау / государственная Библиотека Бамберга, Msc. Bibl. 140) [Электронный ресурс]. URL: <https://iskusstvoed.ru/2017/07/09/bambergskij-apokalipsis-1000-1020-rajhenu/> (дата обращения: 31.10.2021).
4. The Illustrated Beatus: a corpus of the illustrations of the commentary on the Apocalypse by John Williams. London, 2002. 356 p.
5. Каталог иллюминированных манускриптов [Электронный ресурс]. URL: <https://www.bl.uk/catalogues/illuminatedmanuscripts/search2.asp> (дата обращения 31.09.2021).
6. Антонов Д. И. «Пестрый зверь рысь»: Антихрист в средневековой иконографии. М.: Россия XXI, 2011. 75 с.
7. Henderson G. Studies in English Manuscript Illumination. London: Journal of the Warburg and Courtauld Institutes, 1967. 104 p.
8. Махов А. Е. Средневековый образ: между теологией и риторикой. Опыт толкования визуальной демонологии. М.: Intrada, 2011. 292 с.
9. Emerson R. K. Antichrist in the Middle Ages. A Study of Medieval Apocalypticism, Art, and Literature. New York: University of Washington Press, 1981. 378 p.

УДК 94(430)

Медведева В. О.

Тюменский государственный университет,
Институт социально-гуманитарных наук,
студент магистратуры
E-mail: victoria.medvedeva18@gmail.com
v.o.medvedeva@utmn.ru

Образ евреев в немецкой визуальной традиции (XIV–XVI вв.)

Аннотация. Данное исследование посвящено визуализации евреев в немецком искусстве XIV–XVI веков. С помощью иконографического анализа раскрывается характер употребления специфических для их идентичности визуальных признаков. Визуализация евреев в указанный период носила негативный характер, а употребление специфических визуальных признаков подчеркивало стремление «интегрировать» их в христианское сообщество.

Ключевые слова: Германия, евреи, признаки инаковости, антисемитизм.

Medvedeva V. O.

Tyumen State University,
Institute of Social Sciences and Humanities,
Master's program, Student
E-mail: victoria.medvedeva18@gmail.com
v.o.medvedeva@utmn.ru

The image of Jews in a German visual tradition (14th-16th centuries)

Abstract. This article examines the visualization of Jews in a German art of the 14th-16th centuries. Iconographic analysis reveals the peculiarities of the use of visual signs specific to their identity. The visualization of Jews during this period was negative, and the use of specific visual signs emphasized the desire to “integrate” them into the Christian community.

Keywords: Germany, Jews, signs of otherness, anti-Semitism.

Визуальные признаки индивида или группы, чаще всего включающие в себя все, что связано с телом и одеждой, играют важную роль в конструировании их образа в социуме. Через физиогномику, жесты,

одежду и многие другие внешние особенности изображаемого или описываемого объекта можно составить о нем определенное мнение. В этой статье мы попытаемся ответить на вопрос, как визуальные признаки, присущие евреям, отражали христианское представление о них.

На тему антисемитизма и визуальных атрибутов различных групп «других», включая евреев, писало множество зарубежных и отечественных исследователей. В их числе Рут Меллинкофф, анализировавшая визуальные атрибуты, использовавшиеся художниками Средневековья для обозначения и унификации «изгоев» [1, р. 229]. Важную роль в изучении этой темы играют идеи Сары Липтон [2, р. 378], изучавшей истоки антисемитской традиции в визуальной культуре. Ирвен Резник, профессор университета Теннесси, подчеркивал огромную роль идей христианских мыслителей о еврейской телесности в формировании аспектов средневекового антииудаизма. Из отечественных ученых нельзя не отметить Михаила Майзульса, изучающего происхождение некоторых стереотипов в изображении иудеев (в частности, он писал о том, что крючковатый нос был универсальным знаком инаковости и злодейства), и Галину Зеленину, которая сделала вывод о существовании «марранизма» как системы взглядов, сочетавших практики иудаизма и христианства.

Исследование проводится в рамках семиотики, исследующей свойства знаков и их систем. Средневековая интеллектуальная культура обладала знаковой природой, каждый знак и образ которой был своеобразным способом коммуникации [3, р. 61]. Внешние признаки, которыми маркировали евреев, также несли в себе определенное послание. Соответственно, к используемым методам следует отнести семиотический анализ, предполагающий изучение источников как объектов, существовавших в рамках знаковой системы.

В ходе исследования был проанализирован ряд немецких изображений XIV–XVI веков. Среди них встречаются витражи и скульптуры, однако подавляющая часть источников — гравюры. Это неудивительно, ведь гравюры были дешевыми в производстве и доступными большому количеству людей, а потому отражали наиболее злободневные сюжеты.

Внешний облик евреев на этих изображениях, как правило, подчеркивает их полную чуждость христианам во всех аспектах идентичности: от конфессиональной принадлежности до профессиональной деятельности. Например, на витраже из церкви Святой Марии (Франкфурт-на-Одере, 1370 г.) изображен Антихрист, воскрешающий мертвых. В толпе страждущих выделяется еврей. У него резкие, грубые черты

лица, а цвет кожи темнее, чем у окружающих христиан. Поза выражает глубокую задумчивость, словно он внимательно слушает Антихриста. В общем, весь облик свидетельствует о связи с дьяволом, в данном случае через его посланника — Антихриста. Впрочем, перечисленные выше признаки являются типичными для иконографии евреев, но характерны не только для них. Так, С. И. Лучицкая, анализировавшая иконографию сарацин, отмечала, что они часто изображались с темным цветом кожи. Для средневековой культуры в целом было характерно противопоставление черного как несовершенного, греховного, и белого как чистого и непорочного. Например, в «Песне о Роланде» фигурирует чернокожий персонаж Абим, араб, совершивший множество злодеяний [4, с. 329]. Крючкообразная форма носа также встречалась в иконографии других групп «чужих» [5, с. 33]. Таким образом, перечисленные выше признаки являются скорее негативными, присущими дьяволу характеристиками, чем типично иудейскими чертами.

Часто встречаются изображения евреев с бородой, которая, впрочем, работает как отличительный визуальный признак только на контрасте с христианами. Например, на гравюре авторства Ганса Вандеррайзена (Нюрнберг, 1520 г.) изображен еврей, которого легко узнать по желтой нашивке в виде круга на одежде, псевдоеврейским письменам на подоле платья, денежному мешку в руках и бороде, которая отсутствует у мужчины слева [6, р. 308]. Аналогичную ситуацию мы можем видеть на миниатюре из знаменитого «Манесского кодекса» с миннезингером Зюскиндом из Тримберга. Если же источник содержит только изображения евреев, то часто борода либо отсутствует вовсе, либо подчеркивает разницу в возрасте или статусе внутри группы евреев.

Визуальные отличия порождали соответствующие последствия. В частности, связи между евреями и христианами часто воспринимались как нечто противоестественное. Так, в шванке XVI века «О возчике, который поехал не по той дороге» муж, заметив, что всего через месяц после свадьбы живот его молодой жены начал подозрительно быстро расти, предостерегает ее, что готов принять ребенка от кого угодно, кроме монаха, священника и еврея [7, с. 102]. Это связано не только с разницей в религиозных воззрениях, но и с верой в иную физиологию еврейского тела. По мнению Церкви, у евреев даже существовали свои болезни. Так, постановления Венского собора 1267 года запрещали еврейским врачам иметь пациентов-христиан [8, с. 380]. Оригинальностью отличались и их телесные практики. На некоторых изображениях ритуал принятия ванны евреем включал в себя эпизод кровопускания, что, однако,

является своеобразной аллегорией на деятельность ростовщика, который буквально «высасывает кровь» из христиан и тем самым вредит им.

Широко был распространен образ юдензау (нем. *Judensau*), или еврейской свиньи, выражавшийся в изображении евреев в уничижительном контакте с большой свиньей. Свинья считается в иудаизме нечистым животным, и художники умело использовали этот мотив для создания диффамационных изображений. Так, на гравюре анонимного автора из Южной Германии 1470 г. изображены евреи, пьющие молоко свиньи и поедающие ее экскременты. Евреев легко узнать по остроконечным шляпам и псевдоеврейским письменам на одежде. В процессе не участвуют двое евреев, которые отличаются от остальных покроем одежды, наличием бороды и положением на картине. Их фигуры по сравнению с другими выше и крупнее, поэтому можно предположить, что художник пытался изобразить раввинов. Один изображен над свиньей и остальными евреями, другой — рядом с ними. «Раввины» производят впечатление наблюдателей, а один из них даже складывает пальцы в подобие благословляющего жеста, выражая свое одобрение происходящему [6, р. 333].

Образ юдензау был весьма распространен не только на гравюрах, но и в архитектуре соборов. Примечательна юдензау из Бранденбургского собора, имеющая голову не свиньи, а человека. В этом человеке легко узнать еврея благодаря его остроконечной шляпе. Еврейские фигуры, сосущие вымя, довольно малого размера по сравнению со свиньей, а позой и положением тела напоминают поросят, выкармливаемых матерью. Свинья с головой еврея изображена с поднятой рукой, словно благословляя или приветствуя. Весь процесс напоминает извращенную пародию на таинство евхаристии.

Иногда за безобразной картиной «кормления» наблюдал и сам дьявол, как на фреске на мостовой башне во Франкфурте-на-Майне, написанной примерно во второй половине XV века. У еврея, расположенного в центральной части изображения и держащего свинью за хвост, можно увидеть очки. Они также характерны для иконографии евреев. Очки, которые в реальной жизни могли означать высокий уровень достатка и особый характер профессии, предполагающий частое напряжение глаз, в иконографии превращаются в символ слепоты духовной, из-за которой иудеи не poznали истинного пророка. У дьявола, изображенного рядом со свиньей, на одежде круглая нашивка, расположенная на левом плече, точно такая же, что и у изображенных рядом евреев [6, р. 335]. Это «рота», круг или кольцо преимущественно желтого цвета, использовавшиеся как отличительный визуальный признак с начала XIII века.

Следует немного сказать об истории ее появления. В 1215 г. в Риме состоялся IV Латеранский собор, на котором представители Католической церкви высказали беспокойство тем обстоятельством, что некоторые конфессиональные сообщества оказывается трудно отличить от христиан. «В некоторых землях различия в платье отделяют иудеев и сарацин от христиан, но в некоторых других землях происходит такая путаница, что их нельзя различить никаким образом. И тогда временами происходит так, что по ошибке христиане вступают в отношения с женщинами из числа иудеек или сарацинок, а иудеи и сарадины — с христианскими женщинами» [5, с. 15]. Было принято решение ввести специальные знаки, которые помогали бы идентифицировать евреев и подчеркивали их идентичность. Таким образом христиане не смогут вступать с ними в запрещенные связи, в том числе и сексуальные: «...Дабы они не могли в будущем оправдывать подобные поступки из числа запрещенных связей тем, что ошиблись, мы постановляем, чтобы иудеи и сарадины обоих полов во всех христианских землях и в любое время отличались бы в глазах общества от других народов своей одеждой» [5, с. 16]. Это был канон номер шестьдесят восемь.

