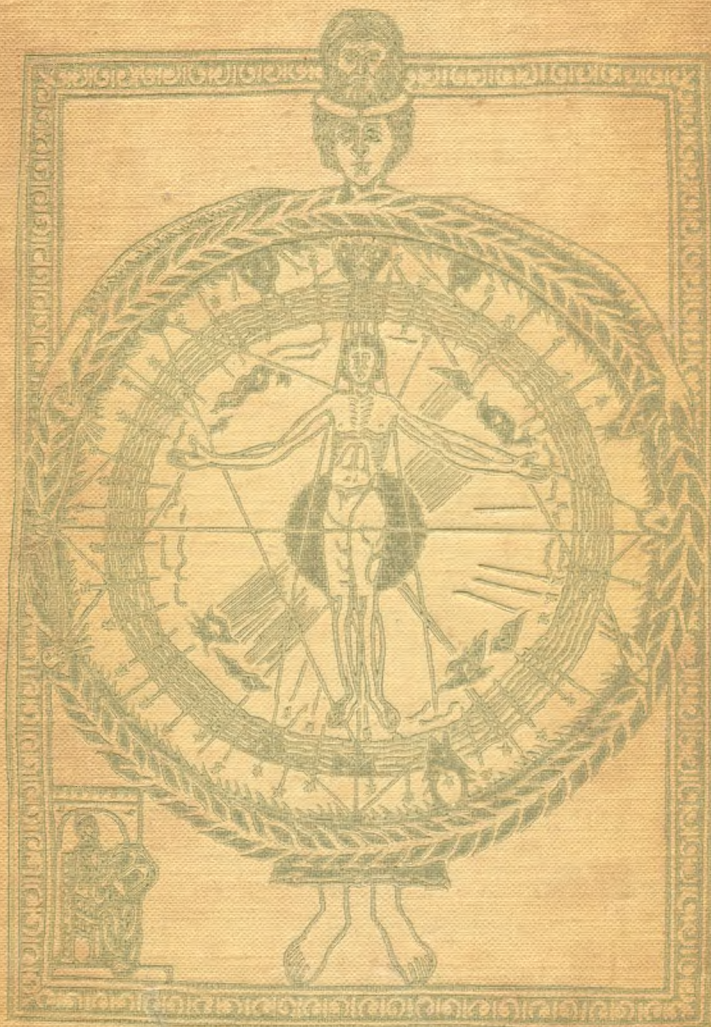


А. Я. Гуревич

Категории  
средневековой  
культуры

А. Я. Гуревич Категории средневековой культуры





Издательство  
«Искусство»  
Москва  
1972

**А. Я. Гуревич**

**Категории  
средневековой  
культуры**

5	<b>Введение</b> «Картина мира» средневекового человека
26	<b>Пространственно-временные</b> представления средневековья
38	<b>Макрокосм и микрокосм</b>
84	<b>«Что́ есть время?»</b>
139	<b>«На праве страна строится...»</b>
192	<b>Средневековые представления</b> о богатстве и труде
195	<b>«На дар ждут ответа...»</b>
217	<b>Грех корыстолюбия</b>
225	<b>«Служить» и «раздавать»</b>
236	<b>Труд — проклятье или спасение?</b>
248	<b>Бог и маммона</b>
	<b>Заключение</b>
262	<b>В поисках</b> человеческой личности
285	<b>Примечания</b>
303	<b>Указатель имен</b>
307	<b>Предметный указатель</b>

9(M)I  
Г 95

1-5-6  
13-71

Средние века... При мысли о них перед нашим умственным взором вырастают стены рыцарских замков и громады готических соборов, вспоминаются крестовые походы и усобицы, костры инквизиции и феодальные турниры — весь хрестоматийный набор признаков эпохи. Но это признаки внешние, своего рода декорации, на фоне которых действуют люди. Каковы они? Каков был их способ видения мира, чем они руководствовались в своем поведении? Если попытаться восстановить духовный облик людей средневековья, умственный, культурный фонд, которым они жили, то окажется, что это время почти целиком поглощено густой тенью, отбрасываемой на него классической античностью, с одной стороны, и Возрождением — с другой. Сколько искаженных представлений и предрассудков связано с этой эпохой! Понятие «средний век» (*medium aevum*), возникшее несколько столетий назад для обозначения периода, отделяющего греко-римскую древность от нового времени, и с самого начала несшее критическую, уничижительную оценку — провал, перерыв в культурной истории Европы, — не утратило этого содержания и по сей день. Говоря об отсталости, бескультурии, бесправии, прибегают к выражению «средневековый». «Средневековье» — чуть ли не синоним всего мрачного и реакционного. Ранний его период называют «темными веками». Но Оксфордский словарь английского языка распространяет выражение *Dark Ages* уже на все средневековье.

Подобное отношение к средним векам, до известной степени объяснимое в XVII и XVIII веках, когда молодая буржуазия, готовясь к открытой борьбе против феодализма, идеологически развенчивала эпоху господства дворянства и церкви, давно лишилось всякого оправдания. Не следует забывать, что именно в средние века зародились европейские нации и сформировались современные государства, сложились языки, на которых мы до сих пор говорим. Мало того, к средневековью восходят многие из культурных ценностей, которые легли в основу нашей цивилизации. При

всех контрастах связь и преемственность этих культур несомненны.

Однако было бы односторонностью видеть в средних веках лишь «детство» европейских народов, подготовительную ступень к новой истории,— прежде всего, они имеют самостоятельную историческую ценность. Немецкий историк прошлого столетия Леопольд фон Ранке утверждал: «...каждая эпоха находится в непосредственном отношении к богу». В идеалистической форме Ранке высказал очень верную и глубокую мысль: каждая эпоха интересна и важна сама по себе, независимо от ее связей с последующим ходом истории. В самом деле, мы изучаем историю прошлого не только для того, чтобы понять, как из него образовалось настоящее, то есть не только, так сказать, телеологически. Познание различных эпох истории, в том числе и отдаленных и, может быть, не связанных с нашим временем прямо и явно, дает нам возможность увидеть в человечестве как единство, так и многообразие. Обнаруживая повторяемость в истории, сталкиваясь со все теми же потребностями и проявлениями человека, мы глубже понимаем структуру и функционирование общества, законы его движения. Сталкиваясь же с различиями и многообразием форм жизни человека в другие периоды истории, или в иных цивилизациях, культурных регионах, мы вернее постигаем свою собственную самобытность, наше место во всемирно-историческом процессе. Таким образом, равно необходимо знание общего и индивидуального, единства и многообразия.

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

<sup>1</sup> В известном историческом анекдоте Лаплас, разъясняя Наполеону систему движения небесных тел, ответил на

вопрос императора о том, какую роль он отводит в этой системе творцу: «Я не нуждался в подобной гипотезе». Действительно, наука нового времени обходится без перводвигателя, высшего разума, бога, творца, как бы эту сверхприродную силу ни называть. Но мы ничего не поймем в средневековой культуре, если ограничимся соображением, что в ту эпоху царили невежество и мракобесие, поскольку все верили в бога,— ведь без этой «гипотезы», являвшейся для средневекового человека вовсе не гипотезой, а постулатом, настоятельной потребностью всего его видения мира и нравственного сознания, он был неспособен объяснить мир и ориентироваться в нем. Ошибочное с нашей точки зрения не было ошибочным для людей средневековья, это была высшая истина, вокруг которой группировались все их представления и идеи, с которой были соотнесены все их культурные и общественные ценности.

Понять культуру прошлого можно только при строго историческом подходе, только измеряя ее соответствующей ей меркой. Единого масштаба, под который можно было бы подогнать все цивилизации и эпохи, не существует, ибо не существует человека, равного самому себе во все эти эпохи. Между тем именно убеждения, что человеческая природа, и в частности психология, представляет собой константу на протяжении всей истории, придерживались даже крупнейшие историки XVIII и XIX веков. Исходным пунктом своих «Всемирно-исторических размышлений» Я. Буркхардт избрал человека, «каков он есть и каким он всегда был и должен быть». В итоге современный западноевропеец подставлялся на место человека иных времен и культур.

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

Это особенно существенно при попытке понять такую своеобразную эпоху, как средние века. Чуждые нам система взглядов и строй мыслей, господствовавшие в ту эпоху, под-



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

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

Творимый средневековым художником мир очень своеобразен и необычен на взгляд современного человека. Художник как бы не знает, что мир трехмерен, обладает глубиной: на его картине пространство заменено плоскостью. Неужели не известно ему и то, как протекает время? — Ведь на картинах средневековых живописцев нередко последовательные действия изображаются симультанно: в картине совмещаются несколько сцен, разделенных вре-

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

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

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

Но, могут возразить, художественный язык всегда условен, и от него нелегко перейти к пониманию общественного сознания и способа видения мира людьми той или иной эпо-

хи. Это справедливо, однако «странности» средневекового сознания обнаруживаются не только в искусстве. Разве не удивительно с современной точки зрения, например, то, что слово, идея в системе средневекового сознания обладали той же мерой реальности, как и предметный мир, как и вещи, которым соответствуют общие понятия, что конкретное и абстрактное не разграничивались или, во всяком случае, грани между ними были нечеткими? что доблестью в средние века считалось повторение мыслей древних авторитетов, а высказывание новых идей осуждалось? что плагиат не подвергался преследованию, тогда как оригинальность могла быть принята за ересь? что в обществе, в котором ложь расценивали как великий грех, изготовление фальшивого документа для обоснования владельческих и иных прав могло считаться средством установления истины и богоугодным делом? что в средние века не существовало представления о детстве как особом состоянии человека и что детей воспринимали как маленьких взрослых? что исход судебной тяжбы зависел не от установления обстоятельств дела или не столько от них, сколько от соблюдения процедур и произнесения формул и что истину в суде старались обнаружить посредством поединка сторон либо испытания раскаленным железом или кипятком? что в качестве обвиняемого в преступлении мог быть привлечен не только человек, но и животное и даже неодушевленный предмет? что земельные меры одного и того же наименования имели неодинаковую площадь, то есть были практически несоизмеримы? что подобно этому и единица времени — час обладал неодинаковой протяженностью в разные времена года? что в среде феодалов расточительность уважалась несравненно больше, чем бережливость — важнейшее достоинство буржуа? что свобода в этом обществе не была простой противоположностью зависимости, но сочеталась с ней? что в бедности видели состояние более угодное богу, нежели богатство, и что в то время как одни старались обогатиться, другие добровольно отказывались от всего своего имущества?

Но довольно. Мы перечислили первые пришедшие на память явления средневековой жизни, которые не вяжутся с рационалистическим образом мыслей нашего времени, отнюдь не затем, чтобы лишний раз проиллюстрировать избитый тезис об «отсталости» и «дикости» средних веков. Мы хотели показать, что все эти средневековые «нелепости» и «несообразности» нуждаются в объяснении и в адекватном

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

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

Значит ли это, что все средневековое знание сводилось к богословию и что изучение эстетической или философской мысли эпохи феодализма вообще невозможно? Конечно, нет! Но это означает, что, избирая объектом анализа художественное творчество либо право, историографию и другие отрасли духовной деятельности людей эпохи средних веков, мы не должны изолировать данную сферу этой деятельности из более широкого культурно-исторического контекста, ибо только в рамках этой целостности, которую мы назы-

ваем средневековой культурой, можно правильно понять те или иные его компоненты. Богословие представляло собой «наивысшее обобщение» социальной практики человека средневековья, оно давало общезначимую знаковую систему, в терминах которой члены феодального общества осознавали себя и свой мир и находили его обоснование и объяснение.

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

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

По-видимому, применительно к средним векам самое понятие культуры нужно бы интерпретировать значительно шире, чем это по традиции делается, когда изучают культуру нового времени. Средневековая культура охватывает не одни только эстетические или философские категории,

не ограничивается литературой, изобразительным искусством, музыкой. Для того чтобы понять определяющие принципы этой культуры, приходится выходить далеко за пределы этих сфер, и тогда оказывается, что и в праве, и в хозяйстве, и в отношениях собственности, и во многом другом — в основе всей творческой практической деятельности людей можно вскрыть некое единство, вне которого остается не вполне понятной каждая из этих особых сфер. Все они культурно окрашены.

Вероятно, культуру любой эпохи можно и нужно рассматривать столь же широко — как всеобъемлющую знаковую систему. Мы готовы с этим согласиться, но тем не менее будем настаивать на том, что для изучения средневековья применение принципа целостности является особенно необходимым. Различные сферы человеческой деятельности в эту эпоху не имеют собственного «профессионального языка» — в том смысле, в каком существуют языки хозяйственной жизни, политики, искусства, религии, философии, науки или права в современном обществе. Вот несколько примеров. В средние века существует математика и, следовательно, язык математических символов. Но эти математические символы суть вместе с тем символы богословские, ибо и самая математика длительное время представляла собой «сакральную арифметику» и служила потребностям символического истолкования божественных истин. Следовательно, язык математики не был самостоятельным, — он являлся, скорее, «диалектом» более всеобъемлющего языка христианской культуры. Число было существенным элементом эстетической мысли и сакральным символом, мыслью бога.

Другой пример. Бедность — характерное явление эпохи феодализма. Но бедность не осознавалась в эту эпоху (по крайней мере до довольно позднего времени) как самостоятельная социальная и экономическая проблема. Проблема бедности рассматривалась в контексте совершенно иных проблем, более значимых для средневекового сознания. Либо бедность интерпретировалась в терминах сословно-юридического деления общества: бедными считали незнатных, непривилегированных, и поэтому в оппозиции «благородные — бедные» не видели логической несообразности, поскольку эти понятия не были чисто экономическими, имущественными. Либо в бедности видели состояние избранничества: *pauperes Christi*, «бедняки Христовы», были людь-

ми, отказавшимися от земных благ для того, чтобы вернее достичь царствия небесного. Иначе говоря, язык экономических категорий также не обладал автономией,— он в свою очередь оказывается «наречием» некоего «мета-языка» культуры, в котором понятия и термины экономики, богословия, права не расчленены.

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

Не останавливаясь более на иллюстрации этой мысли (в дальнейшем нашем изложении встретится еще немало примеров, которые могут быть истолкованы подобным же образом), подчеркнем исключительную полисемантическую языку средневекового человека. Все важнейшие термины его культуры многозначны и в разных контекстах получают свой особый смысл. Наглядным свидетельством такой многозначности языку средневековой культуры могут служить популярные в ту эпоху «этимологии» и «суммы». Умение дать «многозначное толкование» одного и того же текста — неотъемлемое качество интеллектуала средних веков. Итак, для того чтобы понять «язык» данной конкретной отрасли человеческой деятельности в феодальном обществе, нужно знать язык его культуры, по отношению к которому этот специальный язык является подчиненным и не конституировавшимся в замкнутую автономную систему. Все профессиональные, отраслевые «языки» постоянно переходят один в другой и значимы постольку, поскольку имеют смысл не только в пределах данного специализированного рода деятельности, но и за этими пределами. Собственно говоря, есть только один язык, одна всеобъемлющая знаковая система, всякий раз особым образом расшифровываемая в зависимости от той сферы человеческой деятельности, к которой она применяется. Не связано ли с этим универсальное господство латыни в средневековой Европе?

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

Очевидно, для того чтобы понять жизнь, поведение и культуру людей средних веков, важно было бы попытаться восстановить присущие им представления и ценности. Нужно выявить «привычки сознания» этих людей, способ, которым они оценивали действительность, приемы их видения мира.

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



посредстве которых люди воспринимают действительность и строят образ мира, существующий в их сознании.

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

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

Мы уже отметили неполноту перечня названных нами основных культурных категорий. Наряду с этими формами переживания мира существуют и иные, обладающие большей социальной окраской, но опять-таки встречающиеся в любом обществе, такие, как индивид, социум, труд, богатство, собственность, свобода, право, справедливость.

Эти категории мы бы назвали, в отличие от перечисленных выше космических категорий, категориями социальными. Но членение мира на природный космос и космос социальный всегда в большей или меньшей степени условно, во многих же обществах его, по существу, и вовсе невозможно обнаружить: космос антропоморфен, и вместе с тем мир человека не отделен или слабо отделен от мира природы. Поэтому социальные категории, подобные только что упомянутым, теснейшим образом связаны и переплетаются во многих цивилизациях с космическими категориями. И те и другие одинаково важны для построения «модели мира», действующей в обществе.

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

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

Все это свидетельствует о первостепенной важности исследования подобных категорий для понимания культуры и общественной жизни в разные исторические эпохи. Нужно признать, что такая задача исключительно сложна. Не

праздным является вопрос о том, разрешима ли она вообще. Ведь упомянутые категории в их исторически конкретном выражении были присущи людям совсем иной эпохи, чем наша. Будучи понятными этим людям, они превратились впоследствии в иероглифы, нуждающиеся в расшифровке. Вырванные из живой ткани средневековой культуры, они дошли до нас в разрозненном виде и — главное — лишенными тех значений, которые вкладывались в них людьми средних веков. Для нас они уже не могут вновь обрести своего первоначального смысла. Реальна, если не неизбежна, опасность подстановки в эти категории чуждого им нового смысла.

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

Сознавая трудности, сопряженные с установлением диалога между людьми современности и людьми иных эпох, мы не можем отказаться от попыток этот диалог завязать. Успешность таких попыток в немалой мере зависит от применяемых исследователем методов и от того, не игнорирует ли он ожидающих его опасностей. Необходим такой подход к историческому исследованию культуры, при котором «помехи прибора», то есть порождаемые современностью

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

Мы полагаем, что способ изучения средневековой культуры, применяемый в данной работе, — посредством анализа отдельных ее категорий и вскрытия их смысла как элементов единой социально-культурной системы — заслуживает внимания. Разумеется, этот способ порождает свои трудности.

Во-первых, поскольку названные выше категории пронизывают все стороны жизни общества и индивида и могут быть обнаружены в языке и во всех других семиотических системах, то, для того чтобы их обнаружить, следовало бы изучить все сохранившиеся от этого общества памятники, ибо в них должны были быть запечатлены какие-то из этих категорий. Но подобная задача утопична: никто не может «объять необъятное», и исчерпывающее исследование неизбежно остается идеалом, к которому можно только стремиться.

Во-вторых, остается неясным и самый «набор» категорий, которые образуют «модель мира». Допустимо предположение, что в нее в разных цивилизациях наряду с действительно универсальными категориями входят компоненты, специфичные для некоторых цивилизаций или общественных систем, и что категории, очень существенные в одних культурах, не имеют столь же большого значения для других. По-видимому, «модель мира» данной социально-культурной системы можно построить лишь эмпирически, априорный же набор ее компонентов всегда остается неполным и — главное — грозящим создать «перекося» в исследовании.

Мы выбрали лишь несколько компонентов средневековой «модели мира»: время и пространство, право, богатство, труд и собственность. Подобный отбор может вызвать упреки в произвольности. В самом деле, что общего между категориями времени и права или между категориями труда и пространства? Они относятся к различным сферам человеческого опыта, к неодинаковым уровням осознания человеком действительности. Но, может быть, именно поэтому концентрация на них внимания и представляет особый интерес: нельзя ли проследить в этих во многих отношениях

столь различных понятиях и представлениях нечто общее, объединяющее их в одну картину мира? Мы хотим произвести как бы разрозненные пробы в разных отсеках здания, именуемого «средневековый мир», с тем чтобы установить их общую природу и взаимную связь. Выбирая категории как космического, так и социального порядка, мы получаем возможность подойти к мировосприятию средневековых людей с разных сторон и шире его охарактеризовать. При отборе этих категорий мы руководствовались еще одним соображением: нам хотелось показать, что не только в таких понятиях, как время и пространство, имеющих прямое отношение к искусству, но и, казалось бы, в далеких от культуры представлениях о праве, собственности и труде можно и нужно раскрыть их «культурное» содержание, без которого их социальная значимость и даже экономическая ценность остаются непонятными. На вопрос же о том, правильно ли отобраны нами категории для анализа, пожалуй, целесообразнее ответить по прочтении книги. Если бы из нашего изложения вырисовались некоторые черты картины мира средневекового человека, мы могли бы считать выполненной поставленную перед собой задачу.

Стремясь выявить отдельные компоненты той формы, в которую отливались представления и впечатления средневекового человека, мы не можем не задуматься над тем, какими принципами следует руководствоваться. «Модель мира» — достаточно устойчивое образование, определяющее человеческие восприятия и переживания действительности в течение длительного периода; в средние века, когда развитие и изменение совершались очень медленно, несравненно медленнее, нежели в новое и новейшее время, общая картина мира неизбежно оказывалась чрезвычайно стабильной, если и не неподвижной. Мы можем, по-видимому, говорить о средневековой картине мира, имея в виду ряд столетий, на протяжении которых она доминировала в человеческом сознании. Существенно было бы проследить ее истоки. Обычно сосредоточивают внимание на преемственности позднеантичного и средневекового мировосприятия, с основанием отводя христианству особую роль в формировании последнего. В несравненно меньшей степени учитывается другой компонент средневекового отношения к действительности — система представлений эпохи варварства. Большинство народов Европы в эпоху античности еще были варварами; с переходом к средневековью они стали приобщаться к хри-

стианству и к греко-римской культуре, но их традиционное мировосприятие не было стерто воздействием античной цивилизации. Под покровом христианских догм продолжалась жизнь архаических верований и представлений. Таким образом, приходится говорить не об одной, а о двух «моделях мира»: о варварской (для Западной Европы, прежде всего о германской) «модели мира» и о сменившей ее «модели мира», которая возникла на этой основе под мощным влиянием более древней и развитой средиземноморской культуры, включая сюда и христианство.

Поэтому в каждом из разделов книги сначала речь будет идти о восприятии той или иной категории в эпоху варварства, а уже затем — в эпоху христианского средневековья. При решении второй части этой задачи автор мог опереться на исследования историков, искусствоведов, литературоведов, лингвистов, историков философии, науки, которые, преследуя иные цели, накопили большой материал, раскрывающий формы переживания и осознания мира средневековым человеком. Между тем в области познания культурных категорий варваров сделано гораздо меньше. Здесь наибольший интерес, по нашему мнению, представляют данные о скандинавской культуре раннего средневековья. На севере Европы германские культурные традиции сохранялись дольше и представлены в памятниках несравненно полнее, чем где бы то ни было. При всем своеобразии скандинавская культура этого периода в достаточной мере отражает важнейшие черты культуры варварского мира Европы в целом.

Стараясь обнаружить некоторые основные компоненты средневекового мировосприятия, мы отчетливо сознаем, что полученная картина его потребует уточнений. Прежде всего, несмотря на относительную стабильность средневекового мирозерцания, оно развивалось и изменялось — и, следовательно, в его характеристику необходимо внести элемент движения, показывая различия в трактовке тех или иных категорий культуры в отдельные периоды средних веков. Однако поскольку мы намерены набросать общую культурную «модель», более пристально проанализировав отдельные ее компоненты, то при таком подходе мы считаем себя вправе в большей или меньшей мере отвлекаться от развития, которое приводило к деформации этой «модели». Там, где необходимо, будут указаны факторы разложения изучаемой нами картины мира.<sup>1</sup> Тем не менее постав-

ленная нами цель может быть достигнута путем выявления интересующих нас структурных категорий; если полученные результаты окажутся заслуживающими внимания, в дальнейшем возникнет необходимость насытить их бóльшим конкретным содержанием, теснее увязав их хронологически. То же самое относится и к различиям в восприятии мира, которые существовали у отдельных народов Западной Европы в эпоху средневековья; здесь мы их касаться не можем.

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

Отметим другое существенное обстоятельство. «Картина мира» варваров и «картина мира» феодального средневековья — весьма различны. Первая формировалась в относительно однородном обществе с еще очень живучими родоплеменными порядками. Поэтому и культура варварского мира обладала значительной гомогенностью и ее ценности имели в рамках общества универсальное применение. Это не значит, что в доклассовом обществе культура была «проста» или «примитивна», — это значит лишь, что ее язык был общезначимым и представлял собой знаковую систему, в достаточной мере одинаково интерпретируемую всеми группами и членами общества.

Между тем в эпоху средних веков «образ мира» оказывается куда более сложным и противоречивым. Объясняется

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

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

Однако в центре нашего внимания будет стоять, собственно, не идеология средневековья, не сознательное мировоззрение людей, обусловленное их социальным статусом, а те представления о мире, которые не всегда ими ясно осознавались, а потому и далеко не полностью идеологизировались: когда мы говорим о переживании таких категорий, как время, пространство, право и т. д., то предполагаем относительно непосредственное к ним отношение, еще не пропущенное целиком через систему общественных взглядов и классовых интересов. Иными словами, мы стремимся вскрыть интересующие нас культурные элементы не столько на уровне идеологическом, сколько на уровне социально-психологическом, в сфере мироощущения, а не миропонимания, хотя сознаем, в какой мере обе эти сферы взаимосвязаны бесчисленными переходами и переливами. Конечно, невозможно изучать социальную психологию, элиминируя



идеологию, — мы к этому и не стремимся. Но вопрос заключается в том, на чем делается акцент, где фокус исследования. В перечисленных выше категориях средневекового мировосприятия нас будет интересовать по преимуществу именно социально-психологическая сторона.

Правомерен ли подобный подход к истории культуры? Мы убеждены в том, что он не только допустим, но и неизбежен, и опыт науки за последние десятилетия, и в особенности за последние годы, в этом убеждает. Изучение социально-психологического «среза» общественной жизни все шире признается как задача первостепенной важности. Невозможно ограничиваться преимущественно «объективным», лучше сказать — «объектным», способом исследования и описания общества, при котором оно изучается так же, как изучаются физические объекты, то есть «снаружи», — необходимо, кроме того, попытаться проникнуть в глубь человеческого сознания и мировосприятия, выявить его структуру и роль его в общем историческом движении. Предмет историко-культурного анализа — живой, мыслящий и чувствующий общественный человек, поведение которого детерминировано обществом и в свою очередь воздействует на социальную жизнь и ее движение. Первые, пока еще единичные опыты конкретного исследования способа мышления людей средневековой эпохи, несомненно, интересны и свидетельствуют о перспективности такого подхода. Известные нам работы доказывают, что есть основания говорить о некоторой духовной ориентации, присущей средневековью, о преобладающем на протяжении этой эпохи стиле мышления.

Поскольку наша книга посвящена выявлению отдельных коренных категорий средневекового мировосприятия и особенностей средневековой культуры, общее, присущее этой культуре как единой системе, представляет для нас самостоятельное значение. Рисуемая нами «модель» культуры — скорее «идеальный тип», нежели по возможности точное воспроизведение действительности. Мы отбираем и стараемся осмыслить те компоненты культуры, которые в дальнейшем следует подвергнуть более пристальному изучению. Необходимо наметить путь исследования, набросать общими штрихами канву, по которой впоследствии можно было бы вести более точную и скрупулезную разработку материала. Речь далее пойдет не столько о содержании средневековой культуры, сколько о лежащих в ее основе категориях.

Мы будем рассматривать, если можно так выразиться, не самый «текст», а «словарь» к нему.

Хотелось бы еще раз подчеркнуть, что употребляемое нами понятие «человек средних веков» есть абстракция. Выявляя общее в применявшихся в ту эпоху культурных категориях, приходится все время помнить: средневековое общество было обществом феодалов и крестьян, горожан и жителей деревни, образованных и неграмотных, клириков и мирян, ортодоксов и еретиков. Полярность различных групп и классов феодального общества, не разрушая — до определенного момента — общей «картины мира», делала ее колеблющейся, амбивалентной и противоречивой. Но для основательного раскрытия этих антагонизмов в культуре потребны особые исследования.

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

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

## Пространственно- временные представления средневековья

Время и пространство — определяющие параметры существования мира и основополагающие формы человеческого опыта. Современный обыденный разум руководствуется в своей практической деятельности абстракциями «время» и «пространство». Пространство понимается как трехмерная, геометрическая, равно протяжимая форма, которую можно разделять на соизмеримые отрезки. Время мыслится в качестве чистой длительности, необратимой последовательности протекания событий из прошлого через настоящее в будущее. Время и пространство объективны, их качества независимы от наполняющей их материи.

Все сложности, которые возникли перед науками в понимании времени и пространства в связи с теорией относительности, физикой микрочастиц, с психологией восприятия, прошли мимо сознания большинства историков, никак, по сути дела, не отразившись на их традиционном отношении к этим категориям. Пространство мыслится историком как предмет исторической географии и картографии или, самое большее, как нечто принимаемое во внимание при изучении «внешних условий» исторического развития, как экологический фактор. Время историков — преимущественно время хронологических и синхронистических таблиц. Особых проблем эти категории обычно не порождают.

Дело в том, что категории времени и пространства воспринимаются историками, как правило, лишь в качестве объективных «форм существования материи». При этом не обращают должного внимания на то, что «материя» истории в высшей степени специфична, что категории пространства и времени не могут совершенно равнозначно применяться к природе и к обществу. Мы подчас не сознаем, что пространство и время не только существуют объективно, но и субъективно переживаются и осознаются людьми, причем в разных цивилизациях и обществах, на различных стадиях общественного развития, в разных слоях одного и того же общества и даже отдельными индивидами эти категории

воспринимаются и применяются неодинаково. Констатация этого факта, подтверждаемого данными многих наук — лингвистики, этнологии, или культур-антропологии, истории искусств, литературоведения, психологии, — имеет огромное значение и для исторической науки, в особенности для истории культуры. Как уже подчеркивалось выше, человек руководствуется в своей практической деятельности и в своем сознании этими и иными основными категориями «картины мира», и от того, как он их интерпретирует, во многом зависит его поведение, поведение социальных групп и развитие целых обществ. Изучение концептуального и чувственного «инвентаря» культуры позволило бы лучше понять ее существо и, следовательно, уяснить те условия, в которых происходило в ту или иную историческую эпоху формирование человеческой личности.

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

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

И в древности, и в средние века, и в эпоху Возрождения были люди, задумывавшиеся над проблемой невозвратности

быстротекущего времени, и все же, по-видимому, справедливо утверждение, что если взять общество в целом, то никогда в предшествовавшие эпохи время не ценилось столь высоко, как ныне, и не занимало такого места в сознании человека. Современный человек — «торопящийся человек», его сознание определяется отношением ко времени. Время поработает человека, вся его жизнь развертывается *sub specie temporis*. Сложился своего рода «культ времени»<sup>1</sup>. Самое соперничество между социальными системами понимается теперь как соревнование во времени: кто выиграет в темпах развития, на кого «работает» время? Циферблат со спешащей секундной стрелкой вполне мог бы стать символом нашей цивилизации.

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

Современные категории времени и пространства имеют очень мало общего с временем и пространством, воспринимавшимися и переживавшимися людьми в другие исторические эпохи. В так называемом примитивном или мифологическом сознании эти категории не существуют как чистые абстракции, поскольку самое мышление людей на архаических стадиях развития было по преимуществу конкретным, предметно-чувственным. Их сознание охватывает мир одновременно в его синхронной и диахронной целостности, и поэтому оно «вневременно». «Мы сталкиваемся с парадоксальной ситуацией, — пишет Дж. Уитроу, — что при своем первом сознательном осмыслении времени человек инстинктивно пытался превзойти или устранить время»<sup>2</sup>. Событие, произошедшее раньше, и событие, совершающееся сейчас, в определенных условиях могут быть восприняты архаическим сознанием как явления одного плана, протекающие в одной временной длительности. Время и пространство первобытного человека могут показаться современному со-

знанию неупорядоченными. Временная ориентация в первобытном обществе распространяется лишь на непосредственное будущее, недавнее прошлое и на текущую деятельность, на явления прямого окружения человека,— за этими пределами события воспринимаются им более расплывчато и слабо координированы во времени. Превосходно ориентируясь в пространстве, первобытный человек вместе с тем мало восприимчив к нему вне практических поступков.

Существеннейшая особенность понимания пространства и времени людьми первобытного общества заключается в том, что в их сознании эти категории выступают не в виде нейтральных координат, а в качестве могущественных таинственных сил, управляющих всеми вещами, жизнью людей и даже богов. Поэтому они эмоционально-ценностно насыщены: время, как и пространство, может быть добрым и злым, благоприятным для одних видов деятельности и опасным и враждебным для других; существует сакральное время, время празднества, жертвоприношения, воспроизведения мифа, связанного с возвращением «изначального» времени, и точно так же существует сакральное пространство, определенные священные места или целые миры, подчиняющиеся особым силам<sup>3</sup>.

Вполне четкое разграничение между прошедшим, настоящим и будущим становится возможным только тогда, когда линейное восприятие времени, сопряженное с идеей его необратимости, делается доминирующим в общественном сознании. Это не значит, что в архаических обществах совсем отсутствует подобное различие: жизненный опыт дает человеку материал для уяснения последовательности его поступков и явлений природы. Хронологические серии, в которые организуется практическая жизнь первобытных людей, в их сознании отделены от циклического времени мифа, предки и их живые потомки существуют в разных временных измерениях. Однако празднества и ритуалы образуют то звено, при посредстве которого связываются между собой эти два восприятия времени, два уровня осознания действительности. Таким образом, линейное время не преобладает в человеческом сознании,— оно подчинено циклическому восприятию жизненных явлений, ибо именно повторяющееся время лежит в основе мифологических представлений, воплощающих мировоззрение первобытного человека.

Сочетание линейного восприятия времени с циклическим в разных формах можно наблюдать на протяжении всей

истории; вопрос заключается в том, как соотношены эти две различные формы осознания протекающего времени. Так или иначе, по кругу движется сознание многих народов, создавших великие цивилизации древности. В основе систем ценностей, на которых строились древневосточные культуры, лежит идея вечно длящегося настоящего, неразрывно связанного с прошлым. Традиционное древнекитайское восприятие времени — циклическая последовательность эр, династий, царствований, имеющих литургический порядок и подчиненных строгому ритму<sup>4</sup>. Выразительный символ древнеиндийского понимания времени — колесо. Колесо космического порядка извечно движется, это постоянно возобновляющийся круговорот рождения и смерти. «Благоговение к прошлому является, — по словам С. Радхакришнана, — национальной чертой индийцев... Когда происходит изменение, оно не осознается»<sup>5</sup>. Величественными памятниками «остановившегося» времени древневосточных цивилизаций могут служить египетские пирамиды. Время течет в повседневной жизни, но это время кажимости видимого мира, истинное же время — вечность высшей реальности, не подверженной изменению. Мир, в глазах древних египтян, вышел готовым из рук творца, прошлое и будущее присутствуют в настоящем<sup>6</sup>.

Античность справедливо считается колыбелью европейской цивилизации нового времени; и в средние века, и в особенности в эпоху Возрождения античное культурное наследие мощно оплодотворяло культуру Европы. Однако ничто, пожалуй, не раскрывает столь ясно глубокой противоположности античной и новой культуры, как анализ их временной ориентации. Тогда как векторное время всецело господствует в современном сознании, оно играло подчиненную роль в сознании эллинском. У греков временные восприятия оставались под сильнейшим воздействием мифологического осмысления действительности. Время лишено гомогенности и хронологической последовательности и, подобно пространству, не стало еще абстракцией<sup>7</sup>. Мир воспринимается и переживается древними греками не в категориях изменения и развития, а как пребывание в покое или вращение в великом кругу. События, происходящие в мире, не уникальны: сменяющие одна другую эпохи повторяются и некогда существовавшие люди и явления вновь возвратятся по истечении «великого года» — пифагорейской эры. Человек созерцает совершенный

гармонический космос — «пластически слепленное целое, как бы некую большую фигуру или статую или даже точнейшим образом настроенный и издающий определенного рода звуки инструмент»<sup>8</sup>.

А. Ф. Лосев пишет даже о «скульптурном стиле истории». Космос античного эллина — «материально-чувственный и живой космос, являющийся вечным круговоротом вещества, то возникающий из нерасчлененного хаоса и поражающий своей гармонией, симметрией, ритмическим устройством, возвышенным и спокойным величием, то идущий к гибели, расторгающий свою благоустроенность и вновь превращающий сам себя в хаос»<sup>9</sup>. Пластические искусства античности с огромной впечатляющей силой воплотили именно это отношение ко времени. Трактовка тела в античном искусстве свидетельствует о том, что древние видели в настоящем моменте полноту бытия, завершенного в самом себе и не подверженного развитию. Эллинское сознание обращено к прошлому, миром правит судьба, которой подвластны не только люди, но и боги, и, следовательно, не остается места для исторического развития. Античность «астрономична» (Лосев) и поэтому не осознает истории, — она статична. «Золотой век», по представлениям древних греков, — позади, в прошлом, мир не движется через качественные изменения<sup>10</sup>.

На современном этапе изучения древности уже невозможно выносить за одну скобку разные древние цивилизации; различия между ними чрезвычайно велики. Было бы ошибочно, в частности, не видеть значительных особенностей интерпретации времени в римской культуре по сравнению с древнегреческой: римские историки гораздо более восприимчивы к линейному течению времени, и ход истории они осмысливают уже не в мифопоэтических категориях, а опираясь на определенные исходные моменты действительной истории (основание Рима и т. д.). И тем не менее при огромном развитии философской мысли античный мир не выдвинул философии истории в строгом смысле этого понятия: мирозерцание древних не воспринимало историю как драму — поприще для развертывания свободной воли человека<sup>11</sup>.

В древности люди были еще не в состоянии вырваться из круга природного бытия и решительно противопоставить себя естественной среде. Их зависимость от природы и неспособность осознать ее в качестве объекта, на который они



извне воздействуют, находит в области культуры свое наглядное выражение в образе «космического» человеческого тела — незавершенного, не отграниченного резко от окружающего мира и переливающегося в него, открытого в мир и вбирающего его в себя. М. М. Бахтин, давший великолепный анализ этого образа (называемого им «гротескным телом»), играющего принципиальную роль в древней и средневековой культурах, демонстрирует его устойчивость в народном сознании на протяжении ряда эпох — вплоть до Возрождения, которое знаменует переход к иному мировосприятию и вместе с тем к новому осознанию человеком самого себя (индивидуализм и «замкнутое», «отчужденное» от мира тело)<sup>12</sup>. Можно предположить, что этому специфическому восприятию действительности в образах гротеска соответствовало и особое отношение ко времени.

В работе о Полибии и Сыма Цяне Н. И. Конрад показал, что эти два крупнейших историка древности, жившие в совершенно различных социально-культурных регионах, оказываются удивительно единодушными в истолковании истории как процесса круговращения; правда, они возвышаются до мысли о том, что круговорот не означает простого повторения, это повторение приносит с собою новое содержание. «Возвращение к чему-либо не есть обязательно повторение того, что было»<sup>13</sup>. Тем не менее ни китайский историк, ни грек не способны выйти за пределы мировоззрения и восприятия времени, присущих их эпохам и культурам: история для них и их соотечественников — не более чем вечное возвращение в определенном порядке одних и тех же политических форм.