Данное постановление положило начало внедрению визуальной сегрегации. С XIII по XV вв. короли, городские управления и церковные власти по всей Европе стали вводить различные знаки, обязательные для ношения евреями. Визуальные отличия у каждого региона обладали своими особенностями, имели свои цвет и форму. В Германии это были нашивки в виде желтого круга. В Англии, Германии и Франции евреи также носили островерхие шляпы, называвшиеся «юденхут».

Из вышеизложенного следует, что «рота» считалась специфическим еврейским знаком. Ее нахождение на одежде дьявола указывает на его пособничество евреям и покровительство, которое он им дарует для совершения греховных дел. Над проанализированным ранее сюжетом с дьяволом и юдензау находится изображение мученичества Симона Трентского, двухлетнего мальчика из города Тренто, в убийстве которого обвинили глав местной еврейской общины. Образ распятого мальчика как раз и служит напоминанием о злодеяниях, совершаемых евреями.

«Рота» постоянно встречается в различных источниках. Частота использования этого знака может соперничать разве что с «юденхутами», а контекст его употребления весьма различен. Например, на уже упоминавшейся гравюре Ганса Вандерайзена на левом плече еврейского ростовщика изображен этот символ. Изображение несет скорее нейтральный контекст, показывая еврея как ростовщика, его профессиональную идентичность.

Однако встречаются эти знаки и в источниках с резко отрицательным контекстом. Например, на гравюре 1571 г., иллюстрирующей стихотворение против еврейского ростовщика, евреи изображены в виде звероподобных существ с присущими дьяволу чертами, в том числе рогами и когтями. Один из персонажей сидит верхом на свинье, поедающей экскременты, и держит в лапах волюнку, что указывает на звуковой фон изображения. Действо явно сопровождается шумом и какофонией. Все персонажи имеют «роты» на плащах [6, р. 315].

На гравюре Михаэля Вольгемута из «Всемирной хроники» Хартмана Шедела (Нюрнберг, 1493 г.) изображено убийство Симона Трентского, одно из самых известных в истории обвинений в кровавом навете. На гравюре представлена группа евреев, причем в числе тех, кто мучает мальчика, есть и женщина [6, р. 278]. Она наравне с мужчинами участвует в ритуале, о чем говорит положение, занимаемое ею на изображении (фигура расположена на переднем плане), и свеча в руке. На одежде всех присутствующих также изображены желтые круги.

Еще одна гравюра, изображающая ритуальное убийство, тоже принадлежит авторству Михаэля Вольгемута и взята из «Всемирной хроники» Хартмана Шедела (Нюрнберг, 1493 г.). Здесь мы видим мученичество Уильяма Норвичского, первый случай кровавого навета в истории [9, с. 16]. Опять на одежде мучающих его евреев видны «роты», но это анахронизм, ведь убийство произошло до постановлений Латеранского собора, в 1144 году. Автор гравюры проецирует представления своего времени об образе евреев на ставший каноническим расхожий сюжет [6, р. 274].

Встречаются и ассоциации с мифологическими сюжетами. Напечатанная в Нюрнберге гравюра 1492 г. изображает еврея в образе Кроноса, пожирающего своих детей. На ней — все те же признаки, обязательные для ношения евреями: «рота» и остроконечная шляпа [6, р. 331]. Кронос, или Сатурн, в период позднего Средневековья ассоциировался со злом и подлостью. Еврей, изображенный главным героем этого сюжета, очевидно, начинает восприниматься как персонаж, обладающий похожими чертами.

Итак, «роты» обладали весьма негативными коннотациями. Об этом свидетельствуют причины появления подобных знаков (недопущение сексуальных связей между евреями и христианами) и преимущественно отрицательный контекст их употребления в источниках. «Роты» также довольно часто встречаются у персонажей-ростовщиков, что может указывать на высокий уровень их распространения в городской среде. Они были неотъемлемой частью городской жизни евреев, указывая на их профессию и положение в обществе.

Визуализация евреев в исследуемых источниках носит скорее негативный, а местами даже оскорбительный характер. Изображения, высмеивающие евреев, содержат как весь спектр признаков, специфических только для них («рота», «юденхуты», псевдоеврейское письмо на одежде, юдензау, слепота), так и черты, присущие дьяволу и его пособникам и распространяющиеся на все группы «чужих». В эту группу включены оттенок кожи, цвета одежды, черты лица и некоторые бестиарные мотивы. Однако, несмотря на негативный контекст использования визуальных признаков, евреев стремились скорее интегрировать в христианское общество, указав посредством употребления знаков на их место в нем.

Список источников литературы

1. *Mellinkoff R.* Outcasts: Signs of Otherness in Northern European Art of the Late Middle Ages. Vol. 1. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 1993. 360 p.
2. *Lipton S.* Dark Mirror: The Medieval Origins of Anti-Jewish Iconography. New York: Metropolitan Books, 2014. 416 p.
3. *Tamm M.* Naissance de la persécution sémiotique: la création des signes distinctifs des minorités sociales et religieuses dans l'Occident médiéval (XIIIe–XIVe siècles) // *Através do olhar do Outro Reflexões acerca da sociedade medieval europeia (séculos XII–XV)*. Tomar: Instituto Politécnico de Tomar, 2018. P. 57–78.
4. *Лучицкая С. И.* Образ Другого: мусульмане в хрониках крестовых походов. СПб: Алетейя, 2001. 412 с.
5. *Майзульс М. Р.* Стигма на лице: средневековые истоки «еврейского носа» // *Вестник РГГУ. Серия: Литературоведение. Языкознание. Культурология*. 2020. № 5. С. 10–38.
6. *Schrekenberg H.* The Jews in Christian art. New York: Continuum, 1996. 400 p.
7. *Немецкие шванки и народные книги XV века: пер. с нем. / Сост. с науч. подгот. текста и предисл. Б. Пуришева, коммент. В. Жирмунского, Е. Маркович, Н. Москалевой.* М.: Художественная литература, 1990. 639 с.
8. *Поляков Л.* История антисемитизма: в 2-х тт. Т. 1: Эпоха веры. М.: Мосты культуры. 566 с.
9. *Роуз Э. М.* Убийство Уильяма Норвичского. Происхождение кровавого навета в средневековой Европе. М.: Новое литературное обозрение, 2021. 432 с.

УДК 7.034 + 94(492).02

Врионакис Е. Х.

Санкт-Петербургский государственный университет,
Институт истории, студент магистратуры
E-mail: i.janevrionakis@gmail.com
st061756@student.spbu.ru

Пейзажный рисунок как часть творческого метода и процесса: сопоставительный анализ примеров графики Антверпенской и Дунайской школ

Аннотация. В данной статье будет проведено сравнение примеров пейзажных рисунков двух художественных школ Северного Возрождения. Так, сопоставление этих произведений будет сделано с позиций особенностей композиции, техники и их назначения.

Ключевые слова: пейзаж, рисунок, Антверпенская школа, Дунайская школа, Альбрехт Альтдорфер, Ян Велленс де Кок, эпоха Возрождения.

Vrionakis E. Kh.

Saint Petersburg State University,
Institute of History, Magister's program, Student
E-mail: i.janevrionakis@gmail.com
st061756@student.spbu.ru

Landscape drawing as a part of creative method and process: Comparative analysis of graphic examples Of Antwerp and Danube schools

Abstract. This article will compare examples of landscape drawings of two art schools of the Northern Renaissance. So, the comparison of these works will be from the standpoint of the peculiarities of composition, technique and their purpose.

Keywords: landscape, drawing, Antwerp school, Danube school, Albrecht Altdorfer, Jan Wellens de Cock, Renaissance.

В изобразительном искусстве Нидерландов пейзаж начинает выделяться в отдельный, самостоятельный жанр в XVI веке. Происходит он из нидерландских пейзажей XV века, из пейзажных мотивов алтарных образов [1, р. 46–47]. Новый жанр стал развиваться в Антверпене, который в начале XVI века взял верх над Брюгге. В этом городе благода-

ря экономическому благосостоянию стала складываться художественная школа, в условиях которой художники специализировались на каком-либо отдельном жанре. Так, одним из первых художников, определивших развитие пейзажа, стал Иоахим Патинир, создавший особый пейзажный тип, называющийся «мировым». Пейзажи этого мастера оказали влияние не только на других нидерландских художников, например, на анонимного Мастера женских полуфигур или более известных живописцев Герри мет де Блеса и Корнелиса Масийса, но и на итальянских: известна критика Микеланджело таких пейзажей как достойных, но лишенных смысла произведений [2, с. 73–74].

Развитие пейзажа как самостоятельного жанра происходило не только в Нидерландах, но и в Германии. Там этот жанр развивался в творчестве мастеров Дунайской школы. На его складывание повлияло развитие эмпирических наук того времени и философии Парацельса и Кардано [3, с. 92–93].

И нидерландский, и немецкий пейзаж представлен не только станковыми картинами, но и рисунком. В это время, помимо начальной функции подготовительных штудий, рисунок приобретает и самостоятельное значение отдельного произведения или снятой с какой-либо станковой работы копии. Примером пейзажного рисунка Антверпенской школы является «Пейзаж с воображаемым городом под осадой» (1520–1540-е гг., рисунок пером, чернилами и отмывкой на тонированной бумаге, Галерея Уффици, Флоренция), атрибутированный как работа нидерландского художника Яна Велленса де Кока. Согласно диссертации Вирджини Д'Хейн, это произведение принадлежит к группе из пяти рисунков, которые, основываясь на иностранной историографии, она называет «Синими пейзажами» и датирует 1520–1540 гг. В этой работе исследователь рассматривает данные произведения с позиций иконографии, техники и их назначения [4, р. 25]. Что касается последнего, автор выдвигает различные версии, но в отношении «Пейзажа с воображаемым городом под осадой» она склоняется к функции этюда [4, р. 46]. Примером же рисунка такого рода в немецкой графике, в творчестве мастеров Дунайской школы, является «Вид Сармингштейна на Дунае» Альбрехта Альтдорфера (1511 г., рисунок пером и чернилами на бумаге, Музей изящных искусств, Будапешт). Кристофер Вуд отмечает самостоятельное значение рисунка, называя его топографическим [5, р. 241]. В том же ключе рассуждает и А. Н. Донин в своей монографии «Пейзаж немецкого Возрождения», называя это произведение, наряду с «Альпийским пейзажем с ивами», «портретами» той или иной местности [6, с. 222].

Обратимся к «Пейзажу с воображаемым городом под осадой» Яна Велленса де Кока, который представляет собой изображение сцены осады города какой-то армией. На переднем плане, слева, где присутствуют повреждения (часть рисунка вместе с цветным грунтом стерта), смутно угадываются мостик и человеческая фигура, стоящая рядом с лошадью. Справа художник изобразил тонкое, чуть изгибающееся в стволе деревце. Оно также, как и человек с лошадью на мостике, как бы вовлекает зрителя, заставляя рассмотреть далее панорамный вид, раскрывающийся за рядом мелких кустарников. В центре мастером изображена осада некоего укрепленного города, который стоит на берегу извилистой реки. На противоположном берегу, в левой части рисунка, находится лагерь неприятеля, пытающегося захватить город, уходящий вдаль, к горизонту. Усилия художника сосредоточены на изображении нескольких деревьев, растущих на берегу реки или у отвесной высокой скалы, на вершине которой расположена другая крепость, и высоких гор. А в небе, в своеобразном световом ореоле в облаках изображена некая фигурка, словно это — Бог, который наблюдает за всем происходящим на земле, как и зритель. Все в этом рисунке представлено мастером в виде обширной панорамы, которая словно простирается дальше, за пределами рисунка. Сам пейзаж, несмотря на изображение осажденного города, можно назвать размеренным и скорее созерцательным. Зритель здесь словно наблюдает за происходящими на его глазах событиями, которые не тревожат ни горы, ни протекающую реку.

Таким образом, «Пейзаж с воображаемым городом под осадой» по композиции представляет собой своеобразное продолжение пейзажей, создаваемых Иоахимом Патиниром. Для его пейзажей характерны чрезвычайно высокая точка зрения и перспектива с высоты птичьего полета. Произведениям Патинира свойственно присутствие зубчатых скал, огромных долин, которые пронизывают извилистые реки, исчезающие за линией горизонта. Пейзаж нидерландского мастера — это сочетание реалистичных и фантастических элементов, разбросанных по всей композиции [4, р. 10].

Все это присутствует и в пейзаже де Кока, но есть и особенность, которая отличает этот рисунок от пейзажей Патинира. Автор «Пейзажа с воображаемым городом под осадой» совмещает и передний план, расположенный на уровне глаз, и панорамный вид заднего плана. Также при рассмотрении данного рисунка не покидает ощущение некоторой незавершенности. Возможно, оно возникает потому, что Иоахим Патинир создавал свои работы не как произведения чистого пейзажного жанра, а с сюжетом [7, р. 2], будь он религиозный, как «Пейзаж со святым Иеронимом» (1516–1517 гг., дерево, масло, музей Прадо, Мадрид),

или сюжет из античной мифологии, как «Переправа через Стикс» (1520–1524 гг., дерево, масло, музей Прадо, Мадрид).

Рисунок Альбрехта Альтдорфера «Вид Сармингштейна на Дунае» представляет собой пейзаж иного вида. Изображение некой местности располагается на уровне глаз, словно зритель находится на другой части берега полноводной реки. Для того чтобы вовлечь зрителя в изучение этого произведения, мастер, в отличие от «Пейзажа с воображаемым городом под осадой», не прибегает к изображению каких-либо предметов или живых существ. Напротив, Альтдорфер сразу вводит зрителя в свое произведение, и последний становится частью разворачивающегося в этом рисунке зрелища. Сначала зритель рассматривает правый берег реки. Отвесные скалы как будто продолжают расти на наших глазах, и кажется, что они вот-вот рухнут под своей тяжестью. Потом взгляд опускается ниже, на склон, где растут деревья. Среди них виднеются небольшие домики. Далее зритель наблюдает дорогу, и его взгляд словно направляется вслед за идущей по ней человеческой фигурой, которая растворяется в окружающем пространстве. А сама дорога ведет к небольшой крепости, стоящей близко к полноводной реке. В ее течении художником изображены две лодочки с людьми: одна из них — в левом нижнем углу, в то время как вторая лодка словно затерялась в потоке и вот-вот проплывет далее, огибая скалу, расположенную за крепостью.

Весь пейзаж Альтдорфера пронизан энергией, в отличие от размеренности и созерцательности, присущих рисунку нидерландского художника. Также в рисунке Альтдорфера человек не превращен в стаффаж — он попросту теряется, становится буквально незаметным. Но он присутствует в данном рисунке, и он — часть постоянно меняющейся окружающей действительности. Таким образом, рисунок «Вид Сармингштейна на Дунае» представляет собой законченное по композиции произведение. Здесь все, даже небо, проникнуто непрекращающимся движением, развитием. Достигается это Альтдорфером за счет применения особой техники, а именно рисунка пером и чернилами на бумаге. Такая техника применялась мастерами Дунайской школы. Эти художники разработали экстравагантное каллиграфическое использование пера и чернил, иногда применяя отмывку. Сама техника была воспринята ими от Альбрехта Дюрера, который использовал подобную технику для своих этюдов. В свою очередь, Дюрер воспринял ее в Венеции во время своего второго путешествия по Италии [8, p. 183].

Итальянская история этой техники восходит к средневековой практике рисунка на бумаге и пергаменте серебряным или свинцовым

штифтом. Но во времена треченто в Италии, согласно трактату Ченнино Ченнини «Книга об искусстве», для усиления художественных эффектов рисунка и очерчивания контуров стали применять оттенки «черной акварели» [9, с. 42]. Далее, в XV веке, эта техника распространяется по мастерским многих художников Тосканы [10, р. 102]. А из Флоренции эта техника перешла в Венецию и применялась Джентиле Беллини и Витторе Карпаччо [8, р. 183]. Как такая техника могла попасть в Нидерланды, неясно. Впрочем, Вирджини Д'Хейн, опираясь на мнение исследователя Фрица Корени, предполагает, что она могла быть воспринята Гуго ван дер Гусом во время его предполагаемого путешествия по Италии. В качестве примера работы в такой технике она приводит его рисунок «Якоб и Рахиль» (1470–1475 гг., перо, чернила и отмывка на серой бумаге, Галерея Церкви Христа, Оксфорд) [4, р. 38–39]. Такая техника позволяла мастеру разработать тоновые вариации от самого темного к самому светлому с помощью отмывки трех тонов [10, р. 102–103].

Рисунок «Пейзаж с воображаемым городом под осадой» как раз и исполнен в этой технике. Возможно, сначала художник мог самостоятельно нанести синий грунт вручную, что было распространенной практикой того времени [8, р. 183], а затем вместе с линейным рисунком он наносил отмывки для изображения тени и объемности скал и облаков, игры света на воде в реке. Также можно заметить, что, помимо отмывки, мастер применяет и штриховку. Она видна и в изображении теней нескольких деревьев на полянке перед излучиной реки, и в изображении кустарников. Такая штриховка придает живость композиции и иллюзию движения ветвей и листьев при ветре. Такой прием — смешение штриха и отмывки тремя тонами — был распространен среди нидерландских художников того времени из-за того, что техника отмывки является затратной по времени. Поэтому художники и прибегали к смешению этой техники со штрихом.

«Пейзаж с воображаемым городом под осадой» неизвестного автора может быть отдельной, самостоятельной работой. Это можно обосновать практикой художников на севере Европы, в особенности, в Германии. Нидерландские мастера также создавали такие рисунки, но их наследие не столь значительно, как у немцев [10, р. 103]. Но в этом рисунке присутствуют неточности, которые позволяют усомниться в том, что эта работа создана как отдельная, для продажи и приобретения коллекционером или покровителем.

Во-первых, река, изображенная на данном пейзаже, обрывается на переднем плане [4, р. 46]. Ее, впрочем, можно разглядеть и далее — она огибает полянку перед деревьями и скалу с крепостью, но обозначена схематично, лишь линиями, без применения светлой отмывки.

Во-вторых, часть крепости и ее бастионы, уходящие вдаль, к горизонту, обозначены схематично, несколькими линиями. С одной стороны, это можно объяснить тем, что мастер пытался показать, как по мере удаления детали крепости становятся все менее видимыми для зрителя. В то же время в изображении отдаленных гор художник применяет отмывку в более темных или светлых тонах. Скорее всего, в силу каких-либо обстоятельств эта часть рисунка осталась непроработанной.

В-третьих, вдали, в крайней правой части рисунка, отмывка неба накладывается на вершины гор.

Таким образом, представляется сомнительным, что этот рисунок из Уффици является самостоятельной работой, он может скорее походить на подготовительную штудию к какому-либо пейзажу Антверпенской школы, начиная с 1520-х гг. Для подготовительной работы к какой-либо миниатюре, станковой работе или витражу мастера использовали эту технику. Исследователь Вирджини Д'Хейн приводит в качестве примера такого использования картину «Обращение Савла» неизвестного нидерландского художника, которая ранее атрибутировалась как работа Яна Мостарта. Детали рисунка «Пейзаж с воображаемым городом», а именно: горы, замок, расположенный на скале, и речка, огибающая ее, — совпадают с фрагментом заднего плана этой картины.

В то же время «Вид Сармингштейна на Дунае» Альтдорфера представляет собой самостоятельное произведение. Во-первых, практика создания рисунка как самостоятельного произведения для продажи или коллекционирования среди немецких художников была более распространенной, чем у нидерландских мастеров. На это указывает и дата — 1511 год, позволяющая точно датировать это произведение. Само название говорит о точном местоположении изображенного пейзажа. Оно было определено Йозефом Медером благодаря книге Матэуса Мериана «Топография австрийской провинции», изданной в 1649 году, и книге Георга Вишера «Топография австрийского эрцгерцогства» 1672 года издания. Место, изображенное Альтдорфером, — это населенный пункт Сармингштейн в верхней Австрии, расположенный недалеко от города Линц. И этот рисунок, наряду с другим рисунком Альтдорфера «Альпийский пейзаж с ивами» (1511 г., перо и чернила на бумаге, Академия изобразительных искусств, Вена) является доказательством путешествия мастера по Дунаю [11, s. 9–12]. Точно указанное место в названии произведения намекает на возможное назначение этого рисунка как топографического произведения. Существуют свидетельства немецкой практики таких рисунков во второй половине XIV века. Такие

топографические отчеты, выполняемые и художниками, и обычными клерками, служили различным топографическим целям [5, р. 241–243]. Таким образом, рисунок Альбрехта Альтдорфера «Вид Сармингштейна на Дунае» представляет собой изображение конкретного места. Трудно сказать, был ли он создан непосредственно в Сармингштейне или же в этом населенном пункте появилось несколько эскизов мастера, а потом уже — и сам рисунок [5, р. 256].

Итак, сравнивая рисунки «Пейзаж с воображаемым городом под осадой» Яна Велленса да Кока, нидерландского художника Антверпенской школы, и «Вид Сармингштейна на Дунае» Альбрехта Альтдорфера, представителя Дунайской школы, с точки зрения самостоятельности того и другого произведения в творчестве мастеров, можно сделать следующие выводы.

Во-первых, в рисунке неизвестного художника есть черты, присущие «мировым пейзажам» Иоахима Патинира. Но в этой работе есть и некоторая черта, не характерная для Патинира, — совмещение двух видов перспектив, что и позволяет сделать заключение о малой вероятности его авторства. Также этот пейзаж ощущается как незавершенный, что дает почву для сомнения в самостоятельности данного произведения.