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

Но как именно происходило это развитие? Каковы были представления о времени и пространстве в Европе в средние века? В плане изучения этих основных категорий челове-

ческого сознания между античностью и новым временем существует как бы пустота, «ничья земля». Может сложиться впечатление, что в промежуточную эпоху человеческое сознание оставалось на стадии первобытности. Так, собственно, и получается у тех авторов, которые, оставляя в стороне античность, утверждают, что человеческая личность отсутствовала в средние века и складывается лишь в эпоху Возрождения. У этой личности возникает новое отношение ко времени и пространству: оказавшись в центре вновь открытого мира, человек Ренессанса обрел в себе самом новую точку отсчета. Но какова была структура человеческой личности в более ранние периоды европейской истории? Мы не располагаем развернутым ответом на этот вопрос, хотя нужно признать, что Шпенглером он был поставлен с большой настойчивостью.<sup>14</sup> Между тем проблема «модели мира», складывавшейся в определенном обществе и налагавшей свой отпечаток на все стороны человеческой деятельности, — это и проблема человеческой личности, отношения которой с миром и самосознание выражались в категориях «картины мира», в том числе в категориях пространства и времени.

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

Историческим рубежом, когда различия в восприятии и осмыслении указанных категорий стали существенными, мы считаем подъем в период позднего средневековья класса городского населения, хозяйственная практика которого и самые стиль и ритм жизни принципиально отличались от образа жизни сельских классов средневекового общества.

В этот период категории времени и пространства, в том виде, в каком они были характерны для средневековой «модели мира», начинают трансформироваться, утрачивать свое традиционное содержание. От «библейского времени» начинается переход ко «времени купцов» (по выражению Ж. Ле Гоффа). Но этот переход был очень длительным, медленным и до конца средних веков неполным. Следовательно, и для понимания этого перехода необходимо сначала восстановить «модель» пространства и времени, действовавшую в предшествующий период средневековья. Новые категории времени и пространства, связанные с деятельностью купцов, ремесленников, с началом развития науки и т. д., еще долго оставались в рамках средневековой «модели мира», все более существенно ее преобразуя. Расцвет городской культуры не означает конца или «увядания» средневековья, но он влечет за собой углубляющуюся дифференциацию традиционной картины мира, ранее относительно единой для всего общества.

Мы говорили выше, что картина мира, или отдельные ее элементы, воплощаются во всех семиотических системах, действующих в обществе. Естественно поэтому искать ее следы прежде всего в произведениях литературы и искусства. Однако использование этих произведений для изучения пространственно-временных понятий возможно, по-видимому, лишь в ограниченной мере. Это объясняется тем, что в процессе художественного познания мира вырабатываются свои, автономные категории времени и пространства, и необходимо помнить об их условности. Художественное время и художественное пространство, с которыми мы сталкиваемся в литературе или в живописи, имеют специфические особенности, проистекающие в большой степени не прямо из способов восприятия мира и истории обществом, в котором были созданы эти произведения, а из особых идеологических и художественных задач, возникавших перед писателями, поэтами и живописцами. Например, допустимо предположение, что человек в средние века любил природу и любовался ею (сейчас для нас это лишь допущение, справедливость которого мы пока не обсуждаем), — но автор поэмы или картины мог и не выразить этого чувства и дать совершенно условное изображение окружающей людей среды, исходя из требований религиозно-символического истолкования мира. Поскольку подлинной, высшей реальностью, согласно тогдашним пред-

ставлениям, обладал не мир явлений, а мир божественных сущностей, то индивидуальные черты видимого мира оказывались недостойными точного воспроизведения, и для их изображения, в той мере, в какой оно все же требовалось, было достаточно прибегнуть к некоторому условному шаблону. В практической жизни люди не могли не воспринимать глубины пространства и не видеть разницы в объеме и величине тел, расположенных вблизи и вдали от их глаза, как не могли они не сознать пропорций, однако в средневековом искусстве либо преобладает плоское изображение, либо картина строится на основе «обратной перспективы». Объясняются эти особенности художественного осмысления мира определенными эстетическими и идеологическими принципами, обязательными для средневековых мастеров. Разумеется, самые эти общие установки могут быть истолкованы как симптомы особого отношения к повседневной действительности, и нужно вскрыть породившие подобную эстетику мировоззрение и мироощущение. Кроме того, можно предположить, что в средние века художественные время и пространство не приобрели такой же степени автономии по отношению к социальному восприятию времени и пространства, как это произошло в современном искусстве и литературе. Нет ли оснований предполагать у человека средневековья более универсальное и целостное восприятие действительности, меньшую обособленность художественной формы познания от практической? Тем не менее переход от анализа поэтических и живописных средств, применявшихся средневековыми мастерами, к мировосприятию людей этой эпохи весьма сложен. Сказанное не означает, что при реконструкции средневековой «картины мира» можно обойтись без анализа литературы и изобразительного искусства. Такой анализ совершенно необходим. Однако приходится иметь в виду трудности, сопряженные с исследованием художественного творчества.

Категории художественного времени и пространства в западноевропейской средневековой литературе стали ныне предметом пристального изучения ряда специалистов. Д. С. Лихачев, предпринявший такой анализ на древнерусском материале, справедливо указывает на специфичность художественного осмысления этих категорий<sup>15</sup>.

Но проблема историчности сознания и специфики его в различные эпохи и в разных цивилизациях шире пробле-

мы движения эстетических категорий, даже если последняя рассматривается в связи с эволюцией общественно-политических идей. Изучение культуры предполагает анализ наряду с идейно-мировоззренческой областью также и сферы социально-психологических установок и форм человеческого поведения.

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

Несомненно, очень многое для выявления категорий средневековой «модели мира» может дать изучение языка, терминологии, формул и устойчивых, повторяющихся речевых оборотов, выражений и словосочетаний. Ритуал, процедура играли в социальной и культурной жизни средневекового человека огромную роль. Естественно, историк может их обнаружить преимущественно при посредстве изучения письменных источников. Но при этом следует помнить меткое наблюдение Ж. Ле Гоффа: «Феодализм — это мир жестов, а не записанного слова»<sup>16</sup>. Письменность не передает полностью основного массива человеческих представлений средневековья. Многие утрачено безвозвратно...

Именно в этой связи большое значение приобретает анализ под указанным углом зрения произведений искусства. Изобразительное искусство в средние века в огромной степени оставалось анонимным. Но даже если мастер и был известен, то задачу свою он видел прежде всего в воспроизведении устоявшихся традиционных приемов, в выражении общезначимых идей и понятий. Его индивидуальность проявлялась главным образом в изобретательности, с которой он пользовался этими унаследованными навыками для передачи заранее заданных ему тем и образов. Сказанное имеет силу как применительно к искусству варварской эпохи, так в немалой мере и к эпохе собственно средневековой. Известный авторитет в области средневекового

религиозного искусства (а преобладающий вид изобразительного искусства в средние века — религиозное, служащее литургии) Э. Маль пишет, что устами художника в ту эпоху говорили бесчисленные поколения людей, что, хотя индивидуальность мастера не отрицалась, он должен был неизменно подчиняться требованиям «сакральной математики». Все важнейшие элементы художественного творчества составляли своего рода религиозные иероглифы, и художник не смел всецело отдаться своей фантазии, ибо превыше всего стояла «теология искусства»<sup>17</sup>. Объяснялось это не одною зависимостью художника от богословия, прямо предписанной церковью, которая установила свой контроль над искусством. Искусство обращалось к современникам на том языке, который им был близок и понятен. Поэтому расшифровка категорий, лежащих в основе этого языка искусства, могла бы (при всех оговорках, сделанных выше) многое дать для понимания господствовавших в средневековом обществе представлений, в частности и представлений о пространстве и времени.

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

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

## Макрокосм и микрокосм

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

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

Связи между населенными пунктами были ограничены и сводились к нерегулярным и довольно поверхностным контактам. Натуральное хозяйство характеризуется тенденцией к самоудовлетворению основных потребностей. К тому же пути сообщения практически почти отсутствовали или находились в совершенно неудовлетворительном состоянии. Старые римские дороги в тех районах, где они

были, постепенно пришли в негодность, новые пути расширялись лишь редко, и поддержание их было сопряжено с большими трудностями. Заботы государственной власти о средствах сообщения не выходили за пределы правительственных нужд, весьма ограниченных. Тем не менее и эти нужды удовлетворить было нелегко. Предоставляя иммунитеты церковным учреждениям и служилым людям и давая им широкую власть над крестьянами, англосаксонские короли оставляли за собой право требовать от населения участия в постройке укреплений и ремонте дорог. Прокладка дорог и возведение мостов считались богоугодным делом. В шведских рунических надписях на камнях специально отмечалась как особая заслуга постройка моста; обычно его возводили в память об умершем родственнике. Легендарный шведский конунг Онунд заслужил прозвище «Строителя дорог»: в лесных районах он основывал новые селения и соединял их дорогами.

Путешествие в период раннего средневековья было опасным и длительным предприятием. Опасным,— ибо разбойники были почти неотъемлемым признаком большой дороги. Длительным,— ибо средства передвижения были не в лучшем состоянии, чем пути. За сутки можно было покрыть самое большее несколько десятков километров, подчас же дороги были настолько плохими, что путники двигались еще медленнее. Путь от Болоньи до Авиньона отнимал до двух недель, из Нима добирались на шампанские ярмарки в течение двадцати четырех дней, из Флоренции в Неаполь — за одиннадцать-двенадцать дней. Письмо папы Григория VII, подписанное в Риме 8 декабря 1075 года, прибыло в Гослар (Гарц) 1 января 1076 года. О том, с какой скоростью передавались сведения о важных событиях, свидетельствуют такие факты: весть о смерти Фридриха Барбароссы в Малой Азии достигла Германии через четыре месяца; англичане узнали о том, что их король Ричард Львиное Сердце попал в плен в Австрии, через четыре недели. Такого рода вести доставляли специальные гонцы. Из Рима в Кентербери их путь обычно занимал до семи недель, но срочные вести доставлялись через четыре недели<sup>1</sup>.

Быстрее передвигались по морю, чем по суше, но здесь подстерегали еще более многочисленные и грозные опасности: бури, перемены погоды, пираты. Кораблестроение было слабо развито в Европе того времени, суда были мало



приспособлены к плаванию в открытом море и держались преимущественно путей, шедших вдоль побережья. Исключение составляли викинги — смелые мореплаватели, корабли которых бороздили все моря Европы — от Черного и Средиземного до Северного и Белого и даже пересекали Северную Атлантику. Но осталось неизвестным, сколько быстроходных судов погибло в штормах и какую дороговую ценой были оплачены их морские экспедиции в Белое море или к берегам Гренландии и Америки. Да и норманны по возможности старались не удаляться надолго от берегов или островов: средства ориентировки в открытом море были весьма примитивны.

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

Культура — «вторая природа», творимая людьми в процессе их общественной практики. Но культурное созидание в средние века, как и в древности, в огромной степени

обуславливалось отношением человека к природе. В особенности тесной была связь человека с его естественной средой в эпоху варварства. Зависимость варваров от природы была еще настолько сильной, что создаваемый ими образ мира нес многие черты, свидетельствовавшие о неспособности человека четко отделить себя от природного окружения. В древнескандинавской поэзии многократно встречается уподобление частей человеческого тела явлениям неживой природы и наоборот: органический и неорганический мир обозначался через элементы человеческого тела. Голову называли «небом», пальцы — «ветвями», воду — «кровью земли», камни и скалы — «костями», траву и лес — «волосами земли». Прежде чем стать условными метафорами, эти уподобления отражали такое понимание мира, при котором отсутствовала четкая противоположность между человеческим телом и остальным миром и переходы от одного к другому представлялись текучими и неопределенными.

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

германских племен континента Европы, по-видимому, был родственным термину «одаль» и разделял с ним указанные черты <sup>2</sup>.

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

Вещи вообще могли воплощать качества их обладателей, это касалось не одной лишь земли, но и мечей, коней, кораблей, украшений. Однако отношение к земле особенно органично объединяло индивида, группу, к которой он принадлежал, и природу. Лишь как член группы — семьи, рода — он мог присваивать себе землю и ее плоды, пользоваться определенными правами. Показательно, что термин *eigen* первоначально обозначал не собственность на предметы, но принадлежность человека к коллективу, а затем уже был распространен и на владение. Собственность, владение землей и в более поздний период оставались личными качествами лиц, ею обладавших <sup>3</sup>.

Поэтому очень рискованно понимание отношения к земле в период раннего средневековья как к частной собственности, предполагающей существование отношения субъекта к объекту и свободного распоряжения последним. Земля, в отличие от движимого имущества, не являлась объектом неограниченных отчуждений и иных имущественных сделок. Между человеком, вернее человеческой группой, и земельным владением существовала гораздо более тесная, по сути, неразрывная связь.

Предметно-чувственное отношение к участку, которым владела семья, определяло его центральную роль и в системе космических представлений людей раннего средневековья. В усадьбе земледельца заключалась модель вселенной. Это хорошо видно из скандинавской мифологии, сохранившей многие черты верований и представлений, некогда общих всем германским народам. Мир людей — Мидгард (*Mǫðgarðr*), буквально — «срединная усадьба», возделанная, культивированная часть мирового пространства. Мидгард окружен враждебным людям миром чудовищ и великанов — это Утгард (*Útgarðr*), «то, что расположено за оградой двора», необработанная, остающаяся хаотичной часть мира. Контраст Мидгарда и Утгарда находит параллель в противопоставлении в скандинавском праве двух кате-

горий земель — «в пределах ограды» (innangarðz) и «за оградой» (útangarðz). Этим контрастом охватывались как основное правоотношение (индивидуальное и коллективное землевладение), так и коренные представления о космосе: мир человеческий — усадьбу, крестьянский двор, имеющий полную аналогию и вместе с тем возвышающую санкцию в Асгарде — усадьбе богов асов, со всех сторон обступает неизведанный, темный мир страхов и опасностей<sup>4</sup>.

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

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

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

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

Скандинавская топография характеризуется не чисто географическими координатами, — она насыщена эмоциональным и религиозным смыслом, и географическое пространство вместе с тем представляет собой и религиозно-мифологическое пространство. Одно без труда переходит в другое. Хаос, предшествовавший творению мира и людей, назывался *Ginnungagap*, «великая пустота», однако пустота не как отрицательное понятие, не как противоположность наполненности, а как некая потенция, состояние, являвшееся предпосылкой последующего устройства мира и пронизанное магической силой<sup>5</sup>. Но в раннее средневековье скандинавы располагали ее на севере, — это море, покрытое льдами. *Míðgarðr* в мифологии — мир людей, созданный богами, бург, ограждающий людей от нападения великанов. Но в реальной скандинавской топографии этим именем, как мы видели, называли и сельские усадьбы.

Поскольку же пространство мифологично, оно неизбежно лишено топографической определенности. Исландский писатель Снорри Стурлусон в начале XIII века в сочинении о скандинавской мифологии «Младшая Эдда» неоднократно упоминает, что усадьбы тех или иных богов расположены на небе. Однако эти утверждения иногда оказываются очень противоречивыми. Так, Асгард расположен не то на земле, не то на небе. Во всяком случае, Валхалла находится как будто на небесах, а она — там же, где

и Асгард. Но в начале своего рассказа Снорри передает легенду о путешествии конунга Гюльфи в Асгард, куда он отправился за мудростью и знаниями; препятствия, преодолеваемые им на пути из Швеции в Асгард, заключаются не в том, что ему приходится покинуть землю, а в снах и миражах, посылаемых ему асами. Далее Снорри говорит о том, что Асгард построен «в середине мира», «он назывался тогда Троя», и эта идентификация Асгарда и Трои «приземляет» жилище богов. О «Доме радости» (Glaðsheim), сооруженном в центре Асгарда, Снорри рассказывает, что это было «самое красивое и большое здание на земле»<sup>6</sup>. В подтверждение того, что усадьба Бальдра Breiðablik находится на небе, Снорри цитирует отрывок из «Речей Гримнира»:

«...Брейдаблик,  
Бальдр там себе  
построил палаты;  
*на этой земле*  
злодейств никаких  
не бывало от века»<sup>7</sup>.

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

В «Саге об Инглингах» рассказывается о легендарной «Великой Швеции», находившейся в Восточной Европе. То была «Обитель богов», а рядом с нею располагалась «Обитель людей». «Обитель богов» в свою очередь состояла из двух частей — царств асов и ванов<sup>8</sup>. На восток же отправлялся Тор, покидая жилище асов, для того чтобы сразиться с врагами богов и людей — чудовищами и великанами. Асгард вообще во всем подобен Мидгарду, — это такая же усадьба, в какой живут и люди, она окружена укреплением и отличается только своею обширностью и богатством. В позднейших сказаниях и сагах, у того же Снорри, языческие боги превратились в предков королевских династий Швеции и Норвегии и первых представителей этих династий, — следовательно, они уже подверглись снижению. Тем не менее нет оснований полагать, что древние скандинавы представляли себе своих богов обителями каких-либо высших сфер.

Противоречивость локализации Асгарда, который, согласно Снорри, оказывается то в районе Дона (Танаиса) или в середине мира, то на небе, отражает не только при-

сущую мифологии географическую неопределенность, но также и результат столкновения двух религий с присущими им очень разными пространственными представлениями. Не следует забывать, что древнескандинавская мифология сохранилась лишь в записях, произведенных в XIII веке. Влияние христианства в этих записях несомненно, хотя можно спорить о том, в какой мере оно деформировало языческие верования скандинавов. Переосмысление пространства было одним из направлений, в которых происходила перестройка старого мифа. Описывая смерть Одина и его сожжение на костре согласно языческим обрядам, Снорри замечает: «Было такое верование, что чем выше в небо поднимется дым, тем выше на небесах будет тот, кто был сожжен, и поэтому человек считался тем благороднее, чем больше имущества было с ним на костре»<sup>9</sup>. Здесь налицо явное влияние христианских представлений. «Силовые линии», идущие сверху вниз, в данном случае у Снорри, по-видимому, христианского происхождения.

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

«Крещеный люд  
В церкви ходит,  
Языческий люд  
Капища почитает,  
Огонь горит,  
Земля зеленеет,  
Ребенок мать зовет,  
А мать ребенка кормит,  
Люди огонь зажигают,  
Корабль скользит,  
Щиты блестят,  
Солнце светит,  
Снег падает,  
Финн на лыжах скользит,  
Сосна растет,

Сокол летит  
Весь весенний день,  
И дует ему ветер попутный  
Под оба крыла,  
Небо круглится,  
Мир заселен,  
Ветер воет,  
Воды в море текут,  
Люди зерно сеют»<sup>10</sup>.

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

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

«Вот они подъезжают к Маркарфльоту. Тут конь Гуннара споткнулся, и он соскочил с коня. Его взгляд упал на склон горы и на его двор на этом склоне, и он сказал:



— Как красив этот склон! Таким красивым я его еще никогда не видел: желтые поля и скошенные луга. Я вернусь домой и никуда не поеду»<sup>11</sup>. Это решение стоило ему жизни, — он погиб от руки своих врагов. Приведенные слова Гуннара — «едва ли не единственный случай эмоционального отношения к природе в исландских родовых сагах»<sup>12</sup> — легче, на наш взгляд, объяснить привязанностью Гуннара к родне, к своему хозяйству и дому, нежеланием уступить противникам и уклониться от собственной судьбы, чем любовью к красотам природы.

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

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

Неполная выделенность человека из природы сохраняется до тех пор, пока подавляющая масса членов общества ведет натуральнохозяйственный образ жизни и в обмене с природой находит главный источник удовлетворения своих основных потребностей. С этим недифференцированным отношением людей и человеческих групп к земле связан и образ «гротескного тела», нашедший свое выражение в гиперболических формах изобразительного искусства, литературы и фольклора, в массовых празднествах и карнавалах эпохи средних веков и Возрождения. Человек сплошь и рядом изображался неотчлененным от природы: образы людей-зверей, людей-растений, например, деревьев с головами людей, антропоморфных гор, головоногих и многоруких существ настойчиво повторяются на протяжении древности и средневековья, достигая своего апогея в фантастических творениях Босха и Брейгеля<sup>13</sup>.

М. М. Бахтин пишет о таких признаках «гротескного тела», как преобладание в нем «телесного низа», выпукло-

стей и отверстий, связующих его с остальной природой и нарушающих его отграниченность и определенность, выпячивание в его трактовке анально-эротических и гастрономических функций, подверженность его метаморфозе смерти и рождения, старения и омоложения, акцентировка аспектов плодородия, производительной силы природы. Все это вело к низведению возвышенного и идеального к низменному и материальному. Гротескное тело представлялось неиндивидуализированным, незавершенным и постоянно взаимосвязанным с рождающей его и вновь поглощающей землей. Вечно обновляющееся родовое тело космично, универсально и бессмертно — в противоположность завершенному, строго отграниченному и индивидуальному телесному канону искусства и литературы нового времени. Если гротескное тело ощущало в себе космические стихии, то, с другой стороны, в народных легендах средневековья отелеснивалось самое земное пространство, также мыслившееся как гротескное тело. Нарушение всех границ между телом и миром, текучесть переходов между ними — характерная черта средневековой народной культуры и, следовательно, народного сознания <sup>14</sup>.

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

Отношение человека к природе в средние века, разумеется, невозможно представить себе в таком же виде,

в каком оно выступало в первобытном обществе. Средневековый человек уже не сливается с природой, но и не противопоставляет себя ей. Он сопоставляет себя со всем остальным миром и измеряет его своим собственным масштабом, а эту меру он находит в самом себе, в своем теле, в своей деятельности.

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

Кстати, это обстоятельство в высшей степени существенно для историков, пытающихся определить площадь земельных владений в средние века: цифровые данные, содержащиеся в описях феодальных поместий и государственных реестрах, «просятся» в статистические таблицы, но неосторожное применение их в счете может создать лишь иллюзию точности, ибо на самом деле за этими мерами могли скрываться участки самых неожиданных размеров. Средневековая мера, в особенности земельная, — несоразмерна, и в этом ее коренное отличие от меры современной. «Чем меньше будем мы думать о «мерах площади» в давние времена, тем лучше», — справедливо замечает английский историк Мэйтланд<sup>15</sup>. По признанию другого специалиста, все средневековые аграрные меры приводят в отчаяние современных статистиков<sup>16</sup>.

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

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

Итак, отношение человека к природе в средние века — это не отношение субъекта к объекту, а, скорее, нахождение самого себя во внешнем мире, восприятие космоса как субъекта. Человек видит во вселенной те же качества, какими обладает он сам. Нет четких границ, разделяющих индивида и мир; находя в мире собственное продолжение, он вместе

с тем и в себе обнаруживает вселенную. Они как бы взаимно смотрятся друг в друга.

Отсутствие радикальной противоположности между человеком и природным окружением соответствовало и отсутствию другой оппозиции: природа — культура. Если в новое время сложилось понимание природы как эмпирического мира, как внеположенной человеку данности, стихии, подлежащей культурному преодолению, то в средние века эта грань не осознавалась или, во всяком случае, была нечеткой и неясной. Поэтому и термин *natura* вряд ли может быть адекватно переведен словом «природа» в современном его значении. Природа в средневековом понимании — божье творение. Персонифицированная Натура философских аллегорий XII века — это служанка бога, воплощающая в материи его мысли и планы. Для средневекового человека природа была «великим резервуаром символов»<sup>17</sup>.

Пожалуй, лучше всего специфику восприятия мира и пространства в далекие от нас эпохи можно понять, рассматривая категории микрокосма и макрокосма (или мегакосма)<sup>18</sup>. Микрокосм — не просто малая часть целого, не один из элементов вселенной, но как бы ее уменьшенная и воспроизводящая ее реплика. Согласно идее, высказывавшейся и богословами и поэтами, микрокосм столь же целостен и завершен в себе, как и большой мир. Микрокосм мыслился в виде человека, который может быть понят только в рамках параллелизма «малой» и «большой» вселенной. Тема эта, известная и на древнем Востоке и в античной Греции, пользовалась в средневековой Европе, в особенности с XII века, огромной популярностью. Элементы человеческого организма идентичны элементам, образующим вселенную. Плоть человека — из земли, кровь — из воды, дыхание — из воздуха, а тепло — из огня. Каждая часть человеческого тела соответствует части вселенной: голова — небесам, грудь — воздуху, живот — морю, ноги — земле, кости соответствуют камням, жилы — ветвям, волосы — травам, а чувства — животным. Однако человека роднит с остальным миром не только общность образующих их элементов. Для описания порядка макро- и микрокосма в средние века применялась одна и та же основополагающая схема; закон творения видели в аналогии. Стремление охватить мир как единство проходит через все средневековые «суммы», энциклопедии и этимологии: они последовательно рассматривают все, начиная с бога, Библии и литургии,

включая людей, зверей и растения и кончая кухонным делом и умением запрягать волов и пахать землю.

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

Понятие космоса удержало от древности смысл «порядок», и в особенности в учении Псевдо-Дионисия Ареопагита подчеркивалась иерархическая упорядоченность мира. Но этот мир — мистический, иерархия его — иерархия священных духовных рангов. Зримый космос вряд ли может играть в подобных построениях самостоятельную роль. Красота древнеэллинического космоса блекнет перед сиянием церкви<sup>19</sup>.

«Реабилитация» мира и природы начинается, собственно, только в XII веке. Лучше, чем в предшествующий период, овладевший способностью воздействовать на окружающий мир, человек стал обращать на него более пристальное внимание. Растет интерес к изучению и объяснению природы. Но этот интерес вызывается не природой как таковой. Она несамостоятельна, но сотворена богом и прославляет его. Философы XII века говорят о необходимости ее изучения, ибо, познавая природу, человек находит себя в ее недрах и посредством этого познания приближается к пониманию божественного порядка и самого бога. В основе этих рас-

суждений и представлений лежит уверенность в единстве и красоте мира, а равно и в том, что центральное место в сотворенном богом мире принадлежит человеку.

Многочратно предпринимались попытки наглядно воплотить идею макро- и микрокосма. На аллегорическом рисунке, иллюстрирующем сочинение аббатисы Хильдегарды Бингенской, макрокосм представлен в виде символа вечности — круга, который держит в руках Природа, в свою очередь увенчанная божественною Мудростью. Внутри круга помещена человеческая фигура — микрокосм (см. изображение на обложке). Он несет в себе небеса и землю, говорит Хильдегарда, и в нем сокрыты все вещи <sup>20</sup>. На одной из миниатюр, украшавших сочинение эльзасской аббатисы Геррады Ландсбергской, человек-микрокосм окружен планетами и четырьмя мировыми элементами (огонь, вода, земля, воздух). Аналогия микрокосма и макрокосма лежит в самом фундаменте средневековой символики, ибо природа понималась как зеркало, в котором человек может созерцать образ божий <sup>21</sup>. Но если в человеке можно найти все основные черты вселенной, то и природа мыслится в человеческом облике. Поэт XII века Алэн Лилльский представляет себе природу в виде женщины в диадеме со звездами зодиака и в одежде с изображениями птиц, растений, животных и иных тварей, расположенных в порядке, соответствующем последовательности их творения господом. Человеческие фигуры или головы служили аллегориями ветров, землю изображали в виде женщины. В уста Природы Алэн вкладывает слова о сходстве человека с нею <sup>22</sup>. На рисунке, иллюстрирующем труд Гонория Августодунского «Ключ к познанию природы» («Clavis physicae»), космические силы, элементы мира и даже причины и следствия олицетворяются человеческими фигурами и телами. Пространство и время здесь также приобретают облик человеческий: *tempus* — старец, *locus* — женская фигура. Подобные аллегорические изображения нисколько не мешают философу рассуждать о бестелесности и интеллигибельности времени и пространства <sup>23</sup>.

Образ мирового дерева широко распространен у многих народов на архаической стадии развития. Это древо играло важную роль в космологических представлениях и служило главнейшим средством организации мифологического пространства. Верх — низ, правое — левое, небо — земля, чистое — нечистое, мужское — женское и другие мировоз-

зренческие оппозиции архаического сознания были соотнесены с идеей мирового дерева. Любопытную ее метаморфозу мы находим у средневековых авторов. Многие из них пишут о «перевернутом дереве» (*arbor inversa*), растущем с небес на землю: корни его на небесах, а ветви — на земле. Это дерево служило символом веры и познания и воплощало образ Христа. Но в то же время дерево сохраняло и более древнее значение — символа человека-микрокосма и мира-мегакосма<sup>24</sup>.

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

∟ Настойчивость, с которой поэзия, искусство, богословие средних веков вновь и вновь возвращаются к теме антропоморфной природы и космического человека, — не простая дань традиции, не только условность, — в этих представлениях выражается особое, впоследствии утраченное отношение человека к миру природы. Человек обладал чувством аналогии, более того, родства структуры космоса и своей собственной структуры. В природе видели книгу, по которой можно научиться мудрости, и одновременно — зеркало, отражающее человека. «Все творения мира, — писал Алэн Лилльский, — суть для нас как бы книга, картина и зеркало»<sup>25</sup>. Человек считался венцом творения, созданным по образу и подобию божьему; все прочие творения были сотворены ради него. Но эта идея имела совершенно иной смысл, чем в эпоху Возрождения, ибо в космологической теории средневекового христианства человек не приобретал самостоятельного значения: своим существованием он прославлял господя.

Единство человека со вселенной проявлялось в пронизывающей их гармонии. И миром и человеком управляет космическая музыка, выражающая гармонию целого и его частей и пронизывающая все — от небесных сфер до человека. *Musica humana* находится в полном согласии с *musica*



tundana. С музыкой связано все, измеряемое временем. Музыка подчинена числу. Поэтому и в макрокосме и в микрокосме-человеке царят числа, определяющие их структуру и движение<sup>26</sup>. И мир и человек могут быть изображены с помощью одинаковых геометрических фигур, символизирующих совершенство божьего творения. В этих числах и фигурах заключена тайна красоты мира, ибо для средневекового сознания понятия «красоты», «упорядоченности», «гармонии», «стройности», «благообразия» и «пристойности» были близки, если не идентичны.

Упорядоченность мира распространялась и на политическую жизнь. Государство также уподоблялось организму, а граждане — его членам (Иоанн Сольсберийский). Органическое единство политического тела требовало сотрудничества и взаимодействия всех составляющих его сословий. Раздоры и борьба между ними грозили, с точки зрения мыслителей средневековья, целостности всего миропорядка.

В научной литературе неоднократно высказывалась мысль, что люди эпохи средних веков были лишены эстетического чувства по отношению к природе и не умели ею любоваться; человек не был способен воспринимать природу ради только одних ее красот, и она не являлась предметом его созерцания. Ссылаются на рассказ о Бернарде Клервосском, который за целый день пути вдоль Женевского озера не заметил его, настолько внутреннее углубление в мысль о боге отвлекало средневекового человека от окружающего земного мира. Однако пример Бернарда неубедителен, ибо невозможно судить о заурядном человеке эпохи по этому фанатичному приверженцу веры и страстному проповеднику отказа от мира. Сколь ни влиятельны были Бернард и другие аскеты и церковные реформаторы, они не были в состоянии определить отношение к миру, в частности к природе, преобладавшее в средние века<sup>27</sup>. Но существуют и другие аргументы в пользу указанной точки зрения. Когда в средневековой литературе заходит речь о природе, ее описания лишены локальных особенностей, трафаретны и условны. Применительно к эпосу это справедливо. Например, в «Песне о Роланде» природа не играет самостоятельной роли. Упоминания звезд, солнца, дня, зари — не более чем повторяющиеся трафареты. Луга, травы, деревья, скалы, ущелья упоминаются исключительно в связи с действиями героев рыцарского эпоса; грозные небесные явления (ливни, гром, вихрь, град, молнии, мрак) — знамения, предвещающие

политические события, или выражение скорби природы по павшему в бою Роланду. Герои рыцарского эпоса — это «фигуры в пустом пространстве»<sup>28</sup>.

Хорошо известно, насколько абстрактен пейзаж в средневековой живописи. По мнению немецкого исследователя О. Лауффера, люди в период раннего средневековья, хорошо подмечая вокруг себя частности, например животных, в меньшей мере воспринимали ландшафт и были лишены живого чувства природы<sup>29</sup>. А. Бизе полагает, что в этот период чувство природы действительно было менее интенсивным, чем в античности или в новое время, люди были мало склонны к личным наблюдениям над внешним миром, скорее давая волю фантазии. Интерес к природе пробуждается в поэзии, углубляющей внимание к внутренним переживаниям и чувствам. Картина природы становится символом духовной жизни человека. В особенности это характерно для провансальских трубадуров, которые умеют связать настроение своего лирического героя с состоянием окружающего мира. Тем не менее описание природы состоит преимущественно из простого перечня явлений. Таков, например, Бертран де Борн:

«Если апрель, и цветы, и зелень,  
Прекрасные зори и светлые вечера  
Не принесут мне высокой радости, которой я жажду,  
Если любовь, и соловей, пение которого я слышу,  
И приятная зеленая молодая пора,  
Что приносит радость и сладость,  
И цветущий праздник пасхи  
Не придадут храбрости моей даме  
И не уменьшат ее страхов,  
Едва ли придет мое счастье»<sup>30</sup>.

В средневековой литературе нет индивидуального восприятия ландшафта, и картины природы оставались стереотипными арабесками, сплетавшимися с лирическим ощущением автора. Радостное пробуждение чувств и природы весной, сравнение красивой женщины с прекрасным маем, печаль и осень или зима в природе — таковы преобладающие мотивы поэзии, сделавшиеся трафаретами. Дальше этого, по мнению А. Бизе, не идут даже крупнейшие трубадуры и миннезингеры. Таким образом, сама по себе, как самостоятельная ценность, природа еще не занимает места ни в литературе, ни в живописи<sup>31</sup>.

Однако из ряда житий святых и хроник явствует, что человек был способен любоваться красотой деревьев и лесов и находить утешение в их прелести. Г. Штокмайер приводит рассказ об «апостоле Померании» епископе Отто Бамбергском: он приказал срубить в Штеттине ель, которой язычники поклонялись как обителищу их богов, но люди умолили епископа оставить дерево, клятвенно заверяя, что не будут более поклоняться ему на языческий манер. Им нравилась красота ели и тень, которую она давала. Штокмайер утверждает, что средневековые люди сознавали и красоту цветов, но закрывали на нее глаза, боясь погубить свою душу излишней привязанностью к земному. Монастыри основывались в местах, благоприятных не одною уединенностью, но и радовавших монахов своею красотой. В жизнеописание императора Генриха IV Лиутпранд Кремонский включил новеллу, содержащую описание природы. Штокмайер полагает, что авторы художественных произведений умели схватывать ландшафт в целом, — в живописи достичь этого было труднее. Итак, по его мнению, люди периода раннего средневековья не уступали людям позднейших времен в своей способности воспринимать природу. Другое дело, что средневековый человек не испытывал «страстной тяги» к природе, ибо не был от нее отделен и жил среди нее, — эта ностальгия возникает впервые в больших городах нового времени <sup>32</sup>.

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

В природе видели символ божества и все ее явления воспринимали не непосредственно, а как материал для иносказания или морального поучения. «Трансцендентальное» переживание природы полнее всего выразилось в творчестве великих мистиков XII и XIII веков, в особенности у Франциска Ассизского. Непосредственность восприятия природы Франциском, видевшим во всех творениях своих братьев и сестер, не должна скрывать от нас глубоко религиозного переживания им мира: и для него природа не представляла самоценности, он искал в ней «образ божий»<sup>33</sup>.

Пытаясь разобраться в вопросе о месте природы в сознании людей эпохи средневековья, нужно прежде всего уточнить понятие эстетического отношения к природе. Если исходить из высказанной выше мысли о тесной связи миро- и самовосприятия средневекового человека, смотревшего в природу как в зеркало и в то же время находившего ее в самом себе, то эта недифференцированность его отношения к природной среде не только не исключает элементов любования ею и художественной оценки, но, напротив, предполагает их, но не как вполне обособленную и осознанную эстетическую точку зрения, а как один из аспектов более сложного и многообразного отношения к миру. Чисто потребительский и чисто эстетический моменты могут выделиться лишь при изживании указанного подхода к действительности, здесь же они все еще не разошлись. Поэтому природа могла порождать у средневекового человека и чувство любования, и страх, и иные эмоции, которые вряд ли можно вполне отделить от стремления удовлетворить за ее счет и свои чисто практические нужды<sup>34</sup>. О дикарях кто-то сказал: «они не собирают цветов» (чтобы составлять из них букеты). Но у жителей Андаманских островов, например, существует календарь цветочных запахов, так как разные виды цветов распускаются в разное время года.

Когда мы сталкиваемся в средневековых памятниках с фактами, свидетельствующими, казалось бы, об эстетическом отношении к природе, то необходимо учитывать специфический комплекс идей и чувств, которые на самом деле за этими фактами могли скрываться. Не отрицая способности средневекового человека воспринимать красоту природы, не следует забывать, что сама эта природа не могла быть конечной целью его любования. Она представляла собою символ невидимого мира. Созерцание земного мира должно было раскрыть мир сущностей иного, высшего

плана. Их нельзя было постичь непосредственно, путь их познания шел от зримого к незримому (*per visibilia ad invisibilia*). Дух человеческий, утверждали богословы, не в состоянии схватить истину иначе, как при посредстве материальных вещей и изображений. На фасаде церкви в Сен-Дени, построенной под его руководством, аббат Сугерий велел начертать: «...чувственной красотой душа возвышается к истинной красоте и от земли... возносится к небесам...» Такое понимание видимого мира одновременно и возвышало его ценность, поскольку соотносило конечные вещи с непреходящими сущностями, и препятствовало их пониманию как самоценных явлений, имеющих значимость независимо от каких-либо трансцендентных категорий. Эта двойственность отношения к природе раскрывает пределы, в которых было возможно в средние века ее познание — научное или художественное.