Во-вторых, техника, при помощи которой создавался «Пейзаж с воображаемым городом под осадой» — техника трех отмывок, отличается от стремительного, нервного рисунка Альбрехта Альтдорфера как представителя Дунайской школы. Это объясняет различие характера произведений: созерцательность «Пейзажа с воображаемым городом под осадой» и нервность и внутреннюю энергию в рисунке «Вид Сармингштейна на Дунае».

Из особенностей применения техники в этих двух рисунках можно сделать вывод о назначении и характере этих произведений. На первый взгляд, «Пейзаж с воображаемым городом под осадой», как и «Вид Сармингштейна на Дунае», представляется работой самостоятельной. Но в то же время в исполнении рисунка нидерландского художника присутствуют неточности, да и сама работа, как отмечалось выше, выглядит незавершенной. Скорее всего, данная работа является подготовительной штудией к станковой картине, работе по стеклу или миниатюре. По мнению Вирджини Д'Хейн, «Пейзаж с воображаемым городом под осадой» представляет собой этюд к части композиции картины «Обращение Савла» неизвестного нидерландского художника. Рисунок же Альбрехта Альтдорфера представляет собой самостоятельное произведение топографического характера. Само название говорит о конкретном месте, где, возможно, и было создано это произведение.

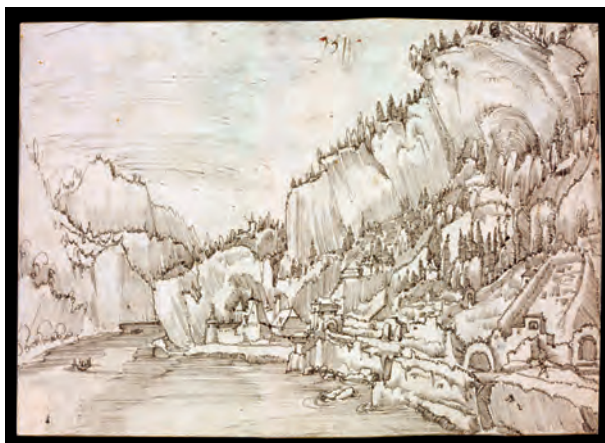
Список источников и литературы

1. *Friedländer M. J.* Landscape, portrait, still-life; their origin and development. New York: Schocken Books, 1963.
2. *Кларк К.* Пейзаж в искусстве. СПб: Азбука-классика, 2004.
3. *Бенеш О.* Искусство Северного Возрождения. Его связь с современными духовными и интеллектуальными движениями. М.: Искусство, 1973.
4. *D'Haene V.* The Blue Landscapes: A Group of Early Sixteenth-century Landscape Drawings Reconsidered. Utrecht, 2010.
5. *Wood C.* Albrecht Altdorfer and the origins of landscape. Chicago: University of Chicago Press, 1994.
6. *Донин А. Н.* Пейзаж немецкого Возрождения. Нижний Новгород: Изд-во Нижегородского ун-та им. Н. И. Лобачевского, 2005.
7. *Silver L.* Peasant Scenes and Landscapes: The Rise of Pictorial Genres in the Antwerp Art Market. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2012.
8. *Landau D., Parshal P.* The Renaissance Print 1470–1550. London: Yale University Press, 1994.
9. *Ченнини Ч.* Книга об искусстве или трактат о живописи. Практическое руководство. СПб, 2016.
10. *Wood C.* The Errera Sketchbook and the Landscape Drawings on Grounded Paper // *Herri met de Bles: The Road to Calvary in the Art Museum*, Princeton University: Studies and Explorations of the World Landscape Tradition / Ed. N. E. Muller et al. Antwerp: Brepols, 1998.
11. *Mender J.* Albrecht Altdorfers Donaureise im Jahre 1511 // *Mittheilungen der Gesellschaft für vielfältigen de Kunst*. Wien, 1902.

Иллюстрации:



Илл. 1. Ян Велленс де Кок (атрибутирован). Пейзаж с воображаемым городом под осадой. 1520–1540-е. Рисунок пером, чернилами и отмыжкой на тонированной бумаге. 26,7×41,1 см. Галерея Уффици, Флоренция



Илл. 2. Альбрехт Альтдорфер. Вид Сармингштейна на Дунае. 1511. Рисунок пером и чернилами на бумаге. 14,7×20,7 см. Музей изящных искусств, Будапешт



Илл. 3. Неизвестный нидерландский художник XVI века. Обращение Савла. Местоположение неизвестно (продано аукционным домом Sotheby's в 1983 году)

УДК 7.034 + 94(450)

Пиотровская А. А.

Российская академия художеств,
специалист по научной работе
E-mail: a.piotrovskaya@yahoo.com

«Воскрешение праведных» или «Рай» Франческо Бассано Младшего. Новатор или подражатель?

Аннотация. В собрании Государственного Эрмитажа находится крупно-форматный эскиз, исполненный мастером Террафермы Франческо Бассано Младшим для колоссального произведения в зале Большого совета во Дворце дождей. К сожалению, итоговую работу выполнил другой известный живописец — Тинторетто. Франческо Бассано, как и других мастеров Террафермы, часто считают подражателями венецианцев и причисляют к венецианской школе. Более подробное рассмотрение эскизов Франческо Бассано Младшего, Паоло Веронезе и Тинторетто для работы «Рай» может дать гораздо более широкую картину понимания уникальности творчества живописца Террафермы.

Ключевые слова: Франческо Бассано, Терраферма, Венецианская республика, Возрождение.

Piotrovskaya A. A.

Russian Academy of Fine Arts,
Fellow of Scientific
E-mail: a.piotrovskaya@yahoo.com

“The resurrection of the righteous” or “Paradise” by Francesco Bassano the Younger. Innovator or wannabe?

Abstract. In the collection of the State Hermitage there is a large-format sketch made by the Terraferma master Francesco Bassano the Younger for a colossal piece in the Grand Council Chambers in the Doge's Palace. Unfortunately, the final work was done by another famous painter, Tintoretto. Francesco Bassano is often, like other Terraferma masters, considered imitators of the Venetians and ranked among the Venetian school. A more detailed examination of the sketches of Francesco Bassano the Younger, Paolo Veronese and Tintoretto for the work “Paradise” can give a much broader picture of understanding the uniqueness of the painter of Terraferma.

Keywords: Francesco Bassano, Terraferma, Venetian Republic, Renaissance.

Франческо Бассано Младший (1549–1592) — мастер из Террафермы, материковой части Венецианской республики в XVI веке. Сын известного живописца Якопо Бассано (Якопо Даль Понте). Его творчество разнообразно и насчитывает десятки работ религиозного и бытового жанра. Некоторые из них являются копиями с работ отца, но большинство — самостоятельные произведения.

В собрании Государственного Эрмитажа хранится эскиз к колоссальному произведению, которое должно было быть выполнено Франческо Бассано Младшим и Веронезе, но в итоге было исполнено Тинторетто. В каталогах Эрмитажа эскиз имел названия «Воскрешение праведных» и «Рай», однако правильное — второе. Начиная со Средних веков рай изображался как цветущий сад или в виде многофигурной композиции со сценой коронования Марии, окруженной ангелами, пророками и святыми, что и представлено в эрмитажной картине [1, с. 39].

Поступил эскиз в 1815 году как произведение Тинторетто и с этой атрибуцией вошел в каталоги Эрмитажа 1863–1909 гг. Был приобретен при посредничестве директора Лувра барона Д. Вивана Денона в Париже. Липгарт (1913), сравнив эскиз с полотном Тинторетто в зале Большого совета во Дворце дождей в Венеции, правильно установил, что эрмитажная работа принадлежит Франческо Бассано Младшему. Эскиз, как писал Ридольфи (1648), а затем — Верчи (1775), был выполнен на конкурс, организованный по заказу Сената в 1586 году после пожара во Дворце дождей, когда погибло много произведений искусства, в том числе полотно Франческо Гуариенто в зале Большого совета. Для восполнения этой утраты пригласили известных в Венеции художников: Паоло Веронезе, Тинторетто, Франческо Бассано Младшего, Якопо Пальму Младшего. В 1587 году были приняты эскизы Веронезе и Бассано, которые должны были выполнить работу вместе. Однако Веронезе в 1588 г. скончался, а Франческо Бассано был болен, и заказ отдали Тинторетто [1, с. 39].

При написании эскиза (Илл. 1) Франческо, возможно, руководствовался стихами Данте Алигьери из его знаменитой «Божественной комедии»:

Так, в ярком свете дав блуждать очам,
Я озираю ряды ступеней стройных,
То в высоту, то вниз, то по кругам.
Я видел много лиц, любви достойных,
Украшенных улыбкой и лучом,

И обликов почтенных и спокойных.
Когда мой взор, все обошед кругом,
Воспринял общее строенье Рая,
Внимательней, не медля ни на чем,
Я обернулся, волей вновь пылая,
И госпожу мою спросить желал
О том, чего не постигал, взирая.
(Рай, XXXI, 46–55 [2]).

Ярусность композиции при изображении рая была стандартной схемой в эпоху Возрождения. На каждом круге были изображены святые, пророки и т.д., а венчали все ярусы изображения Иисуса и Марии.

Все художники, участвовавшие в конкурсе 1586 года, писали эскизы к этой работе. В силу того, что большинство из них атрибутировано своим создателям, а главными исполнителями можно считать трех из четырех художников, участвовавших в конкурсе, наиболее верным решением будет сравнить три эскиза и версию из Дворца дождей.

Итак, два эскиза принадлежат венецианским живописцам Веронезе и Тинторетто. Начнем с Веронезе. Его эскиз находится в собрании Дворца изящных искусств в Лилле (Илл. 2). Он выполнен в светлых тонах с преобладанием голубых и розовых тонов, изображенные фигуры эфемерны, бестелесны, сильно вытянуты. Все это говорит о том, что, по замыслу Веронезе, работа должна была быть выполнена как образец маньеризма, а не искусства Возрождения. Единственное, что осталось неизменным, — это структура композиции, которая основана на круглящихся формах и кольцах облаков, на которых располагаются праведники, и на самом верху изображены Иисус, Бог Отец и Дева Мария, которую коронуют [3].

Эскиз Тинторетто существует не в одном экземпляре: задокументировано порядка семи подготовительных работ [4]. Самые известные эскизы находятся в Лувре (Илл. 3) и в Кантарини дель Боволо в Венеции (Илл. 4). Они практически не отличаются друг от друга, поэтому останавливаться на каждом отдельно не имеет смысла. Композиционные идеи Веронезе и Тинторетто также сильно схожи — несколько кругов с фигурами и освещенные, будто солнцем, образы Девы Марии и Иисуса (без Бога Отца в случае Тинторетто). В отличие от Веронезе и Бассано, Тинторетто

ни в одном из эскизов не учитывает дверные проемы и обшивку, которые нарушили бы весь строй композиции.