Кроме того, конечно, следует не забывать о различии между «чувством природы» и выражением этого чувства в литературе и искусстве<sup>35</sup>. Средневековые эстетические принципы служили своего рода фильтрами, сквозь которые вряд ли легко могли проникнуть в поэзию или живопись непосредственные выражения человеческих эмоций. Изображение природы в средневековой поэзии, как правило, подчинено канону. Через средневековую литературу проходит традиция риторического, условного изображения ландшафта, ведущая свое начало от античности. В средневековых поэмах и рыцарских романах все вновь и вновь встречается ряд формальных клише (идеальные «лес» и «сад», «вечная весна» и т. д.), с помощью которых дается описание явлений природы. Художественный ландшафт в целом ирреален, сказочен, хотя отдельные его детали — натуралистичны<sup>36</sup>. Поэтому новейшие работы, посвященные анализу представлений о природе и пространстве в западноевропейской средневековой литературе, главное внимание уделяют не столько теме восприятия ландшафта авторами той эпохи, сколько символической функции, которую выполняли ландшафт и природные явления в системе художественного произведения<sup>37</sup>.

Роль пространственных представлений в поэтической ткани очень своеобразна. Средневековые поэты, ограничиваясь, как правило, скупой топографической информацией, мало восприимчивы к конкретным чертам и особенностям ландшафта. Указания на местность делаются постольку,

поскольку это необходимо для ориентации на месте действия персонажей. Лес в рыцарском романе — лишь место странствия рыцаря, сад — только место его любовного приключения или беседы, поле — не более чем место поединка и т. п. Сам по себе ландшафт автора не интересует. Способ изображения пространственных отношений таков, что перспектива и масштаб, в которых их рассматривает автор, все время меняются; создается впечатление, что персонажи романа передвигаются в пространстве скачками, как фигуры на шахматной доске. Удаленные вещи описываются так, как если бы они были видны вблизи. Напрашивается параллель с живописью позднего средневековья, в которой далекое изображается как уменьшенное близкое<sup>38</sup>.

Вместе с тем пространство не только окружает героя, но и переживается им; герой средневековой поэзии обладает собственной, как бы внутренне ему присущей пространственной сферой действия, в которую излучаются исходящие из него силы и которая со своей стороны придает ему специфическую определенность. Пространственная среда и пребывающий в ней герой проникают и наполняют друг друга. Более того, самое время осознается в пространственных понятиях (см. ниже)<sup>39</sup>.

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

В средние века мир не представлялся многообразным и разнородным, — человек был склонен судить о нем по собственному маленькому узкому миру. О внешнем мире поступала лишь случайная, отрывочная и подчас недостоверная информация. Рассказы купцов и паломников о виденном в далеких странах обрастали легендами и фантастически окрашивались. Показания очевидцев перемешивались с высказываниями древних авторитетов. Поскольку недифференцированными были не только отношение человека к природе, но и представления о мире земном и мире сверх-

чувственном, то географические идеи того времени легко объединяли оба эти плана. Описание «круга земного» включало в себя наряду с обрывками реальных географических сведений библейские представления о рае как центре мира. Описания животных в «бестиариях» обнаруживают большую наблюдательность их авторов, но одновременно свидетельствуют о том, что средневековый человек не был склонен четко различать между своим непосредственным опытом и фантастическими баснями. Более существенным для него было символическое истолкование явлений природы и извлечение из них моральных заключений. «Бестиарии» — эти руководства по символической зоологии<sup>40</sup> — давали нравоучительные истолкования явлений природы.

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

По меткому выражению П. М. Бицилли, средневековые мыслители и художники были «великими провинциалами», не умевшими отойти от захолустных масштабов и возвыситься над кругозором, открывавшимся с родной колокольни. Поэтому вселенная для них оказывалась то монастырем, то феодальным владением, то городской общиной или университетом. В любом случае «мир средневекового человека был невелик, понятен и удобно обозреваем. Все в этом мире было упорядочено, распределено по местам; всем

и всему было указано собственное дело и собственная честь. Нигде не было пустых мест и пробелов, но не было также и ничего ненужного и лишнего; каждый голос вливался в общую гармонию, и всякая тварь, вплоть до черта и до злого язычника Магомета, выполняла предначертанную ей в программе Провидения роль, отбывала положенную ей повинность. В этом мире не было неведомых областей, небо было изучено так же хорошо, как и земля, и нигде нельзя было заблудиться. Сбившийся с дороги путник попадал в преисподнюю или в рай и находил здесь родные места, встречал знакомые лица. Приятно и легко было оглядывать этот мир и воспроизводить его в его целом — весь без остатка, — во всех его проявлениях, со всеми его «царствами», сокровищами и диковинами, отражать его в «картах мира» и в энциклопедиях, высекать его в тысячах мелких фигурок, что жмутся к стенам соборов, выписывать его золотом и яркими чистыми красками на фресках... Исследователю, бьющемуся над культурным синтезом «средневековья», предоставлен готовый материал для предварительной работы: он знает, как средневековый человек представляет себе мир в его целом. Материал этот несложен: средневековый космос был не только очень тесен, но и очень однообразен, несмотря на кажущуюся пестроту»<sup>41</sup>.

Однако в это очень меткое определение мира средневекового человека следовало бы внести важное уточнение: этот небольшой по размерам и целиком обозреваемый мир был необыкновенно насыщенным. Наряду с земными существами, предметами и явлениями он включал в себя еще и иной мир, порождаемый религиозным сознанием и суевериями. Этот мир с нашей теперешней точки зрения можно было бы назвать удвоенным, хотя для людей средних веков он выступал как единый. Знания о мире в ту эпоху были едва ли меньшими по объему, чем знания современного человека, — но содержание этих знаний было принципиально иным. О каждом предмете помимо ограниченных сведений, касающихся его физической природы, существовало еще и иное знание: знание его символического смысла, его значений в разных аспектах отношения человеческого мира к миру божественному. Поэтому вряд ли можно полностью согласиться с мыслью Бицилли о «несложности» мира в представлении средневекового человека. Напротив, символическое удвоение мира чрезвычайно его усложняло, и каждое явление можно и нужно было по-разному истолковывать



и понимать, видеть за его зримой оболочкой еще и сущность, скрытую от физического взора. Мир символов был неисчерпаем.

Нужна, по-видимому, оговорка и относительно «провинциализма» средневековых мыслителей. Объединяя в одну историческую картину летопись своего монастыря и движение рода человеческого от момента его сотворения вплоть до грядущего конца света, хронисты проявляли не одну лишь ограниченность кругозора, но и нечто совсем иное, а именно — стремление осмыслить частные явления в свете всемирной истории. Партикуляризм средневекового сознания был неразрывно связан с его универсализмом.

С переходом от язычества к христианству структура пространства средневекового человека претерпевает коренную трансформацию. И космическое, и социальное, и идеологическое пространство иерархируются. Иерархии божьих тварей и чинов ангельских изоморфна земная феодальная система, и если словарь сеньориально-вассальных отношений пронизан религиозной терминологией, то словарный запас богословских трактатов нередко «засорен» терминами, позаимствованными из феодального и монархического обихода<sup>42</sup>. Все отношения строятся по вертикали, все существа располагаются на разных уровнях совершенства в зависимости от близости к божеству.

Идея ангельской иерархии, восходящая к Псевдо-Дионисию Ареопагиту, трактат которого был переведен на латинский язык Иоанном Эриугеной в IX веке, пользовалась в Европе в период развитого средневековья огромной популярностью. Бог создал небесную иерархию, а равно и земную, распределив функции между ангелами и людьми и установив священные ранги на небе и на земле. Ангельская иерархия Серафимов, Херувимов и Престолов, Господств, Сил и Властей, Начал, Архангелов и Ангелов представляла собой прообраз земной иерархии духовенства и светских сеньоров и вассалов. Этому социальному миру небес и земли соответствовало и общее устройство вселенной<sup>43</sup>.

Символом вселенной был собор, структура которого мыслилась во всем подобной космическому порядку; обозрение его внутреннего плана, купола, алтаря, приделов должно было дать полное представление об устройстве мира. Каждая его деталь, как и планировка в целом, была исполнена символического смысла. Молящийся в храме созерцал кра-

соту и гармонию божественного творения. Устройство государства дворца также было связано с концепцией божественного космоса: небеса рисовались воображению в виде крепости. В века, когда неграмотные массы населения были далеки от мышления словесными абстракциями, символизм архитектурных образов являлся естественным способом осознания мирового устройства, и эти образы воплощали религиозно-политическую мысль. Порталы соборов и церквей, триумфальные арки, входы во дворцы воспринимались как «небесные врата», а сами эти величественные здания — как «дом божий» или «град божий»<sup>44</sup>. Организация пространства собора имела и свою временную определенность. Это выявлялось в его планировке и оформлении: будущее («конец света») уже присутствует на западе, священное прошлое пребывает на востоке.

Вселенная в сознании средневековых людей — система концентрических сфер. О числе сфер можно было спорить: Бэда Достопочтенный, опираясь отчасти на древних, полагал, что землю окружают семь сфер: воздух, эфир, олимп, огонь, звездная сфера, небо ангелов и небо Троицы. В XII веке Гонорий Августодунский различал три небесных сферы: телесную, или видимую, духовную, или ангельскую, и интеллектуальную, где избранные блаженные созерцают святую Троицу. Схоласты, ссылаясь и на схему Аристотеля, насчитывали пятьдесят пять сфер, к которым они добавляли еще одну — сферу божественного перводвижателя. Но так или иначе, земной мир утрачивает свою самостоятельную ценность и оказывается соотношенным с миром небесным. В вещественно-наглядной форме это видно в произведениях средневековой живописи. Наряду с фигурами, расположенными на земле, в картинах, как правило, изображаются небесные силы: бог-отец, Христос, богородица, ангелы. Эти два плана средневековой реальности располагаются параллельно один над другим, либо высшие существа нисходят на землю. Франкские поэты IX века изображали бога в виде правителя крепости, напоминавшей дворцы Каролингов, с тем лишь отличием, что крепость божья — на небесах.

Дуализм средневековых представлений, резко расчленявший мир на полярные пары противоположностей, группировал эти противостоящие одна другой категории по вертикальной оси: небесное противостоит земному, бог — диаволу, хозяину преисподней, понятие верха сочетается

с понятиями благородства, чистоты, добра, тогда как понятие низа имеет оттенок неблагородства, грубости, нечистоты, зла. Контраст материи и духа, тела и души также содержит в себе антитезу низа и верха. Пространственные понятия неразрывно связаны с религиозно-моральными. Привидевшаяся библейскому Иакову лестница, по которой с небес на землю и обратно спускают ангелы, — такова доминанта средневекового пространства. С необычайной силой эта идея восхождения и нисхождения выражена у Данте. Не только устройство потустороннего мира, в котором материя и зло концентрируются в нижних пластах ада, а дух и добро венчают райские высоты, но и всякое движение, изображаемое в «Комедии», вертикализировано: кручи и провалы адской бездны, падение тел, влекомых тяжестью грехов, жесты и взгляды, самый словарь Данте — все привлекает внимание к категориям «верха» и «низа», к полярным переходам от возвышенного к низменному. Это поистине определяющие координаты средневековой картины мира.

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

В то время как античная география и следовавшие ей писатели средневековья (Бэда Достопочтенный, Адам Бре-

менский, Гиом Коншский, Ламберт Септ-Омерский) исходили из представления о сферичности земли, другие авторы, обеспокоенные тем, что эта концепция противоречит Библии, либо утверждали, что земля — плоский диск (Кассиодор, Исидор Севильский), либо пытались комбинировать оба взгляда (св. Василий и другие). В изображении Исидора Севильского земля со всех сторон по окружности омывается Океаном, и самый диск земной разделен Т-образно Средиземным морем на три части: Азию («Страна Сима»), Европу («Страна Яфета») и Африку («Страна Хама»). Козьма Индикоплов, автор популярной в средние века «Христианской топографии», прямо задался целью опровергнуть «ересь», гласившую, что земля — шар, а не плоскость, как учило Священное писание. Представляя собою шаг назад по сравнению с античной наукой о земле, эти «христианские топографии» вполне удовлетворяли глубокую потребность в познании «божественного космоса» и постижении путей ко спасению души<sup>45</sup>. Паломничество — распространенная и наиболее уважаемая в средние века форма путешествия — понималось не как простое движение к святым местам, но и как духовный путь к богу, как «подражание Христу». *Homo viator*, по Таулеру, идет от «человечности» Христа к его «божественности» и находит на пути «тучные пастбища» истины. Путь понимался как духовное искание<sup>46</sup>.

Оппозиция «земля — небо» имела в сознании средневекового человека религиозно-этическое значение. Небо было местом возвышенной, вечной, идеальной жизни, в противоположность земле — юдоли греховного и временного пребывания человека. Загробный мир мыслился столь же вещественным, как и мир земной, более того — он был нетленным и потому более реальным. Земное странствие могло привести в иной мир; Данте оказался в аду, заблудившись в незнакомых местах на земле. На земле в свою очередь были места святые, праведные и места грешные. Путешествие в средние века было прежде всего паломничеством к святым местам, стремлением удалиться от грешных мест в святые. Нравственное совершенствование принимало форму топографического перемещения (уход в пустынь или монастырь из «мира»). Достижение святости также осознавалось как движение в пространстве: святой мог быть живым взят в рай, а грешник ниспровергался в преисподнюю. Локальное положение человека должно было соответствовать его нравственному статусу. В сознании людей средневековья

земной и небесный миры постоянно смешивались<sup>47</sup>. Не только индивид, ищущий спасения, но и вся церковь Христова изображалась в облике преследуемой дьяволом странницы.

Изучение литературы западноевропейского средневековья позволяет наметить две стадии в развитии идеи движения как воплощения одновременно пространственного перемещения и изменения внутреннего состояния человека. В раннее средневековье человека обычно мыслили как существо, осаждаемое силами зла и соблазнами, — под их угрозой он бежал от мира, уходил от друзей и родины. На этой стадии не характерны поиск нового опыта, приключения — то, что становится общим местом литературы с XII века. В этот период образ движения захватывает воображение авторов романов о рыцарях короля Артура, аллегорий любви, описаний восхождения души к богу. Идея движения, естественно, стала очень популярна в эпоху крестовых походов. Простолюдины — участники первого крестового похода, подходя к какому-нибудь европейскому городу, который они впервые видели, вопрошали: «Не Иерусалим ли это?» Иерусалим для них был не просто географическим пунктом, расположение которого было им неизвестно, но местом страстей Спасителя, а Христа можно было обрести где угодно, для этого требовалось достичь состояния святости<sup>48</sup>.

Религиозная концепция средневекового пространства выражалась также в делении мира на мир христиан и мир неверных, нехристей. Хотя христианство мощно раздвинуло прежние представления о человеке, ограниченные горизонтом одного племени (у варваров), избранного народа (у иудеев) или единственного политического образования (Рим), провозгласив, что нет ни эллина, ни иудея, тем не менее средневековая антропология исключала из числа полноценных человеческих существ всех нехристиан, а также и часть христиан-еретиков, схизматиков. Культурным, благоустроенным миром, на который распространяется божье благословение, был лишь мир, украшенный христианской верою и подчиненный церкви. За его пределами пространство утрачивало свои позитивные качества, там начинались леса и пустоши варваров, на которые не распространялись божий мир и человеческие установления. Такое членение по религиозному признаку определяло поведение крестоносцев в пределах неверных: методы, недозволенные в хри-

стианских землях, были допустимы в походе против язычников. Однако поскольку Христос умер за всех, в том числе и за неверных, церковь полагала своей важной миссией обратить нехристей на путь истины, даже если они сами того не желали, — *compelle intrare*. Поэтому граница между христианским миром и миром нехристиан была подвижна. Средневековое христианство — «открытая», миссионерская религия. Благодаря усилиям церкви и ее воинства христианское пространство расширялось за счет морально-религиозной трансформации пространства, отнятого у сил зла.

Части пространства различались по степени своей сакральности. Священные места — храмы, часовни, распятия на перекрестках больших дорог — находились под божественным покровительством, и преступления, в них или близ них совершенные, карались особенно сурово. Но место могло быть не только более или менее священным, — подобно человеку, оно могло обладать благородством, пользоваться привилегией. Как люди делились на знатных, свободных и зависимых, так и земельные владения приобретали подобную же юридическую квалификацию и даже могли облагораживать своих обладателей. Пребывание на «свободной» земле облегчало положение или изменяло статус серва. Таким образом, место пользовалось правом так же, как и человек. Общество, государство, империя состояли из людей и земель.

В эпоху христианского средневековья подверглось известной перестройке и представление о соотношении локального микромира и всего мира. Большинство населения по-прежнему жило в относительной изоляции, но тем не менее и большой мир уже включался в сознание человека. Это был мир христиан, сфера господства вселенской церкви, объединявшей разрозненные его части идеологически и организационно. Космополитическая идея единства христианского мира была необходимым коррелятом хозяйственного и феодального партикуляризма и сепаратизма средневековья. В этом смысле поучительно сравнение трактовки пространства в эпосе и в рыцарском романе. Мир «Песни о Роланде» — однородный, легко локализуемый, хорошо известный ее героям. В рамках этого ограниченного мира западной части Франции действуют рыцари, выросшие на идеях верности сеньору и преданности христианской религии и сражающиеся против совершенно определенного врага — сарацинов. Иной мир предстает в романах о «рыцарях

Круглого стола». Здесь опасность рассеяна повсюду, во всем обширном мире, простирающемся от Англии вплоть до Константинополя. Это таинственный и многообразный мир, в котором охваченный любовью герой совершает подвиги в поисках возлюбленной<sup>49</sup>. Расширяется и усложняется географическое пространство, а вместе с тем происходит освоение и внутреннего пространства человеческой души,— в ней обнаруживаются доселе неведомые богатства.

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

Как видно из изложенного, пространственные представления средневекового человека имели в значительной мере символический характер, понятия жизни и смерти, добра и зла, благостного и греховного, священного и мирского объединялись с понятиями верха и низа, с определенными странами света и частями мирового пространства, обладали топографическими координатами. Но символика средневекового пространства не исчерпывалась одною морально-религиозной стороной,— она имела и некоторые иные специфические черты. Символ не представлял собой лишь знака, знаменовавшего и обозначающего какую-либо реаль-

ность или идею. Символ не только замещал эту реальность, но вместе с тем и был ею. Когда при заключении сделки о передаче земельного владения не ограничивались составлением документа, но прибегали к обряду, заключающемуся в публичном вручении прежним собственником новому владельцу куска дерна, то этот дерн символизировал все владение, и считалось, что земля передана буквально «из рук в руки». Изображая святого — покровителя монастыря или церкви, живописец рисовал храм в руках святого, и он, как и его зритель, не видел здесь чистой условности, — изображение было сопричастно прототипу. Символ в какой-то мере воспринимал свойства символизируемого, и на символизируемое переносились свойства символа. В сознании средневековых людей изображение было внутренне едино с изображаемым, духовному приписывались материальные свойства, а часть могла представлять целое.

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

Искусство германских народов было насквозь символично и условно. «Звериный стиль» германцев в первом тысячелетии н. э. был очень далек от натуралистического изображения животных. Образы зверей на камне, дереве, металле, кости были совершенно фантастичны. Эти звери сказочны и совсем не похожи на реально существующих животных, хотя, конечно, авторам изображений нельзя отказать в наблюдательности. Одна из наиболее характерных черт изображений — отсутствие объективного масштаба. Члены зверя трактуются вне зависимости один от другого. Это свободное соотношение размеров приводит к смеше-



нию большого с малым, части с целым, главного с второстепенным. Голова зверя доминирует над туловищем, конечности не пропорциональны свернувшемуся в узел телу. Разительность диспропорций усиливается тем, что элементы изображения натуралистичны, тогда как фигура зверя в целом гротескна и фантастична. Изображение делается неестественным и крайне напряженным.

Эти же черты фантастичности и своеобразного понимания соотношения целого и частей выступают и в древнескандинавской поэзии. Исландский или норвежский ск льд не распространяет своего внимания равномерно на все описываемое в поэме событие или на всю личность воспеваемого вождя, — он полностью сосредоточивается на интенсивном выделении одной детали, частности, какого-либо одного качества героя или на отдельном эпизоде, и эта деталь должна представить целое. И в изобразительном и в поэтическом искусстве варваров часть символизирует целое, замещает его, изображения ее вполне достаточно для того, чтобы вызвать в сознании представление обо всем остальном. По-видимому, часть может занимать то же место в пространстве, какое принадлежит целому. Принцип пространственной несовместимости целого и части не очевиден сознанию варваров.

Их сознание расчленяет мир особым образом, не так, как современное сознание. То, что представляется нам противоположным, для варваров может не быть таковым, и наоборот. Живая и мертвая природа, люди и звери, птицы, море и земля и т. д. — для нас разные ряды вещей, явлений и существ — не воспринимались варварами в такой же степени различными и обособленными, а, по-видимому, подвергались иной классификации. Поэтому в скальдических кеннингах — специфичных символических обозначениях, которыми скальды насыщали свои песни и поэмы, море постоянно называется землею («земля рыб», «земля тюленей», «дом лососей»), а земля — морем («море оленей», «озеро елей», «фьорд кустарника»), дом называют «кораблем», рыбу — «змеей воды». Как и в звериных орнаментах, в поэзии скальдов смешиваются пропорции, большое в кеннинге приравнивается к малому, частное к общему, неподвижное сопоставляется с движущимся. Мифологические ассоциации в кеннингах создают впечатление недифференцированного восприятия мира применявшими их поэтами. Но на самом деле это, скорее, иной способ расчленения мира, свое-

образная, отличная от привычной нам система классификации элементов действительности.

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

Эти черты изобразительного и поэтического искусства скандинавов в период раннего средневековья отражают, на наш взгляд, некоторые особенности символизирующего мышления варваров, восходящие к глубокой древности. К весьма архаическому пласту сознания относятся, по-видимому, и параллельные явления, которые обнаруживаются в древнеисландском языке. Большое место в нем занимали так называемые партитивные определения. В них часть определяется по целому либо целое определяется по части его, причем категории партитивности и причастности остаются неразграниченными. В песнях «Старшей Эдды» и в сагах зачастую встречаются такие своеобразные обозначения групп людей, как, например, *við Gunnar, þeir Þógi*. Эти обозначения состоят из местоимения и имени собственного. Переводить их приходится не буквально: «мы Гуннар» или «они Торир», что не имеет для нас смысла, но — «оба мы с Гуннаром», «Торир и его люди». Здесь группа людей названа по имени их предводителя, главы, старшего. Имя собственное в оборотах этого типа служит грамматическим атрибутом, смысл которого состоит в уточнении коллектива, расплывчато обозначаемого местоимением. К этому же близок тип обозначения родственной группы по названию одного из ее компонентов: *feðgin* (отец и мать), *feðgar* (отец и сын, отец и сыновья), *maeðgin* (мать и сы-

новья), *maeðgur* (мать и дочь, мать и дочери), *syskin* (братья и сестры). Здесь односторонне представлены родственные связи: родители обозначены через отца, отец с сыновьями — через отца, мать с сыновьями — через мать, также и мать с дочерьми, братья с сестрами — через сестру.

Комплексы, обозначаемые с помощью оборота типа *feir Egill*, представляли собой, по наблюдению С. Д. Кацнельсона, не какие-либо случайные скопления лиц, а конкретные устойчивые множества. Так обозначалась группа, выступающая в сознании людей той исторической эпохи в виде нераздельного единства: супружеская чета, родители с детьми, родственники, семья с челядью, друзья, вождь с дружиной, спутники по походу или плаванию, — короче говоря, общественный коллектив. То, что этот коллектив был постоянно объединен вокруг старшего — конунга, отца, штурмана корабля и т. п., делало возможным обозначение целого именем этого старшего. Мысль о целом доминирует здесь над мыслью об отдельных его частях. Коллектив в его постоянных границах предполагается каждый раз известным слушателям или читателям<sup>50</sup>. Перевод такого оборота вне контекста саги или песни, в котором он употреблен, обычно невозможен: необходимо знать, о ком идет речь. Так, например, *við Guðmundr* в контексте саги значит «Гудмунд и Скапти», а *við Broddi* — «Бродди и Торстейн»<sup>51</sup>. Отношения в пределах такой группы представлялись сознанию этой эпохи столь тесными, что упоминания одного имени главы группы было вполне достаточно для того, чтобы вызвать в сознании мысль о группе в целом. По-видимому, отдельные лица, входившие в состав такого коллектива, постоянно мыслились только в отношении к нему, но не обособленно.

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

Подобное эллиптическое употребление местоимения с именем собственным присуще лишь древнескандинавскому

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

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

Христианский символизм «удваивал» мир, придавая пространству новое, дополнительное измерение, невидимое глазу, но постигаемое посредством целой серии интерпретаций. Эти многосмысленные толкования отправлялись от слов св. Павла: «Буква убивает, дух оживляет». Соответственно каждый текст Писания истолковывался как буквально, так и духовно или мистически, причем мистическое толкование в свою очередь имело три смысла. Таким образом, текст в общей сложности получал четыре интерпретации. Во-первых, его следовало понимать с фактической стороны («историческое» толкование). Во-вторых, тот же факт рассматривался в качестве аналога иного события. Так, события, описываемые в Ветхом завете, наряду со своим непосредственным смыслом имели и другой — завуалированный, аллегорический, указывающий на события, о которых повествует Новый завет («аллегорическое» толкование). Например, библейский рассказ о продаже Иосифа братьями, о его заключении в темницу и последовавшем возвышении следовало понимать как аллерию преданного и покинутого учениками Христа, осужденного, распятого и вышедшего из гроба после воскресения. В-третьих, давалось нравоучительное толкование: данное событие рассматривалось как моральный образец поведения («тропологическое» толкование). Добрый самаритянин, оказавший помощь

жертве разбойников, и непокорный Авессалом — примеры, служившие для наставления христиан. В-четвертых, в событии раскрывалась сакраментальная религиозная истина («анагогическое», то есть возвышенное, толкование). Отдых седьмого дня, предписанный законом Моисеевым, интерпретировался применительно к христианам как вечное отдохновение в небесном покое. Идею этих интерпретаций выражал стих:

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

(«Буквальный смысл учит о происшедшем; о том, во что ты веруешь, учит аллегория; мораль наставляет, как поступать; твои же стремления открывает анагогия».) Уподобляя человеческую душу строению, Рабан Мавр писал, что «история», то есть буквальное понимание, составляет фундамент, тогда как три другие толкования образуют стены, крышу и внутреннее убранство здания. В своем сочинении «Аллегории ко всему Священному писанию» этот богослов каролингской эпохи дал обширный свод терминов, которые упоминаются в Ветхом и Новом заветах, и привел их аллегорические, тропологические («изменяющие направление речи») и анагогические интерпретации<sup>52</sup>. Одно и то же понятие могло быть истолковано по всем четырем смыслам. Иерусалим в буквальном значении — земной город; в аллегорическом — церковь; в тропологическом — праведная душа; в анагогическом — небесная родина. Будучи последовательно интерпретирован, Ветхий завет оказывался весь целиком сведенным к единому смыслу — к возведению неминуемого рождества Христова и его подвигу спасения.

Теологи применяли этот способ интерпретации только к Писанию, отвергая возможность подобного же истолкования мирских текстов. Но существовала тенденция распространить «четырёхсмысленное» толкование и на художественные произведения. Данте в письме к Кан Гранде делла Скала утверждал, что его «Комедию» следует подвергнуть «многосмысленному» толкованию, «ибо одно дело — смысл, который несет буква, другое — смысл, который несут вещи, обозначенные буквой». Иллюстрируя этот способ интерпретации, он приводил отрывок из «Книги псалмов Давидовых» (113, 1—2): «Когда вышел Израиль из Египта, дом Иакова — из народа иноплеменного, Иуда сделался святынею Его, Израиль владением Его». «Таким образом,—

комментировал этот стих Данте, — если мы посмотрим лишь в букву, мы увидим, что речь идет об исходе сынов Израилевых из Египта во времена Моисея; в аллегорическом смысле здесь речь идет о спасении, дарованном нам Христом; моральный смысл открывает переход души от плача и от тягости греха к блаженному состоянию; анагогический — переход святой души от рабства нынешнего разврата к свободе вечной славы. И хотя эти таинственные смыслы называются по-разному, обо всех в целом о них можно говорить как об аллегорических, ибо они отличаются от смысла буквального или исторического»<sup>53</sup>.

Если символические толкования Писания были затруднительны для непосвященных и оставались по преимуществу «хлебом богословов», то символизм церковных зданий, их устройства, оформления, всех без исключения деталей собора, а равно и совершавшихся в нем религиозных церемоний, был адресован всем христианам и должен был наставлять их в тайнах веры<sup>54</sup>.

Средневековый реализм, в особенности если его рассматривать не в интерпретации богословов и философов, а в вульгаризированном восприятии «среднего человека», был очень огрубленной параллелью платоновского понимания мира и имел с ним лишь внешнее сходство. Человек той эпохи был склонен к смешению духовного и физического планов и проявлял тенденцию толковать идеальное как материальное. Абстракция не мыслилась им как таковая, вне ее зримого конкретного воплощения. И духовные сущности и их земные символы и отражения одинаково объективировались и мыслились в качестве вещей, которые поэтому вполне можно было сопоставлять, изображать с равной степенью отчетливости и натуралистичности.

Протяженность земных вещей, их местоположение, расстояния между ними утрачивали определенность, поскольку центр тяжести перемещался от них в мир сущностей. Средневековый человек допускает, что за единый миг можно покрыть огромный путь. Святой был способен тридцатидневный путь проделать за трое суток. Святая Бригитта совершила путешествие из Ирландии в Италию, успев лишь раз моргнуть, а святой Айдан из Англии в Рим и обратно обернулся за двадцать четыре часа<sup>55</sup>. Сакетти приписывал «великому чернокнижнику» Абельяру способность за один час попасть из Рима в Вавилон. Души же, исходящие из тел, «бегут столь быстро, что если бы какая-нибудь душа

изошла из тела в Валенсии и вошла (в другое тело) в какой-нибудь деревне в графстве Фуа, и на всем пространстве между этими местами шел бы сильный дождь, то на нее попали бы едва ли три капли»<sup>56</sup>. Души, как и ангелы, одновременно пространственны и непространственны. Нет ничего неправдоподобного в возможности попасть в преисподнюю, странствуя по земле. Ведь загробный мир одновременно и далек и рядом, — собственно, понятия «близкое» и «дальнее», указывающие на расстояния, здесь неприменимы. В средневековом мире обнаруживаются некие «силовые линии», попадая в сферу действия которых человек как бы выходил из-под власти земных законов, в том числе и законов пространства и времени. Многие из воспринимаемого чувствами и сознанием или представляющегося воображению средневекового человека вообще не может быть локализовано в пространстве.

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

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

него. Он присутствует повсеместно, во всех своих творениях. Символом совершенства считался круг. Идея круга служила образом бога и мира. Таким представляется космос и поэту Данте и теологу Фоме Аквинскому. В анонимной рукописи XII века среди определений бога дается и такое: «Бог есть сфера, центр которой повсюду, а поверхность — нигде» (*Deus est sphaera, cuius centrum ubique, circumferentia nusquam*)<sup>57</sup>.

Соответствующие теоцентрической «модели мира» пространственные представления отчетливо прослеживаются в средневековом изобразительном искусстве. Линейную перспективу живопись этой эпохи отвергает. Отдельные фрагменты картины, иконы изображены каждый в своем ракурсе, не соотнесены перспективно друг с другом, подчас в картине вообще отсутствует глубина и все изображенное в ней как бы расположено в одной плоскости. Эта плоскость изображения представляет собой непроницаемую поверхность, сквозь которую не видно внутреннего пространства. Художников мало тревожит явное несоответствие пропорций: деревья или горы могут быть одного размера с фигурой человека; для того чтобы вместить в раму картины целиком все строение, дом изображают непропорционально маленьким. Подчеркнутые контуром фигуры не пересекаются и даются полностью. Они выносятся нередко вперед из помещения, превращающегося в простой декоративный фон. Явно разные части пространства совмещаются в одном изображении. Эстетика средневековья ставила перед художником задачу не воссоздания иллюзии видимого мира, а, в соответствии с учением неоплатонизма, раскрытия «интеллектуального видения»<sup>58</sup>. Но подобному видению доступно многое такое, чего не воспринимает глаз. Поэтому средневековая живопись вводит зрителя в особую ситуацию, которую можно назвать «драмой встречи двух миров». Мир чувственный и физически зримый соприкасается здесь с миром сверхчувственным. Средневековый человек, созерцающий картину, икону, скульптуру, ощущал возможность перехода из одного плана в другой<sup>59</sup>.

Можно ли сомневаться в том, что человек и в средние века отличал близко и далеко от него расположенные предметы и знал подлинную их соразмерность? Однако эти простые жизненные наблюдения не переносились в живопись и эстетической ценности не получали. Центром, вокруг которого располагался мир, изображаемый средневековыми



живописцами, был бог. Поскольку подлинной значимостью обладает не то, что видимо физическим зрением, а постигаемая духовными очами высшая реальность, средневековая живопись, отрицая самостоятельность видимого мира, подчиненного сверхчувственным высшим силам, одновременно исходит из презумпции недостоверности человеческого, земного созерцания. Зритель в средневековой картине не представляет собой центра, из которого рассматривается реальность. Картина предполагает наличие не одной единственной, но нескольких или многих точек наблюдения. Отсюда—«развернутое» изображение, диспропорция, «обратная перспектива». В картине возможно совмещение изображений двух или нескольких временных моментов живописного повествования. Ансамбль в картине организован на основе соседства, а не по правилам единства. Пространство не членится и не измеряется восприятиями индивида. В силу упомянутых особенностей оно не «втягивает» в себя зрителя, а «выталкивает» его из себя<sup>60</sup>.

Однако особенности живописи средневековья не свидетельствуют об «уничтожении» пространства художниками той эпохи. Напротив, сравнение средневекового изобразительного искусства с искусством античности обнаруживает новую концепцию пространства. Искусство классической древности, знавшее перспективу<sup>61</sup>, вместе с тем было лишено стремления к передаче единства изображаемого как внутренней связи элементов картины или пластического рельефа. По мнению Э. Панофского, для античного искусства характерно не системное пространство, как в искусстве нового времени, а агрегатное пространство, ибо чувство пространства древних, по-видимому, не требовало, чтобы изображаемые тела образовывали систему отношений<sup>62</sup>. Переход от античности к средневековью ознаменовался в области искусства распадом старых художественных форм и канонов. Торжествует плоскостное художественное мышление. Связь между фигурами становится нематериальной, основываясь на ритмической смене красок в живописи, освещенных и затемненных элементов в рельефах. Этот изобразительный принцип находит аналогию в философии неоплатоников: «Пространство — не что иное, как ярчайший свет» (Прокл). В романском искусстве и телá и пространство в равной мере сведены к плоскости, но тем самым и реальный мир и художественное пространство понимаются как континуум. Отказавшись от стремления передавать иллюзию

пространства, художники добиваются того, что художественное пространство становится гомогенным в силу своих световых качеств <sup>63</sup>.

Новым этапом художественного овладения пространством явилась готика. Ставшее «носителем идеи», пространство готического собора дематериализовано и «спиритуализовано», оно бесконечно, но вместе с тем организовано, поддается ритмическому расчленению. В то время как античная статуя самостоятельна в храме, на форуме, где угодно, средневековая пластика органически связывает отдельные фигуры в стройные ансамбли, включающиеся в нерасторжимое целое — космос готического собора. Между фигурами и их пространственным окружением существует внутреннее единство. Готическая статуя нуждается в нише, в балдахине, скульптурный рельеф снабжен дугвым покрытием,— это средства сочленения их с массой собора, ограничения и упорядочения свободного пространства. Но и в этой ограниченности пластические элементы готики представляют собой части безграничного мира. Э. Панофски <sup>64</sup> проводит параллель между готической архитектурой и схоластической философией, переосмысливавшей учение Аристотеля о пространстве: конечный эмпирический космос включается в бесконечность божественного существа <sup>65</sup>. Подобно многочисленным энциклопедическим всеобъемлющим построениям «высокой» схоластики (summa как тотальность, как универсальная теория мира), готический собор воплощал всю систему христианских знаний, выражая «зрительную логику» космоса. В каждой его части воспроизводилось целое, так что деталь вместе с тем была своего рода миниатюрной репликой собора,— как схоластический трактат строился в виде «системы подобных частей и частей этих частей».

Пространство готического храма передает впечатление движения, оно не статично, но как бы находится в постоянном становлении и изменении. В этом переживании заключена текучесть и многозначность форм, источник неисчерпаемой творческой фантазии средневековых мастеров — строителей соборов, резчиков и ваятелей. Пространство и тело образуют в их сознании единое представление, едины по своей сути, ибо это комплексное представление еще не находит логически четкого выражения и расчленения в понятиях. Пространство представляло собой некую реальность, обладавшую собственной структурой и упорядоченностью. Отсюда—

внутреннее единство готического храма. Пространство в средние века понималось особым образом, — об этом свидетельствует и то, что такого понятия, собственно, тогда не существовало: *spatium* имело иной смысл — протяженность, «промежуток», *locus* же означало место, занимаемое определенным телом, а не абстрактное пространство вообще. Такая абстракция возникает в физике нового времени, у Гассенди и Ньютона<sup>66</sup>.

Художественное мышление средневековых мастеров, как и философское сознание схоластов, по крайней мере отчасти отражало общее мировосприятие людей той эпохи. В основе его лежала специфическая «модель мира», которую архитекторы и живописцы, поэты и философы выражали, видимо, с наибольшей ясностью, полнотой и систематичностью, но элементы которой были всеобщим достоянием.

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

Развитие городского населения с новым, более рационалистическим стилем мышления начинает менять это традиционное восприятие природы. Усложнение практической деятельности человека, более активное и целеустремленное воздействие его на природу, выразившееся в усовершенствовании орудий труда и в создании механизмов, опосредовавших отношение человека к естественному окружению, поставило перед его сознанием новые проблемы. Вследствие роста пытливости человеческого ума природа начинает десакрализоваться, секуляризоваться. Отдельные философы призывают сочетать веру с пониманием природы: нельзя согласиться с теми, кто, «подобно мужикам», довольствуется лишь верою, не исследуя с помощью разума<sup>67</sup>.

С возникновением промышленности растет и потребность в более точном и стандартизированном измерении тел

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

Освоение и реорганизация пространства на этом этапе истории охватывают и область социально-политических отношений. Общественные связи, имевшие в более ранний период преимущественно личный характер, все более «заземляются», транспонируются на землю. В частности, феодальные государства, которые в раннее средневековье в значительной мере представляли собой относительно неустойчивые и текучие союзы персонального верховенства и подданства без постоянных и четко определенных внешних границ, теперь обретают твердые очертания. Параллельно идет и внутреннее освоение политического пространства королевской властью, вводящей по всему государству подчиненную ей администрацию, единое право и законодательство, общую монету и налоги<sup>68</sup>.