Эскиз Франческо Бассано Младшего сильно отличается от произведений его соперников по конкурсу и современников. Он выполнен в темных тонах с преобладанием темно-коричневого и бордового. Воспроизведены все особенности зала, и не так схематично, как в эскизе Веронезе из Лилля. Все персонажи выстроены в определенном порядке, в композиции есть основа, это не маньеристическое произведение в полном смысле, а работа Позднего Возрождения с элементами, отходящими от канонов. Таким элементом становится структура расположения персонажей.

Франческо Бассано отказывается от стандартной композиционной схемы с обилием облаков, которые формируют кольца. Масса персонажей по его задумке должна была выстраиваться стройными линиями, сужающимися по мере приближения к сцене коронования Марии. Визуально эти линии воспринимаются как лучи, расходящиеся от ослепительного сияния, окружающего Марию и Иисуса. Также эти линии можно рассматривать по горизонтали, тогда они формируют некие дуги или ступени, о которых писал Данте.

Такую композицию трудно найти в итальянских работах, но нечто похожее было создано Яном ван Эйком и его братом при написании центральной части Гентского алтаря в 1432 году. В «Поклонении агнцу» персонажи также линиями расходятся от агнца. Так как масштаб работы меньше и героев не так много, как в «Рае» из Дворца дождей, то и «лучей» всего четыре. Возможно, Франческо Бассано видел репродукции или графические работы, сделанные с шедевра ван Эйка.

Если посмотреть на полотно Тинторетто из Дворца дождей (Илл. 5) и сравнить с эскизами, созданными Тинторетто, становится ясно, что ни один из них не соответствует композиции оригинального произведения.

Как было уже сказано выше, изначально композиция во Дворце должна была быть написана Веронезе и Франческо Бассано Младшим, возможно, они даже начали ее создавать, и какие-то элементы ко времени передачи заказа Тинторетто уже были написаны. Безусловно, Тинторетто видел и эскизы своих соотечественников. Колорит работы Тинторетто во Дворце больше похож на колорит эскиза Франческо Бассано, нежели на колорит эскизов самого венецианца. К тому же, общая структура гигантского произведения не подтверждает того, что Тинторетто руководствовался своими эскизами.

В эскизах Тинторетто преобладают изображения облаков, на которых стоят или восседают святые и праведники. В работе во Дворце дождей об-

щая масса фигур лишь немного разделена облаками, как это было в эскизе Франческо Бассано Младшего. В эскизах Тинторетто не учитывались особенности помещения, в котором должна была располагаться работа, за счет этого терялась связь предполагаемой картины и поверхности, на которой она должна была располагаться. Если бы Тинторетто воплотил какой-то из своих эскизов в оригинальном произведении, многие фигуры оказались бы срезанными, как в эскизе Веронезе, или утраченными. В произведении во Дворце персонажи располагаются над дверными проемами, которые как будто служат для них опорами, как это было в эскизе Бассано из собрания Государственного Эрмитажа.

Еще одной особенностью в пользу использования эскиза Бассано в работе Тинторетто является композиционная схема всей картины. В своих эскизах Тинторетто придерживался стандартной для эпохи Возрождения схемы кругов или колец для расположения персонажей в изображенном пространстве. Только Франческо Бассано выбирает «лучеобразную» композицию, и в произведении Тинторетто во Дворце дождей используется именно она. Благодаря такому расположению персонажей Франческо Бассано, а вслед за ним и Тинторетто, создает иллюзию бесконечного пространства, и у художника появляется возможность показать как можно больше праведников и святых на переднем плане с их атрибутами.

Что касается изображенных героев на эскизе Бассано и их идентификации, об этом подробно написано в «Очерке-путеводителе» Т. К. Кустодиевой: «В этом небесном граде, где праведникам суждено быть причисленными к сонму ангелов, есть своя строгая иерархия. Ближе всех к вершине — двадцать четыре апокалипсических старца. Чуть ниже их — невинные младенцы-мученики. В центре — четыре евангелиста, под ними — отцы церкви. К этой группе справа и слева примыкают папы, епископы, короли, монахи. Действительно, как и у Данте, этот град «поли древнею и новою толпой» — по атрибутам можно узнать персонажей Ветхого завета: Ноя с ковчегом, царя Давида с арфой, Нового завета — апостола Петра с ключами, апостола Андрея с крестом и других. Среди тех, кому суждено вечное блаженство, основатели монашеских орденов — св. Франциск и св. Доминик. Тут же святые Себастьян, Рох, Эразм, Лаврентий, Агата, Магдалина и другие, все со своими атрибутами» [5, с. 178]. Практически всех их можно найти и в работе Тинторетто во Дворце дождей.

Франческо Бассано Младший, как правило, считается подражателем своего отца и венецианских живописцев. При этом никто не умаляет его таланта, он считается лучшим учеником Якопо Бассано, но как о са-

мостоятельном живописце о нем говорят и пишут крайне мало. Эскиз из собрания Государственного Эрмитажа — яркий пример самобытности этого мастера и его творчества. Он работал в Венеции и общался со многими представителями венецианской школы, но при создании эскиза не заимствовал основные тенденции (даже иконографические), которые были представлены в эскизах Веронезе и Тинторетто. Он изобразил новое прочтение Данте, свое представление, не нарушив при этом религиозные каноны. Его эскиз технически более продуман, нежели эскизы его соперников по конкурсу. При создании своего эскиза Франческо Бассано не подражал венецианским живописцам, а соединил тональную технику венецианцев с композиционной схемой, тяготеющей скорее к Гентскому алтарю Яна ван Эйка, нежели к образцам венецианского Возрождения. Колористическое наполнение работы также не свидетельствует в пользу принадлежности Франческо Бассано к венецианской школе живописи. Выбор темных тонов при написании эскиза — это заимствование из ноктурнов и других работ Якопо Бассано. Венецианский колорит в этот период времени в большинстве случаев намного более светлый, как показывают работы Бонифацио Веронезе, Паоло Веронезе, эскизы Тинторетто и т.д. Работа с одним (внутренним) источником света — также следствие учебы Франческо у своего отца. В эскизе Франческо этим источником являются фигуры Марии и Иисуса в верхней части работы.

Из вышеописанного следует, что Франческо Бассано Младший в исполнении эскиза и неосуществленной до конца картине выступил новатором, и некоторые его находки были использованы Тинторетто.

Список источников и литературы

1. *Фомичева Т.Д.* Венецианская живопись XIV–XVIII века. М.: Искусство, 1992.
2. *Данте Алигьери.* Божественная комедия / Пер. М. Лозинского. М.: Наука, 1967. 623 с.
3. Дворец изящных искусств в Лилле. Электронный каталог [Электронный ресурс]. URL: [https://pba.lille.fr/Collections/Chefs-d-OEuvre/Peintures-XVI-sup-e-sup-XXI-sup-e-sup-siecles/Esquisse-pour-le-Paradis/\(plus\)](https://pba.lille.fr/Collections/Chefs-d-OEuvre/Peintures-XVI-sup-e-sup-XXI-sup-e-sup-siecles/Esquisse-pour-le-Paradis/(plus)) (дата обращения: 23.09.2021).
4. *Кантарини дель Боволо.* Электронный каталог [Электронный ресурс]. URL: <https://www.gioiellinascostidivenezia.it/en/tintoretto-the-paradise/> (дата обращения: 25.09.2021).
5. *Кустодиева Т.К.* Итальянское искусство эпохи Возрождения XIII–XVI века: очерк-путеводитель. Л.: Искусство, 1985.

Иллюстрации:



Илл. 1. Франческо Бассано Младший (Франческо Даль Понте). Воскрешение праведных и коронование Марии (Рай). Между 1582 и 1585. Холст, масло. 127×351 см. Государственный Эрмитаж, Санкт-Петербург



Илл. 2. Паоло Веронезе (Паоло Кальяри). Рай. 1578. Холст, масло. 87×234 см. Дворец изящных искусств, Лилль



Илл. 3. Тинторетто (Якопо Робусти). Рай. Ок. 1579. Холст, масло.
143×362 см. Музей Лувр, Париж



Илл. 4. Тинторетто (Якопо Робусти). Рай. Ок. 1588. Холст, масло.
154×350 см. Палаццо Кантарини дель Боволо, Венеция



Илл. 5. Тинторетто (Якопо Робусти). Рай. 1588. Холст, масло.
700×2200 см. Дворец дожей (Палаццо Дукале), Венеция

УДК 7.034.7 + 94(492)

Статкевич В. О.

Санкт-Петербургский государственный университет,
Институт истории, студент магистратуры
E-mail: vlstat@yandex.ru

Влияние творчества Давида Тенирса Младшего на художественную манеру Йооса ван Красбека

Аннотация. Целью статьи является рассмотрение творчества фламандского жанрового художника Йооса ван Красбека и влияние на него произведений Давида Тенирса Младшего. Автор изучает проблемы иконографической и стилистической близости мастеров и затрагивает вопрос символической наполненности их картин.

Ключевые слова: Йоос ван Красбек, фламандская живопись XVII века, Давид Тенирс Младший.

Statkevich V. O.

Saint Petersburg State University,
Institute of History, Master's program, Student
E-mail: vlstat@yandex.ru

The Influence of David Teniers the Younger on artistic manner of Joosvan Craesbeeck

Abstract. The purpose of this article is to examine the work of Flemish genre painter Joos van Craesbeeck and the influence on him of the works of David Teniers the Younger. The author examines the problems of iconographic and stylistic proximity of the masters and raises the question of the symbolic content of their paintings.

Keywords: Joos van Craesbeeck, Flemish painting of the 17th century, David Teniers the Younger.

Йоос ван Красбек (ок. 1605–1660) — фламандский жанровый живописец, которого некоторые исследователи, начиная с книги Френсин Легран [1, р. 130], считают подражателем Давида Тенирса Младшего. Однако все обстоит несколько сложнее. Во-первых, Йоос ван Красбек был довольно крупным и самобытным мастером, создавшим, в том числе, и свою собственную иконографию. Во-вторых, часто его также рассматривают как последователя Браувера [2, р. 162], коим был на ранних этапах своей

карьеру и сам Тенирс. Именно по этим причинам необходимо более подробно рассмотреть степень взаимодействия Йооса ван Красбека с Давидом Тенирсом Младшим.

Йоос ван Красбек родился в семье пекаря Йооса ван Красбека Старшего и Гертруды ван Калленборх. По всей видимости, в ранние годы он так же, как и его родители, работал булочником, что подтверждается тем, что в 1630 г. он берет в жены Йоханну Тиленс, дочь пекаря [3]. Хотя стоит оговорить, что родной дядя жены Ян Тиленс был пейзажистом, а братья ее матери Мельхиор и Каспар Грисоны — скульпторами, поэтому ее семья не была оторвана от мира искусств.