С переходом к Возрождению в Западной Европе начинает постепенно складываться новая «модель мира». Видное место занимает в ней однородное и по-новому организованное пространство<sup>69</sup>. В этой новой картине мироздания перестраивается, разумеется, не один только элемент — пространство, но все входящие в нее основные компоненты, в частности тесно связанные с представлением о пространстве представления о времени.

## «Что есть время?»

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

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

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

В аграрном обществе время определялось прежде всего природными ритмами. Календарь крестьянина отражал смену времен года и последовательность сельскохозяйственных сезонов. Месяцы у германцев носили названия, указывавшие на земледельческие и иные работы, которые производились в различные сроки: «месяц пара» (июнь), «месяц косьбы» (июль), «месяц посева» (сентябрь), «месяц вина» (октябрь), «месяц молотьбы» (январь), «месяц валежника» (февраль), «месяц трав» (апрель). При Карле Великом была даже предпринята попытка ввести эти названия в официальный календарь. Однако замысел оказался неудачным, так как в разных районах Германии эти названия прилагались к разным месяцам; так, «месяцем пахоты» называли где август, а где март и апрель<sup>1</sup>. У скандинавов май именовали «временем сбора яиц», а также «временем, когда овец и те-

лят запирают в загоне»; июнь — «солнечным месяцем», «временем перехода в летние хижины» (то есть выгона скота на луга), октябрь — «месяцем убоя скота» (это название в шведском языке сохранилось до сих пор), декабрь — «месяцем баранов» или «месяцем случки скота»<sup>2</sup>. Лето называли временем «между плугом и скирдованием»<sup>3</sup>.

У германских народов слова *tīð*, *tími* не были связаны с представлением о точности и обозначали, скорее, времена года, периоды неопределенной, более или менее значительной длительности, и лишь изредка — более краткие отрезки времени — часы. Вместе с тем слово *ár* имело два основных смысла: «год»; «урожай», «изобилие». Год, вообще время — не пустая длительность, но наполненность некоторым конкретным содержанием, всякий раз специфическим, определенным. Показательно, что эти понятия выражали не линейное направление времени (из прошлого через настоящее в будущее), а, скорее, круговращение его: *tíð* (ср. англ. *tide*) обозначает морской прилив, погоду; поскольку *ár* (англ. *year*, нем. *Jahr*) значил «урожай», то и это слово явно указывало на периодическую повторяемость.

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

«Братья начнут  
биться друг с другом,  
родичи близкие  
в распрях погибнут;  
тягостно в мире,  
великий блуд,  
век мечей и секир,  
треснут щиты,  
век бурь и волков  
до гибели мира;  
щадить человек  
человека не станет»<sup>4</sup>.

Этот век морального упадка характеризуется терминами *sceggiöld* («век секир»), *scálmöld* («век мечей»), *vindöld* («век бурь») и *vargöld* («век волков»). Но слово *öld* в песнях «Старшей Эдды» имеет и другое значение: «человеческий мир», «люди». В той же песне «Прорицание вёльвы» перечень карликов завершается словами: «перечень этот... вечно пребудет, пока люди живы» (*meðan öld lifir*)<sup>5</sup>. Точно так же в «Речах Высокого», в «Гренландских речах Атли» и в других эддических песнях термин *öld* означает — «люди». Вероятна связь слова *öld* (англ. *old*, нем. *alt*) с *ala* (лат. *alere*) — «вскармливать», «рожать», и это опять-таки указывает на тесную связь понятия времени с понятием органической жизни.

По-видимому, первоначально понятия «век» и «мир людей» были внутренне близкими, ибо, по представлениям древних скандинавов, время не протекает вне мира людей и насыщено человеческим содержанием. Это видно и из пролога к «Хеймскрингле» Снорри Стурлусона. Исландский историк говорит о двух веках, сменившихся в начальную эпоху существования скандинавского мира, когда им правила династия Инглингов, возводивших свой род к Одину. Первый век — «век кремаций» (*brúpaöld*): покойников сжигали на погребальном костре вместе с их имуществом, а в память об умерших воздвигали мемориальные камни. Его сменяет новый век — «век курганов» (*haugsöld*). «Но еще долго длился век сожжений у свеев и норманнов», прибавляет Снорри<sup>6</sup>. Это своеобразное отношение двух веков, когда новый век как бы наплывает на старый и они оба сосуществуют, раскрывает смысл понятия *öld*: век — не хронологическое протекание времени, а качественно определенное состояние людей. Поэтому и смена веков зависит от человеческих поступков. В «Саге о Сверрире», норвежском короле-узурпаторе конца XII — начала XIII века приводятся слова, обращенные им к своим сподвижникам — «лапотникам»: «Наступила удивительная смена времени (*alldascipti mikit oc undarliga*), когда один человек заступил место трех: конунга, ярла и архиепископа: этот человек — я»<sup>7</sup>.

Тесная близость в сознании варваров понятий времени и человеческого рода проявляется и в этимологии слова *veröld* (англ. *world*, от др. англ. *weoruld*), происходящего от *verr* (человек) и *öld*. Мир — это «век людей». Понятия времени и жизни слиты здесь воедино. Потому-то время для древних скандинавов и не пустая форма, но имеет свое

качество, каждый раз конкретное. Время правления одного норвежского короля — доброе, тогда в стране хорошие урожаи, царит мир, плодятся скот, ловится рыба; время правления другого государя — дурное, в стране неурядицы, голод и неурожай. Для того чтобы были приплод и урожай, нужно приносить жертвы богам и производить возлияния в их честь на пирах. По легенде, параллели которой можно найти у многих народов, древние свеи в период, когда время было недоброе для них, даже принесли в жертву своего вождя<sup>8</sup>. Возможно, что первоначальный смысл совершаемого конунгом жертвоприношения *til árs* заключался не в том, чтобы урожай был хорошим: без этого ритуального воздействия на будущее новый год вообще не мог наступить, и в вожде видели творца нового года<sup>9</sup>.

О том, что, по древнескандинавским верованиям, можно оказать воздействие на время, свидетельствует рассказ Снорри о конунге Ауне, который продлевал себе жизнь, принося в жертву Одину своих сыновей; каждая жертва давала ему десять дополнительных лет жизни<sup>10</sup>. Богиня Идунн хранила в сосуде яблоко, и когда асы старели, они откусывали от него кусок и тотчас же молодели, «и так будет до конца света»<sup>11</sup>.

То обстоятельство, что в аграрном обществе время регулировалось природными циклами, определяло не только зависимость человека от смены годичных периодов, но и специфическую структуру его сознания. В природе нет развития, — во всяком случае, оно скрыто от взора людей этого общества. Они видят в природе лишь регулярное повторение, не в состоянии преодолеть тиранию ее ритмического кругового движения, и это вечное возвращение не могло не стать в центре духовной жизни в древности и в средние века. Не изменение, а повторение являлось определяющим моментом их сознания и поведения. Единичное, никогда прежде не случавшееся не имело для них самостоятельной ценности, — подлинную реальность могли получить лишь акты, освященные традицией, регулярно повторяющиеся<sup>12</sup>. Арханческое общество отрицало индивидуальность и новаторское поведение. Нормой и даже доблестью было вести себя, как все, как поступали люди испокон веков. Только такое традиционное поведение имело моральную силу. Поэтому жизнь человека в традиционном обществе представляет собой постоянное повторение поступков, ранее совершенных



другими. Неизбежно вырабатывается эталон, первообраз поведения, который приписывается первым людям, боже-ству, «культурному герою». Повторение людьми поступков, восходящих к небесному, божественному прототипу, свя-зывает их с божеством, придает реальность им и их пове-дению. Вся деятельность людей, производственная, обще-ственная, семейная, интимная жизнь получает смысл и санкцию постольку, поскольку участвует в сакральном, следует в «начале времен» установленному ритуалу. Поэто-му мирское время лишается своей самоценности и авто-номности, человек проецируется во время мифологическое. В особенности это обнаруживалось в периоды празднеств, торжеств, устанавливающих прямое отношение с мифом, воплощающим в себе образец поведения. Миф не просто пересказывался, но разыгрывался как ритуальная драма и соответственно переживался во всей своей высшей реальности и напряженности. Исполнение мифа «отклю-чало» мирское время и восстанавливало время мифологи-ческое<sup>13</sup>.

«Архаическое» сознание антиисторично. Память кол-лектива о действительно происшедших событиях со време-нем перерабатывается в миф, лишаящий эти события их индивидуальных черт и сохраняющий только то, что соответствует заложенному в мифе образцу; события сводятся к категориям, а индивиды к архетипу. Новое не представляет интереса в этой системе сознания, в нем ищут лишь повторения прежде бывшего, того, что воз-вращает к началу времен. При подобной установке по отно-шению к времени приходится признать его «вневремен-ность». Здесь нет ясного различия между прошедшим и настоящим, ибо прошлое вновь и вновь возрождается и возвращается, делаясь реальным содержанием настоя-щего. Но, утрачивая самостоятельную ценность, настоя-щее вместе с тем наполняется более глубоким и непре-ходящим содержанием, поскольку оно непосредственно соотнесено с мифическим прошлым, являющимся не только прошлым, минувшим, но и вечно длящимся. Жизнь лишается характера случайности и быстротечности. Она включена в вечность и имеет более высокий смысл.

Существенным аспектом времени был счет поколений. Определив принадлежность лица к тому или иному поко-лению или установив их последовательность, получали вполне удовлетворявшее представление о связи событий,

ходе вещей и обоснованности правовых притязаний. Понятие поколения воспроизводило ощущение живой преемственности органических человеческих групп, в которые индивид включался как реальный носитель связей, соединяющих настоящее с прошлым и передававших их в будущее. И это ощущение имело гораздо бóльшие смысл и ценность, нежели простое указание на некоторую точку абстрактной хронологической шкалы. Но счет на поколения отражает локальное восприятие и исчисление времени. Такой отсчет практиковался в генеалогиях, родовых сказаниях, сагах. Посредством перечисления предков выясняли не общую хронологию народа, племени, государства, а преемственные связи в пределах рода, семьи, далеко не всегда устанавливая их соотносительность с течением времени за пределами круга родства.

Значение этой формы отношения ко времени, которую можно было бы назвать родовым или семейным временем, определялось преимущественно интровертным характером семейно-родовых групп, ведущих обособленный образ жизни и лишь поверхностно связанных между собой. На каждом хуторе, в поселке, общине время текло, подчиняясь ритму смены поколений и тех немногочисленных и мало разнообразных событий, которые налагали отпечаток на жизнь группы<sup>14</sup>. Это хорошо видно из исландских саг. Временные ориентиры даются в них прежде всего в виде *langfedgatal* — перечисления предков. Иногда этот перечень захватывает несколько поколений по восходящей линии, в других случаях автор ограничивается ссылкой на отца или отца и деда. Указания на то, что события, описываемые в саге, совершались во время правления определенного норвежского короля, вызываются стремлением уточнить период повествования, хронологически привязать его к событиям «большой истории». Даже такая «неисторическая» сага, как «Сага о Храфнкеле», начинается с приурочения переселения в Исландию отца Храфнкеля ко времени норвежского короля Харальда Харфагра, причем автор указывает генеалогию Харальда в пяти поколениях, хотя она всем и так была известна и для дальнейшего повествования в этом нет никакой нужды. В иных случаях ссылки на королей имеют целью выявить влияние исторических событий на судьбы персонажей саги (например, объединение Норвегии Харальдом и эмиграция из нее предков героев саги; христианизация и конфликтная

ситуация, в которую она поставила тех или иных исландцев). Кроме того, временными ориентирами в сагах могли служить не факты политической истории страны, а события местного значения, протекавшие на том же уровне «родового времени» и запечатлевшиеся в сознании людей (кровная вражда между семьями, убийство кого-то из исландцев, громкая тяжба на альтинге и т. п.).

Култ предков, игравший огромную роль в жизни варваров, был связан с их отношением ко времени. Предок мог вновь как бы родиться в одном из своих потомков, — в пределах рода передавались имена, а вместе с ними и внутренние качества их носителей<sup>15</sup>. Прошлое возобновлялось, персонифицированное в человеке, который повторял характер и поступки предка. Поэтому могилы и курганы предков располагались бок о бок с усадьбами живых: то были даже не два разных мира, а единый мир, в котором прошедшее, настоящее и будущее оказывались рядоположенными и реально сосуществующими. Отсюда и упомянутая выше возможность оказывать воздействие на ход времени, причем не только настоящего, но и будущего. В известном смысле для варвара существует только настоящее время, но это очень емкое и широкое настоящее, не сводящееся к моменту, — оно включает в себя и прошедшее и будущее и не отделено от них сколько-нибудь резкой гранью. В самом деле, если время циклично и прошлое повторяется, то и будущее время не что иное, как возобновляющееся настоящее или прошлое. Все три времени расположены как бы в одной плоскости<sup>16</sup>. «Пространственное» понимание времени нашло свое выражение в древних пластах многих языков, и большинство временных понятий первоначально были пространственными<sup>17</sup>.

Возвратиться к минувшим временам и оказать воздействие на будущее течение событий можно при посредстве магии. Можно прорицать будущее (как это делала, например, вёльва — колдунья в знаменитейшей из песен «Старшей Эдды», предрекая конец и возрождение мира) и видеть его во сне (вещие сны играют немалую роль в сагах). Ведь, как уже указывалось, время не представляет для варварского сознания пустой абстрактной протяженности, оно — сама жизнь людей и качественно изменяется вместе с нею. Время — это солидарность человеческих поколений, сменяющихся и возвращающихся подобно временам года. Будущее время — это и судьба. Одна из трех норн, живущих

у подножия мирового древа Иггдрасиль,— Урд (Urðr) представляет собой персонификацию судьбы, будущего, того, что должно свершиться (ср. сакс. wurth, англосакс. wyrd, англ. weird) <sup>18</sup>.

Время столь же реально и вещественно, как и весь остальной мир. Поэтому время можно упорядочивать и разделять,— так и поступили боги при сотворении мира: создав землю и небеса, они разделили время и установили его исчисление <sup>19</sup>. Время можно предрекать и изменять его содержание. Следовательно, время для человека варварской эпохи — нечто совершенно иное, нежели для нас: это не форма существования мира, абстрагированная от вещей, а конкретная предметная стихия, ткань на станке богов, и норны обрезают нити ее — человеческие жизни <sup>20</sup>.

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

Как мы могли убедиться, время для варвара всегда конкретно и связано с жизнью. Нет приборов для определения времени суток. Вполне достаточно знать положение солнца в небе. Древний исландский судебник «Грагас» («Серый гусь») предписывает начинать тяжбу на алтинге в то время, когда солнце освещает поле тинга; судьи должны подняться на «скалу закона», пока солнечные лучи падают на западную часть ущелья. Трудовые занятия прекращаются, когда солнце начинает клониться к горизонту, точнее — тогда, когда оно окажется на высоте копья, поставленного на «средней линии высоты моря» (между крайними линиями прилива и отлива) <sup>21</sup>.

Временем измеряется длина пути (числом дней плавания на корабле или движения по суше). Большой точности

для определения расстояния не требовалось. Нет представления о пути между пунктами, независимого от путника, который преодолевает это расстояние. Когда же упоминаются меры длины пути, оказывается, что эти меры не соответствуют какой-либо фиксированной, стандартной единице. Так, *göst*, переводимый иногда как «миля», на самом деле значил путь между двумя стоянками (ср. англ. *rest*). Естественно, протяженность его варьировалась в зависимости от многих условий. Эти колебания были столь значительны, что скандинавы различали «короткие» и «длинные» *gastir*. Таким образом, в сознании древнего скандинава путь — не пустая протяженность, но всегда конкретное пространство, или, лучше сказать, это движение людей в конкретном, осязаемом пространстве. Говоря о расстоянии между двумя пунктами, человек представляет себе собственное движение во времени. Так, норвежец Отгар, посетивший в конце IX века Англию, рассказывал ее королю Альфреду о расстояниях в Скандинавии, называя число дней плавания между разными ее частями при попутном ветре <sup>22</sup>.

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

Таким образом, время в варварском обществе — не вне людей и не безразлично к их жизни и поступкам. Напротив, оно в них, поэтому-то на его ход, на самое его качество и можно воздействовать. Время — это цепь человеческих поколений. «Век» и «род людской» обозначаются одним словом, ибо век это и есть жизнь поколений людей. Аспект вечности, по-видимому, был чужд сознанию варваров, познакомившихся с ним под влиянием христианства <sup>23</sup>.

Отсутствие точности в исчислении времени сочеталось с большим интересом к установлению фактов прошлого и их последовательности. Симптоматично, что скандинавская литература началась в форме историографии: первые книги у исландцев и норвежцев — это сочинения исторического содержания. Так, произведение первого исландского историка Ари Торгильссона — «Книга об исландцах» —

наполнено указаниями на события европейской истории, к которым он приурочивает факты ранней истории Исландии. Наряду с христианским отсчетом времени — от рождения Христова — Ари берет за отправной пункт дату убийства английского короля Эдмунда Святого, а также ссылается на понтификаты римских пап, на время правления крестоносного короля Балдуина, королей Норвегии и Швеции, византийских императоров, патриарха иерусалимского. Кроме того, хронологические вехи дают сроки правления исландских епископов и законоговорителей. Однако, желая установить собственную родословную, Ари возводит свой род к Инглингам, династии древних шведских и норвежских королей, и к ее основателям — языческим богам Ньерду и Фрею. «Книга об исландцах» проникнута заботой о хронологической достоверности<sup>24</sup>. Особая глава посвящена реформе исландского календаря. По словам Ари, исландцы, присутствовавшие на альтинге, когда была проведена эта реформа, отнеслись к ней с огромным интересом<sup>25</sup>. И все же при столь живом внимании Ари к проблемам хронологии приходится констатировать, что он опирался преимущественно на собственную память и на воспоминания своих предшественников. О Торкеле Геллиссоне, на авторитет которого он ссылается при установлении даты начала заселения Исландии, Ари пишет: «Он помнил далеко назад».

Много указаний на время и хронологических увязок и в родовых исландских сагах. Но в них почти вовсе отсутствуют бесспорные данные о длительности описываемых событий, — обычно она неопределенна, и часто нельзя сказать, сколько лет отделяет одно событие от другого. Кажущееся развитым, временное сознание авторов саг сочетается с неточностью измерения времени и с запутанностью внутренней хронологии в саге<sup>26</sup>.

Переход от язычества к христианству сопровождался существенной перестройкой всей структуры временных представлений в средневековой Европе. Но архаическое отношение ко времени было не столько искоренено, сколько отеснено на задний план, составило как бы «нижний» пласт народного сознания. Так, языческий календарь, отражавший природные ритмы, был приноровлен к нуждам христианской литургии. Церковные праздники, отме-

ча́вшие поворотные моменты годичного цикла, восходили еще к языческим временам. Аграрное время было вместе с тем и временем литургическим. Год расчленялся праздниками, знаменовавшими события из жизни Христа, днями святых. Год начинался в разных странах не в одно и то же время: с рождества, со страстной недели, с благовещения. Соответственно отсчет времени велся по числу недель до рождества и после и т. д. Долго богословы противились тому, чтобы считать новый год от 1 января, так как это был языческий праздник; но 1 января — также и день обрезания Христа.

Сутки делились не на равновеликие часы, а на часы дня и часы ночи, — первые исчислялись от восхода солнца до заката, вторые — от заката до восхода, поэтому летом часы дня были длиннее часов ночи, а зимою наоборот. До XIII—XIV веков приборы для измерения времени были редкостью, предметом роскоши. Не всегда они имелись даже у ученых. Англичанин Вальхерий, изучавший движения небесных тел, сетовал на то, что точности его наблюдений за лунным затмением в 1091 году помешало отсутствие у него часов<sup>27</sup>. Обычные для средневековой Европы часы — солнечные часы (греч. «гномон»), песочные часы либо клепсидры — водяные часы. Но солнечные часы были пригодны лишь в ясную погоду, а клепсидры оставались редкостью, были, скорее, игрушкой или предметом роскоши, чем инструментом для измерения времени. Когда час нельзя было установить по положению солнца, его определяли по мере сгорания лучины, свечи или масла в лампаде. Насколько медленным был прогресс в определении времени, видно из того, что применение свечей в этих целях, зафиксированное в конце IX века при английском короле Альфреде (в поездки по стране он брал с собою свечи равной длины и велел зажигать их одну за другой), наблюдалось во Франции при Людовике IX (XIII век) и при Карле V (XIV век). Монахи ориентировались по количеству прочитанных ими страниц священных книг или по числу псалмов, которые они успевали произнести между двумя наблюдениями неба. Для каждого часа дня и ночи существовали особые молитвы и заклинания. Для основной массы населения главным ориентиром суток был звон церковных колоколов, регулярно призывавших к заутрене и к другим службам. Сутки делились на ряд отрезков — канонических часов

(horaе саnоnісае), обычно их было семь, и обозначались они боем церковных часов<sup>28</sup>. Таким образом, течение времени контролировалось духовенством. Фантастическую, в духе средневековья, но по-своему знаменательную этимологию слова саnрапа (колокол) дал в начале XIII века Жан де Гарланд: «Часы (саnрапе) получили свое название у живущих в деревне (іn саnро) крестьян, которые не умеют определять время иначе, как с помощью колоколов (рег саnраnас)»<sup>29</sup>. Средневековые люди узнавали время преимущественно не визуальнo, а по звуку.

Различали «колокол жатвы», «колокол тушения огней», «колокол выгона в луга». Вся жизнь населения регулировалась звоном колоколов, соразмеряясь с ритмом церковного времени. Для того чтобы представить себе, сколь приблизительно определяли время в средние века, стоит упомянуть случай, происшедший в Монсе в конце XII века. Как повествует хронист, на судебный поединок, назначенный на рассвете, пришел лишь один из его участников. Тщетно прождав своего противника, он потребовал от судей вынести постановление о том, что он выиграл дело, так как другая сторона не явилась в положенное время. Для этого было необходимо установить, что действительно уже наступил девятый час, и чиновникам пришлось обратиться к священнику, который лучше разбирается в часах<sup>30</sup>.

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

В парадоксальном контрасте к неточности измерения времени и неспособности уловить в его течении относительно краткие промежутки находились чисто рассудочные, никак не связанные с опытом и проистекавшие из стремления к схоластической систематизации и предельной детализации понятий градации времени, о которых пишут ученые средневековья. Гонорий Августодунский (XII век) выделяет до крайности дробные доли часа: он состоит из 4 «пунктов», 10 «минут», 15 «частей», 40 «моментов», 60 «знамений» и 22560 «атомов». И хотя он считает «минуту» «малым интервалом в часах» (minutus и значит «мень-



шенный», «маленький»), Гонорий признает далее вслед за Исидором Севильским, что «пределом всякой вещи» является час (*Hora est terminus cuiusque rei*)<sup>31</sup>. Такого рода «атомизация» времени, восходящая к Лукрецию, связана с пониманием его в качестве реальности одного рода с вещами: средневековые авторы уподобляли «атомы времени» «атомам тела» и «атомам числа»; сравнение течения времени с течением воды не было для них, как для нас, простой метафорой. Но основные временные категории средневековья — год, сезон, месяц, день, а не час и тем более не минута. Средневековое время — по преимуществу продолжительное, медленное, эпическое.

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

Сельское время — время природное, не событийное, поэтому-то оно и не нуждается в точном измерении и не поддается ему. Это время людей, не овладевших природой, а подчиняющихся ее ритму. Свойственные сознанию людей той эпохи контрасты находили выражение и в восприятии главных частей суточного цикла. Ночь была временем опасностей и страхов, сверхъестественного, демонов, других темных и непонятных сил. В сознании германцев ночь играла большую роль, и они вели счет по «ночам». Преступление, содеянное под покровом ночи, каралось особенно строго. Христианство стремилось побороть представление о ночи как о времени господства дьявола. Христос родился ночью для того, чтобы принести свет истины тем, кто скитался в ночи заблуждений. Свет дня должен был рассеивать страхи, порожденные ночным мраком. Тем не менее на протяжении всего средневековья ночь оставалась символом зла и греха, и если христианская вечерня должна была вселять в души верующих умиротворенность и сознание близости бога, то и черт был ближе и опаснее под покровом темноты. Противоположность дня и ночи — это противоположность жизни и смерти: «день господь отвел живым, ночь — мертвым» (Титмар Мерзебургский). Такую же оценку получила и другая оппозиция: лето и зима. Все эти оппозиции имели этическую и сакральную окрашенность.

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

Календарь, многократно изображавшийся на протяжении всего средневековья в книжных миниатюрах, в рельефах на стенах церквей и соборов, на фресках, в ученых трактатах и в поэзии, — это преимущественно сельскохозяйственный календарь: каждый месяц знаменовался определенными сельскими работами. Этот тип календаря, заимствованный средневековьем у античности, не во всем, однако, следовал первоначальному образцу. В то время как античные изображения месяцев представляли собой астрономические символы в сочетании с пассивными человеческими фигурами, в раннее средневековье на Западе складывается система изображений месячных работ, персонафицированных активно действующими людьми; это уже не абстрактные аллегории, а «труды» месяцев<sup>32</sup>. В результате возник новый по своему смыслу жанр — земная деятельность человека совершается перед лицом небесного мира и как бы включается в единый гармонический ритм природы в средневеково-христианском ее понимании.

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

Родовое время, занимавшее главенствующее место в сознании людей в эпоху варварства, сохраняет свое значение и в сложившемся феодальном обществе. Феодальные сеньоры заботились о своих генеалогиях, возводя род к далеким, нередко легендарным или полубогатырским знатым и славным предкам. Утверждение престижа семьи посредством апелляции к давности ее происхождения раскрывает отношение ко времени господствующего класса: могущественный, знатный, влиятельный человек в средние века — это человек, за плечами которого стоят многие

поколения, в котором сгустилось родовое время — оно же и время истории. История в средние века оставалась историей древних феодальных родов и династий. Недаром в средние века термин *geste* во французском языке значил и «история» (история деяний, подвигов) и «знатный род», «героическая семья».

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

Время земных царств и следующих одно за другим событий не воспринималось ни как единственное, ни как подлинное время. Наряду с земным, мирским временем существовало сакральное время, и только оно и обладало истинной реальностью. Категория божественного архетипа, определявшая поведение и сознание людей в архаических обществах, остается центральной в мировосприятии и средневекового христианства. Персонажи и события Ветхого и Нового заветов обладают реальностью особого рода. Библейское время — не преходящее; оно представляет абсолютную ценность. С актом искупления, совершенного Христом, время обрело особую двойственность: «сроки» близки или уже «исполнились», время достигло «полноты», наступили «последние времена» или «конец веков», — цар-

ство божие уже существует, но вместе с тем время еще не завершилось и царство божие остается для людей окончательным исходом, целью, к достижению которой они должны стремиться.

Время христианского мифа и время мифа языческого глубоко различны. Языческое время осознавалось, по-видимому, исключительно в формах мифа, ритуала, смены времен года и поколений, тогда как в средневековом обществе категория мифологического, сакрального времени («история откровения») сосуществует с категориями земного, мирского времени и обе эти категории объединяются в категорию времени исторического («история спасения»). Историческое время подчинено сакральному, но не растворяется в нем: христианский миф дает своего рода критерий определения исторического времени и оценки его смысла.

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

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

Во-вторых, историческое время приобретает определенную структуру, и количественно и качественно четко разделяясь на две главные эпохи: до рождения Христова и после него. История движется от акта божественного творения к Страшному суду. В центре истории находится решающий сакраментальный факт, определяющий ее ход, придающий ей новый смысл и предрешающий все последующее ее развитие — пришествие и смерть Христа. Ветхозаветная история оказывается эпохой подготовки при-

шествия Христа, последующая история — результатом его воплощения и страстей. Это событие неповторимо и уникально по своей значимости<sup>33</sup>.

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

Историческое время в христианстве драматично. Начало драмы — первый свободный поступок человека — грехопадение Адама. С ним внутренне связано пришествие Христа, посланного богом спасти род человеческий. Воздаяние следует в конце земного существования людей. Понимание земной истории как истории спасения человечества придавало ей новое измерение. Жизнь человека развертывается сразу в двух временных планах: в плане эмпирических преходящих событий земного бытия и в плане осуществления божьего предначертания. Следовательно, человек — участник всемирно-исторической драмы, в ходе которой решается судьба мира и судьба его индивидуальной души. Это сознание придавало специфическую окраску мироотношению средневековых людей, ощущавших свою внутреннюю сопричастность с историей.

Драматизм осознания времени в христианстве основывается на дуалистическом отношении к миру и его истории. Земная жизнь и вся история — арена борьбы между добром и злом. Но это не безличные космические силы, — они коренятся в самом человеке, и для торжества добра и в его душе и в истории необходима свободная добрая воля человека. Из признания в человеке внутренней свободы выбора и проистекает неустраняемая драматичность христианского восприятия времени и истории. Земная жизнь с ее преходящими радостями и невзгодами не самодовлеющая и приобретает свой смысл, лишь будучи включенной в сакраментальную историю спасения рода человеческого. Поэтому прошедшее и будущее обладают большей ценностью, нежели настоящее — бременное время. Подобное отношение к текущим событиям настоящего присуще мифологическому сознанию, видящему в них лишь отражение изначальных образцов, повторение божественного архетипа. Но мифологично и христианское мировоззрение, с тем, однако, радикальным отличием от языческих «природных» мифологий, что христианский миф — это исторический миф, не растворяющий земную историю в игре сверхчувственных сущностей, а создающий из сакрального и земного специфически дуалистическую картину исторического движения. Поэтому в рамках христианского мировоззрения оказывается возможным создание философии истории и понимание времени как необратимой исторической последовательности.

У истоков христианской философии истории стоит блаженный Августин. Обосновывая новую концепцию времени, Августин отверг циклизм древних. Эллинское восприятие времени не знает абсолютных «до» и «после»: все повторяется в «великом году» пифагорейцев, и подобно тому как Платон учил своих учеников в Афинах в Академии в известном году, так и за несметное число веков прежде периодически повторялись тот же Платон, та же школа и тот же город. Циклизм исключает направление времени и не знает конечной цели истории. Лишь Ветхий завет с его эсхатологией дал основу для христианского понимания времени, основывающегося на идее уникальности и невозвратности событий. Учение о круговом времени — «ложное» и чуждое христианской вере, ибо оно отрицает единственное появление сына божия и делает невозможным конечное спасение человека. При этом Августин имел

в виду прежде всего учение раннехристианского мыслителя Оригена, который пытался сочетать христианское мировоззрение с античными представлениями о повторяющихся возвращениях прежде бывшего (так называемый «апокатастасис»). Августин противопоставляет этой гипотезе «нечестивых» «истинный и прямой путь» бога. Благодаря богу «здравый разум разрывает эти вращающиеся круги»<sup>34</sup>.

«Что́ есть время?» — вот вопрос, над которым бьется его мысль. Мы понимаем, что́ это такое, когда говорим о времени или слышим о нем от других. «Пока никто меня о том не спрашивает, я понимаю, нисколько не затрудняясь; но как скоро хочу дать ответ об этом, я становлюсь совершенно в тупик»<sup>35</sup>. Тайна времени неизъяснима, и можно лишь молить бога о даровании понимания этих явлений, «с одной стороны самых обыкновенных, но вместе с тем не только непонятных для нас, а и в существе своем непостижимых». «У нас постоянно на языке слова: «время и время» (*tempus et tempus*), «времена и времена» (*tempora et tempora*). Кажется, ничего нет яснее и обыкновеннее; а между тем, в сущности, нет ничего непонятнее и сокровеннее и более вызывающего на размышления»<sup>36</sup>. Время обладает протяженностью, но его неверно измерять движением небесных тел, ведь недаром, когда по просьбе Иисуса Навина бог остановил солнце, чтобы битва завершилась в тот же день, время продолжало длиться. Итак, время не есть движение тел, хотя они и движутся во времени.

Способность измерять продолжительность текущего времени дана человеческой душе, и только в душе обретаются формы восприятия прошедшего, настоящего и будущего времени; в предметной же действительности их нет. «Итак, в тебе, душа моя, измеряю я времена... и когда измеряю их, то измеряю не самые предметы, которые проходят и прошли уже безвозвратно, а те впечатления, которые они произвели на тебя»<sup>37</sup>. Для восприятия прошедшего мы обладаем памятью, настоящее уясняется посредством созерцания, а для будущего существуют чаяние и ожидание<sup>38</sup>.

Августин не разделяет точки зрения Аристотеля, признававшего объективность времени как меры движения. Человеческое время радикально отличается от последовательности моментов, образующей время физическое. Антропологическое время, по Августину, это внутренняя реальность, и один лишь дух воспринимает ее. Охватывая

предчувствием будущее и памятью прошлое и включая и то и другое в нынешнюю жизнь человека, душа «расширяется», «наполняется». Но это не количественное расширение, *distentio* — жизненная активность человеческого духа.

Мир изменяющихся вещей длится во времени. Бог же превыше всех времен и пребывает вне времени в вечности, по сравнению с которой самое длительное время ничего не значит<sup>39</sup>. Отношение между временем и вечностью трудно уяснить, потому что человек привык думать о вечности во временных категориях, хотя в вечности нет временной последовательности. Вечность предшествует времени как его причина. Время, как и пространство, принадлежит к сотворенному миру. Эту точку зрения усвоили все мыслители средних веков. Вслед за Иоанном Скотом Эриугеной Гонорий Августодунский расчленяет природу на четыре вида: первый вид — творящая и нетварная природа, то есть бог; второй вид — творящая и творимая природа, то есть идеи, первопричины; третий вид — не творящая и творимая природа, то есть временно определенные существа, познаваемые в пространстве и времени (*generatio temporalium, que locis et temporibus cognoscitur*); четвертый вид — не творящая и не творимая природа, конец и цель всего, опять-таки бог, к которому все возвращается и в котором все завершается<sup>40</sup>. Таким образом, время и пространство характеризуют земной мир и сами сотворены богом; они имеют преходящий характер, ибо, как говорит Августин, святая Троица, не характеризующаяся пространством и временем, движет своими творениями во времени и пространстве. Нужно различать (в неоплатонистском смысле) между интеллигибельными Временем и Пространством, предсуществовавшими в Слове бога до того, как он реализовал их в сотворенном мире, и земными преходящими временами и местами.

Учение Августина о времени расходится не только со взглядами Аристотеля, но и с пониманием времени Платоном. Согласно Платону, время нескончаемо и в этом смысле подобно вечности; поэтому само время ведет человека к вечности. Августин же, превративший платоновские идеи в мысли бога, четко разграничивает время переживаемых событий и божественную вечность. Несколько ближе точка зрения Августина к неоплатонизму. Плотин учил, что человек должен возвыситься от времени к веч-



ности. Но время у Плотина субстанционально и метафизично, тогда как Августин превращает понятие времени во внутреннее психологическое состояние человека <sup>41</sup>.

Августиновская философия времени как нельзя лучше соответствовала общим установкам христианства, выдвигавшего на первый план жизнь души и ее спасение. Земное время, воспринимаемое и переживаемое человеческим духом, предстает в учении Августина в качестве неотъемлемого его параметра. Подчеркивая быстротечность и необратимость земного времени на фоне сверхчувственной вечности, Августин наметил тот философский кадр, в котором им рассматривается история человечества. В противоположность сторонникам идеи прогресса в земной истории (Тертуллиану, Оригену, Евсевию), утверждавшим, что создание и расширение *Rex Romana* подготавливает победу дела Христова, Августин формулирует учение о непримиримой противоположности Града земного и Града божьего. Град божий — незримая духовная община христиан, видимым воплощением которой является церковь, — вечен, Град же земной, государство, преходящ и подвержен гибели. Оба града идут каждый своим собственным путем, и если прогресс Града божьего состоит в постепенном раскрытии божественной истины, то в человеческих делах прогресса нет. В настоящем, как и в прошлом и в будущем, люди переживали, переживают и будут переживать великие бедствия и потрясения. Этот тезис получил дальнейшее подтверждение в «Истории» ученика Августина Орозия, который собрал многочисленные примеры войн, эпидемий, голода, землетрясений, убийств, преступлений, наполнивших историю на всем ее протяжении. Во взглядах Августина переплетаются пессимизм, порождаемый созерцанием текучей и тленной земной жизни, и оптимизм, залогом которого служит чаяние небесного блаженства. Этот неискоренимый дуализм проистекает из самой природы сил, определяющих ход истории: «В этой реке или потоке человеческого рода две вещи идут вместе: зло, проистекающее от праотца [Адама], и добро, установленное Творцом» <sup>42</sup>. Амбивалентность времени, с протеканием которого вместе и увеличивается греховность рода человеческого и возрастает знание бога, придает истории, в ее понимании Августином, трагический характер. Людям не дано знать, когда завершится история, но «если судия задерживает наше спасение, то из-за любви, а не по безразличию,

с умыслом, а не по причине бессилия; он мог бы, если б пожелал, явиться в настоящий момент, но он ждет, пока число наше исполнится до последнего»<sup>43</sup>.

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

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

Подчинив земную историю истории спасения, Августин увидел единство в движении рода человеческого во времени. История превратилась во всемирную историю, пронизанную единым смыслом и руководимую трансцендентным замыслом. Традиционным жанром средневековой историографии была всемирная хроника, начинавшаяся с пересказа библейской «Книги бытия». Эта традиционная форма давала возможность хронисту включить историю собственного времени во всемирно-историческое целое<sup>44</sup>. Но при этом историки не всегда останавливали свое повествование на современных им событиях: в таком виде история оставалась незавершенной и смысл ее не мог быть раскрыт полностью. Поэтому Оттон Фрейзингенский, доведя изложение до середины XII века, затем присовокупил к нему картину Страшного суда. Реальная история разворачивалась «в тени будущего», по выражению Августина<sup>45</sup>.

Идеи Августина надолго определили принципы средневековой историографии. События истории нуждались не столько в причинном объяснении, сколько во включении

во всемирно-историческую схему прохождения рода человеческого по эпохам от Адама до грядущего пришествия Антихриста. Средневековые историки видели смену вещей и событий *sub specie aeternitatis*. История — эта вечная борьба между добром и злом — происходит то на земле, то на небесах, во времени и вне времени <sup>46</sup>.

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

В русле этой традиции находится и «Церковная история английского народа» одного из крупнейших историков периода раннего средневековья — Бэды Достопочтенного. Две эпохи существуют в его сознании: время, когда происходят описываемые им события истории Англии и английской церкви, и время Библии, причем обе эти эпохи не разделены. Свою эпоху историк воспринимает в библейских категориях и видит окружающий мир таким, каков был мир Библии. Время Бэды «открыто в прошлое», его чувство времени анахронично, а история воспринимается англосаксонским монахом как нечто вневременное, как процесс, в котором повторяются одни и те же модели и нет подлинного развития. Бэда не сравнивает библейскую эпоху со своей собственной, ибо для такого сравнения необходимо ясно сознавать различия между тем, что подвергают сравнению, — для него библейские события, происшедшие некогда, продолжаются и сейчас <sup>47</sup>. Бэда — типичный представитель того образа мышления, который доминировал в среде богословов и историков в период раннего средневековья.

Если сравнивать средневековую христианскую историографию с античной, то нетрудно представить ее как шаг назад в развитии исторического познания <sup>48</sup>. По выражению А. Демпфа, в средние века философия и символическая теология истории не оставляли времени для занятий историей, и историография была не чем иным, как применением схоластического метода к истории <sup>49</sup>. Но вряд ли сравнение с античностью способствует пониманию специ-

фики средневекового исторического сознания. Историки средних веков знали и по-своему ценили античных авторов и тем не менее вырабатывали собственное отношение к истории, соответствовавшее их мировоззрению и чувству времени.

Временной аспект этого образа мышления характеризуется такими категориями, как «вечность» (*aeternitas*), «век» (*aevum*) и время жизни человечества — *tempus*. Соотношение этих определений времени не отражает просто различия в длительности, — эти категории различаются совершенно неодинаковой внутренней ценностью. Вечность — атрибут бога, она вневременна, время человеческого существования по сравнению с вечностью — ничто и приобретает смысл лишь как подготовительная ступень к переходу в потустороннюю вечную жизнь. Что касается *aevum*, то это промежуточное понятие между вечностью и временем, это — «сотворенная вечность». Вечность не имеет ни начала, ни конца; *aevum* имеет начало, но не имеет конца, тогда как время имеет и начало и конец<sup>50</sup>. По Фоме Аквинскому, *aevum*, как и *aeternitas*, дан «весь сразу» (*totum simul*), но вместе с тем обладает и последовательностью.

Гонорий Августодунский дает несколько иную интерпретацию временных понятий. *Aevum* — вечность, она существует «до мира, с миром и после мира» (*Aevum est ante mundum, cum mundo, post mundum*); она принадлежит одному лишь богу, который не был, не будет, но всегда есть (*non fuit, nec erit, sed semper est*). Мир идей или первообразов мира, а равно ангелов характеризуется «вечными временами» (*tempora aeterna*) — понятием, имеющим подчиненное значение по отношению к «вечности». «Земное же время — это тень вечности» (*Tempus autem mundi est umbra aevi*). Время началось вместе с миром и с ним прекратится. Время измеримо, потому, вероятно, Гонорий выводит этимологию слова *tempus* из *temperamentum* («соразмерность», «соотношение»). «Время, — пишет он, — не что иное, как смена (чередa) вещей (событий)» (*vicissitudo rerum*)<sup>51</sup>.

Показательный для средневековья образ времени — это канат, протянутый с востока на запад и изнашивающийся от ежедневного свертывания и разворачивания (Гонорий Августодунский)<sup>52</sup>. Вещественность восприятия времени проявляется и в приравнивании его к миру,

роду человеческому (*mundus - saeculum*). Время, как и мир, портится (Ордерик Виталий)<sup>53</sup>. Оно не несет с собой прогресса человека, а если люди позднейших времен знают новое и видят дальше, чем их предшественники, то это объясняется тем, что они подобны карликам, усевшимся на плечах гигантов, но не свидетельствует о большей остроте их зрения (Бернард Шартрский, Иоанн Сольсберийский, Петр Блуа)<sup>54</sup>.

В XIII веке осознание проблемы времени философской и богословской мыслью получает новый стимул от идей Аристотеля, ставшего известным в Западной Европе благодаря арабам. Фома Аквинский в этом вопросе отчасти близок к Аристотелю, толкующему время как меру движения<sup>55</sup>. Однако если современник Фомы Бонавентура принимал аристотелевскую космологическую концепцию времени, пытаясь выработать «христианский аристотелизм»<sup>56</sup>, то Фома Аквинский сочетал его с неоплатонизмом. По Аристотелю, вневременностью обладают лишь боги и вечные существа, Аквинат же утверждал, что каждая субстанция, даже и сотворенная, в некотором смысле существует вне времени. Рассматриваемое с точки зрения его субстанции, существо не может быть измерено временем, ибо субстанция не имеет никакой последовательности и соответствует не времени, а настоящему моменту (*nunc temporis*); при рассмотрении же его в движении существо измеряется временем. Существо, подверженное изменению, удаляется от вечности, и эта изменчивость — свидетельство несовершенства творений<sup>57</sup>. В отличие от Августина, пессимистически созерцавшего *malignum saeculum*, Фома Аквинский подчеркивал, что вечное спасение рода человеческого реализуется в процессе истории<sup>58</sup>.

Общим для мифологического времени и той формы времени, которая знакома историкам средневековья, было то, что земное время в известном смысле иллюзорно, ибо полнотой реальности обладает лишь время христианской легенды. Время мифа о Христе не укладывается в одну лишь линейную последовательность. В Евангелии от Иоанна (8,58) Иисус говорит: «Истинно, истинно говорю вам: прежде нежели был Авраам, я есмь». Настоящее время в сознании людей христианского средневековья не столько чревато будущим, сколько отягощено прошлым. По сравнению с «первоначальным временем» — временем Библии, непреходящим, вечно длящимся Временем, — земное, теку-

щее время бrenно. Это «время явлений», а не «сущностное время», и потому оно не самостоятелно. Время — лишь внешняя вариация в основе своей неподвижного мира. «Меняются времена, меняются и слова, но вера неизменна», ибо «то, что однажды было истинным, будет истинным всегда». А потому верили, что «Христос родится, рождается и родился» (Петр Ломбардский) <sup>59</sup>. Истина не подвластна времени, не становится полнее в ходе его. Но это означало, что историчность человека лишена истины и земная история не обладает самоценностью и подлинностью, она не более как тень. Ее истолкование сводилось к дедукции смысла отдельных событий из идеального понятия истории <sup>60</sup>.

Те же самые отрезки, которые употребляются для измерения земного быстротечного времени, приобретают совершенно иную длительность и наполненность, когда применяются для измерения библейских событий. Шесть дней творения представляются целой эпохой, несоизмеримой с простыми шестью днями. Какого рода эти дни, писал Августин, имея в виду дни творения, невозможно и вообразить, то великая тайна божья <sup>61</sup>. Гонорий Августодунский в своем «*Elucidarium*» отвечает на вопрос о длительности пребывания в раю Адама и Евы: они были там семь часов. «Почему же не дольше? Потому что немедленно после того как женщина была создана, она предала. В третий час после сотворения своего мужчина дал имена животным, в шестой час женщина, лишь только созданная, тут же вкусила от запретного плода и предложила его мужчине, который съел его из любви к ней, и затем, в девятый час, Господь изгнал их из Рая» <sup>62</sup>. Вся безгрешная жизнь человека длилась несколько часов одного дня! Но то были часы, протекшие в раю, и мысль христианина вмещает в них содержание, которого хватило бы на земные годы.

Идея исторического времени осознавалась в обычных для средневекового человека антропоморфных категориях. Популярной в средневековой историографии и философии была концепция всемирно-исторических эпох, понимаемых как возрасты человечества. По слову св. Петра (II,3,8), «у Господа один день, как тысяча лет, и тысяча лет, как один день». Опираясь на эти слова и на их толкование в раннехристианской литературе, Августин приравнивал каждый день творения к тысячелетию и пытался определить длительность истории человечества, — он видел в днях

творения символические прообразы возрастов, которые проходит история. По Августину, история знает шесть эпох — от сотворения Адама до потопа, от потопа до Авраама, от Авраама до Давида, от Давида до вавилонского пленения, от вавилонского плена до рождения Христа и, наконец, от Христа до конца света. Эти всемирно-исторические эпохи соответствуют шести периодам жизни человека: младенчество, детство, отрочество, юность, зрелость, старость. Точно так же и Исидор Севильский трактовал понятие *aetas* двояко: как возраст человеческий и как возраст мира <sup>63</sup>.

Исходя из долголетия библейских патриархов, Августин считал, что в течение каждого из первых двух «возрастов» — *infantia* и *pueritia* — сменялось по десяти поколений со сроком жизни поколения в сто лет. Следующие три века (*adolescentia*, *iuventus*, *aetas senior*) содержали каждый по сорок поколений. Шестой и последний исторический период (*senectus*), который начался с Христом, продолжается и не может быть измерен определенным числом поколений, ибо, как сказано в «Деяниях апостолов» (I, 7), «не ваше дело знать времена или сроки, которые Отец положил в Своей власти». Поэтому вычислять оставшееся земное время Августин считал тщетным занятием <sup>64</sup>.

Несмотря на это, ряд средневековых авторов вычисляли продолжительность последней эпохи истории. Беда полагал, что конец света наступит в 1000 году. Эту дату многократно предрекали проповедники в X в., когда ожидание близящейся развязки стало принимать характер социального психоза <sup>65</sup>. В более поздний период также неоднократно делались попытки вычислить дату пришествия Антихриста и завершения шестой эпохи жизни рода человеческого.

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

Обычная для средневекового сознания склонность к символическому пониманию любого явления в учении о шести возрастах человечества носит оттенок исторического пессимизма: наступил последний, шестой век всемирной истории, век одряхления. Еще в «Первом послании апостола Павла к коринфянам» (10, 11) говорилось о достижении

человечеством «последних веков». Спустя тысячелетие с лишним Данте, также живший в ожидании конца света, вкладывает в уста Беатриче слова о том, что в райской «розе» «переполнены ступени» и осталось немного свободных мест для избранников божьих<sup>66</sup>. Пессимистическое понимание современности было широко популярно в средние века: лучшие, самые счастливые времена в жизни человечества далеко позади, в обстановке морального упадка приближается конец света. Прежде люди были здоровыми и рослыми, ныне они хилые и маленькие; в былые времена жены оставались верными мужьям, а вассалы своим сеньорам — теперь не то. Из учения об аналогии между микрокосмом и макрокосмом делался вывод о параллельном старении мира и человека. Англосаксонский поэт считает каждого из живущих стариком, ибо мир достиг своего шестого и последнего века<sup>67</sup>.

*Mundus senescit* — «мир стареет». Что стало с величественными фигурами далекого прошлого — библейскими персонажами и античными героями? В одной из песен цикла «*Carmina Burana*» среди жалоб на всеобщий упадок и порчу мира, выдержанных в смешанных серьезно-иронических тонах, упоминаются отцы церкви, оказавшиеся ныне кто в богадельне, кто под судом, а кто — на рыбном рынке. «Марию более не влечет созерцательная жизнь, а Марфу жизнь деятельная, Лия бесплодна, у Рахили гноятся глаза, Катон зачастил в кабаки и Лукреций стал девкой»<sup>68</sup>. Вольная шутка в «*Carmina Burana*», как и во многих других произведениях средневековой литературы, двойственна и не лишена мировоззренческого оттенка и поэтому вряд ли может быть принята лишь за шутку. Подобные же суждения на порчу мира легко встретить и у историков. «Как нынче все стало иначе, — писал нормандский историк XII века Ордерик Виталий, — любовь остыла, зло одолевает. Чудеса, бывшие прежде залогом святости, прекратились, и на долю историков осталось только описывать всяческие преступления... Близится время Антихриста»<sup>69</sup>.

Любопытный парадокс: общество, одержимое мыслью о старении, дряхлости мира и почитавшее библейских патриархов и седобородых пророков, было обществом, которым правили преимущественно нестарые люди. Продолжительность жизни была в средние века невелика. Мы не располагаем сколько-нибудь представительными данными на этот



счет, но известно, что не только многие государи, вступавшие на престол по праву рождения, но и папы и иные церковные иерархи достигали вершин власти молодыми и умирали, не дожив до старости. Абельяр и Фома Аквинский стали профессорами неполных тридцати лет. Люди, персонафицирующие в глазах католиков средневековое христианство,— Фома Аквинский и Франциск Ассизский — умерли первый сорока девяти, второй — сорока четырех лет. Впрочем, сорокалетних уже считали пожилыми. Идеальный возраст — тридцать пять лет, возраст, в котором «пожелал завершить свою земную жизнь» Христос. Данте вслед за античными и средневековыми авторитетами утверждал, что юность длится до двадцати пяти лет, зрелость завершается на сорок пятом году жизни, после чего начинается старость<sup>70</sup>.

В средние века было распространено убеждение, что всякое изменение неизбежно ведет к упадку. «Все, что меняется, теряет свою ценность», гласит поэма XII века. Термины «modernus», «novus» и производные от них выражали в средние века скорее оценочные, чем временные понятия. В первые столетия христианства в них содержался позитивный смысл: «новое» обозначало христианское, «старое» же — языческое. Но в более поздний период подлинная античность была почти совсем забыта, и термин «antiquus» приобрел положительное значение, стал синонимом авторитета. Новшества же, говорил Иоанн Сольсберийский, подчас оказываются давно известным старым. Истина не меняется со временем. Другой писатель признавал, что все люди страшатся новшеств<sup>71</sup>. «Всегда презирают свое собственное время,— писал английский историк Вальтер Мап,— каждый век предпочитает предшествующий»<sup>72</sup>. Однако, вопреки традиции, сам он видел в древности «медный век», а в своем времени — век «золотой»! Термин «modernitas» («модернизм») легко принимал в средние века отрицательный, хулительный смысл: все новое, не освященное временем и традицией, внушало подозрения. Обвинение в «неслыханных новшествах», «новых модах» предъявлялось в первую очередь еретикам («novi doctores») и было опасным средством общественной дискредитации. Ценность имело прежде всего старое. Правда, некоторые мыслители сознавали, что ведь и старое и почтенное некогда было новым и что поэтому, как писал Ансельм Гавельбергский, необходимо различать и в старом и в новом между

дурным и хорошим; однако и он подчеркивал, что в сфере духа изменений не происходит (*unus et idem spiritus*)<sup>73</sup>.

Противоположность коренных ценностных ориентаций средневековья и нового времени станет ясной, если вдуматься в слова Гийома Коншского: «Мы пересказываем и излагаем древних, а не изобретаем нового» (*Sumus relatores et expositores veterum, non inventores novorum*), ибо «древние намного лучше современных» (*Antiqui multo meliores fuerunt modernis*)<sup>74</sup>. «*Antiquitas*» — синоним таких понятий, как «*auctoritas*» (авторитет), «*gravitas*» (достоинство), «*majestas*» (величие). В этом мире оригинальность мысли не считалась достоинством, и в плагиате не видели греха<sup>75</sup>.

Средневековое сознание ориентировано на прошлое. Но не только на прошлое. История, согласно ее христианскому истолкованию, имеет направление, разворачивается по предустановленному плану и движется к концу, в котором жизнь земная сольется с жизнью неземной. Идея о подобном завершении истории в боге не могла не давать существенного противовеса пессимистическим воззрениям. Страх перед концом мира смешивался и переплетался с надеждами на искупление и достижение царства божьего.

Сознание того, что мир находится на завершающей стадии истории, оказывало влияние и на политическую мысль. В эпоху борьбы между империей и папством эти идеи использовались сторонниками императорской власти для обоснования ее всемирно-исторических претензий. Утверждение, что после «Римской империи» Фридриха Барбароссы и Фридриха II не может быть никакой иной и наступит царство Антихриста, имело непосредственный политический смысл<sup>76</sup>.

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

«Ибо если книги скроют дела минувших веков, то, спрашиваю я, кому должно следовать потомство? Люди, подобно скоту, были бы лишены разума, не будь они осведомлены о временах шести возрастов», — писал епископ Альбы Бенцо в XII веке<sup>77</sup>.

Вряд ли справедливо мнение, будто в средние века не было ощущения истории. Главными книгами на протяжении всей этой эпохи были повествования о ветхой и новой истории. В сознании средневековых людей постоянно присутствовало воспоминание об исторических событиях, с которыми координировали всю предыдущую историю: о рождестве Христовом и его крестной муке. Средневековое общество было поставлено в определенную историческую перспективу, объединявшую прошлое с будущим. Поскольку известны как начало, так и конец истории, то ее содержание понятно человеку. Хотя тайный смысл истории известен лишь творцу, каждое событие ее должно иметь смысл, ибо оно подвержено общему закону, управляющему целым.

Христианская философия истории утверждала прогресс — в отличие от радикального пессимизма, с которым смотрела на историю античность. Однако понятие прогресса, если его вообще можно применить к историческому сознанию средних веков, имело свои особенности. Во-первых, оно распространялось лишь на духовную жизнь: в ходе истории люди приближаются к познанию бога, проникаясь его истиной. Град божий идет к своему полному осуществлению. Что же касается земной истории, то следует отметить, что у средневековых историков не было слова (как и соответствующего понятия) для выражения преемственности исторического процесса (исключая метафизическое *translatio*, о чем ниже); они писали по преимуществу хроники, анналы, «жития», «деяния», «древности», наконец, «истории-рассказы», — но не историю как повествование о последовательном и связанном развитии человечества или отдельного народа. Во-вторых, прогресс, признаваемый телеологической философией, не безграничен. История идет к предустановленной цели и, следовательно, ориентирована на некий предел<sup>78</sup>. В ней реализуется божий план.

С наибольшей последовательностью своеобразие теологического историзма выявилось у Иоахима Флорского, выработавшего новый взгляд на эсхатологию истории. В своем «Вечном Евангелии» он намечает схему трех великих исторических эпох, в течение которых доминируют последовательно члены святой Троицы: на смену ветхозаветной эпохе бога-отца пришла новозаветная эпоха божественного сына, которую в свою очередь сменит эпоха святого духа. Каждая из них обнаруживает в истории новую

сторону божества и тем самым делает возможным прогрессивное совершенствование человеческого рода, достигающего в третью эпоху абсолютной духовной свободы. Эта третья и последняя эпоха начнется в 1260 году: религия обновится и люди возродятся, духовная свобода позволит им понять истинный смысл Евангелия. Таким образом, течение времени, по Иоахиму, приносит каждый раз новое откровение и каждая стадия человеческого развития обладает своею необходимостью и собственной истиной, раскрывающейся во времени.

По Августину, истина истории обнаружилась раз и навсегда в единственном уникальном событии (воплощении Слова), по Иоахиму же она обнаруживается в последовательности прогрессивных состояний, причем в каждом из предыдущих содержится в скрытом виде последующее. «Время, прошедшее до Закона, время, прошедшее под знаком Закона, время, прошедшее под знаком благодати, — были необходимы: не менее необходимым мы должны также признавать и другой период времени»<sup>79</sup>, писал Иоахим, имея в виду идеальную эру справедливости. В Ветхом завете символически уже заложен Новый завет, точно так же и Новый завет является прообразом полного раскрытия истины. Если от Августина идет через средние века традиция пессимистического понимания мира, обреченного на упадок и гибель («ничто не устойчиво на Земле»), то для Иоахима все преобразуется и возрождается, как человек и общество, так и церковь и самое ее учение. Тем не менее прогресс, постулируемый Иоахимом Флорским, не представляет собой внутреннего развития истины, ибо намеченные им стадии мира уже содержались в заранее предначертанном божественном плане. Концепция Иоахима Флорского была осуждена церковью. Бонаventura возражал ему: «После Нового завета не может быть иного»<sup>80</sup>. Также и Фома Аквинский отстаивал учение о том, что история делится лишь на две эпохи — Ветхого и Нового заветов и никакая третья эпоха в будущем невозможна. В этой связи он обращается к проблеме соотношения традиции и прогресса: последний ограничен первой, ибо с течением времени возможно лишь все более четкое и подробное понимание изначально заданного учения, тайны которого апостолы разумели глубже и полнее, чем позднейшие поколения людей<sup>81</sup>. Но самая возможность выработки учения, подобного теории Иоахима, — свидетельство того,

что концепция исторического времени в средние века не обязательно пессимистична. Она, скорее, двойственна: надежда на искупление смешана в ней со страхом перед концом света, ибо человека ожидает не только рай, но и ад.

Существеннейшим фактором, формирующим понятия и организующим восприятия в связную картину мира, является язык. Язык не только система знаков, он воплощает в себе определенную систему ценностей и представлений. Латынь, язык культуры Западной и Центральной Европы в средние века, представляла собой важный унифицирующий фактор культурного развития в Вавилоне текучих и не фиксированных языков и диалектов многочисленных племен и народностей<sup>82</sup>. В глазах образованных людей (в первую очередь духовного звания) латынь долгое время оставалась единственным цивилизованным языком. С их точки зрения, даже птицы поют «на своей латыни»... Но латынь сложилась в совершенно иную эпоху; смысл слов, применявшихся и в древности и в средние века, изменялся, между тем как самый язык оставался прежним. Латынь, вне сомнения, служила дополнительным препятствием для уяснения средневековыми людьми дистанции, отделявшей их собственное время от времени античных авторов, которых они столь высоко ставили; латынь скрывала от их взора качественный перелом в развитии мира, происшедший при переходе от римской эпохи к средневековью.

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

Однако нужно согласиться с исследователем творчества средневековых историков, что цитаты и заимствования из древних авторов, формуляры и клише были естественным приемом высказывания в эпоху, когда авторитет значил все, а оригинальность — ничто. Господство общих мест — *topoi* в литературе представляло собой особый способ выражения автором собственных мыслей — при помощи ссылок на авторитеты, что, несомненно, существенно ограничивало проявление индивидуальности<sup>83</sup>. Историк, как правило,

видел в себе продолжателя своих предшественников, ибо, строго говоря, существует лишь одна всемирная история, которая не переписывается заново, но лишь продолжается<sup>84</sup>.

Мир не воспринимался в средние века в изменении. Он стабилен и неподвижен в своих основах. Перемены касаются лишь поверхности богом установленной системы. Принесенная христианством идея исторического времени не могла преодолеть этой коренной установки. В результате даже историческое сознание, в той мере, в какой о нем возможно говорить применительно к средневековью, оставалось, по существу, антиисторичным. Отсюда такая неотъемлемая черта средневековой историографии, как анахронизм. Прошлое рисуется в тех же категориях, что и современность. Герои древности мыслят подобно современникам хрониста. Сознание местного и исторического колорита полностью отсутствует и у поэтов и у мастеров изобразительного искусства. Библейские и античные персонажи фигурируют в средневековых костюмах и в обстановке, привычной для европейца и художника, скульптора, автора рыцарского романа, историка несколько не волнует то, что в иные эпохи или в других странах нравы, мораль, природа, одежда, здания, быт были не такими, каковы они у него на родине и в его время. Анонимный средневековый моралист в поэме о «Морали истории» приписывает древним римлянам «куртуазию» — специфическое рыцарское достоинство<sup>85</sup>.

Понимание различия между эпохами упирается лишь в одно, решающее, по сравнению с которым все остальные не существенны: история до пришествия Христова и после него. Но эпохи Ветхого и Нового заветов не находятся в простой временной последовательности. История до воплощения Христа и после него — симметрична. Каждому событию и лицу Ветхого завета соответствует аналогичное явление из эпохи Нового завета, они находятся между собой во внутренней сакраментальной, исполненной глубочайшего смысла символической связи. Вполне естественное и оправданное в сознании средневекового человека соседство на порталах соборов ветхозаветных царей и патриархов с античными мудрецами и евангельскими персонажами лучше всего раскрывает анахроническое отношение к истории. Эти изображения располагаются по определенной схеме, символически соответствуют друг другу, образуя стройные, гармонические ряды. Их обозрение

порождало чувство плотности, связности и единства истории, а вместе с тем и ее неподвижности, пребывания ее всей — и ветхой и новой — в современности.

На этом же принципе согласования Ветхого и Нового заветов основывались и построения тех историков, которые стремились раскрыть символический смысл земной истории. Ветхозаветной истории иерусалимского храма соответствовала как антитип история церкви — мистического «тела Христова». Разрушению храма соответствовали преследования христианских мучеников. Параллели подобного рода проводились и по отношению к современной истории: борьба между императором Генрихом IV и папой Григорием VII сопоставлялась с борьбой Иуды Маккавея с царем Антиохом. При посредстве таких толкований историки-символисты организовывали исторический материал, облекая его в статичную схему<sup>86</sup>.

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

Нет подлинного развития и в светской истории. Разработанная святым Иеронимом (на основе ветхозаветных пророчеств Даниила) теория четырех земных царств — Ассиро-Вавилонского, Мидийско-Персидского, Греко-Македонского и Римского, — знаменовала лишь переход и наследование империи от одной династии к другой. Самая же идея монархии оставалась неизменной. Передача власти (*translatio imperii*) продолжается и в средние века. По Оттону Фрейзингенскому, власть переходила от Рима к грекам (византийцам), от греков к франкам, от франков к лангобардам, от лангобардов к германцам (немцам)<sup>87</sup>. В перечень римских императоров Оттон Фрейзингенский включил, естественно, и германских государей, вплоть до своих современников. Карл Великий — шестьдесят девятый по счету император, Оттон Великий — семьдесят седьмой, Оттон III — восемьдесят шестой император. У французских историков и поэтов *translatio imperii*

вело к возвышению и возвеличению франков, у английских историков — бриттов.

Идея *translatio imperii* сочеталась с идеей *translatio studii*, переноса знаний, миграции культуры. В обоих случаях, и в политической и в духовной сфере, подчеркивалось всемирно-историческое значение традиции, преемственности. Французский поэт второй половины XII века Кретьен де Труа писал: впервые рыцарство и духовенство приобрели славу в Греции; затем рыцарственность вместе с высшей образованностью перешли к Риму, а ныне процветают во Франции, и дай бог, чтобы они никогда ее не покинули<sup>88</sup>. Наряду с этими национальными интерпретациями существовала и общезападная: «Все могущество и человеческая мудрость, родившиеся на Востоке, завершаются на Западе» (Оттон Фрейзингенский). Но это движение во времени присуще лишь эфемерным земным образованиям. Преходящему характеру, текучести и неустойчивости (*mutabilitas*) земных царств противостоит вечность и постоянство (*stabilitas*) «Града божия»<sup>89</sup>. В такого рода противопоставлении земной истории небесной неподвижности время интерпретируется как дурное начало, как нечто такое, чему, собственно, не следовало бы быть.

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

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



реальностью (Исидор Севильский, Беда Достопочтенный, Регинон Прюмский и другие).

Попытки преодолеть текучесть времени и представить его в аспекте вечности особенно характерны для мистики. В видениях Хильдегарды Бингенской история, в которой внутренне согласованы события Ветхого и Нового заветов, предстает в образе града с четырьмя стенами, обращенными к разным частям света. На юге простирается стена, символизирующая время Адама, на востоке — стена, воплощающая время от Авеля до Ноя, север отдан истории народа Авраама и Моисея, запад — это время после рождения Христа<sup>90</sup>. Различные эпохи прошлого, а равно настоящее и будущее приобретают в видениях Хильдегарды зримый пространственный облик, что вообще было характерно для средневекового восприятия временных категорий.

Неспособность средневекового человека увидеть мир и общество развивающимися — оборотная сторона его отношения к самому себе и к своему внутреннему миру. Член группы, носитель отведенной ему функции или службы, индивид стремился прежде всего к тому, чтобы максимально соответствовать установленному типу и выполнять свой долг перед богом. Жизненный его путь был дан заранее, как бы запрограммирован его земным призванием. Поэтому внутреннее развитие индивида было исключено. В наиболее распространенном и характерном для средних веков жанре жизнеописания — житиях святых — обычно не показывается путь человека к святости. Он либо внезапно перерождается, сразу и без подготовки переходя из одного состояния (греховности) в другое (святости), либо его святость дана заранее (человек уже родился святым) и постепенно только раскрывается. Не воспринимая свою собственную сущность в категориях развития, человек, естественно, не относился и к миру как к процессу<sup>91</sup>. И отдельный человек и вселенная пребывают в статическом состоянии, изменения касаются лишь поверхности и подчинены божественному провидению. В этой системе ни психологически индивид, ни исторически общество и вселенная не представляют проблемы.

Не менее показательное длительное отсутствие портрета в средневековой живописи. Художники подмечали индивидуальные черты человеческих лиц и были способны их передать<sup>92</sup>. Не «неумение» и «ненаблюдательность»

живописцев, а стремление запечатлеть общее в ущерб неповторимому и сверхчувственное за счет реальных особенностей личности ставило предел приближению к портретному сходству. Но отсутствие портрета непосредственно связано с тяготением к воплощению вечных истин и непреходящих ценностей и проливает дополнительный свет на восприятие времени в средние века. Деконкретизация — обратная сторона атемпоральности. Человек не ощущал себя существующим во времени; существовать для него значило пребывать, а не находиться в процессе становления<sup>93</sup>. Между тем портрет фиксирует одно из многих состояний человека в пространственно-временной конкретности. К тому же средневековые люди находятся не в едином времени: наряду с природным бытием есть еще и сверхприродное, и в искусстве требовалось отобразить как земную жизнь, так и реальность иного, высшего плана, причем первую — в качестве производной от второй. Таким образом, эстетические идеалы средневековья, формировавшиеся под прямым воздействием господствующей идеологии, не благоприятствовали развитию интереса к портретному воспроизведению человеческой личности. Да она и сама себя еще плохо сознавала. Средневековый человек «боялся быть самим собой, боялся оригинальности»<sup>94</sup>.

Для того чтобы уяснить, как средневековый человек ощущал течение жизни и истории, было бы интересно рассмотреть вопрос о художественном времени. Но проблема времени в исследованиях по истории литературы средних веков разработана чрезвычайно слабо. По мнению одних ученых, в средние века субъективный аспект времени еще не был открыт. Другие исследователи полагают, что можно говорить о субъективном, переживаемом, психологическом времени в рыцарском романе, в лирической поэзии. Для эпоса временные категории не имеют большого значения. Эпическое сознание не находит никакого противоречия в расхождении между обычным течением времени и протеканием его в сказании. Никого не шокирует то, что герой, спускавшийся к антиподам три года и возвращавшийся от них двенадцать лет, нигде не останавливаясь, в общей сложности странствовал тридцать лет или что святой мог удлинить день. Довольно долго исторические события продолжали перерабатываться во вневременные мифологические сцены («Песнь о Роланде», «Песнь

о Нибелунгах»<sup>95</sup> и т. д.), но эпос уже перестал «работать» на современном материале. Например, исторические события крестовых походов не утрачивали под пером хронистов своей пространственно-временной определенности.

Тем не менее следы характерного для мифа отношения ко времени обнаруживаются и в рыцарском романе. Его герои не стареют. Ланселот, Парсифаль и другие подобные им персонажи — существа без возраста и без биографии, всегда остающиеся юными и мужественными, постоянно готовыми к подвигу. Один из них попадает в местность, где «всю зиму и все лето цветут цветы и плодоносят фруктовые деревья». Черный остров в поэме «Эрек» не знает смены годовичных сезонов и живет вне времени. Сила сэра Гавэна из артуровской легенды изменяется с течением суток. Время рыцарского романа не сокращает жизни его персонажам. Мифологическое отношение ко времени в романе проявляется и в том, что в нем одновременно действуют люди разных эпох; король Артур для Кретьена де Труа — герой XII века.

Вместе с тем ощущение времени пронизывает рыцарский роман и лирическую поэзию. В них обнаруживаются два разных понимания времени. Первое — статическое время, в котором покоится стилизованная и возвышенная современность, не знающая становления и изменения; это «вечный день», который всегда длится. Второе понимание — динамическое: время приносит изменения и служит переходной стадией к вечности<sup>96</sup>. В последнем случае повествование пронизывается болезненным сознанием невозвратности времени, протекающего настолько быстро, что его не может охватить разум. Гийом де Лоррис пишет в «Романе о Розе» о Времени, «которое движется днем и ночью, без отдыха и остановки, которое убегает и оставляет нас так незаметно, что кажется, будто оно и не движется вовсе, тогда как оно не останавливается ни на мгновение и бежит непрерывно до такой степени, что невозможно понять, в чем же состоит настоящий миг, даже если спросить о том ученых-клириков; ибо прежде чем успеешь о нем подумать, пройдет втрое больше времени; Время, которое не может остановиться, но все идет, никогда не возвращаясь, подобно падающей воде, вытекающей вся до капли; Время, перед которым ничто не может устоять, ни железо, ни самая твердая вещь, потому что оно все точит и разъедает; Время, которое все изменяет, заставляет расти и питает

и все изнашивает и приводит к гибели; Время, которое старит наших отцов, и королей, и императоров и которое состарит и нас всех, если смерть не опередит наш час...»<sup>97</sup>. Это меланхолическое рассуждение о времени связано у автора «Романа о Розе» с мыслями о Старости, образ которой он созерцает.

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

Ф. Менар<sup>98</sup>, исследовавший проблему времени в романах Кретьена де Труа, приходит к заключению, что в них восприятие и переживание времени находится в зависимости от образа жизни персонажей. Общего времени нет, для каждого героя оно протекает по-разному. Тогда как для свинопаса ничто не меняется и он живет в неподвижности, а для выполняющих подневольный труд ремесленников время тянется долго и гнетет их, рыцари, живущие в атмосфере подвига и поиска приключений, находятся как бы в совершенно ином времени. Время подвига «разрывает» ход обычного времени в романе, момент приключения неповторим, это время, когда герою представляется единственный шанс проявить себя. Хотя прошлое играет огромную роль в сознании героев рыцарского романа (в поисках Грааля, который воплощает его будущее, Парсифаль обретает свое собственное прошлое), а самая концепция странствующего рыцаря предполагает ориентированность героя на будущее, — герои Кретьена стоят лицом к лицу с настоящим. На этом основании Менар, полемизируя со сторонниками распространенного мнения о том, что в средние века преобладало «безразличие ко времени», как нам кажется, впадает в противоположную крайность, когда он утверждает, будто герои рыцарских романов «господствовали над временем». Не вернее ли было бы сказать, что они воспринимали его в качестве неотъемлемого элемента собственного бытия?

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

время — это также и грамматическое время куртуазной песни <sup>99</sup>.

Субъективное восприятие времени не могло быть неизвестно в средневековой литературе хотя бы уже потому, что начиная с Августина осознавалось различие между «мыслимым временем» и «переживаемым временем» <sup>100</sup>. Другое дело — субъективное время не занимало в поэтике средневековой литературы того места, на какое оно выдвинулось в современной литературе. В XX веке оно стало объектом анализа, эксперимента и чуть ли не главным героем литературы. Менар считает возможным, применительно к романам Кретьена, говорить о «литературном времени» и о «переживаемом времени». Способы переживания времени в рыцарском романе, по его мнению, определяются прежде всего внутренним состоянием человека. В горе и в порыве страсти герои романа забывают о времени; влюбленные не в силах переносить время в разлуке <sup>101</sup>.

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

«Ночь длинна,  
две ночи длиннее,  
как вытерплю три!  
Часто казался мне  
месяц короче,  
чем ночи предбрачные» <sup>102</sup>, —

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

Применимость понятий «объективный» и «субъективный» к мировосприятию людей этой эпохи — вообще вещь сомнительная. Это противопоставление выражает современное отношение к миру, четко и сознательно разграничивающее внутренний мир человека и помимо него существующую реальность. Но, как мы уже говорили выше, в средние века в субъекте видели «микрокосм» — уменьшенный дубликат «макрокосма», во всем повторявший мир. Индивид не противопоставлялся природе, миру, он с ними сопоставлялся в качестве аналога. Здесь субъективное и объективное сливались или, лучше сказать, не были еще

расчленены. Поэтому сомнительна верность утверждения, что время для средневекового автора «не было явлением сознания человека»<sup>103</sup>. Не вернее ли было бы сказать: время не было только явлением человеческого сознания, ибо оно было и космическим, «объективным»?

Некоторые исследователи выделяют еще одну специфическую форму изображения времени в средневековой поэзии, в частности немецкой: «точечное» или «движущееся скачками» время (*punktuelle Zeit, sprunghafte Zeitlichkeit*). В поэтическом повествовании время не организовано в процесс, отдельные его моменты не увязаны и не образуют последовательности, и жизнь представляется в виде разрозненных событий, не согласованных между собой во временном отношении. Поэтому и человек в изображении этих поэтов не имеет личного прошлого, настоящего или будущего, — он не историческое существо. Жизнь как бы распадается в восприятии поэта на отдельные события, «порядок времен» ими не определяется, и, только будучи соотнесена с богом, жизнь получает свой смысл<sup>104</sup>. Переживая «заполненное» событиями время, средневековый человек мало задумывался над его «внешней», количественной стороной, и в этом смысле понимание мира было лишено временных определений. Временные отношения начинают доминировать в его сознании не ранее XIII века<sup>105</sup>.

В предшествующий же период самое время воспринималось в значительной мере пространственно. Именно пространство, а не время было организующей силой художественного произведения<sup>106</sup>. Поскольку, как только что было упомянуто, отдельные эпизоды повествования не осознавались средневековыми поэтами в виде единой временной последовательности, эти разные моменты времени изображались ими как рядоположенные, как части одной картины. Между событиями, происшедшими раньше, и событиями, совершившимися позднее, не устанавливалось преемственной связи, они как бы существовали одновременно. Подобный взгляд, не замечающий развития, становления, располагал частицы времени в пространственной плоскости. Потому-то время и оказывается «скачущим», а герои рыцарской поэзии — не стареющими и вообще не изменяющимися. Если перед средневековым автором и вставала задача изобразить внутреннее изменение человека, то оно осознавалось не как таковое, а как путь, ведущий героя через некоторое пространство. По мнению

Э. Кобэла, которому принадлежат многие из этих наблюдений, такое осознание времени вызывалось пониманием его стихий как вещественно-предметной<sup>107</sup>.

Если эти наблюдения справедливы, то приходится вспомнить, что подобное отношение ко времени — его «специализация», скачкообразность его протекания, нечеткое понимание последовательности временных моментов, вещественное осознание времени, сопряженное с отсутствием абстракции «время», — характерно для «примитивного» искусства. Разумеется, в последнем все отмеченные характерные признаки времени выражены гораздо сильнее, здесь время и пространство, переживаемые в качестве неразрывного единства, выступают в роли атрибутов мифа, ритуала, пронизаны магическими представлениями и неотделимы от ценностного масштаба<sup>108</sup>. Главное же различие в восприятии времени в эпоху средних веков и в первобытном обществе состоит в противоположности циклизма архаического сознания и линейности времени в сознании христианина.