Красбек избрал путь художника, познакомившись с Адрианом Браувером во время его заключения в Антверпенскую цитадель за долги, так как семья Тиленс в то время как раз отвечала за поставку хлеба заключенным [4, р. 39]. Умозаключение о том, что Красбек учился у Браувера и тот передал ему свое мастерство, приводит уже Корнелис де Би [5, р. 109], однако у нас нет документальных свидетельств этому. Стилистическое сходство двух мастеров вполне можно объяснить модой на произведения Адриана Браувера. Тем не менее, уже в 1633–1634 гг. Йоос ван Красбек фигурирует в документах и как пекарь, и как мастер гильдии святого Луки в Антверпене [6, р. 858]. В 1637 г. умирает жена Красбека, и он становится единоличным владельцем дома и пекарни. Однако вскоре после назначения Давида Тенирса Младшего придворным художником наместничьего двора в 1651 г. Йоос ван Красбек также принимает решение переехать в Брюссель. По всей видимости, он рассчитывал на столь же успешную карьеру, как и у его коллеги, видя схожесть их художественной продукции [2, р. 162].

Изучать наследие Йооса ван Красбека довольно сложно, так как мастер не ставил даты на своих картинах, поэтому все датировки выявлены на основе сохранившихся документов или на стилистическом анализе произведений. На этом же строится и рассуждение об эволюции художественной манеры Красбека, что, конечно, приводит к ряду неточностей и гипотетических умозаключений. Дополнительно усложняет работу и тот факт, что большое количество его работ находится в частных собраниях, постоянно меняя место своего хранения и находясь в закрытом для исследователей доступе.

Однако некоторую картину развития этого художника мы можем выстроить. Его ранние работы 1630–1640-х гг. обладали тональным колоритом и были выполнены в стилистике, близкой Адриану Брауверу. Однако тематически они были довольно разнообразны. Йоос ван Красбек повторял наиболее популярные образы своего предшественника: врачей-шарлатанов,

картежников, пьяниц и курильщиков, но и также изображал более редкие сюжеты. Среди распространенных образов Красбек перенял брауверовскую традицию передавать аллегории пяти чувств как сцены крестьянского жанра. Такова, например, работа Йооса ван Красбека «Аллегория пяти чувств» (ок. 1640 г., Королевский музей изящных искусств, Антверпен). Трактовка темы оказывается традиционной: молодая пара, изображенная в объятиях, обозначает Осязание, мужчина с пивной кружкой — Вкус, курильщик — Обоняние, певцы — Слух, а мальчик с небольшой подозрной трубой — Зрение [7]. Красбек передает пространство так же, как это делает Браувер или Тенирс, показывая зрителю два помещения, объединенных между собой. В левой части мы видим молодую пару, по центру — компанию пьющих людей. Они выдвинуты художником вперед за счет стены, справа же пространство уходит вглубь, где во мраке виднеется камин с двумя крестьянами около него. Близким к творчеству коллег оказывается и трактовка художником колорита: он подчиняется единой бурой тональности, и единственным ярким пятном оказывается грязновато-красный костюм мальчика в центре. Однако существуют и некоторые отличительные черты: типы лиц выглядят довольно грубыми и карикатурными. Однако они не столь гротескны, как у Браувера, не похожи на другие образы Красбека и на более человечные изображения Тенирса.

Примером еще одной ранней работы, находящейся целиком в русле брауверовской традиции, но при этом демонстрирующей самостоятельное композиционное решение и выбор темы, является «Крестьянская свадьба» (1640-е гг., Национальный музей, Варшава). Красбек подчеркивает комическое начало, представляя перед зрителем гротескную сцену на грани буффонады. Он создает скорее юмористическую сценку. Приземистые крестьяне весело танцуют в бедно обставленном пространстве кухни деревенского дома. Мужчины флиртуют с девушками, в центре находятся фигуры жениха, облаченного в красные одежды, и невесты, по выражению лица которой становится понятно, что она не рада этой свадьбе. Стилистически Красбек верен манере Браувера, картина выполнена достаточно живописно, он использует крупные мазки и подчиняет колорит единому серовато-коричневому тону. Фигуры крестьян изображены укороченными и нарочито карикатурными. Мастер подчеркивает типажи своих персонажей: ярко одетый жених, горделиво выдвигающий вперед свой живот, невеста с опущенными руками и поникшей головой, эмоциональные жесты веселящихся гостей.

Еще одной близкой к творчеству Браувера картиной является полотно Йооса ван Красбека «Король пьет» (1640-е гг., Академия Каррара, Бергамо).

Сцена трактована как небольшое застолье в затемненном пространстве кухни, количество персонажей здесь не очень велико, но все они переданы эмоционально, позы и мимика их карикатурны и отличаются комичностью. Красбек создает полотно в духе сцен в тавернах Браувера и раннего Тенирса Младшего. Однако мастер, по сравнению с произведениями коллег, спрессовывает пространство. Персонажи выдвигаются на передний план за счет размещения их рядом с ветхой деревянной перегородкой и очагом, который оказывается не в соседней комнате, а максимально приближен к зрителю, не видим мы и боковых стен, которые могли бы формировать иллюзию нахождения героев в комнате. Красбек использует привычный набор иконографических клише: крестьян за столом, заглядывающего через открытое окно мужчину, женщину, пекущую блины. Существует мнение, что и стилистически Красбек довольно поверхностно воспроизводит манеру Адриана Браувера. Так, Герард Кнутель указывает, что Красбек недостаточно хорошо работает со светом, давая зачастую ровное освещение, тогда как Браувер умел создавать почти караваджистские светотеневые контрасты. Критикует исследователь Красбека и за излишнюю сухость и графичность его образов [4, р. 40].

Стоит заметить, что Йоос ван Красбек изобразил довольно много подобных кабацких сцен, однако по-настоящему из брауверовского наследия его интересовала тема драки и жестокости, которую практически не воплощал в своей живописи Давид Тенирс Младший [7]. Красбек в этой теме отходит от трактовок предшественника: Адриан Браувер изображал компактные сцены, в которых участвовало всего несколько дерущихся крестьян, когда как Красбек использует этот сюжет для демонстрации сложных, многофигурных и зачастую довольно крупных по масштабу композиций. Примером наиболее ранней такой работы является «Драка в таверне» (1630-е гг., Королевский музей изящных искусств, Антверпен). Эта очень интересно скомпонованная картина Красбека далека по своей композиции от привычных потасовок у Браувера, например, «Драка» (1630-е гг., Старая Пинакотекa, Мюнхен), на которой изображена укрупненная группа почти неотделимых друг от друга в яростной схватке людей. Совсем другое мы видим у Красбека: художник собирает небольшие фигурки дерущихся в треугольник, располагая его у подножия лестницы, освещенной через открытую дверь. Это останавливает динамику, герои мастера как будто застыли в сложных ракурсах, рационально расставленные рукой своего создателя. Куда больше значения художник придает пространству. Полуподвальное помещение передано со всеми нюансами и деталями: мастер прекрасно выстраивает его глубину, искусно освещая

пространство через открытую дверь. Мы не встречаем таких просторных комнат у Браувера, который укрупняет фигуры настолько, что им становится тесно в мрачных чуланах, в которые помещает их художник. Однако подобные Красбеку пространственные решения вполне характерны для голландского жанриста Адриана ван Остаде: в его более поздней работе «Дерущиеся крестьяне» (1656 г., Старая Пинакотека, Мюнхен) мы видим очень близкое решение. С той лишь разницей, что треугольная композиция, составленная из тел сражающихся персонажей, расположена у Остаде непосредственно перед дверями. Нет на картине и лестницы, что дает другое впечатление от пространства.

Нельзя обойти вниманием и еще одну картину на эту тему — «Смерть быстра и жестока» (1650-е гг., Королевский музей изящных искусств, Антверпен). Данное произведение — одно из самых самобытных в творчестве мастера, не похожих ни на творчество Браувера, ни на живопись Тенирса. Из последователей мастеров Красбек более всего соотносим с Давидом Рейкартом III, однако даже у него мы не встретим подобных композиций. Ближе всего оказываются образы крестьянских драк в наследи Питера Брейгеля Младшего (1600-е гг., Художественный музей, Филадельфия; 1622 г., Национальная галерея, Прага) и картина «Битва Поста и Масленицы» Яна Минсе Моленара (1633 г., Художественный музей, Индианаполис).

В работе художник выдвигает большое количество персонажей на передний план, уравнивая две части: слева — большая масса из сражающихся крестьян, а справа — мертвый юноша среди горы битой посуды и девушка, упавшая в обморок, которую поддерживает подруга. Эти группы изображаются исключенными из окружающей среды, вписать их в ландшафт не помогают даже фигуры меньшего масштаба на среднем плане. Картина демонстрирует большую степень театральности, которой почти не бывает у Браувера. Жестокость героев Красбека наполнена драматическим пафосом, их лица искажены в страшных гримасах. Один из дерущихся и вовсе являет собой Смерть, так как сквозь его щетину и копну волос проглядывает череп со впавшими губами и отсутствием носа, он завернут в саван, а вместо рук у него пожелтевшие кости. Не менее театрально показано и страдание персонажей справа. При этом композиция не кажется слабой, ее компоновка поражает цельностью, а монументальность трактовки подтверждают яркие локальные цвета, имеющие серовато-металлический отблеск. Картина замечательна еще и обилием назидательной символики: это и маленький скелет в правом нижнем углу, выползающий из кружки и указывающий на пагубность

пьянства, и несоразмерно большие очки, лежащие в грудe битой посуды и означающие недалёковидность и глупость, и вывеска таверны с шутом, показывающим язык [8, р. 244]. Интересен образ разъяренной женщины с метлой, напоминающий о трактовке сюжета о Безумной Грете в творчестве Тенирса и Рейкарта, когда фольклорное переложение легенды стало ассоциировать ее образ со вздорной и злой женщиной [9]. На картине Красбека пожилая крестьянка столь безумна, что лезет в мужскую драку, не боясь ни кулаков, ни ножей.

Уже в 1640-е гг. Красбек время от времени представляет полотна, изображающие не грубых звероподобных крестьян в стиле Браувера, но вполне респектабельных бюргеров, которых мы можем найти в ряде картин Давида Тенирса Младшего, Давида Рейкарта III и Гонзалеса Кокса. В качестве примера этой линии в творчестве Красбека может служить картина «Встреча членов камеры риториков» (ок. 1645 г., Королевский музей изящных искусств, Брюссель). Красбек здесь демонстрирует совершенно иную стилистику: его персонажи четко моделируются и наделяются индивидуальными чертами лица. Более того, картина лишена живописных эффектов Адриана Браувера: действие происходит на открытом воздухе и герои освещены ровным светом закатного солнца. Красбек здесь тяготеет скорее к гладкой живописи, которую он мог видеть у Тенирса или Рейкарта, хотя колорит картины и близок, он скорее демонстрирует не теплый брауверовский буроватый тон, а серо-зеленую гамму, прорезаемую редкими всполохами красного и синего. Однако эта работа далека и от Тенирса, так как ей не хватает гармоничности и цельности, которой добивался мастер. Наиболее близким аналогом для нее являются поздние уличные сцены Давида Рейкарта III, датируемые началом 1650-х гг., когда художник пытался подражать своему шуруину Гонзалесу Коксу [10, р. 152]. Красбек и Рейкарт показывают удивительно наигранное действие, жесты их персонажей излишне демонстративны, позы отличаются театральностью, а многофигурная композиция — нехарактерной статикой.

В этой же стилистике написана картина «Веселое общество перед таверной» (ок. 1650 г., Музей земли Гессен, Кассель). На ней изображено крестьянское застолье, которое Красбек трактует совсем не в традиции Адриана Браувера [11, s. 53]. Эта работа не может считаться написанной и в духе Давида Тенирса Младшего, хотя Красбек и берет у него характерную обстановку двора перед таверной, за забором которой открывается холмистый ландшафт с грозовым небом. Но его трактовка композиции статичнее образов Тенирса. Художник вписывает фигуры героев в треугольник, а их жесты кажутся наигранными. Йоос ван Красбек выби-

рает более глухие, темные цвета, в отличие от светлой и гармоничной палитры Тенирса. Однако нельзя упрекнуть мастера в достаточно умелой компоновке своих картин. Композиции Красбека остаются целостными, более того, он довольно часто демонстрирует крепкую руку неплохого рисовальщика.

Некоторые произведения Йооса ван Красбека довольно близки живописи Давида Тенирса Младшего. Примером может послужить картина «Игроки в карты» (ок. 1645 г., Музей Пола Гетти, Лос-Анджелес). Популярность карточных игр в кабаках как сюжета во фламандской жанровой живописи связана с творчеством Адриана Браувера. Однако эти сцены вышли далеко за пределы его стилистического влияния. Много играющих крестьян и солдат написал Давид Тенирс Младший, именно с его образами и имеет большее сходство данное произведение. Это выражается и в построении композиции в небольшом интерьере, который освещается ровным светом, и в выборе палитры с преобладанием светлых тонов. Колорит строится на тонком сочетании серебристых, розовых и голубых оттенков. Схожа здесь и трактовка моделей. Красбек придает им индивидуальные черты, а не изображает типизированных крестьян, как это часто делал Браувер. Однако картина имеет и ряд самостоятельных черт. Красбек изображает относительно обеспеченную публику бюргерского сословия, сохраняя при этом и крестьянские типы и перемешивая их в одном интерьере, что кажется удивительным. Интересна фигура мальчика, его образ не вполне ясен, на голову ребенка надет головной убор, напоминающий тюрбан, а цвет его лица может говорить о том, что это чернокожий слуга. Однако бедность изображенных интерьеров ставит под вопрос эту гипотезу.

Еще одна схожая по стилистике работа — «Лютнистка» (ок. 1650 г., Коллекция князей Лихтенштейна, Вадуц). Лютнистка, находящаяся в центре и одетая в светлое платье и соломенную шляпку, уже появлялась в другой картине мастера («Сцена в кабачке», 1640-е г., Старая Пинакотекa, Мюнхен), где она была помещена в более простую обстановку крестьянского застолья. Обе картины схожи еще и тем, что на них небольшое количество людей скомпоновано вокруг стола в центре. Но если в работе из Мюнхена мы видим преобладание стилистики Браувера (тональный буроватый колорит, крестьянские типы), то в картине из Лихтенштейна заметно влияние Тенирса, проявившееся в использовании более светлых тонов и в передаче света, льющегося из скрытого от глаз зрителя окна, расположенного в левом верхнем углу изображения. Интересную роль играет в светотеневой структуре и фигура женщины слева, которая представлена

зрителю со спины и находится в тени, таким образом, играя на контрасте с ярко освещенной лютнисткой, она выполняет роль своеобразного репосуара. Стоит, однако, отметить, что это, конечно, не просто изображение концерта в таверне. Композиция демонстрирует нам назидательную сцену неравного союза, так как за спиной лютнистки стоит склоняющийся к ней старик. Эта популярная тема многократно была использована Давидом Тенирсом Младшим, как пример можно вспомнить картину «Старик и девушка» (1635 г., Английское частное собрание). Там мы видим не только похожие типы фигур и трактовку сюжета, но и работу с цветом и светом. Музыкальные инструменты довольно часто становились спутниками дидактических сцен. Это опровергает мнение В. А. Садкова о том, что в данной картине лютня означает гармонию любви [12, с. 190]. Возраст партнера девушки, пьяный мужчина, заснувший за этим же столиком, и портрет грозного старца на стене красноречиво свидетельствуют о назидательном характере сцены. На откровенно эротический подтекст указывают формы музыкальных инструментов: лютни и блок-флейты, висящей на стене [13, р. 46]. Лютня как символ порочной любви часто использовалась и была закреплена в эмблематических сборниках. Так, мы находим изображение лютнистки в книге Румера Висхера 1614 года. Образ сопровождается мотто: «Что может быть красивее?!» (“Watisanderalsfraey?!”) [8, р. 216]. Эмблемы также сопровождает текст, где автор говорит о порочности продажной любви. Пожалуй, подобная трактовка как нельзя лучше совпадает с изображением Красбека.

Более позднее творчество Красбека будет основано на самоповторах и вариациях ранее найденных удачных композиций, о последних годах его жизни и вовсе известно довольно мало. Подводя итог, стоит отметить, что творчество мастера является интереснейшей частью фламандской жанровой живописи XVII века, которая, конечно, тесно связана с именами Адриана Браувера и Давида Тенирса Младшего. Однако даже беглый взгляд на произведения Красбека выявляет самобытность художественной манеры живописца, а его фигура не может быть записана в простые подражатели. Красбек заимствует наиболее интересные стилистические особенности и иконографические типы из работ как Тенирса, так и Браувера, и в этом близок другому антверпенскому мастеру XVII века — Давиду Рейкарту III. К сожалению, творчество Красбека изучено крайне фрагментарно и нуждается в дальнейшем исследовании. Необходимо изучение архивных материалов для уточнения деталей биографии художника и продолжение работы, начатой Каролин де Клипел [8], по выявлению творческого наследия живописца.

Список источников и литературы

1. *Legrand F. C.* Les peintres flamands de genre au XVII siècle. Bruxelles: Editions Meddens, 1963.282 p.
2. *Vlieghe H.* Flemish art and architecture 1585–1700. Princeton: Yale university press, 1998.339 p.
3. *Manteuffel K. Z. von.* Joos van Craesbeeck// Jahrbuch der Königlich Preussischen Kunstsammlungen, 37. Bd. 1916. S. 315–337.
4. *Knuttel G.* Adriaen Brouwer: The Master and His Work. Hague: Boucher, 1962.195 p.
5. *Bie C. de.* Het Gulden Cabinet van de edelvry Schilderconst (1661). Soest: Davaco Publishers, 1971.585 p.
6. *Branden F. J. Van den.* Geschiedenis der Antwerpsche Schilder school. 3 vols. Antwerp: J.-E. Buschmann, 1883.1436 p.
7. *Buyck J.* Gevechtstaferelen van Joos van Craesbeeck// Jaarboek van het Koninklijk Museum voor Schone Kunsten Antwerpen 1954–1960. P. 89–98.
8. *Clippel K. de.* Joos Van Craesbeeck (1605/06 — ca 1660): een Brabantsgenreschilder. Turnhout: Brepols, 2006.608 p.
9. *Haute B. Van.* “Dulle Griet” in seventeenth-century Flemish painting: a risible image of popular peasant culture // Acta Academica. 2011. P. 1–40.
10. *Haute B. Van.* David III Ryckaert: A Seventeenth-Century Flemish Painter of Peasant Scenes. Turnhout: Brepols, 1999.416 p.
11. *Renger K.* Adriaen Brouwer und das niederländische Bauerngenre 1600–1660. München: Hirmer, 1986.142 s.
12. *Садков В. А., Крефтнер Й.* Рубенс, Ван Дейк, Йордан. Шедевры фламандской живописи из коллекций князя Лихтенштейнского. М.: СканРус, 2014.323 с.
13. *Buijsen E., Grijp L. P.* The Hoogsteder Exhibition of Music and Painting in the Golden Age. Zwolle: Waanders, 1994.240 p.

УДК 7.034 + 94(492)

Лю Сыцзя

Санкт-Петербургский государственный университет,
Институт истории, аспирант,
Университет Шаньси (Китай),
Академия изящных искусств, лектор
E-mail: liusijia@mail.ru

Ученый натюрморт в Голландии XVII века

Аннотация. Статья посвящена ученому натюрморту на полотнах голландских живописцев Яна Давидса де Хема и Эверта Кольера. Художники использовали широкий набор тем, традиционных для жанра Vanitas, в своих картинах. Автор предлагает рассмотреть различные виды текстов на картинах, которые составляли систему цитат об искусстве, религии и политике XVII века.

Ключевые слова: ученый натюрморт, Ян Давидс де Хем, Эверт Кольер, Голландия, XVII век.

Liu Sijia

Saint Petersburg State University,
Institute of History, PhD candidate,
Shanxi University (China),
Academy of Fine Arts, Lecturer
E-mail: liusijia@mail.ru

The Still Lifes of books in 17th century Dutch paintings

Abstract. The article is devoted to the still lifes of books on the canvases of the Dutch painters Jan Davidsz de Hem and Evert Collier. The artists used a wide range of traditional themes for the Vanitas in their paintings. The author suggests considering different types of texts, such as books, newspapers, and notes in pictures. These texts constituted a system of quotations on the art, religion, and politics of the 17th century.

Keywords: the Still Lifes of books, Jan Davidsz de Hem, Evert Collier, Dutch, 17th century.

Ученые натюрморты с изображениями книг и читаемых заголовков, названий и авторов пользовались постоянной популярностью в Голландской республике в XVII веке, и это объясняется, в том числе, огромным разнообразием книжной продукции того времени, которая включала

сборники пословиц, иллюстрированных листовок, иллюстрированных песенников, иконологий и сборников эмблем. Самой известной иллюстрированной книгой со времен Средневековья была Библия. Святой мог изображаться пишущим, читающим или размышляющим над раскрытой книгой, а книги рассматривались как символы божественного признания их учености. Согласно этой традиции, книги переводились в религиозные символы, но они также были символами божественной мудрости. Многие художники, такие как Рембрандт и Вермеер, продолжали распространять образы специализированных профессий, таких как философ, алхимик, географ или астроном. Изображение святого Иеронима и связанные с ним мотивы были одними из основных предшественников ранних натюрмортов *Vanitas*.

Образованию уделялось исключительное внимание в быстро развивающейся Голландской республике и не только после Реформации. Считалось, что каждый должен уметь читать и писать. Последователи протестантской религии уделяли большое внимание этим навыкам. Государственное образование было предпосылкой для массовой катехизации, умения читать Библию и катехизис. В Голландской республике XVII век стал временем грамотности: школы были в каждом уголке страны, не только в городах, но и в деревнях. Образование было серьезным предметом и для художников [1, р. 178], наличие большого количества книг на ученых натюрмортах также показывает, что голландцы придавали большое значение образованию.