Но, пожалуй, с наибольшей силой средневековое восприятие времени выразил Данте. Контраст времени скоропроходящей земной жизни человека и вечности и восхождение от первой ко второй определяют «пространственно-временной континуум» «Комедии». Вся история рода человеческого предстает в ней как синхронная. Время стоит, оно все — и настоящее, и прошедшее, и будущее — в современности. По выражению О. Мандельштама, история понимается Данте «как единый синхронистический акт». «Огромная взрывчатая сила Книги Бытия — идея спонтанного генезиса со всех сторон наступала на крошечный островок Сорбонны, и мы не ошибемся, если скажем, что дантовы люди жили в архаике, которую по всей округности омывала современность... Нам уже трудно себе представить, каким образом... вся библейская космогония с ее христианскими придатками могла восприниматься тогдашними образованными людьми буквально как свежая газета, как настоящий экстренный выпуск»<sup>109</sup>. Может быть, частичный ответ на этот вопрос дает другой проникательный читатель «Комедии», который отметил, что у Данте «ад в то же время Флоренция», что «ад так наполнен флорентинцами, что туда не могут пробиться грешники из тогдашнего довольно обширного мира» и что уступы Дантова ада — «древни, но населены они новыми обитателями»<sup>110</sup>.

Заселив Ад своими современниками, Данте максимально сблизил между собой разные пласты времени и все их — с вечностью.

Идейный замысел «Комедии» основан на контрасте «жизни вечной» и «жизни быстротечной»<sup>111</sup>. Время человеческого бытия перед божественной вечностью — «меньший срок, || Чем если ты сравнишь мгновенье ока || И то, как звездный кружится чертог»<sup>112</sup>. Блаженство достижимо лишь в Раю, «там, где слились все «где» и все «когда», где царит «одновременность» и нет ни «до», ни «после», где единый миг вмещает больше, чем двадцать пять веков, где время уступает место вечности»<sup>113</sup>.

Но именно отмеченная выше особенность восприятия времени — слияние библейского времени со временем собственной жизни — свидетельствующая об «антиисторизме» средневекового мышления (в нашем понимании историзма), вместе с тем яснее всего обнажает его принципиальную, неустранимую историчность. В самом деле, человек ощущает, осознает себя сразу в двух временных планах: в плане локальной преходящей жизни и в плане общеисторических, решающих для судеб мира событий — сотворения мира, рождества и страстей Христовых. Быстротечная и ничтожная жизнь каждого человека проходит на фоне всемирно-исторической драмы, вплетается в нее, получая от нее новый, высший и непреходящий смысл. Эта двойственность восприятия времени — неотъемлемое качество сознания средневекового человека. Он никогда не живет в одном лишь земном времени, он не может отрешиться от сознания сакральной истории, и это сознание коренным образом воздействует на него как на личность, ибо спасение его души зависит от его приобщения к сакральной истории. Всемирно-историческая борьба между добром и злом — личное дело каждого верующего. Эта причастность к мировой истории одновременно и исторична и антиисторична.

Противоречивое сочетание «историзма» и «антиисторизма» в западном и в восточном христианстве, было, по-видимому, неодинаковым. В частности, различным было отношение к библейской истории: в изображении сцен страстей Христовых византийцы никогда не соблюдали исторической последовательности, руководствуясь исключительно символическим, а не историческим их смыслом, тогда как на Западе эта последовательность неуклонно соблюдалась<sup>114</sup>. Православная литургия лишена движения во времени



в гораздо большей степени, чем католическая, это явствует хотя бы из характера религиозных песнопений <sup>115</sup>.

Специфическое отношение ко времени можно обнаружить в любой сфере средневековой жизни. Его нетрудно вскрыть и в юридической практике эпохи. Правовые акты, обычно провозглашавшиеся «навечно», на самом деле имели силу только в течение ограниченного срока, не превышавшего длительности человеческой жизни, и формула «ad perpetuum» не гарантировала вечной действительности этих актов, требовавших все нового и нового подтверждения. Привилегии государей носили личный характер и возобновлялись при каждой смене на престоле. пожалования земель и иных богатств церкви и монастырям нуждались в подтверждении и возобновлении, несмотря на то, что дарения в пользу духовенства делались на праве «мертвой руки» и подаренное ему владение считалось неотчуждаемым. Французская монархия была наследственной, тем не менее короли еще при жизни старались провозгласить своих сыновей соправителями. Со смертью вассала его наследник должен был вновь приносить присягу верности сеньору, точно так же, как смерть последнего вызывала необходимость повторения вассалами омажа новому господину. Очевидно, человек не мог распространить свою волю на время, превышавшее длительность его собственного существования. Эта неспособность создать акты, которые обладали бы постоянной юридической силой, обязательной во всех поколениях, по-видимому, препятствовала внедрению идеи завещания, ибо оно основывается на принципе, что воля человека имеет силу и после его смерти. Поэтому дарения делались при жизни <sup>116</sup>. Человек не был властен над временем, которого он сам не мог переживать.

Человек не властен над временем, потому что оно — собственность бога. Этот аргумент использовался церковью как основание для осуждения ростовщической наживы. Богатые люди ссужают деньги под проценты на том только основании, что должники пользуются этими средствами в течение некоторого срока, — следовательно, прибыль ростовщика связана с накоплением времени. Торговля временем или «надеждой на время» незаконна, так как оно принадлежит всем существам и дано им богом. Ростовщик наносит своей деятельностью ущерб всем божьим творениям. Продавая время, то есть день и ночь, ростовщики продают тем самым свет и отдых, — ведь день это время

света, а ночь — время отдыха. Поэтому было бы несправедливым, чтобы сами ростовщики пользовались вечным светом и отдыхом, они осуждены как грешники. Такие аргументы неоднократно приводились богословами в XIII и XIV веках. «Время купцов» оказывалось в конфликте с «библейским временем». Первое считалось «временем греха», тогда как второе было «временем спасения». Сознание горожан стремилось преодолеть этот конфликт; постепенно и церковь в какой-то мере пошла на компромисс с жизненной практикой<sup>117</sup>. Но в принципе временная ориентация купцов, ростовщиков, промышленников не соответствовала теологической концепции времени и должна была впоследствии привести к ее секуляризации и рационализации.

Охарактеризованные выше аспекты отношения ко времени — аграрный (или циклический), родовой (или генеалогический и династический), библейский (или мифологический) и исторический — неодинаковы, а иногда и взаимно противоречивы. Циклическое восприятие жизни, определяемое природными ритмами, сменами годовых сезонов, лежало в основе остальных систем отсчета времени. Представление о времени как о повторяющемся цикле сохранялось в средние века также в популярном образе колеса судьбы<sup>118</sup>. На протяжении всей этой эпохи сознание возвращается к Даме Фортуне, которая «правила, правит и будет править» миром. Гностические секты придерживались пифагорейской доктрины о переселении душ и круговом времени вплоть до VII века. Идея циклического времени неоднократно возрождалась в средние века под влиянием неоплатонизма и аверроизма. В XIII веке идея об аналогичных фазах, которые повторяются в жизни человечества, как и в небесных вращениях, была распространена среди парижских аверроистов, в частности идеи циркуляции времен в вечном мире развивал Сигер Брабантский, подвергавшийся осуждению церкви<sup>119</sup>.

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

людей — это кольца на одном и том же древе жизни. Генеалогический принцип исчисления времени придавал его восприятию антропоморфный характер, каковым было окрашено и отношение к христианству. Локальные религиозные культы, доминировавшие в языческую эпоху, но не изжитые и после христианизации (вспомним поклонение святым и реликвиям), воспроизводили мифологическое восприятие времени, сопряженное с ритуалом, празднеством, жертвоприношением.

Социальная и имущественная неустойчивость значительной части членов феодального общества, усиливавшаяся по мере развития присущих ему противоречий, увековечивала веру в судьбу. На бесчисленных рисунках изображалось колесо Фортуны; сама она в венце «повелительницы мира» восседала в центре диска, приводя его в неустанное вращение; цепляясь за колесо, поднимается ввысь полный надежд юноша; на вершине колеса торжественно водрузился на трон государь; далее стремительно низвергается человек, которого влечет за собой колесо судьбы; внизу распростерта фигура жертвы переменчивого счастья. Идея Фортуны, заимствованная средневековьем у древности, подверглась христианизации. Фортуна оказалась подчиненной богу, который отдал ей в управление «мирской блеск», по выражению Данте. Фортуна, «правительница судеб», «крутит свой шар, блаженна и светла», и перемещает, «в свой час, пустое счастье || Из рода в род и из краев в края, || В том смертной воле возбравив участие»<sup>120</sup>. Но идея судьбы, многократно встречающаяся у поэтов и философов средневековья, была ассимилирована христианской мыслью далеко не целиком и встречала сопротивление таких видных теологов, как Петр Дамиани, Ансельм Кентерберийский, Бернард Клервосский<sup>121</sup>.

Церковь и христианская идеология, преодолевая разобщенность бесчисленных темпоральных шкал локальных и семейных групп, налагали на них свое понимание времени, подчиняя земное время небесной «вечности». Время как проблема, как чистое понятие существовало в тот период лишь для теологов и философов<sup>122</sup>, — массою же общества оно переживалось преимущественно в указанных выше формах природного и родового времени, испытывавших на себе влияние христианской концепции времени, которая порождала особое отношение к истории, специфический средневековый историзм, связывавший смертную

человеческую единицу с целым — с родом человеческим — и придававший жизни новый смысл.

Как уже подчеркивалось, время в средневековом обществе — медленно текущее, неторопливое, длительное время. Его не берегут. Для средневекового отношения ко времени характерно то, что Генрих Бэль подметил в Ирландии. «Когда бог создавал время,— говорят ирландцы,— он сотворил его достаточно»<sup>123</sup>. В той мере, в какой время циклично и мифологично, оно ориентировано на прошлое. Прошлое как бы постоянно возвращается и тем придает солидность, весомость, непреходящий характер настоящему. Христианство принесло в этом отношении существенный новый момент. Наряду с возрождением библейского прошлого в молитве и таинствах оно создало также и перспективу. Открытая христианством связь времен придавала истории телеологический, финалистский смысл. Настоящее в этом плане не приобретало самостоятельного значения: включаясь во всемирно-историческую драму, оно вместе с тем как бы и обесценивалось ожиданием близящегося Страшного суда и окрашивалось сложным комплексом чувств — надежды на искупление и боязни расплаты за грехи.

Нужно согласиться с мыслью Ж. Ле Гоффа об отсутствии в средние века единого представления о времени и о множественности времен как реальности средневекового сознания<sup>124</sup>. Однако не в самом факте этой множественности времен, по-видимому, заключается особенность средневековой темпоральности. Социальное время различно не только для разных культур и обществ, — оно дифференцируется и в рамках каждой социально-культурной системы в зависимости от ее внутренней структуры. Социальное время неодинаково протекает в сознании отдельных классов и групп: они по-своему воспринимают его и переживают, ритм функционирования этих общественных групп различен. Иными словами, в обществе всегда существует не какое-то единое «монолитное» время, а целый спектр социальных ритмов, обусловленных закономерностями различных процессов и природой отдельных человеческих коллективов<sup>125</sup>. Однако подобно тому как различные социальные явления, институты и совершающиеся в обществе процессы находятся во взаимной связи и группируются в целостную систему с преобладающим типом детерминизма, ритмы протекания этих процессов и функ-

ционирования социальных форм образуют иерархию социального времени данной системы. Общество не может существовать, не достигнув известной степени координации множественных социальных ритмов. Поэтому можно говорить о доминирующем социальном времени в обществе. В антагонистической общественной системе социальное время господствующего класса, естественно, является определяющим до тех пор, пока этот класс не утратил реального контроля над общественной жизнью и остается влиятельной идеологической силой. Механизм социального контроля, находящийся в руках правящего класса, включает в себя в качестве важного компонента социальное время. И наоборот, одним из показателей утраты этим классом контроля над общественной жизнью является изменение структуры времени, по которому живет общество.

В средние века церковь держала социальное время под своим контролем, духовенство устанавливало и направляло все течение времени феодального общества, регулируя его ритмы. Всякие попытки выйти из-под церковного контроля времени неукоснительно пресекались: церковь запрещала трудиться в праздничные дни, причем соблюдение религиозных запретов представлялось ей более существенным, нежели получение дополнительной массы прибавочного продукта, который мог бы быть произведен в дни, объявленные запретными для труда и занимавшие более трети времени в году; церковь определяла состав пищи, которую можно было принимать в те или иные отрезки времени, и строго карала за нарушение поста; она вмешивалась даже в сексуальную жизнь, предписывая, когда половой акт допустим и когда он греховен<sup>126</sup>. В результате столь мелочного и всеобъемлющего контроля над временем достигалось полное подчинение человека господствовавшей общественной и идеологической системе. Время индивида не являлось его индивидуальным временем, принадлежало не ему, а высшей силе, стоящей над ним. Поэтому и сопротивление господствующему классу в средние века выливалось в протест против его контроля над временем: эсхатологические секты, предрекая близящийся конец света и призывая к покаянию и отказу от благ земной жизни, ставили под сомнение ценность церковного времени. Хилизм — неотъемлемая принадлежность средних веков, форма, в которую отливались социальные чаяния угнетенных и обездоленных. Иногда ожидание конца света перерастало

в панические массовые состояния, в эпидемии покаяний и самобичеваний. Хилиазм был своеобразной формой отношения к будущему, жизненно важным аспектом понятия времени ряда общественных групп.

Самое течение истории миллениарии толковали вразрез с официальной церковной доктриной, утверждая, что дню Страшного суда будет предшествовать тысячелетнее царство Христово на земле, отрицающее все феодальные и церковные учреждения, собственность и социальный строй. Апокалипсическое ожидание скорейшего «конца времен» символизировало враждебность сектантов ортодоксальной концепции времени. Опасность эсхатологических сект (а средневековое сектантство, собственно, все так или иначе опиралось на эсхатологию) для господствующей церкви заключалась в том, что, предрекая и торопя непосредственное наступление конца света, они лишали внутреннего оправдания земной порядок, провозглашаемый церковью богоустановленным<sup>127</sup>.

Но при всей их неортодоксальности отношение сектантов к отдаленному прошлому и к отдаленному будущему в одном существенном пункте совпадало с пониманием их церковью: и то и другое абсолютны в том смысле, что они, строго говоря, не подвластны течению времени. Абсолютное прошлое — сакральные моменты библейской истории — не отступает и может быть воспроизведено в литургии; абсолютное будущее — конец света — не приближается с течением времени, ибо царство божие может вторгнуться в настоящее в любой момент. Не ход времени ведет к его завершению — пришествию Христа, но божий промысел. Сектанты не торопят время, а отрицают его, предрекая скорейшее его прекращение. Между тем мистиками утверждалась возможность преодоления необратимости времени: Мейстер Эккарт утверждал, что можно «в единый миг» возвратиться к своему изначальному пребыванию в общении со святой Троицей и в этот миг вернуть все «утраченное время»<sup>128</sup>.

Господство церковного времени могло длиться до тех пор, пока оно соответствовало медленному, размеренному ритму жизни феодального общества. Счет на поколения, царствования монархов и папские понтификаты имел больше смысла для людей той эпохи, чем точное исчисление кратких промежутков времени, не связанных с церковными или политическими событиями. В средние века не было

необходимости в том, чтобы ценить и беречь время, точно измерять его и знать малые его доли. Эта эпическая неторопливость средневековой жизни обуславливалась преимущественно аграрной природой феодального общества. Но в нем сложился и развивался иной очаг общественной жизни, характеризовавшийся особым ритмом и нуждавшийся в более строгом измерении времени, в более бережном его расходовании, — город.

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

Город становится носителем нового мироотношения и, соответственно, отношения к проблеме времени. На городских башнях устанавливаются механические часы — они служат предметом гордости бюргеров за свой город, но вместе с тем удовлетворяют неслыханную прежде потребность — знать точное время суток. Ибо в городе формируется социальная среда, которая относится ко времени совершенно иначе, нежели феодалы или крестьяне. Для купцов время — деньги, предприниматель нуждается в определении часов, когда функционирует его мастерская. Время становится мерою труда. Уже не перезвон церковных колоколов, зовущих к молитве, а бой башенных часов ратуши регламентирует жизнь секуляризирующихся горожан, хотя на протяжении нескольких столетий они будут продолжать попытки примирить и сочетать традиционное «церковное время» с новым мирским временем практической жизни. Время приобретает большую ценность, превращаясь в существенный фактор производства. Появление механических часов было вполне закономерным результатом и одновременно источником сдвигов во временной ориентации. Утверждение Шпенглера о том, что механиче-

ские часы — «этот жуткий символ убегающего времени.. самое мощное выражение того, на что вообще способно историческое мироощущение», — были впервые изобретены около 1000 года Гербертом (ставшим папой под именем Сильвестра II) <sup>129</sup>, неверно. Герберт лишь усовершенствовал водяные часы — приспособление для измерения времени, известное еще в древности. Механические часы были изобретены в конце XIII века. В XIV и XV веках башни ратуш многих городов Европы украшаются этими новыми часами. Неточные и лишенные минутной стрелки, городские башенные часы знаменовали тем не менее подлинную революцию в области социального времени. Контроль над временем начал ускользать из рук духовенства. Городская коммуна сделалась хозяйкой собственного времени, со своим особым ритмом <sup>130</sup>.

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



шению к наполняющему его содержанию и не связанному с переживающими его субъектами, которые придают ему определенную эмоциональную и ценностную окраску) не воспринималось сознанием людей древности и средневековья. Поэтому и равномерное расчленение времени на соизмеримые и взаимозаменяемые отрезки было невозможно. Этому противоречил конкретно-вещественный характер восприятия времени, органической черты всех «вещей происходящих».

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

О том, что причина заключалась не в изобретении механических часов, пожалуй, лучше всего свидетельствует такой факт. Появившись в Китае, европейцы, позаимствовавшие, как известно, немало древнекитайских изобретений, в свою очередь познакомили китайцев с кое-какими собственными открытиями. И хотя в средневековом Китае культивировалось недоверие и неприятие всего чужестранного, механические часы заинтересовали китайских правителей, — но не как инструмент точного измерения времени, а как забавная игрушка!<sup>131</sup> Не то на Западе. Здесь часы с механизмом, используясь знатью, государями и городским патрициатом в качестве знака социального престижа, с самого начала служили практическим целям. Европейское общество постепенно переходило от созерцания мира в аспекте вечности к активному отношению к нему в аспекте времени.

Получив средство точного измерения времени, последовательного его отсчета через одинаковые промежутки, европейцы не могли рано или поздно не обнаружить коренных перемен, которые произошли с этим понятием, перемен, подготовленных всем развитием общества, и города прежде всего. Впервые время окончательно «вытянулось» в прямую линию, идущую из прошлого в будущее через точку, называемую настоящим. Если в предшествовавшие эпохи различия между прошедшим, настоящим и будущим временем были относительными и разделявшая их грань подвижной (в религиозном ритуале, в моменты исполнения мифа про-

шедшее и будущее сливались в настоящем в непреходящий, исполненный высшего смысла миг), то с торжеством линейного времени эти различия сделались совершенно четкими, а настоящее время «сжалось» до точки, непрерывно скользящей по линии, которая ведет из прошлого в будущее и превращающей будущее в прошлое. Настоящее время сделалось скоропреходящим, невозвратным и неуловимым. Человек впервые столкнулся с тем фактом, что время, ход которого он замечал лишь тогда, когда происходили какие-то события, не останавливается и при отсутствии событий. Следовательно, время необходимо беречь, разумно использовать и стремиться наполнить его поступками, полезными для человека. Равномерно раздающийся с городской башни бой курантов непрерывно напоминал о быстротечности жизни и призывал противопоставить этой быстротечности достойные деяния, сообщить времени позитивное содержание.

Переход к механическому отсчету времени способствовал выявлению тех его качеств, которые должны были привлечь особое внимание носителей нового способа производства — предпринимателей, мануфактуристов, купцов. Время было осознано как огромная ценность и как источник материальных ценностей. Нетрудно видеть, что понимание значимости времени пришло вместе с ростом самосознания личности, начавшей видеть в себе не родовое существо, а неповторимую индивидуальность, то есть личность, поставленную в конкретную временную перспективу и развертывающую свои способности на протяжении ограниченного отрезка времени, отпущенного в этой жизни. Механический отсчет времени происходит без прямого участия человека, который вынужден признать независимость времени от него. Мы сказали, что город стал хозяином собственного времени, и это верно в том смысле, что оно вышло из-под контроля церкви. Но верно и то, что именно в городе человек перестает быть хозяином времени, ибо, получив возможность протекать безотносительно к людям и событиям, время устанавливает свою тиранию, которой вынуждены подчиниться люди. Время навязывает им свой ритм, заставляя их действовать быстрее, спешить, не упускать момента. Место времени среди основных человеческих ценностей четко определил Леон Батиста Альберти: «Есть три вещи, которые человек может назвать своей личной собственностью: это богатство, тело и... самая драгоценная

вещь... время» («О семье», ок. 1440 г.)<sup>132</sup>. Из собственности бога время превращается в собственность человека.

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

Таким образом, в городе позднего средневековья оценка времени резко повышается. Однако неоднократно высказывавшаяся историками мысль о том, что предшествующий этап истории характеризовался «безразличием ко времени»<sup>133</sup>, приемлема лишь с оговоркой: средневековье было безразлично ко времени в нашем, современном его понимании, но оно имело свои специфические формы его переживания и осмысления. Люди средних веков не безразличны ко времени, но они мало восприимчивы к изменению и развитию. Стабильность, традиционность, повторяемость — в этих категориях двигалось их сознание, в них же осмыслялось то действительное историческое развитие, которого они так долго не могли ощутить.

## «На праве страна строится...»

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

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

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

В самом деле, средневековое мусульманское общество имело ряд черт, сближавших его с европейским феодализмом. Но в то время как в Европе, несмотря на засилье церкви, право представляло собой относительно самостоятельную силу (вспомним учение о «двух мечях», церковном и светском, соперничество и борьбу между папством, претендовавшим на теократическое господство, и государственной властью), в арабском мире право составляло неотъемлемую часть религии; мусульманское право не знает различия между каноническим и мирским правом, любое право здесь — это право церкви, общины верующих<sup>1</sup>. Поэтому в мусульманском мире преступник рассматривается как грешник, которому кроме земного наказания грозят загробные муки. Поскольку у арабов не выработалось чисто светского права, то в силу сакральной своей природы право мало было способно к изменениям и лишь с большими трудностями применялось к новым социальным условиям. Право оказывается значительной консервативной силой. Его развитие в мусульманских странах прекращается уже в X веке, то есть тогда, когда развитие средневекового европейского права только начиналось.

Иначе трактуется право в средневековом Китае. Здесь нет такой связи между правом и религией, как у мусульман. Тем не менее взгляд на право, доминирующий в Китае, совершенно отличен и от понимания его европейцами и раскрывает существенные стороны образа мышления китайцев. Право не мыслится в качестве основы социального строя, не регулирует поведения индивида, — для этого существуют особые предписания, определяющие человеческие поступки во всех случаях жизни. «Конфуцианская Азия предпочитает равенству идеал сыновних отношений, образуемых внимательным покровительством и уважительным подчинением»<sup>2</sup>. Согласно принятой в Китае точке зрения, закон в силу присущей ему абстрактности не может учесть многообразия бесчисленных конкретных ситуаций и поэтому представляет собой не добро, а зло. «Идея «субъективных прав», которую порождают законы, противоречит естественному порядку вещей; что-то нарушается в обществе с того момента, как индивид получает возможность говорить о своих «правах»: речь может идти лишь об обязанностях по отношению к обществу и к себе подобным». «Строго требовать того, что тебе причитается, — антиобщественно, противоречит добрым нравам»<sup>3</sup>. Нормы права

в Китае не обеспечивают функционирования общества и государственного управления. Процветание общества, по убеждению китайских мыслителей, зависит от поведения людей, и в первую очередь от лиц, управляющих государством. Поэтому принцип законности — идеал правового государства — не имеет корней в китайской цивилизации.

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

Как и выше, мы начнем с эпохи варварства. Жизнь традиционного варварского общества подчинялась раз навсегда установленным канонам. Мы упоминали о господстве стереотипа в художественном творчестве германцев. Но это — лишь частный случай всеобщей регламентации. Поведение индивида строго соотнобразуется с разветвленной системой запретов и поощрений. Человек не стоит перед выбором, он следует образцам, санкционированным религией, правом и моралью. Но в варварском обществе, по видимому, нет права и морали как разных оснований и форм социального сознания и человеческого поведения. Право и мораль совпадают или близки, ибо правовые нормы обладают не одною внешней принудительностью, опираются не только на систему наказаний, но представляют собой императивы, имеющие также и нравственное и религиозное содержание. Следовательно, варварское право лишь по названию похоже на право современное, в действительности оно гораздо шире его по объему и функциям. Считать, что право оформляло общественные отношения у варваров, было бы справедливо только при условии, если мы возвра-

тим понятию «форма» его истинное содержание: право придавало этим отношениям общезначимую форму, вне которой они были немыслимы. Если верно, что форма была подлинным содержанием скальдической поэзии<sup>4</sup>, то в значительной мере это верно и относительно права.

Понимание права как всеобщей связи людей было присуще германцам еще до христианизации. В этом отношении поучителен анализ терминов, обозначавших право у скандинавов. Термин *lag(lög)* имел целый пучок значений. В широком смысле термин *lag* обозначал состояние: порядок («уложить что-либо в должном порядке»), «поставить на место»), степень (с соответствующим прилагательным: «достаточно длинный», «подобающий» и т. п.), цену, плату (установленную кем-либо), должное время, музыкальный мотив (лад, гармонию), стихотворный склад, размер. В этом смысле с термином *lag*, очевидно, ассоциировалось представление о всяческой мере, о соблюдении должной пропорции в вещах и отношениях. В более специальном смысле этот термин прилагали к некоторым формам человеческих связей (компания людей, товарищество, сожительство мужчины с женщиной).

Во множественном числе термин *lag(lög)* обозначал право, закон, буквально — «то, что положено», «уложение». Установление права для людей означало создание между ними системы связей. Право — основа человеческого общежития. «Страна строится правом и разоряется отсутствием права» (*með lögum skal land byggja en með ólögum eyða*), гласила поговорка, имевшая силу правовой максимы. На народных сходках — тингах знатоки «говорили право». Вчинить иск значило «добиваться права», а вынесение приговора в суде было «присуждением права». Далее, термин *lög* прилагался к правовой общине, общности людей, живших по общему для всех них праву. Поэтому были возможны такие выражения, как «быть в праве с другими людьми», или «вести кого-либо в право». Поэтому и область, в которой действовало обычное право, также называлась *lag*. В Норвегии эти области действия права стали складываться еще до их объединения королевской властью, а в Исландии на протяжении нескольких веков (до подчинения ее норвежским государством) единственной формой объединения было объединение на правовой основе. Не аппарат насилия, политического господства, а орган регулирования правоотношений связывал людей<sup>5</sup>. Таким

образом, совокупность значений термина lag(lög) охватывала всякую упорядоченную связь в мире. Это понятие, по-видимому, содержало и позитивную моральную оценку такой связи. Право — основа и неотъемлемая черта миропорядка. Правопорядок и миропорядок — почти синонимы. Право — благо, которое необходимо сохранять и беречь. Это понятие имеет несомненное мирозерцательное содержание.

Точно так же имел этот оттенок и другой термин, обозначающий у скандинавов право, — rétt. В поле его значений как прилагательного входят понятия «прямой», «точный», «правильный», «справедливый». В качестве существительного rétt означает «право», «закон». Понятия lög и rétt близки, но не идентичны. Как и lög, rétt может обозначать закон страны (lög og lands rétt) или церковное право (Guðs rétt, Kristins doms rétt). Улучшение, дополнение права обычно называли réttarbot, но норвежский король Магнус Хаконарсон, прославившийся своим законодательством, получил прозвище Lagabaetir (Улучшитель законов). Однако термин rétt чаще выражал не понятие права как состояния людей, объединяющихся в обществе, а содержал характеристику личных прав индивида, его статуса. Поэтому он обозначал также и возмещения за нарушение этих прав: rétt sinn значило «его возмещение», konungs rétt — «возмещение, положенное королю», и т. п. Статус и возмещение за посягательство на него, следовательно, были неразрывно связаны в сознании скандинавов, статус воспринимался как нечто конкретное и непосредственно связанное с индивидом, а вместе с тем как то, что может быть выражено в определенной сумме. Поэтому различие между rétt и lög, по-видимому, было бы правильно искать в том, что термин lög относился, скорее, к общему понятию права и имел абстрактное и всеобъемлющее значение, тогда как rétt понимался более субъективно и конкретно.

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



ский термин *riht* тоже обозначал всеобщую связь людей, как и скандинавский термин *lög*.

Быть поставленным вне закона означало не только лишение всех прав, которыми пользовался человек, пока он находился «в законе», это было равнозначно исключению из числа людей вообще. Опальный человек, изгой, находившийся в состоянии *útlegr*, не мог жить в обществе, удалялся в незаселенную местность (отсюда его название *skógarmaðr*, живущий в лесу) и считался оборотнем, волком (*vargr*)<sup>6</sup>. Жить «в праве», «по закону» значило жить с людьми, поддерживать с ними отношения, основанные на справедливости и взаимном уважении личных прав.

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

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

В варварском обществе человек уже рождается с определенным правом, — он принадлежит либо к роду знатных, либо к роду рядовых свободных, либо к потомкам зависимых или несвободных, и пользуется теми правами, которые присущи соответствующей социальной категории. Общественные связи имеют по преимуществу еще природный, органический характер. Это связи родовые, племенные, семейные, отношения родства и свойства. В той мере, в какой в этом обществе существуют отношения господства и подчинения (ибо уже имеются рабы и другие категории зависимых людей), они также строятся в соответствии с доминирующей моделью и имеют патриархальный облик. Индивид, как правило, не выбирает людей, с которыми он входит в группу, это его родственники, и даже брачные связи подчиняются определенной схеме и ограничивающим предписаниям. Элемент волеизъявления в формировании социальных групп и систем связей здесь отсутствует

или минимален, — его можно обнаружить разве что в образовании дружин вокруг вождей и князей.

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

Регламентация индивидуального поведения в варварском обществе достигает степени ритуализации: каждое важное жизненное отправление человека, затрагивающее интересы группы, сопровождается исполнением специальных обрядов, произнесением формул, отклонение от которых аннулирует весь акт, делает его недействительным. Член варварского общества отнюдь не лишен воли, но она направлена в первую очередь на достижение целей, поставленных перед ним коллективом, и изъявление ее заключается не в свободном решении: как поступить в данной ситуации, исходя из собственных внутренних побуждений, а в выборе средств, в наибольшей мере соответствующих требованиям и потребностям группы. Подобно тому как в художественном творчестве поэт или резчик стремились с наибольшим мастерством, умением и изобретательностью воспроизвести заранее установленные каноны и создать новые вариации на традиционную тему, так и во всем своем поведении член этого общества должен был следовать ритуалу и обычаю, видя доблесть в единении с коллективом.

Моральность здесь — не столько признак индивида, обусловленный его личными качествами и выявляющийся в его поступках, сколько качество, присущее его семье, роду, социальному слою, — точно так же как и права и обязанности. Собственно, эти права и обязанности неотделимы от этической оценки индивидов, входящих в группу: знатные благородны и честны, их поведение образцово, мужество и щедрость — их естественные качества. От людей незнатных труднее ожидать подобных же качеств. В варварском обществе господствует убеждение, что моральные признаки наследуются подобно физическим чертам и что

красоту, ум, честность и великодушие нужно искать у знати, тогда как низменные черты легче всего обнаруживаются у несвободных и низкородившихся. От сына знатного человека и рабыни вряд ли можно ожидать разумного и достойного поведения, как от сына того же человека, рожденного в равном и законном браке. Поэтому знатым не только полагались более высокие компенсации за причиненный им ущерб, но на них нередко возлагалась и большая ответственность за совершенные ими проступки, и они несли более суровые наказания, чем рядовые свободные люди.

Таким образом, правовой статус был неотделим от его носителя, являлся его существеннейшим атрибутом. Люди высокого статуса были «благородными», «лучшими», люди низкого статуса — считались «меньшими», «худшими», «подлыми». Правовой статус индивида характеризовал его и с нравственной стороны, поэтому правовое состояние человека получало моральную окраску, отражало и его личные качества и вместе с тем определяло их. Нравственные и правовые категории имели, кроме того, еще и эстетический оттенок. Благородство естественно сочеталось с красотой, подобно тому как были неразрывно связаны понятия зла и уродливости. Так, например, на древнеанглийском языке нельзя было сказать: «прекрасный, но дурной», ибо выражений для обозначения чисто эстетических ценностей не существовало. Прекрасное представляло собой и моральную ценность. Красота выражала личную честь и достоинство человека. Точно так же и интеллектуальные качества лица были неотделимы от этических: «умный» значило вместе с тем и «честный»<sup>7</sup>.

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

Христианизация варваров, оказавшая мощное воздействие на все их бытие, вместе с тем сама явилась симптомом трансформации их социального строя. Принятие новой религии было возможно лишь в условиях существенной дифференциации традиционных порядков германцев. Церковь принесла большие перемены и в право. Мораль и закон при всей близости этих категорий в средние века более не

являлись синонимами. Мораль охватывала область внутренней жизни человека и была связана с его совестью, со свободным волеизъявлением, тогда как закон понимался как сверхиндивидуальная сила, которой человек обязан повиноваться.

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

Церковь явилась проводником номократической концепции права, восходившей к Библии, и в особенности к посланиям апостола Павла. Его теория божественного права выдвигала тезис о всеобщем господстве закона, установленного богом. Акт крещения, превращения «животного человека» в христианина, верного члена церкви мыслился как новое «рождение». Член общества — не *homo naturalis*, а *homo Christianus*. Крещение, представлявшее собой особый способ институционализации индивида в средневековых коллективах, налагало на него правовые обязательства, нарушить которые он не мог, но в создании которых он не участвовал. Право вообще не создается людьми, оно — божье установление (*lex est donum Dei*). Члены церкви как общины верных (*universitas fidelium*), объемлющей и духовенство и мирян, не равны между собой: духовенство стоит выше мирян, в среде которых опять-таки нет равенства, ибо у всех них — разные «заслуги» перед богом, хотя по природе люди все равны. Иерархия заслуг и служб предполагает неодинаковые права индивидов. Положение человека в обществе основывается на его службе.

Высшее положение занимает богом установленный монарх. Подобно тому как мир — макрокосм — управляется богом, а человеческое тело — микрокосм — душой, так и политическим телом управляет монарх, отношения которого к подданным можно уподобить отношению головы к членам. Власть монарха не зависит от воли управляемых. Он подчинен одному богу и служит только ему (*rex — minister Dei*). Но церковь подчеркивала, что монарх божией милостью несет ответственность перед нею, ибо лишь церковь возвещает божью волю. Государь не связан никакими земными установлениями. Все подданные получают закон от государя и обязаны ему всецело повиноваться как лицу,

получившему помазание божье. Преступление против государя — измена и грех, ибо тем самым преступник оскорблял представленную в монархе божественную силу. Долг же государя состоит в том, чтобы заботиться о благе подданных. Не согласие, а безусловное послушание, верность подданных — основной ингредиент права. Подданные не могут влиять на право вследствие своей неосведомленности и неразумия. В согласии с этой концепцией суверен располагает неограниченной односторонней властью по отношению к своим подданным, перед которыми он не имеет никаких связывающих его обязанностей. Он даже обладает верховенством (*dominium*) над их собственностью и распоряжается ею в интересах общины<sup>8</sup>.

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

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

ставлением о том, что общность людей и властей включает в себя бога<sup>9</sup>. Самого Христа нередко изображали как государя. Акты коронации земного правителя неизменно сопровождались религиозными ритуалами, конкретно и зримо выражавшими божественный характер его власти<sup>10</sup>. Жизнь вносила серьезные коррективы в теократическую доктрину права и сплошь и рядом ей противоречила<sup>11</sup>. Тем не менее высокая оценка права охарактеризованной доктриной заслуживает внимания. В идеализированном виде она отражает действительно огромную роль, которую играло право в жизни феодального общества. Отвлеченная, как всякий идеал, от повседневной правовой практики, номократическая теория божественного права вместе с тем придавала этой практике определенный высший смысл.

Если от доктрины богословов, ученых юристов и идеологов государства перейти к представлениям, имевшим гораздо более широкое хождение в средние века и не столько отчетливо сформулированным, сколько предполагаемым как предпосылка правотворчества и применения права, то в них обнаружатся одновременно и общие с паулинистской доктриной моменты и противоречащие ей понятия. Согласно распространенным представлениям, право есть неотъемлемый элемент миропорядка и столь же вечно и неуничтожимо, как и самое мироздание<sup>12</sup>. Мир немислим без закона, будь то мир природы или мир людей. Право — основа всего человеческого общества, на нем строятся отношения между людьми: «где общество, там и право» (*ubi societas, ibi jus*)<sup>13</sup>. Всякий род живых существ и даже вещей имеет свое собственное право — это обязательное качество любого божьего творения (поэтому ответственность за проступок могла быть возложена не только на человека, но и на животное и даже на неодушевленный предмет). Способ бытия и поведения всех существ определяется их статусом. Таково средневековое понимание «естественного права», получающего религиозную интерпретацию универсального закона вселенной.

Никто, ни император, ни другой государь, ни какое-либо собрание чинов или представителей земли, не вырабатывает новых законоположений. Поскольку источником права считался бог, то отсюда явствовало, что право не может быть несправедливым или дурным, оно — добро, благо по самой своей сути. Право и справедливость — синонимы. Злым, дурным может быть лишь ущемление права,

его нарушение или забвение. Подобно тому как зло в мире считалось недостатком блага, так и несправедливость порождалась неприменением права. Право справедливо, ибо оно разумно и соответствует природе человека. Фома Аквинский определял право как «установление разума для общего блага, провозглашенное тем, кто заботится об общине». При этом было существенно соблюдение всех указанных его признаков: право должно быть разумным, служить благу всех и относиться к компетенции власти, провозглашающей его должным образом<sup>14</sup>.