1. Ян Давидс де Хем

Уроженец Утрехта Ян Давидс де Хем (1606 — ок. 1683) стал самым значительным художником натюрморта в Голландии в XVII веке. Его влияние, особенно на стили цветочной живописи и *pronkstilleven*, оказало воздействие как на юге, так и на севере Нидерландов. Ранний период его творчества (1625–1636 гг.) в Лейдене включает небольшие натюрморты, на которых изображены книги в сдержанных коричневатых и серых тонах. Помимо черепов, глобусов и музыкальных инструментов он изображает картины на тему кабинета ученого, которые также несут тему *Vanitas* через другие объекты. Интересным ранним примером и предшественником изображения книг и знаков, имевших значение в то время, является просто составленный натюрморт 1628 года из коллекции Фрица Люгта (илл. 1). Разборчиво написанные заголовки привносят идею о быстротечности земной жизни в форме пьесы «Родерик и Альфонс»

Бредеро (1585–1618), в которой двое мужчин, упомянутых в названии, влюбились в одну и ту же женщину, которая затем проверяет их дружбу. В другой книге слева есть надпись «VAN AMADIS den [Gaule]», которая относится к сказкам Амадиса. Эти популярные сказки о странствующем рыцаре включали в себя тот же испанский роман, что и в пьесе Бредеро. Третья книга написана поэтом Якобом Вестербэном (1599–1670), о чем свидетельствует ее название «Kusies» («Поцелуи»). Традиция изображения книг в натюрмортах зародилась в Лейдене, где книги на картинах являются символами знания и мудрости и напоминанием о морали. Де Хем использовал романтические истории своего времени как в моральных целях, так и для того, чтобы предположить, что все знания, как и человеческая жизнь, преходящи. Последняя тема стала популярным аспектом картин *Vanitas*, и Кольтер включил в свою тематику *Vanitas* ряд исторических книг о судьбах целых народов [2, р. 79].

2. Эверт Кольтер

Среди голландских художников XVII века Эверт Кольтер (1642–1708) наиболее известен своими натюрмортами. Он обучался в Харлеме, в его ранних картинах прослеживается влияние Питера Клаэса (ок. 1597–1660), Винсента Лауренса ван дер Винне (1629–1702) и Иоганнеса Вермёлена (работал в Харлеме в 1638–1674 гг.) [2, р. 33]. В 1667 году Кольтер переехал в Лейден, где в 1673 году стал членом Лейденской гильдии Святого Луки. В 1686 году он переехал в Амстердам, а в 1693 году — в Лондон. В 1702–1706 гг. Кольтер вернулся в Лейден (исходя из подписанных и датированных там работ), но в конце своей жизни вернулся в Лондон, где и был похоронен 8 сентября 1708 года в церкви Сент-Джеймс, Пикадилли [2, р. 33–37].

Эверт Кольтер писал ученые натюрморты, в которых содержатся предметы, относящиеся к познанию мира. Они включают в себя книги, гравюры, глобусы, карты, музыкальные инструменты, а также деньги, украшения и декоративные позолоченные предметы коллекционирования. Кольтер систематически вводил в свои обширные и персонализированные натюрморты элементы *Vanitas*. Большинство картин Кольтера содержат книгу как центральный элемент композиции (ведь именно чтение книг сыграло центральную роль в превращении художников из мастеров в интеллектуалов).

Эверт Кольтер использовал большое количество книг. Одно из объяснений этого факта состоит в том, что знание определенных книг указыва-

ло на эрудицию художника, которая повышала его статус. Книжное производство получило более широкое распространение в XVII веке и было частью материальной культуры, которая развивалась вместе с международной торговлей, которая к тому времени также была весьма успешна. Более подробная информация об этом процессе известна, благодаря анализу частных библиотек художников. Самый известный источник — это Bredius Künstler-Inventar⁹. Ян Бялостоцкий (1921–1988) сгруппировал детализированные книги восемнадцати библиотек в последовательные категории. Классические авторы, такие как Овидий, Плутарх и Вергилий, были представлены трижды, также были найдены работы по философии Декарта и Боэция. Кальвин появляется 7 раз. Справочная работа Карела ван Мандера «Шильдер-Бек» была найдена 14 раз и, таким образом, оказалась самой популярной книгой, хотя Дюрера, Серлио, Юниуса и Палладио также можно найти на книжных полках художников [3, р. 17–19].

Эверт Кольер включал в свои картины большое количество текстовых сообщений на маленьких листочках бумаги (обычно содержащих латинский девиз, например, «Vanitas...»): письма, парламентские речи, альманахи, газеты, рукописи, печатные портреты с надписями, заголовки песенников, картографические книги, исторические книги и гербовые сборники. Среди художников своего поколения Кольер, несомненно, использовал наиболее часто и широко текстовые сообщения в своих натюрмортах. Книги стали символом знаний в живописи, и Кольер по-разному использовал их в своих картинах. Заголовки разного рода публикаций относились к писателям, к разным городам, континентам или всему миру, к мудрости, религии и, наконец, к самому художнику как к ученому, который умел сочетать тексты и значения, передававшиеся искусством живописи. Сама тема Vanitas, заимствованная из библейской истории Екклесиаста, задает тон для общего понимания работы Кольера. В текстах из работ Кольера можно найти и другие библейские отсылки, которые ясно показывают его протестантское мировоззрение. Теперь будут изучены различные источники представленных книг.

Кольер решил изобразить известные книги, такие как публикации трудов Флавия Иосифа, городские панегирики, а также книги и предметы, которые связаны с современными ему научными интересами. Этот подтекст может быть анализирован как изображение познания мира и тщеславия путем детального изучения этих картин [2, р. 74].

⁹ Bredius, A Künstler-Inventare; Register. University of Toronto, 1922.

Книга Флавия также занимает центральное место в *Vanitas* (илл. 2). Она касается разрушения Иерусалима и истории еврейской войны, была переведена на голландский язык в 1553 году, хотя сам Кольер написал на книге «1550 год». Справа находится большое издание «*De weke der scheppinghe*» («Сотворение мира»), сборник стихов французского кальвиниста XVI века Гильома дю Саллюста дю Барта (*Guillaume du Salluste du Bartas*, 1544–1590), голландский перевод которого был опубликован в Гааге в 1622 году Весселем ван ден Бетцелером (*Wessel van den Boetzelael*). Поэт связывает сотворение мира и историю человека, иллюстрация здесь следует за историей сотворения книги Бытия. Два других отрывка текста, свисающих с края стола, связаны с музыкой. Один из них — записная книжка с подписью «Кольер» на титульном листе, а другой — сборник любовных песен под названием «*Cupidoos Lust-Hof*», символизирующий удовольствие и любовь. По словам Принга, несмотря на реалистичный внешний вид сборника песен, он не представляет собой какую-либо определенную книгу с песнями или эмблемами [2, р. 78]. Иллюстрация, хотя и не совсем ясная, изображает пастуха, доящего корову на фоне пейзажа. Кажется, что изображенный Кольером сборник сочетает в себе известные и популярные книги того времени, привлекает внимание зрителя, предлагая знакомый формат песенников [4, р. 199–202].

Де Йонг считает земной глобус с надписью «*VANITAS VANITATUM ET OMNIA VANITAS*» ключевым для всех дальнейших интерпретаций, наряду с темой творения и разрушения, навеянной книгами [4, р. 199–203]. Часы указывают на ход времени, мешок с деньгами — на бесполезность денег, а песенники — на временность. Музыкальные инструменты характерны для картин XVII века, потому что они были предметами искусства, а также потому, что художник хотел продемонстрировать свои познания в мире музыки. Кроме того, музыкальное искусство имело более высокий статус, чем искусство живописи. Согласно древним представлениям, музыка классифицируется наряду с арифметикой, геометрией и астрономией (среди свободных искусств) как предмет, который следует преподавать для обучения свободного человека, в отличие от изобразительного искусства. Хотя в современных Кольеру произведениях иногда можно было сравнивать искусство и музыку, на практике они не считались равными по статусу. Карел ван Мандер сравнивает музыкальную гармонию с гармонично объединенной композицией картины, предполагая, что цвет будет таким же восхитительным, как мелодии, создаваемые струнными инструментами. Франциск Юниус подчеркивал, что пропорции важны в хорошей музыке так же, как и в искусстве,

в то время как Самуэль ван Хугстратен призывал к приятной гармонии цветов, которая была бы сродни гармонии звуков в музыке, влияющей на реакции и чувства смотрящего [5, p. 57–58].

В широком смысле книги подтверждают интеллектуальные интересы культуры, часто изображаются на картинах, где могут указывать на определенную область мысли. Книги могут быть источником морали, эрудиции и культуры. Морализаторская цель книг превратила их в объекты живописи *Vanitas*, служа предупреждением против чрезмерной гордости за обучение. Когда лейденская традиция живописи *Vanitas* стала широко распространенной, книги стали рассматриваться как источник интеллектуальных навыков человека, столь же временный, как и сама жизнь.

Список источников и литературы

1. DekkerJeroenJ.H.A Republic of Educators: Educational Messages in Seventeenth-Century Dutch Genre Painting // History of Education Quarterly. 1996. Vol. 36. No. 2. P. 155–182.
2. Tuominen M. The Still Life of Edwaert Collier: academicdissertation.Helsinki, 2014.335 p.
3. Bialostocki J. The message of images: studies in the history of art. Vienna: IRSA, 1988. 309 p.
4. Jongh E. de.Still-life in the age of Rembrandt. Exhibition Catalogue. Auckland: Auckland City Art Gallery, 1982. 238 p.
5. Kyrova M. Music in Seventeenth-Century Dutch Painting. The Hoogsteder Exhibition of Music & Painting in the Golden Age. The Hague: Hoogsteder&Hoogsteder,1994. P. 31–62.

Иллюстрации:



Илл. 1. Ян Давидс де Хем. Натюрморт книгами. 1628. Дерево, масло. 31,2×40,2 см. Коллекция Фрица Люгта.



Илл. 2. Эверт Кольер. Натюрморт Vanitas. 1664. Холст, масло. 50,5×60 см. Муниципальный музей Де Лакенхаль, Лейден

Научное издание

ПРОБЛЕМЫ ИСТОРИИ И КУЛЬТУРЫ СРЕДНЕВЕКОВОГО ОБЩЕСТВА

*Материалы XLI всероссийской научной конференции
студентов, аспирантов и молодых ученых
«Курбатовские чтения» (10–12 ноября 2021 г.)*

Под редакцией
А. Ю. Прокопьева

Издательство «Скифия-принт».
Санкт-Петербург, ул. Большая Пушкарская, д. 10

Корректурa — *Феофанова Ю. Б.*
Верстка — *Лубина А. А.*

Подписано к публикации 09.03.2022. Заказ №7563
Формат 60×90 1/16.
Усл. печ. л. 25,75.

Издательство Скифия-принт.
Санкт-Петербург, ул. Большая Пушкарская, д. 10