Столь же неотъемлемым признаком права была его старина. Право не может быть нововведением, — оно существует от века, так же как существует вечная справедливость. Это не значит, что право целиком кодифицировано в уложениях и не нуждается ни в какой дальнейшей работе людей. В своей полноте, как идея, право запечатлено в моральном сознании, и из него черпаются те или иные правовые нормы, по каким-то причинам еще неизвестные людям. Право не вырабатывают вновь, его «ищут» и «находят». Но старина права — не столько указание на время его возникновения, сколько показатель его неоспоримости, добротности. Старое право значило — доброе, справедливое право<sup>15</sup>. Великие законодатели средневековья — не творцы законов, они лишь «отыскали» старое право, восстановили его в сиянии его справедливости; при этом прежде действовавшее право не отменялось, а дополнялось, и утратить силу могли только искажения права, допущенные людьми.

Так, записям фризского права предпослано своеобразное, но в высшей степени характерное для средневековья историко-правовое введение, в котором говорится, что фризы должны иметь такое земское право, какое установил сам бог в то время, когда Моисей вел израильский народ через Красное море. После пересказа десяти заповедей названы пророки и цари, начиная с Саула и Давида, правившие до рождения Христова, а затем римские императоры, включая, разумеется, и франкских и германских государей, вплоть до времени записи фризского права<sup>16</sup>. Таким образом, действующее право фризов оказывается включенным в непрерывное бытие права, существующего с древнейших времен человечества. Об истории права, в собственном смысле слова, здесь говорить не приходится.

Подобным же образом законы англосаксонского короля Альфреда открывает длинное вступление, содержащее десять заповедей и другие библейские законоположения, а также краткое изложение истории апостолов и постановления церковных соборов, вселенских и английских. Свою собственную законодательную деятельность Альфред оценивает очень скромно: «Я не решился записать много своего, ибо не могу предвидеть, что именно найдет одобрение у наших преемников». Но наиболее справедливые положения законов английских королей — своих предшественников (Этельберта, Инэ, Оффы) — он собрал, отбросив остальное. Этот сборник получил одобрение советников Альфреда<sup>17</sup>. Следовательно, не выработка новых законов, но отбор в старом праве наиболее мудрых и справедливых предписаний, — так понимается задача законодателя. Последующее англосаксонское законодательство X и XI веков на добрую половину составляют заимствования из более ранних законов, перемежающиеся с новыми постановлениями. Производя запись обычаев, нередко приписывали их тому или иному прославленному государю предшествующего времени. Немалая доля древненорвежских законов считалась «Законами Олафа Святого», хотя на самом деле они представляли собой запись обычного права, произведенную в более позднее время. В Англии юридическую компиляцию начала XII века называли «Законами Эдуарда Исповедника», в действительности не имевшего к ней никакого отношения. Лангобардский король Ротари видел свою задачу не в том, чтобы создавать новые законы, а в кодификации древнего народного права, которое нужно поправить, улучшить<sup>18</sup>.

Право страны можно было дополнить и улучшить, иначе говоря, можно «найти» те положения, которые прежде не были включены в законы, но хранились в моральном сознании народа, как в идеальной сокровищнице справедливости. Поэтому другим источником права, наряду с божественным его происхождением, считалось правосознание народа. Прежде всего право сохраняется в памяти наиболее мудрых и сведущих людей — знатоков права. Но эти знатоки (лагманы, законоговорители в скандинавских странах, рахинбурги, шеффены во Франции, уитаны и *liberi et legales homines* в Англии) не создавали новых правовых норм. Они знали «старину», древний обычай. Так, по крайней мере, они осознавали свою правотворческую миссию.



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

Вступая на престол, король присягает праву. Никакого особого государственного права средние века не знают. Правитель должен уважать обычай и править в соответствии с ним. Если он нарушает закон, подданные не должны подчиняться несправедливости. «Человек обязан сопротивляться своему королю и его судье, коль скоро тот творит зло, и должен препятствовать ему всеми способами, даже если он приходится ему родственником или господином. И этим он не нарушает своей присяги верности»,— гласило «Саксонское зеркало»<sup>19</sup>. Исидор Севильский переинтерпретирует слова Горация для обоснования идеи, что король — тот, кто поступает по справедливости,— иначе он не король (*Rex eris si recte facies, si non facias, non eris*)<sup>20</sup>. Злостное нарушение права государем лишает его законных оснований власти и освобождает подданных от присяги, которую они принесли ему. Подданные также обязаны защищать право, в том числе и против государя, его нарушающего. Обязанность соблюдать право вытекает не из договора, а из представления об универсальной силе права, которому все подчинены. Следовательно, право связывает всех, оно, собственно, и является всеобщей связью людей. Этот принцип коренным образом противоречит теократической концепции, согласно которой князь стоит выше закона и подвластен одному богу.

Однако, получая в определенных случаях право сопротивления незаконному правителю или государю, не исполняющему своей законной миссии, народ не вправе менять форму правления; на смену низложенному монарху должен быть поставлен новый. При этом государь должен иметь наследственные права на престол и получить согласие и помазание со стороны духовенства. Сама по себе принадлежность к королевскому роду, сколь ни была она важна, не являлась еще достаточным условием для вступления на престол: и в варварских королевствах и в раннефеодал-

ных монархиях для этого требовалось согласие «народа» — фактически поддержка знати.

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

Принцип верховенства права и справедливости и независимости их от монарха обнаруживался в практике средневековой юстиции. Так, хотя в Англии судьи находились на государственной службе, они проявляли известную независимость от государя и не превращались в простых исполнителей его воли: в случаях, когда закон и обычное право противоречили воле короля, королевские судьи становились на сторону права<sup>21</sup>. Этот же принцип лежал в основе выступлений феодалов против королей, нарушавших право и обычаи страны. Известно, что «Великая хартия вольностей» явилась результатом такого выступления английских баронов и рыцарей, считавшегося вполне законным и вытекающим из самой сущности правовых порядков в Англии. Внесение в «хартию» постановления о создании комиссии из двадцати пяти баронов, которые не только должны были ограничивать власть короля, но в случае нарушения им «хартии» обязаны были теснить его с оружием в руках, будучи опасным для государственного единства, не противоречило, однако, духу права и пониманию отношений короля и его непосредственных вассалов. С точки зрения средневекового сознания в понятии законного восстания (*bellum iustum*) не было ничего парадоксального.

В нормальных условиях подданные подчинены своему законному государю. Но их повиновение выражается не столько в пассивном послушании, сколько в верности. Отличие верности (*fidelitas*) от простого повиновения состоит в наличии определенных условий, при которых «верные» служат своему господину, и в элементе взаимности: вассал обязан верностью господину, а тот, в свою очередь, принимает на себя обязательства перед ним. Распространена точка зрения, что отношения между сеньором и вассалом строятся на договоре. Однако такое понимание социальных связей средневековья отчасти их

модернизирует, уподобляя феодальные отношения буржуазному контракту. На самом деле в основе отношения верности и покровительства лежала идея подчинения закону, обычаю и правителя и управляемых: верность обеих сторон была их верностью праву<sup>22</sup>. Собственно, они присягали на верность не только друг другу, но и тому высшему принципу, которому были подчинены.

Поскольку право мыслилось как старинное, именно ссылка на старину придавала ему авторитет. Нововведение не осознавалось как таковое, и вся законодательная деятельность проходила преимущественно в форме реставрации старинного права, нахождения и уточнения обычаев отцов и дедов. Право той эпохи было ориентировано на прошлое. Высокая оценка старины характерна для всех сфер средневековой жизни. Средневековый традиционализм — не просто консерватизм и власть привычки. В установке на старину (*Nihil innovetur, nisi quod traditum est*)<sup>23</sup> видели особую доблесть, именно старое обладало моральным достоинством. Новое внушало недоверие, новаторство воспринималось как святотатство и безнравственность. «Не сдвигай с места камней, которые установил твой отец... — учил монах V века Винцент Леринский. — Ибо если новшества надобно избегать, то древности следует держаться; если новое нечисто, то старое учение свято»<sup>24</sup>. Статичность — основная черта средневекового сознания. Идея развития, как мы убедились выше, ему чужда. Мир не изменяется и не развивается. Изначально совершенное творение бога, он пребывает в состоянии неизменного бытия. Он представляет собой ступенчатую иерархию, а не динамический процесс. Поэтому и право — составная часть миропорядка — неподвижно. Оно не знает времени возникновения, но лишь время фиксации; не знает оно и времени отмены. Оно вневременно<sup>25</sup>.

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

любого средневекового института. Без санкции права общественное отношение не считалось действительным.

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

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

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

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

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

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

Роль юридических отношений еще более возростала вследствие высокой ритуализованности общественной практики людей средневековья. В традиционном обществе нормальным было поведение человека, следующее принятым образцам, не уклоняющееся от раз навсегда установленного канона. Такие образцы приобретали силу моральных эталонов, и отход от них рассматривался не только как предосудительный, но подчас и как правонарушение.

Все важнейшие поступки людей — вступление в брак и введение в род, посвящение в рыцари и принятие в цех, получение и раздел наследства и судебная тяжба, заключение торговой сделки и передача земли, пострижение в монахи и отлучение от церкви, приемы, посольства и т. п. — подчинялись ритуалу, сопровождалась особыми процедурами, несоблюдение которых аннуировало акт. Следовательно, деятельность человека осуществлялась в строго установленных неизменных юридических формах и вне их была немыслима и недействительна.

Но эта эпоха всеобъемлющего формализма и ритуала меньше всего была «бумажной» (точнее было бы сказать — «пергаментной»), бюрократической эпохой. Многие из актов и сделок вообще не фиксировались в грамотах и других документах, — вместо них совершали соответствующий обряд. Как известно, в процессе генезиса феодализма в Европе широкое распространение получили земельные дарения. Для их оформления требовалось составление документа. Однако германские народы, позаимствовав грамоту (*carta*) из римской юридической практики, не восприняли сколько-нибудь глубоко ее смысла. Казалось бы, функция грамоты должна была состоять в том, что в ней фиксировалась сделка и в дальнейшем владельческие права опирались на ее текст. Между тем в раннее средневековье к письменному документу, который вообще мало кто мог прочитать, большинство населения испытывало недоверие и не понимало его юридической природы. Поэтому наряду с составлением и вручением грамоты по-прежнему практиковали старинные обычаи символического бросания или вручения горсти земли, дерна, ветви и т. п. В грамоте видели прежде всего предмет, кусок пергамента, и было принято перед составлением ее текста класть пергамент вместе с письменными принадлежностями на земельный участок, который являлся объектом сделки, с тем чтобы «сила земли» влилась в пергамент и сделала написанную затем на нем грамоту нерушимой и действенной<sup>26</sup>. Придать действенность юридическому акту мог лишь магический ритуал.

Грамота служила символом. Поэтому она вообще могла не содержать текста, и такие *cartae sine litteris* нередко применялись. Государь, желавший добиться повиновения подданных или передать им свой приказ, мог послать им простой кусок пергамента или печать без грамоты, — этого символа его власти было достаточно<sup>27</sup>.

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

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

Но средневековое право не образовывало стройной законченной системы, все части которой согласованы. На самом деле не было более противоречивого и запутанного явления в жизни феодального общества. Понимаемое как всеобщая связующая сила, право вместе с тем разъединяет людей, порождая взаимные притязания и запутанные споры. Долгое время не возникало представления о праве как явлении, обособленном от людей, или как об абстракции. Поэтому не было «права вообще». Более того, в раннее средневековье не существовало права, одинакового для всех жителей одной страны. В тех германских королевствах, под властью которых оказалось население бывшей Римской империи, для германцев и «римлян» сохранялось свое право; каждое племя, народность жили «по своему закону», причем член племени подчинялся его праву и обычаям, независимо от того, где он проживал. Лишь постепенно королевской власти наряду с племенными записями права удалось внедрить законы, обязательные для всех подданных. Точно так же и монарх первоначально был королем племени, а не государства: гех Франсогит, а не гех Франсиае, король англов или саксов, но не король Англии. Однако и много позднее для представителей каждого народа, земли, области существовало свое право, особые

обычай. Судебным распоряжением Нюрнберга от 1455 года предписывалось, чтобы судья стоял на франконской почве, около моста на Нейенштадтской дороге, когда он объявляет вне закона франконца; на швабской почве, за каменным мостом на дороге в Снольцбах, когда объявляет вне закона шваба; на баварской почве, перед Фрауентур, если преступник — баварец. Если же это саксонец, — то перед Тиргартентур, на дороге в Эрланген <sup>28</sup>.

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

Указанные черты восходят еще к варварской эпохе. Но было бы неверно видеть в ритуальности средневекового права простой пережиток предшествующей эпохи. На протяжении всего средневековья наряду с обычаями и процедурами, действительно унаследованными от дофеодального права, возникали и распространялись многообразные новые ритуалы и обряды, формулы и клятвы. Причина заключалась не в неизжитости архаической стадии развития, а в самой природе феодального общества, строящегося на регламентированном поведении всех своих членов. Неформальное, свободное от условностей и не скованное предписаниями поведение — не характерно для средневековья. Каждый человек занимает отведенное ему место и должен соответственно поступать. Играемая им социальная роль предусматривает полный «сценарий» его поведения, оставляя мало места для инициативы и нестандартности. Отсюда — «высокая знаковость» общественного поведения членов феодального общества <sup>29</sup>: каждому поступку



приписывается символическое значение, и он должен совершаться в однажды установленной форме, следовать общепринятому штампу. Самые разнообразные предметы (меч, копье, молот, палка, стул, перчатка, головной убор, ключ, и многое другое) наряду с их прагматической ролью выполняют еще и функцию символов и используются в судебных и иных юридических процедурах.

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

В стремлении восстановить право в его первоизданной чистоте люди средневековья руководствовались представлением об идеальном праве, о том, каким оно должно быть в соответствии с их идеями справедливости. Осуществляя это стремление, подчас прибегали к подделкам. Но подделка правового акта в тот период не всегда была бесцельной и сознательной фальсификацией, преследующей своекорыстные цели и только. Дело обстояло гораздо сложнее. «Благочестивый обман» (*pia fraus*) граничил с самообманом. Исправляя при переписывании текст дарственной грамоты, монах исходил из убеждения, что земля, о которой идет речь в этом документе, не могла не быть подарена святому месту — монастырю, ибо было бы несправедливо и, значит, невозможно, чтобы ею обладал нечестивый мирянин. Это был в его глазах не подлог, а торжество справедливости над неправдой. Сочиняя подложную гра-

моту, приписывавшую государю прежнего времени пожалование святому месту земельного владения, отдавали лишь должное этому благочестивому королю, который «должен» был так поступить, а вместе с тем констатировали то очевидное для людей средневековья обстоятельство, что, поскольку существует право владения, оно не может не быть старинным. Точно так же и при лжеисвидетельстве нередко руководствовались сознанием справедливости, требовавшим исправления правовой ошибки.

Документы должны были выражать высшую истину, то есть справедливость, а не фиксировать просто случайные факты. Ибо истина заключена не в грубых фактах повседневности, но в правовом сознании, которым обладало в первую очередь духовенство. Лжеисидоровы декреты, обосновывавшие верховную власть римской церкви над Западной Европой и приписывавшие императору Константину соответствующий дар в пользу римского епископа, были подделкой, но такой подделкой, которая выражала «идеальную реальность»—папскую гегемонию в средневековом мире.

Говоря о средневековых фальсификациях документов, М. Блок отмечает парадокс, заключающийся в том, что из уважения к прошлому в средние века стремились изобразить его не таким, каково оно было, а таким, каким оно должно было бы быть<sup>30</sup>. К подделкам прибегали и отдельные лица, и религиозные и светские учреждения, стремившиеся во что бы то ни стало доказать свою глубокую древность и, следовательно, респектабельность и законность. Парижский университет возводили ко временам Карла Великого, Оксфордский оказывался учрежденным при короле Альфреде, а Кембридж видел своего основателя даже в легендарном Артуре. Вследствие неисторичности мышления документы подделывали не в стиле того времени, к которому они якобы относились, а в стиле своего времени<sup>31</sup>.

Средневековые хронисты неизменно провозглашали истину своей главной целью и неотъемлемой чертой изложения. Между тем их сочинения нередко наполняют фантастические сведения и выдумки, не говоря уже о том, что многое они обходили молчанием<sup>32</sup>. Очевидно, истина с тогдашней точки зрения представляла собой нечто иное, нежели научная истина нового времени: она должна была соответствовать идеальным нормам, быть сообразной прежде

всего не действительному ходу земных дел, а высшим предначертаниям божьего замысла.

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

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

Люди жили в атмосфере чуда, считавшегося повседневной реальностью. Самостоятельно мыслящая личность была развита относительно слабо, коллективное сознание доминировало над индивидуальным. Вера в слово, изображения, символы была безгранична и не встречала никакой критики,— в этих условиях фальсификация неизбежно имела большой успех<sup>33</sup>. Идея и действительность не были четко расчленены, и не представляло трудности принять за подлинное то, что было должным, а не действительным.

Легковерность средневековых людей общеизвестна. Вера в рассказы о говорящих животных и о посещениях людей нечистой силой, в видения и чудесные исцеления, поклонение мощам и другим священным предметам, склонность объяснять социальные явления положением небесных светил и иными сверхъестественными знаменами и многое другое не удивляют, если помнить о господстве религиозной идеологии, о невежестве и неграмотности подавляю-

щей массы населения, об отсутствии научного мышления и регулярных средств информации. Тяжелая жизнь забитого крестьянства неизбежно порождала надежды на чудесную помощь свыше. Средневековые люди верили не только в Страшный суд, который наступит в «конце времен» и воздаст каждому по его делам, но и в немедленные божьи кары и награды<sup>34</sup>. В объяснении нуждались не чудеса, а их отсутствие<sup>35</sup>.

Не нужно, однако, представлять себе дела так, что доверчивость была безгранична. Не во всякое чудо верили, и сознание грани между истиной и ложью, несомненно, существовало, как существовало и представление о различии между естественным и сверхъестественным<sup>36</sup>. Считалось, что обычно действует естественная причинность, но в определенных условиях она как бы «приостанавливается» и в силу вступает чудо. Богословы неоднократно подчеркивали, что чудо — не главное качество святого и не единственное доказательство его святости, но эта идея не пользовалась популярностью в средние века. Святого, не творившего чудес, чтители, но поклоняться его мощам и делать приношения его церкви или монастырю не имело большого смысла с точки зрения человека, не посвященного в тонкости теологии и ожидавшего скорейшего вознаграждения за свои благочестивые действия.

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

вало, воплощалось в личности государя. Для того чтобы пользоваться реальной властью, монарх должен был обладать теми же средствами, что и феодалы, то есть частной властью.

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

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

Не различали четко между идеальным и позитивным правом, то есть между правом, как оно мыслилось во всей своей полноте, правом — справедливостью, и действующим правом, выразившимся в практике или записанным в виде уложений, сводов и т. п. Поэтому руководствоваться в жизни можно и нужно было не только статьями конкретных законов и предписаний, но и нормами, нигде не зафиксированными и тем не менее соответствовавшими понятию

справедливости и правопорядка. Писаное средневековое право отличалось крайней фрагментарностью и неполнотой, оно не систематизировано, многие стороны жизни не нормированы законодательно. Важнейшие формы отношений в феодальном обществе регулировались местным обычаем, который либо вообще никогда не был записан, либо подвергся частичной фиксации на очень поздней стадии. Сравнение правовой деятельности западноевропейских государей периода зрелого феодализма с каролингским законодательством обнаруживает ее чрезвычайную бедность. Если трудно найти область жизненных отношений, в которой не проявилась бы законодательная инициатива Каролингов, претендовавших на роль преемников римских императоров и продолжателей античных правовых традиций, то средневековая ленная система почти полностью оставалась не регламентированной писаным правом. Ни выборы или наследование власти князей, ни порядок перехода ленов по наследству, ни размеры и характер вассальной службы, ни разграничение юрисдикционных прав государя и подданных, ни отношения между государством и церковью, ни многие другие столь же актуальные вопросы феодальной системы не были однозначно определены законом. Все эти вопросы решались всякий раз в конкретной ситуации, в которой возникала потребность как-то урегулировать спор или разрешить неясность. Не закон, недвусмысленно определявший права и обязанности заинтересованных сторон и создававший на будущее обязательную норму, но обычай, изменчивый в зависимости от места, времени, лиц и бесчисленных жизненных обстоятельств, определял все наиболее существенные стороны феодально-правовой действительности.

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

шей его критики права средневекового, более не удовлетворявшего общественным потребностям.

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

Именно при феодализме с характерным для него господством традиции фактическое общественное отношение имело тенденцию приобрести силу незыблемого закона и ореол старины. Мы уже видели выше, что важнейшим признаком средневекового права считалась древность его установлений, так что даже нововведения осмыслились как восстановление древних порядков. Обновление понималось как реставрация, прогресс — как возвращение к прошлому, ибо только от века существующее могло иметь моральную силу и непререкаемый авторитет. Так было не только в области права, но буквально во всех сферах общественной жизни: в производственных распорядках и в богослужении, в философии и в семейных обычаях. Развитие и изменение неизбежно осмыслились в таких понятиях, как *reformatio*, *regeneratio*, *restauratio*, *revocatio*. Идеальное состояние видели в прошлом — и стремились его возродить или к нему возвратиться. Нестандартизированное поведение, тяга к новшествам, к реформам несвойственны этому обществу. Доблестью было неукоснительно следовать установившимся образцам, повторять общепринятый регламент, ни в чем от него не отступая. При этом человек должен был быть поставлен в совершенно определенные рамки, твердо знать, как надлежит поступать в каждом данном случае. В условиях ритуализации всех сторон социального поведения обычаи, право приобретали колоссальную роль. Они не просто

оформляли действительные отношения, — в огромной мере они их формировали, давая в готовом виде не только общую схему, но и детализированный сценарий поведения.

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

Здесь мы подходим к главнейшему отличию обычая от закона. Нормы, зафиксированные в законе, становились неизменными, впредь надлежало следовать букве закона, ни в чем от него не отступая; закон приобретал независимое бытие, отвлекался от породивших его обстоятельств. Самое же существенное то, что запись права вела к своего рода «отчуждению» его от его творцов, которые впредь уже не могли оказать на него своего воздействия и изменить его, толкование закона в дальнейшем становилось исключительной монополией судей, властей, но не общества, которое тем не менее должно было ему подчиняться. Между тем обычаи, не будучи записаны, сохраняли «пуповину», связывавшую их с обществом, с определенными его груп-



пами и слоями, и исподволь, неприметно для людей, при сохранении иллюзии неизменности, изменялись, приспособляясь к новым потребностям. Обычай ведь не хранится в памяти людей в неизменной форме, он творится ими, хотя они этого и не сознают и по-прежнему уверены в его «седой старине». Здесь не происходило «отчуждения» обычного права от общества и сохранялось правотворческое начало. Средневековое право было *ratio vivens*, а не *ratio scripta*. Всякий раз, когда приходилось обращаться к обычаю, его толковали, бессознательно руководствуясь не только тем, что действительно хранилось в памяти, но и тем, что подсказывали насущные потребности момента, интересы сторон.

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

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

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

Но, говоря о межличной природе социальных связей при феодализме, в особенности на раннем его этапе, следует учитывать, что сама человеческая личность не была индивидуализирована и оставалась теснейшим образом связанной с коллективом, группой, неотделимой частью которой она являлась<sup>37</sup>. Именно победа товарного хозяйства, утверждение господства денег, уничтожающее в более поздний период систему межличных связей, высвобождает индивида из корпорации и делает его свободной личностью. Личность утверждается в обществе, отрицающем личный характер социальных отношений.

В социальных отношениях средневековья нетрудно обнаружить принцип взаимности, обоюдности, который играл немалую роль в их конституировании. Вассал находит себе сеньора. Образуемые ими связи уже не природные, как в обществе варваров, а чисто социальные (хотя органические группы либо не теряют прежнего значения, например семья, либо долгое время сохраняются и при феодализме, как союзы родства). Кроме того, в отличие от кол-

лективных связей варварского общества феодальные связи строились на индивидуальной основе. Установление связи между сеньором и вассалом, покровителем и подопечным, так или иначе предполагало принятие обязательств обеими сторонами. Вассал должен был служить своему сеньору, оказывать ему всяческую помощь, соблюдать личную верность и преданность,— со своей стороны, сеньор обязывался покровительствовать вассалу, защищать его, быть по отношению к нему справедливым; вступая в это отношение, они обменивались торжественными клятвами и выполняли ритуал омажа, делавший их связь нерушимой. Нарушение обязательств одной стороной освобождало от них и другую сторону феодального договора. Бедный, беспомощный человек, нашедший себе патрона, просил у него защиты и поддержки, обязуясь за это во всем ему повиноваться,— покровитель принимал на себя обязанность кормить и опекать своего подзащитного. Крестьянин, отказываясь от своих прав на владение в пользу церковного или светского магната и вступая в зависимость от него, вправе был рассчитывать на его защиту и покровительство, на то, что крупный землевладелец избавит его от необходимости нести публичные повинности в пользу государства. Реальное содержание отношений между господином и зависимым человеком, как правило, состояло в эксплуатации первым второго, и принцип взаимности обязательств и услуг, которыми обменивались стороны, регулировал эти отношения.

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

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

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

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

Каждый тип социальной группы имел и свои моральные установки, социально-политические идеалы. Группа, в кото-

рую включался индивид, давала ему не только занятие, гарантировала соблюдение определенного образа жизни, а в ряде случаев даже и обеспечивала его материальное существование,— группа предлагала, более того — навязывала ему поведение, строй мыслей и взглядов. Социальный корпоративизм средневековья был вместе с тем и духовным конформизмом.

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

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

Но необходимо видеть и другую сторону корпоративной жизни средневековья. Неравноправные между собой, корпорации феодального общества основывались на принципе равенства своих сочленов. В корпоративную группу объединялись люди не только одной профессии или одинакового рода занятий, но и равного социально-правового статуса. В рамках такой группы не было отношений господства и подчинения, как бы по вертикали соединявших сеньоров с вассалами,— ибо те и другие принадлежали к разным социально-правовым разрядам и входили в разные корпорации (одни в союзы рыцарей, другие — в группы пэров,

непосредственных держателей короны, и т. д.). Социальные связи внутри корпорации строятся не «по вертикали», а «по горизонтали». Требуя от каждого из своих сочленов подчинения определенной дисциплине, одинакового образа жизни и даже мыслей, навязывая им жесткое клише поведения, корпорация вместе с тем воспитывала их в духе равенства, взаимного уважения прав сочленов группы, сплачивала их в защите этих прав и общих интересов от посягательств со стороны любых внешних сил. Принцип равенства членов корпорации оставался ее конституирующим признаком даже тогда, когда на практике он не соблюдался. Цеховое единство могло быть нарушено дифференциацией в среде мастеров, точно так же как и равенство горожан в коммуне,— но идея равенства оставалась в их сознании и служила знаменем борьбы за его восстановление. Равенство — идея, никогда полностью не достигавшаяся в средние века, но сила этого идеала не умалялась отдаленностью его от реализации.

Таким образом, социальная структура феодального общества в Западной Европе характеризовалась двумя взаимно противоречивыми, но функционально между собой связанными принципами организации: отношениями господства и подчинения и отношениями корпоративными. И господа и подчиненные, зависевшие от них люди, входили в корпоративные группы, защищавшие их права и гарантировавшие сохранение ими определенного общественного и юридического статуса. Отрицая свободное развитие человеческой личности, корпорация одновременно создавала условия для ее существования в определенных рамках, в тех пределах, которые не противоречили интересам и целям коллектива. Средневековое право отразило эту двойственность: отвергая новшества как предосудительные и даже преступные, оно защищало статус человека, которым он пользовался в качестве члена социальной группы. Корпорация была школой воспитания чувства собственного достоинства объединяемых ею индивидов. Опираясь на поддержку своих собратьев по группе и ощущая себя равным им, человек учился уважать самого себя и себе подобных. Не страх и почтение перед выше стоящим господином, а товарищеское чувство и взаимное уважение эмоционально связывали людей в группы.

Правильно понять социальный строй средневековой Европы можно только при учете как «вертикальных» связей

господства и подчинения, так и «горизонтальных» корпоративных связей. Своему сеньору вассал подчинен индивидуально, но свой статус он получает от группы, от социально-правового разряда, корпорации, и с этим статусом вынужден считаться и его господин.

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

Византия не знала феодального договора, принципа вассальной верности или групповой солидарности пэров. Вместо тесных «горизонтальных» связей между лицами одинакового статуса преобладали «вертикально» направленные отношения подданных к государю<sup>38</sup>. Не взаимная помощь и обмен услугами, а односторонняя холопская зависимость низших от вышестоящих определяли облик этого общества. Самые могущественные, знатные и богатые люди, достигшие высших должностей в государстве, оставались совершенно бесправными и не защищенными законом по отношению к императору, который мог произвольно лишить их имущества, чина и самой жизни, так же как мог возвысить любого человека и выскочку из простонародья превратить в первого сановника империи. Пожалуй, наиболее знаменательно то, что власть василевса неограниченно карать и экспроприировать подданных никем в Византии не оспаривалась — она воспринималась как естественный порядок вещей. Ничего подобного «Великой хартии вольностей», правового компромисса между государем и вассалами, в Византии невозможно себе представить. «Индивидуализм» византийской знати — это индивидуализм холопов, заботившихся о своей карьере и обогащении, лишенных какого бы то ни было чувства собственного достоинства, готовых ради подачки на унижение и раболепствовавших перед императором<sup>39</sup>.

Один из лотарингских рыцарей, участвовавших в первом крестовом походе, присутствуя на приеме у византийского императора, был возмущен тем, что «один человек может сидеть, тогда как столь славные воины обязаны стоять», и демонстративно уселся на трон<sup>40</sup>. Свидетельство неискренности западноевропейских дворян в тонкостях константинопольского церемониала? Конечно! Но и сознание собственного достоинства, которого рыцарь не лишается и в присутствии монарха, «первого среди равных», а не господина перед рабами.

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

Беззакония и коварства было предостаточно и на Западе, но на протяжении всего средневековья в Европе не забывали о том, что государь обязан повиноваться закону, стоящему над ним. Королевская власть не была в состоянии управлять, игнорируя интересы сословий, созывала их и искала их поддержки во всех сложных политических ситуациях. Сословный характер феодального государства объясняется прежде всего существованием влиятельных корпоративных групп, членов которых объединяла общность статуса, равенство прав. В высшей степени символично, что в Англии сословия назывались «общинами».



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

Столь же противоречивым и своеобразным было содержание и средневековой свободы.

Свобода в средние века имела особое содержание, не такое, как в античном обществе или в новое время. Она не была простой антитезой несвободе и зависимости. В феодальном обществе нет людей вполне независимых. Крестьянин подчинен господину, но и феодал был вассалом вышестоящего сеньора; собственник — хозяин в своем владении, но оно представляло собой феодал, пожалованный за службу и повиновение. Сочетание прав сеньора и обязанностей вассала характерно для любого члена феодальной иерархии, вплоть до возглавлявшего ее монарха, — и он был чьим-то вассалом: либо он принес присягу верности императору, папе, либо считался вассалом господина бога. Обладание полным, окончательным суверенитетом этому обществу незнакомо. Поэтому член феодального общества всегда от кого-то зависел, хотя бы лишь номинально. Между тем значительные слои этого общества считались юридически свободными. Следовательно, свобода не мыслилась в то время как антитеза зависимости, свобода и зависимость одна другой не исключали. Более того, имели реальный смысл понятия «свободная зависимость», «свободное служение», «свободное послушание» и т. п.<sup>41</sup>. Как свобода не исключала зависимости, так и зависимость не означала отсутствия всяких прав.

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

Свобода могла быть большей или меньшей в зависимости от того, какими правами обладал данный ее носитель. Один и тот же человек мог быть одновременно и свободным

и несвободным: зависимым от своего сеньора и свободным по отношению ко всем другим людям. Трудно, а подчас и невозможно было однозначно и раз навсегда определить статус того или иного лица или социального разряда населения: правовые категории были текучи и изменчивы, и в средневековых судах постоянно приходилось заниматься расследованием дел о личных правах разных лиц. Определения зависимости с течением времени изменялись; например, невозможно было установить на длительный период, кто относится к числу сервов, как называли зависимых крестьян во Франции. Несвобода крестьянина по отношению к собственному господину в Западной Европе в средние века не равнозначна бесправию. Подвластный сеньору, исполнявший барщину и плативший оброки, лишенный права покинуть его владения, обязанный подчиняться ему и в судебном отношении, зависимый крестьянин вместе с тем не находился в состоянии полной несвободы, и его зависимость не считалась произвольной. Сеньор был обязан уважать определенные права такого крестьянина, считаться с обычаем, устанавливавшим размеры его эксплуатации и иных притязаний, которые господин мог заявить на труд и личность крестьянина. Господа имели дело не с отдельными крестьянами, а с общинами, целыми деревнями и округами, дававшими крестьянам возможность оказывать господам сопротивление в тех случаях, когда они пытались сломать обычай и усилить эксплуатацию и личную зависимость крестьян. Показательно, что одной из наиболее распространенных и обычных форм сопротивления крестьян было правовое сопротивление: обращение в суды, требования расследовать и восстановить обычаи, проверить документы — сопротивление, опирающееся на высшую общественную ценность средневековья — право<sup>42</sup>. Было бы исторически неверно приравнивать западноевропейских феодально зависимых крестьян к восточноевропейским крепостным XVI—XVIII веков. Бесправие, характеризующее положение крестьянства крепостнической России, почти не отличимое от рабства, существенно отличалось от положения зависимых крестьян Запада, обладавших определенным правовым статусом.

Трактовка статуса человеческой личности в средневековом праве получала сильнейшую религиозную окраску. Учение о равенстве всех перед богом и об искупительной жертве Христа, ознаменовавшей духовное освобождение

людей, сочеталось с признанием церковью неравенства их на земле как следствия грехопадения. Поскольку истинная свобода, проповедовало духовенство, может быть достигнута только на небесах, следовало со смирением переносить земные невзгоды и несправедливости. «Не рожден ли каждый человек для труда, как птица для полета? Не служит ли почти всякий человек под именем либо господина или слуги? И не является ли тот, кого зовут сервом у господина, свободным господа, а тот, кого зовут свободным, не раб ли он Христов? И если таким образом все люди трудятся и служат, и серв — свободный господа, а свободный — серв господа, то какое имеет значение, помимо гордыни перед миром или перед господом, зовется ли человек сервом или зовется ли он свободным?» — в таких словах оправдывал общественное неравенство в начале XII века святой Ансельм Ланский<sup>43</sup>.

Возникнув в поздней Римской империи как отрицание всех устоявшихся порядков, христианство сравнительно скоро изменило свое учение, приспособив его к реально существующим эксплуататорским отношениям. В феодальном обществе церковь развивала теорию органического строения общества, каждый член которого образует необходимую часть целого и должен выполнять возложенные на него обязанности. Вместе с феодальным строем сложилось учение о тройственном устройстве общества, состоящем из упорядоченных разрядов (*ordines*): духовенство (*oratores*) заботится о духовном здоровье государства, рыцарство (*bellatores, pugnatores*) охраняет его, а пахари, трудящиеся (*aratores, laboratores*) кормят. Нарушение этого гармонического взаимодействия грозит самыми губительными последствиями для всего организма. «Божий дом тройственен, — писал ланский епископ Адальберон на рубеже X и XI веков, — веруют же во единого. Поэтому одни молятся, другие воюют, третьи трудятся, а вместе их — три разряда, и их обособление непереносимо»<sup>44</sup>.

Наряду с учением о моральном достоинстве страдания и смирения средневековое христианство развивало учение о свободе. В отличие от языческих богов, подвластных неотвратимой судьбе, бог христиан неограниченно свободен; свобода считалась существенным признаком его могущества. Свободному богу соответствует человек, обладающий дарованной ему творцом свободой воли: он волен вступить на путь добра или сойти с него на путь зла и греха. Свобода —

божественная прерогатива становится достоинством человека. Вследствие этой свободы каждое человеческое существо представляет арену борьбы, ведущей к спасению или к гибели<sup>45</sup>. Искупительная жертва Христа с необычайной силой ставила проблему выбора личностью своего пути и свободного исполнения морального долга. Выдвигая на первый план индивидуальное спасение души, предполагая свободу воли человека, христианство повышало оценку человеческой личности, поставленной им в прямое, непосредственное отношение с богом.

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

Верность в средние века — важнейшая христианская доблесть. В рыцарском эпосе, как и в рыцарских романах, главный герой — это верный, доблестный вассал, совершающий бесчисленные подвиги. Его фигура заслоняет и оттесняет на задний план короля. Уже в «Песне о Роланде» Роланд — куда более живой и активный персонаж, чем Карл Великий. Впоследствии государь предстает в литературе еще более пассивным; Карл Великий превращается в больного старика, Артур дремлет за Круглым столом, а героическое начало полностью воплощается в верном вассале<sup>46</sup>.

Не свобода и зависимость, а служба и верность являются центральными категориями в системе социально-политических и морально-религиозных ценностей средневекового

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

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

Как видим, феодальная действительность не отрицала свободы человека. Но то была очень своеобразная свобода, не похожая на свободу личности в новое время. Права человека в средние века, собственно, не были его индивидуальными правами. Пользоваться своими правами индивид мог лишь как член корпорации, сословной группы, — от нее

получал он права, она защищала их от посягательств и поругания. Оказываясь вне социальной группы, человек переставал быть членом общества, становился бесправным и незащищенным изгоем.

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

Феодальное общество — это общество четко распределенных и фиксированных обычаем или законом социальных ролей. Индивид теснейшим образом связан со своей ролью, и лишь ее выполнение дает ему возможность пользоваться теми правами, которые подобают носителю данной роли. Более того, его индивидуальность в огромной степени определяется играемой им ролью. Сословно-корпоративными были не только его права, но и самая его внутренняя природа, структура его сознания и способ его поведения. Средневековый человек был рыцарем, священником, крестьянином, а не индивидом, который занимался военной, религиозной или сельскохозяйственной деятельностью<sup>47</sup>. Общественный порядок средневековья воспринимался и осознавался как богоустановленный и естественный.

Корпорация формировала индивида. С точки зрения современного индивидуалистического сознания средневековая группа сковывала развитие личности. Но в средние века (до определенного момента) эта скованность не осознавалась, она была естественной формой, в которой индивид только и мог развивать свои способности. В пределах собственной социальной сферы индивид пользовался относительной свободой и выражал себя в своей деятельности и эмоциональной жизни. Пребывание в группе, как правило, не тяготило его, напротив, оно служило источником удовлетворения и порождало чувство уверенности. Таким образом, средневековая личность не имела того всеобщего и потому абстрактного характера, какой она приобретает в новое время: то была конкретная личность, игравшая отведенную ей роль в системе общего социального порядка, понимаемого как божественный миропорядок, и осознававшая себя преимущественно через эту социальную роль. Поскольку

индивидуальность сливалась с социальной ролью и социальным статусом, то право выполняло функцию важнейшего регулятора всего общественного бытия.

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

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

На протяжении многих столетий народное творчество оставалось устным и никем не фиксировалось. О духовной жизни крестьянства историк узнаёт из случайных упоми-

наний и обмолвок авторов, принадлежавших к более высоким общественным группам и относившихся к земледельцам с пренебрежением, враждебностью или со снисходительной жалостью. Rusticus (сельский житель) — в лексиконе средневековых писателей синоним грубого, неотесанного человека. Крестьянство было «молчаливым большинством» феодального общества, которое давало о себе знать в периоды обострения социальной борьбы и массовых выступлений — восстаний, еретических движений, подъемов религиозного фанатизма. Но, как правило, феодалам удавалось подавлять крестьянские восстания.

Вместе с тем правящие сословия воздействовали на духовную жизнь крестьян, стремясь закрепить в их сознании мысли о покорности судьбе и выпавшей им доле. Проповедь священника и религиозная литургия были могущественными средствами социального контроля над поведением угнетенных. В предназначенных прежде всего для простонародья житиях святых, авторами которых были монахи, настойчиво проводилась идея, что облегчение участи бедняков всецело находится в деснице божией и в руках святых, неизменно выступавших в роли защитников и покровителей «малых сих». Показательно, кстати, что в течение долгого времени героями агиографической литературы были исключительно представители высших слоев общества; святые — это прежде всего епископы и священники. Простолюдинам внушалось, что высшие силы заботятся о них и для их же блага, для спасения души, их наказывают, ниспосылая болезни, стихийные бедствия и допуская неправедных и жестоких правителей. Внушалось, что в земной жизни следует надеяться на чудо, а не на собственные силы<sup>48</sup>.

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



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

Этикет — не что иное, как разработанный сценарий поведения. Даже в тех случаях, когда, казалось бы, требуется только личная инициатива и быстрая находчивость, рыцарь должен руководствоваться не здравым смыслом, а соотносить свое поведение с требованиями сословной этики. Прискакав к королю в разгар битвы с боевым донесением, рыцарь не смеет обратиться к нему первым и ждет, пока государь заговорит с ним, даже если это промедление губительно отразится на ходе сражения<sup>49</sup>. Справедлива мысль о «высокой знаковости» средневековой культуры,—

ею характеризуются прежде всего отношения в среде господствующего сословия. Каждый поступок рыцаря, любой предмет, им используемый, одежда и ее цвета, слова, выражения, самый язык, на котором он говорит (ибо сплошь и рядом это не родной язык его страны), — все имеет символическое значение. Ритуал и символ служили формами, в которые отливалась общественная практика феодалов. Будучи правящим классом общества, обладая максимумом юридической свободы, которая была доступна в эту эпоху всеобщей зависимости, они не были свободны в выборе своего поведения, и поэтому индивидуальность рыцаря неизбежно выражалась в установленных формах.

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

Лирическая рыцарская поэзия свидетельствует об изменившихся отношениях индивида со средой. Любовная лирика миннезингеров и трубадуров обнаруживает незаурядную способность наиболее крупных из них проникать в свой собственный внутренний мир и превращать его в объект анализа. Любовь, воспеваемая провансальскими поэтами XII и начала XIII века, в отличие от той ее формы, которую можно было бы назвать «династической», уже носит индивидуальный характер: поэту дорога лишь одна женщина, и он не променяет ее ни на какую другую. Не знатность происхождения и богатство, хотя поэты к ним далеко не безразличны, а красота и куртуазность дамы вызывают чувство трубадура. Понятия благородства рождения и благородства внутреннего начинают здесь расходиться<sup>50</sup>.

Тем не менее образ любимой женщины в провансальской поэзии стереотипен, ее красота воспевается в одних и тех же стандартных выражениях. Раз сложившийся прием — описание внешности дамы начиная от «прекрасных белокурых волос» и лба, «белизной превосходящего лилеи», и до «белых рук с длинными, тонкими и гладкими пальцами», ее «моло-

дого, прекрасного и ласкового тела» — становится литературным штампом<sup>51</sup>. Героиня лирики трубадуров лишена конкретных признаков, это абстракция, идеальный образ, воспринимаемый, однако, преимущественно «телесными очами». У нее нет и имени, поэт обычно дает ей любовное прозвище. Ее внутренние качества также не индивидуализированы. Прекрасная дама должна обладать тактом, любезностью, светской обходительностью, умением со вкусом одеваться, кокетливостью в меру, благородством, разумом, способностью вести светскую беседу, — короче говоря, набором тех признаков, которые в совокупности и назывались куртуазностью. Отношения между возлюбленными, судя по песням трубадуров, были неодинаковы: от платонического «служения» поэта неприступной даме, поклонения, которое облагораживало его и возвышало, до весьма интимных отношений, нередко рисуемых трубадурами с натуралистической прямоотой и наивной чувственной грубостью. Однако вскоре выработался определенный ритуал ухаживания и любовных отношений, которому должны были следовать все изысканные люди, дорожившие своей репутацией. Дама обязана была иметь возлюбленного и соответственно с ним обращаться, ее рыцарь должен был хранить тайну «сокровенной любви» и служить даме сердца точно так же, как вассал служит сеньору: феодальная терминология легко распространялась и на интимные отношения средневековья<sup>52</sup>. Присущая сознанию эпохи страсть к классификации выразилась в создании своего рода «схоластики любви», канонов любовного поведения и выражения чувств. Любовные отношения со знатными дамами, репутация неотразимого любовника и искателя приключений придавали блеск поэтам. Подобно тому как не одна лишь материальная ценность награбленной добычи или собранной дани, но и возможность прославиться, раздавая и растрачивая имущество, представляли цель военных предприятий рыцарей, превращавших вещи в знаки, — так и в куртуазной любви наиболее ценной в социальном смысле была слава, достигаемая поэтом, воспевающим свою любовную добычу — даму — и чувства к ней. Индивидуальность поэта была скована набором шаблонов, подчас непосредственность оттесняется манерностью, искусственностью, условностью, игрой слов.

Эти черты куртуазной поэзии можно рассматривать как показатель сформировавшегося сословного самосознания

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

Наряду с этими традиционными для средневекового общества чертами в поэзии рыцарей обнаруживается и нечто новое. Женщина занимает в любви принципиально иное место, нежели в официальном феодальном браке — союзе двух домов. Куртуазная любовь невозможна между мужем и женой. В одной рыцарской песне эта идея выражена с предельной ясностью: «Муж сделает нечто противное чести, если он будет любить свою жену, как рыцарь любит свою даму, потому что этим несколько не увеличивается достоинство ни того, ни другой, и из этого не выйдет ничего больше того, что уже есть по праву»<sup>53</sup>. «Суды любви» при дворе аквитанской герцогини Элеаноры выносили вердикт, что рыцарской любви между супругами быть не может<sup>54</sup>. Куртуазная любовь — незаконна, она стоит вне официальной сферы, — но тем глубже затрагивает она внутренний мир индивида, тем сильнее раскрывает она содержание его души. Рыцарская поэзия дает новую основу достоинства человека<sup>55</sup>. Впервые в европейской литературе анализ интимных переживаний оказывается в центре поэтического творчества. Индивидуальная страсть оказывается чуть ли не самым главным делом жизни. Поэт сознает, что любовь внутренне его обогащает. В систему нравственно-эстетических категорий рыцарства включается чувство, и если дама песен трубадуров остается не индивидуализированным воплощением распространенного в придворной среде Южной Франции идеала женской красоты, то углубление в свой внутренний мир, любование собственными переживаниями, культивирование радостей и горестей любви заключали в себе известную переоценку нравственных ценностей, представляли шаг в развитии самосознания рыцаря.

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

Положение горожан было во многом иным. Этот слой общества формировался за счет самых разнородных элемен-

тов. Социальная структура средневекового города представляется гораздо более сложной по сравнению с относительно однородной структурой деревни. Самая производственная деятельность бюргера определяла особое отношение к жизни. Зависимость его от природы и ее ритмов была намного слабее, чем у крестьянина. Не прямой обмен веществ с природой, а создание качественно новой среды, в которой обращаются продукты человеческого труда, — вот что характерно для городского ремесленного производства и обмена. Отношения с природой в городе опосредованы. Ното artifex по-новому осмысливает свою роль в мире. Человек лицом к лицу с изменяемой им природой задается вопросом, который не мог бы и прийти в голову крестьянину: являются ли орудия труда и другие его изделия творениями бога или его собственными созданиями? <sup>56</sup>. Возникает более сложное понимание соотношения искусства (в широком средневековом смысле — как всякого умения) и природы. Рационализируются пространственно-временные представления жителей городов. Все это не может не повлиять на личность бюргера, не найти отражения в его самосознании.

И все же жизнь средневекового горожанина регламентируется во всех своих проявлениях. Конечно, эта регламентация в первую очередь вызывалась производственными условиями, стремлением избавить мелкое ремесло от конкуренции и поставить его в условия, наиболее благоприятные для развития простого товарного производства, организовать сбыт продукции, подчинить подмастерьев и учеников контролю мастеров.

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

Цеховые и городские уложения закрепляют и регулируют поведение бюргеров. Наряду с регламентами, которые обуславливали производственный процесс и другие стороны хозяйственной жизни, мы найдем в них постановления о попечении о нищих, о порядке крещения детей, о разрешенных для подмастерьев видах одежды, даже перечни

ругательств с указанием штрафа за каждое из них, и многое другое. В «свадебном регламенте» Аугсбурга детальность описания всех обрядов и распорядков не уступает конкретным и дотошным предписаниям «варварских правд». Здесь устанавливается максимальная численность гостей, которых бюргер мог пригласить на свадьбу, указано, сколько раз можно переодеться во время свадьбы в течение ее первого и второго дня, какова должна быть плата музыкантам; излагается порядок построения свадебной процессии, сказано, сколько женщин имели право сопровождать невесту в баню и сколько мужчин могло вести в баню жениха,— все, даже самые обыденные, казалось бы, житейские отправления превращались в ритуал и подлежали регламентации городского магистрата<sup>57</sup>. Предписания об устройстве пирушек мелочностью, с которой они фиксируют все моменты поведения их участников и возможные нарушения порядка, опять-таки напоминают титулы казуистичных германских судебников<sup>58</sup>.

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

Отношение цехового ремесленника к своему изделию было в высшей степени специфично: он видел в нем частицу самого себя. Понятие шедевра — «образцового продукта» — содержало моральную оценку, ибо членом цеха мог быть лишь добросовестный работник, честно трудившийся и да-

вавший только высококачественную продукцию. Забота о качестве каждого изготавливаемого ремесленниками изделия — свидетельство отсутствия массового производства, ограниченности рынка, на который они работали. Своеобразное проявление зависти мастера к собственному изделию мы встречаем в исландской саге. Норвежский король Олаф Трюггвасон приказал построить боевой корабль, крупнее которого не было бы во всей стране. Когда судно было почти готово, обнаружилось, что оно приведено в негодность, так как по всему борту за ночь кто-то нанес пробоины. Король обещал награду тому, кто укажет виновника, а последнему грозил смертью. Главный корабельный мастер Торберг признался, что это дело его рук. Король велел ему поправить испорченное. После ремонта, принятого Торбергом, корабль стал еще краше<sup>59</sup>.

Принадлежность к цеху была сопряжена с комплексом коллективных эмоций его членов, испытывавших чувство гордости за свой цех, ревниво охранявших его марку и авторитет, принимавших участие в собраниях и общих решениях, отстаивавших собственное достоинство полноправных бюргеров перед патрициатом и дворянством и свысока смотревших на неорганизованных ремесленников, подмастерьев, учеников, слуг, на городское плебейство. Мастер искал и находил в труде не один лишь источник материальных благ, — труд доставлял ему удовлетворение. Поэтому и продукт труда мог быть средством эстетического наслаждения. Совершенствование мастерства из поколения в поколение вело к созданию высокой традиции в ремесле и к предельному раскрытию его производственных и художественных возможностей. Ремесло было мастерством, а мастерство — искусством, артистизмом. Лишь в новое время понятия ремесленничества, мастерства и искусства разошлись и поменялись местами: понятие «мастерство» сделалось, скорее, принадлежностью искусства, тогда как «ремесленником» стали называть бездарного артиста, человека, лишённого подлинного мастерства. В этой эволюции понятий отражается дифференциация искусства и ремесла, — в средние века они были едины. Свободный труд мастера при цеховом строе — средство утверждения его человеческой личности, повышения его общественного самосознания.

Единство производственного, этического и эстетического начал в труде ремесленных мастеров придавало ему высокое общественное значение. В этом заключалась основа развития

человеческой личности до того предела, до которого оно было возможно в корпоративном обществе средневековья. Бюргер — гражданин своей коммун, собственник, трудящийся субъект. По многосторонности своих социальных отношений он превосходит представителей других сословий феодального общества.

Разумеется, мелкое производство, покоившееся на ручной технике, ставило предел развитию общества. Кругозор средневековых бюргеров оставался ограниченным, а узко замкнутые социальные группы одновременно и объединяли горожан — в коммун, цехи, гильдии — и разъединяли их (разобщенность цехов, враждебность их возникавшим в конце средневековья мануфактурам, местничество городов, не возвышавшихся до сознания необходимости национального объединения). Бюргерское общество не было способно быстро расширяться; динамичное в сравнении с аграрным обществом, оно разделяло с ним тенденцию к воспроизводству самого себя на прежней узкой основе, в традиционных формах и масштабах.

Но на протяжении определенного периода именно в городах в наибольшей мере получила развитие человеческая личность, конкретная средневековая индивидуальность, отличавшаяся той целостностью и органической слитностью со своей общественной средой, которая дала основание Ф. Тённису противопоставлять понятие «общности» (*Gemeinschaft*), применяемое им, в частности, к средневековью, понятию «общества» (*Gesellschaft*<sup>60</sup>) — «гражданского общества», строящегося не на непосредственных личных отношениях между индивидами, а на отношениях между обезличенными товаровладельцами, то есть буржуазного общества.



## Средневековые представления о богатстве и труде

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

В труде можно видеть проклятье, тяготеющее над человеческим родом, или доблесть, которая выделяет человека из остального мира и делает его господином природы. В богатстве можно видеть конечную цель человеческой активности либо средство для достижения иной цели. Поэтому концепция богатства и труда, доминирующая в обществе, является неотъемлемой составной частью «модели мира», — она задает императивы поведения, формирует идеалы, которыми руководствуются члены этого общества. Разумеется, понимание собственности и труда, преобладающее в обществе, порождается существующей в нем системой производственных отношений, но оно и само входит в эту систему и представляет собой существенный фактор ее функционирования.

Средневековье с самого начала определило свое отношение к труду и богатству, совершенно отличное от отношения к ним в античном мире. В последнем труд не мог считаться добродетелью, более того, он вообще не рассматривался как существенный признак человека. Человеческий идеал античности предполагал индивида — члена полиса, государства, гражданина, поглощенного общественной, политической, культурной жизнью, а не физическим трудом. Этот труд перекладывался на плечи рабов, вольноотпу-

щенников. Гражданин — воин, участник народного собрания, спортивных состязаний, религиозных жертвоприношений, посетитель театральных зрелищ и дружеских пиров — личность, развивающая себя вне сферы материального производства. Богатство — средство для ведения гражданской жизни, и поэтому экономические теории античности сводятся к вопросу: какой вид собственности обеспечивает наилучших граждан? Античная цивилизация в «классический» период не знала высокого достоинства физического труда, его религиозно-нравственной ценности. Платон, отвергая зримый, осязаемый мир — бледную копию мира идей, Аристотель, подчеркивая политическую природу человека, относились к производительному труду с аристократическим презрением. Благородная праздность доблестна. Труд для древних был не-досугом, своего рода отклонением от нормального образа жизни. Однако необходимо подчеркнуть, что понимание ими досуга не сводилось к пустому безделью. Древнегреческое *σχολή* (лат. *schola*) — свободное время, досуг, отдых, праздность; но это слово обозначало также время, посвященное учености и ученым беседам, школу, в особенности философскую школу (отсюда и средневековая *scholastica*).

Что же касается труда, то термин *λόγος* имел и второй смысл, тесно сплетавшийся в сознании древних греков с первым: тяжесть, страдание, несчастье, бедствие. Физический труд — мука и боль — удел несвободных и низших, тяжелое и нечистое занятие, унижающее человека и приближающее его к скотине. Свободный человек пользуется услугами рабов и слуг, являющихся орудиями, инструментами, которые обеспечивают его благосостояние. Лишь для земледелия делалось исключение. Отсутствие интереса к механическим изобретениям, способным облегчить ручной труд, сочеталось с мечтами о «роботах» и чудесных устройствах, которые обеспечили бы полную праздность человека, — это достаточно ясно характеризует отношение к физическому труду в древности. Труд не может облагородить человека, он бессмыслен и отупляющ; в нем нет и не может быть внутренней красоты. Образ Сизифа, беспрерывно вкатывающего на вершину горы камень только для того, чтобы он тут же скатился вниз, мог возникнуть лишь в обществе, мыслившем труд как наказание. Безделье, свобода от необходимости трудиться были идеалом не одних имущих, но и бедняков: девизом люмпенов было «хлеба и зрелищ»,

и жизнь за чужой счет представлялась наилучшим выходом в их жалком состоянии.

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

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

отношение, в противоположность богатству буржуазии, природа которого свободна от сословно-этических оценок.

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

### **«На дар ждут ответа...»**

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

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

Именно так произошло в Европе. Христианизация, глубоко изменившая мироотношение человека, не вытравила

до конца те представления, которые господствовали в эпоху варварства. Результатом этого столкновения был сложный синтез варварских, христианских и античных отношений.

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

Но как употреблялись награбленные богатства? Еще Тацит рассказывал о дружинниках у древних германцев: когда они не уходят в воинскую экспедицию, то проводят время в пирушках. Захваченное прежде всего потреблялось, причем проедалось и пропивалось демонстративно, публично на многолюдных пирах. Добыча была не простым источником прокормления дружинников, но важнейшим средством сплочения их в коллектив и утверждения авторитета вождя. Воинские подвиги, о которых не становилось широко известно, мало ценились у варваров. Они должны были быть воспеты в песнях дружинных певцов и тем самым сохранены в памяти воинов и всех соплеменников. Захваченные богатства — драгоценности, одежды, оружие — превращались в свидетельства героической жизни, становились важнейшими знаками высокой доблести вождя и его дружины. Ими похвалялись, выставляя напоказ. Золото и серебро еще не играли у варваров роли денег, — преобладал обмен в непосредственной натуральной форме, поэтому монеты, захваченные у более развитых народов, переплавляли в слитки, разрубали, превращали в кольца, запястья, брошки и другие украшения. Так же нередко поступали и с драгоценными сосудами, ювелирными изделиями.

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

Но не противоречит ли этому заключению тот факт, что у варваров был широко распространен обычай прятать

захваченные сокровища? На всей территории расселения древних германцев находят клады римских монет. Особенно обильны клады в скандинавских странах эпохи викингов, — некоторые ученые даже говорят о «серебряном веке» в Северной Европе той поры — столь многочисленны находки сасанидских, византийских, германских, англосаксонских монет, в огромном большинстве серебряных; их найдено уже несколько сотен тысяч, и все время обнаруживаются новые клады. Можно ли на этом основании считать, что в Скандинавии в X—XI веках была развита денежная торговля и что деньги использовались в качестве платежного средства? Такая точка зрения высказывалась в науке; иные ученые писали даже о «высокой коммерческой конъюнктуре», создавшейся в странах Севера в результате активности норманнов. Запирывание же монет в землю объясняют тем, что в моменты военных нападений жители спешили скрыть от грабителей свои богатства, да так и не выкапывали их, после того как опасность миновала<sup>1</sup>.

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

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

Отношение древних германцев и скандинавов к драгоценным металлам можно понять лишь при условии, что мы откажемся подходить к этому вопросу с узкоэкономической точки зрения и рассмотрим его в плане духовной жизни народов, переходивших от варварства к цивилизации. Согласно представлениям, бытовавшим у этих народов, в сокровищах, которыми обладал человек, воплощались его личные качества и сосредоточивались его счастье и успех. Лишиться их значило погибнуть, потерять свои важнейшие свойства и боевую удачу. Вспомним борьбу, развернувшуюся из-за «золота Рейна» — наследственных богатств, потопленных легендарными Нифлунгами (нем. Нибелунгами) и в конечном счете их погубивших<sup>2</sup>: в золоте, по верованиям скандинавов и германцев, материализовалось счастье его обладателей. Руководствуясь этими представлениями, норманны старались спрятать накопленные ими монеты, не рассчитывая на то, что впоследствии они их выкопают: клад, пока он лежал нетронутым в земле или на дне болота, хранил в себе удачу своего хозяина и поэтому был неотчуждаем. Серебро и золото обладали сакраментальной силой в глазах варваров.

Обладали они этой силой и тогда, когда из них изготовлялись запястья и украшения. Но их не прятали, а, наоборот, выставляли напоказ — это были важные знаки общественного положения и доблести. Дружинники помогали от своих вождей гривен и колец, — вместе с даром воин получал заключенную в кольцо частицу «удачи» вождя и приобщался к его сущности. «Раздающий кольца», «щедрый на гривны» — таковы обычные прозвища вождей и конунгов, которыми их награждали поэты-скальды в благодарности за дары. Вождь, не раздающий колец и украшений, скупой на дары, был попросту немислим, ему не стали бы служить, ибо он не передавал своим приближенным маги-

ческой силы и счастья, которыми обладал сам. Щедрость — определяющее качество вождя, не менее существенное, чем военная удача. Щедрость считалась признаком благородства, неизбежно присущим всякому знатному человеку. В одной из песен цикла «Старшей Эдды» о скандинавском герое Хельги говорилось:

«Начал расти  
на радость друзьям  
вяз благородный<sup>3</sup>,  
радости свет;  
щедро давал он  
верной дружине  
жаркое золото,  
кровью добытое»<sup>4</sup>.

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

С христианизацией и с распространением товарно-денежных отношений среди бывших варваров подобное понимание сокровищ постепенно изживается. Люди уяснили себе земную роль денег, материальную ценность серебра и золота. Но и для средневековых феодалов богатство было прежде всего орудием социального общения, средством поддержания и укрепления общественного авторитета.

Особое отношение варваров к деньгам можно обнаружить и в таком важном институте их общественного строя, каким был вергельд. Вира обычно заменяла кровную месть и уплачивалась за убийство или изувечие человека, за другие тяжчайшие преступления. Судебники — «варварские правды» — содержат подробную таксацию возмещений, которые следовало платить родичам убитого или самому пострадавшему. При этом учитывались социальный статус, пол и возраст жертвы (иногда и преступника), обстоятельства преступления и ряд других моментов. В германских «правдах» размеры вергельда выражаются, как правило, в известной сумме денег, и эту сумму, если судить по предписаниям «правд», нужно было уплачивать всякий раз, когда совершалось аналогичное преступление против человека, принадлежавшего к данному общественному разряду (знать, свободные,



полусвободные). Однако есть основания полагать, что в действительности размеры вергельда не устанавливали только на основании зафиксированной в судебныхниках шкалы. В каждом конкретном случае производили особую оценку, определявшую величину вергельда. Принципы, которыми руководствовались оценщики, остаются неясными. Можно предположить, что сумма возмещения в немалой мере зависела от соотношения сил и общественного влияния искавших примирения родов. Потерпевшие, естественно, добивались максимальной компенсации. Но в ряде случаев лица, которые должны были платить виру, также настаивали на том, чтобы уплатить повышенное возмещение. Это на первый взгляд кажущееся странным обстоятельство объясняется, очевидно, особой природой вергельда и его пониманием людьми того времени. Величина вергельда была показателем общественного положения как получавших его, так и плативших, и поэтому чем выше был вергельд, тем в большей мере он выявлял социальный престиж этих индивидов, семей и родов. Следовательно, вергельд не представлял собой просто суммы (притом довольно изрядной), которой домогались в качестве материальной компенсации за причиненный ущерб.

Хотя в «варварских правдах» размеры вергельдов и всех других платежей выражены в деньгах, на самом деле они уплачивались в значительной мере имуществом, — денег в обращении было не так много. Но не всякое имущество принималось в уплату вергельда. Охотно брали скот. В ряде судебныхников устанавливается, какое количество животных (обычно коров) следовало отдать вместо денег в уплату вергельда. Наряду с этим можно было отдавать рабов, оружие, кольчуги, землю, ткани. Все шедшее в качестве компенсации должно было быть доброкачественным и без изъяна. Но встречаются и некоторые иные ограничения. Так, у норвежцев полагалось отдавать при уплате вергельда только одаль — наследственную землю, в течение ряда поколений находившуюся в обладании семьи и являвшуюся практически неотчуждаемым владением. Вновь приобретенную, «купленную землю», в отношении которой не имели силы ограничения в распоряжении одалем, нельзя было отдавать в счет вергельда<sup>5</sup>. По-видимому, здесь проявляется особая связь между семьей и вергельдом. Полученная за убитого сородича компенсация не превращалась в объект отчуждения, входившие в ее состав земля

и движимое имущество оставались в постоянном обладании семьи.

Вергельд был зна́ком примирения враждовавших семей. Вместе с тем он служил наглядным показателем социального положения лица, за которое был уплачен, и его рода. Поскольку сумма денег или иных богатств, уплаченных в момент примирения убийцы с сородичами убитого, выполняла столь важную знаковую функцию, вряд ли полученная вира подлежала распоряжению и свободно тратилась. Иногда люди, умирая, завещали церкви наряду с другим имуществом свой вергельд. В этих случаях ничего не известно об убийстве или ином преступлении, караемом уплатой вергельда. Поскольку в завещании особо выделяется сумма, соответствовавшая вергельду, можно предположить, что этому платежу придавалось особое значение, — он каким-то особым образом был связан с человеком, выражая его общественное достоинство и статус<sup>6</sup>. Землевладельцы, делавшие вклады в монастыри в виде земель, иногда выкупали их по истечении некоторого времени, уплачивая свои вергельды. Здесь ясно наблюдается связь платежа, защищавшего жизнь индивида, с его наследственным владением<sup>7</sup>.

Огромную роль в жизни варварского общества (как и всякого доклассового общества) играл обмен дарами. Установление дружеских связей, заключение брака, посещение гостей, успешное завершение торговой сделки или мирных переговоров, поминки по умершему, принятие под покровительство и многие другие общественные акты неизменно сопровождались подарками, которыми обменивались стороны. Любой дар предполагал взаимность. Подарок вождя служил вознаграждением за верность и залогом преданности дружинника в дальнейшем. Подарок же со стороны равного нуждался в ответном подарке. «Дар всегда ждет вознаграждения», гласил один из афоризмов в «Речах Высокого» — поэтическом сборнике жизненных поучений древних исландцев<sup>8</sup>. Этот принцип запечатлен и в древнегерманском праве: дарение не имело силы, если не было вознаграждено равноценным со стороны получившего его. У лангобардов дар должен был быть возмещен особым ответным платежом — *laupegild*, хотя у них это возмещение имело уже чисто символический характер<sup>9</sup>.

Таким образом, варварам было чуждо представление об одностороннем дарении, — они признавали только обмен

подарками. Любопытно, что в индоевропейских языках понятия «давать» и «брать» первоначально обозначались одним и тем же словом. То или иное значение глагол *dō* приобретал в зависимости от грамматической конструкции, в которой употреблялся<sup>10</sup>. Так было и у древних скандинавов: глагол *fá* имеет оба эти значения, которые можно дифференцировать лишь по контексту и словосочетанию. По-видимому, идея близости актов получения и передачи была знакома многим народам на архаической стадии, ибо обмен имуществом, пирами и услугами, выражавший и скреплявший верность и дружбу, являлся универсальной формой социального общения<sup>11</sup>.

В основе обмена дарами лежала уверенность в том, что вместе с даримым имуществом переходит некая частица сущности дарителя и получающий дар вступает в тесную связь с ним. Если же дар не возмещен, то получивший его оказывается в зависимости от подарившего. Приобретая дар от своего предводителя, воин не опасался этой зависимости, — наоборот, он стремился укрепить свои узы с вождем, надеясь получить вместе с подарком и «удачу», которой был богат вождь. В ответ на дар могущественного человека платили верной службой или хвалебной песнью. Подарок же другого человека, если он оставался неотплаченным, мог быть чреват большой опасностью для его получателя. Духовная зависимость от такого человека грозила утратой личной целостности и свободы, могла привести к деградации и даже к полной гибели получившего дар, оставшийся невозмещенным<sup>12</sup>. Поэтому спешили отдарить того, кто первым сделал подарок, либо уклонялись от его получения.

Собственно, нам уже очень трудно, если вообще возможно, понять природу тех опасностей, которые подстерегали человека, получившего дар и не отплатившего тем же. По-видимому, то, что мы называем «духовной зависимостью» (имея в виду нематериальный ее характер), осознавалось древними скандинавами как-то иначе. Четкое разграничение между идеальным и материальным, доминирующее в современном сознании, чуждо сознанию варваров. Выше мы видели, что время воспринималось ими как нечто вполне материальное. «Счастье», «удача», которые дружинник мог получить от богатого ими вождя через посредство дара, обладали такою же реальностью, как и самое кольцо или другая драгоценность, врученные ему этим вождем. Объект дара и человек, его совершивший, были сопричастны,

поэтому получивший дар оказывался под воздействием дарителя.

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

«Подарок большой  
не всюду пригоден,  
он может быть малым;  
неполный кувшин,  
половина краюхи  
мне добыли друга»<sup>13</sup>.

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

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

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

Оружье друзьям  
и одежду дари —  
то тешит их взоры;  
друзей одаряя,  
ты дружбу крепишь,  
коль судьба благосклонна.

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

«Если дружбу ведешь,  
и в друге уверен,  
и добра ждешь от друга,—  
открывай ему душу,  
дары приноси,  
навещай его часто»<sup>14</sup>.

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

«Щедрые, смелые  
счастливы в жизни,  
заботы не знают;  
а трус, тот всегда  
спасаться готов,  
как скупец от подарка»<sup>15</sup>.

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

«...кольцо подари,  
не то пожеланья  
плохие получишь»<sup>16</sup>.

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

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

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

Одно из главных средств благополучного существования — поддержание с людьми дружеских отношений. Необходимо постоянно встречаться с друзьями, посещать их и приглашать к себе, обмениваясь при этом подарками.

Связь гостеприимства с обменом дарами в древних представлениях ряда европейских народов подтверждается лингвистическим анализом<sup>17</sup>. Участие в пирах и обмен дарами — важнейшие средства социального общения у варваров. У многих народов обмен дарами был настолько развит, что вырастал в целую систему так называемого церемониального обмена: определенные изделия или плоды постоянно переходили из рук в руки в обмен на другие, причем эти предметы не употреблялись, а передавались дальше либо накапливались, с тем чтобы их можно было публично демонстрировать. Их ценность заключалась не в их потребительской стоимости, а в том, что в них как бы овеществлялись, зримо воплощались социальные связи людей, обменивавшихся этими предметами. Церемониальный обмен связывал людей, принадлежавших к разным родовым и племенным группам.

Взаимные посещения пиров подчас переходят у первобытных народов в своеобразные состязания в щедрости: пригласившие гостей стремятся подавить их гостеприимством. Приглашенные в свою очередь затем должны пригласить на пир бывших хозяев и отплатить им не менее богатым и обильным угощением. Это гостеприимство граничит с враждой, а подчас в нее перерастает: угощение преследует целью не сделать гостям приятное, а продемонстрировать перед ними свое превосходство. Бывало, что хозяева просто уничтожали на глазах гостей свои продовольственные запасы, рубили на куски лодки, стремясь превзойти их в щедрости и не заботясь о собственном пропитании по окончании пиршества. Подобные пиры и празднества должны были утверждать моральное благополучие победителей, а оно было для них несравненно важнее благополучия материального<sup>18</sup>.

Церемониальный обмен и пиршественные состязания в столь обнаженной форме не встречаются у европейских варваров периода раннего средневековья. Однако представление об огромной роли пиров и обмена дарами в общественной жизни в полной мере присуще и германцам<sup>19</sup>. В тех же «Речах Высокого» мотив посещения пиров и необходимости достойного поведения на них является одним из ведущих.

Пир принадлежит к важнейшим учреждениям общественной жизни скандинавов. Управление племенем или союзом племен вожди — конунги, ярлы — осуществляли во время поездок по подчиненной им области и посещения пиров, которые устраивали для них местные жители.

На пирах обсуждались все дела, совершались жертвоприношения и возлияния в честь языческих богов. С объединением страны под властью одного короля роль пиров несколько не уменьшилась<sup>20</sup>. Этот старинный патриархальный институт остался краеугольным камнем политической системы, складывавшейся у скандинавов. Государь систематически разъезжал по стране во главе дружины, численность которой возрастала, а следовательно, увеличивалась и потребность в провианте. В разных областях страны у короля имелись усадьбы, где он останавливался во время своих разъездов; сюда бонды — сельские жители — свозили продукты, необходимые для угощения короля и его свиты.

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

Исландские саги подробно описывают эти пиры. В больших пиршественных горницах норвежских конунгов собирались их приближенные и наиболее влиятельные из бондов. Хозяин восседал на возвышении во главе трапезы; хозяйское сиденье опиралось на деревянные столбы, украшенные резными изображениями языческих богов, под защитой которых находился дом. По стенам на скамьях сидели гости и приближенные. В центре горницы горел очаг. Пир длился обычно по многу часов, а то и несколько дней. На пиру конунг узнавал все местные новости, принимал решения, отдавал приказания. В беседах его со знатью и бондами выяснялось, на кого он может положиться, а кто ему враждебен. Нередко пир прерывался столкновением и даже пролитием крови, — оружие было тут же, подле участников пира, либо висело по стенам. Нарушение мира в то время и в том месте, где люди вместе пьют, жестоко наказывалось. Восседая на почетном сиденье, государь раздавал свои милости дружинникам и союзникам, жаловал им кольца и оружие, разрешал конфликты и определял виры. Непременным или, во всяком случае, желанным участником пира был скальд, произносивший песнь (иногда тут же импровизируемую), в которой восхвалял короля и просил у него награды или благодарил за полученный подарок. «Сага об Эгиле» рассказывает о поведении знаменитого исландского скальда на пиру у английского короля



Этельстана (Адальстейна, как его именуют исландские источники):

« В то время как он сидел там, в палате конунга Адальстейна, одна бровь у него опустилась до скулы, а другая поднялась до корней волос. У Эгиля были черные глаза и сросшиеся брови. Он не пил, когда ему подносили брагу, и то поднимал, то опускал брови.

Конунг Адальстейн сидел на возвышении. Он, как и Эгиль, положил меч себе на колени, а после того как они просидели так некоторое время, конунг вынул меч из ножен, снял с руки большое дорогое запястье и надел его на конец меча. Затем он встал, подошел к очагу и над огнем протянул меч с запястьем Эгилю. Эгиль встал, обнажил меч и пошел по палате навстречу конунгу. Он продел меч в запястье и притянул его к себе, а затем вернулся на свое место. Конунг снова сел на возвышение. Эгиль тоже сел, надел запястье на руку, и тогда его брови расправились. Он отложил меч и шлем, взял олений рог, который ему поднесли, и осушил его. Он сказал:

Путы рук звенящие <sup>21</sup>  
В дар мне отдал воин,  
Чтоб украсить ими  
Ветвь — гнездовье ястреба <sup>22</sup>.  
Я ношу запястье  
На руке и славлю  
Конунга могучего  
За подарок щедрый.

После этого Эгиль каждый раз выпивал свою долю и беседовал с друзьями».

Кроме того, Этельстан послал отцу Эгиля Скаллагриму два сундука, полных серебра, в качестве виры за его убитого сына, и обещал Эгилю виру за брата в виде земель или денег, как он пожелает.

«Эгиль взял серебро и поблагодарил конунга за подарки и дружеские слова. Он повеселел и сказал:

Брови хмурил горько,  
Но от доброй встречи  
Разошлись морщины —  
Лба нависшие скалы.  
Конунг их раздвинул,  
Подарив запястье.

В данном случае обмен ценностями происходит в наглядно ясной форме: конунг дает Эгилю драгоценности и деньги, а скальд благодарит его песней. Такой обмен считался вполне эквивалентным, так как поэзия у скандинавов и англосаксов ценилась очень высоко. В песне скальда вождь находил не только удовлетворение тщеславия, но и нечто большее: поскольку слово, в особенности поэтическое слово («связанная речь»), обладало, по тогдашним представлениям, магической силой, хулительная речь была способна причинить вред, а хвалебная песнь укрепляла благополучие и удачу восплаемого вождя.

Но дары получали и другие участники пира. В обычае было, чтобы все присутствовавшие на пиру ушли с него с подарками. На качество и ценность подарков обращали большое внимание и очень болезненно реагировали в случаях, когда другой человек такого же статуса получал лучший подарок. В сагах о норвежских королях приведен рассказ о богатом бонде Аки, который пригласил к себе на пир сразу двух конунгов — норвежского и шведского. Конунга Швеции он принимал в старой пиршественной горнице, а для норвежского конунга приказал выстроить новое помещение, украсив его новыми коврами. Шведский конунг и его люди должны были пить из старых сосудов и рогов, тогда как в честь норвежского государя были выставлены новые, оправленные золотом, блестящие, как стекло. При расставании с гостями Аки просил норвежского конунга, которому он поднес «большие дары», взять к себе на службу его сына, а шведскому конунгу он предложил «добрые подарки». Швед не скрыл своей обиды и спросил Аки, почему он, будучи его человеком, проявил разную меру гостеприимства по отношению к нему и к конунгу Норвегии, предоставив тому все лучшее. Аки отвечал, что он дал все старое шведу, потому что он и сам старый, тогда как норвежский конунг — юноша и ему подобает все новое. Кроме того, Аки отрицал свою подвластность конунгу Швеции: «Но что касается твоего напоминания о том, будто я — твой человек, то, я полагаю, не менее верно и то, что ты — мой человек». Это было прямым оскорблением, и шведский конунг убил Аки. Мстя за Аки, норвежский конунг в свою очередь убил нескольких людей

шведского конунга<sup>24</sup>. Вся эта история не кажется очень достоверной, но представляет интерес, поскольку в ней отразились взгляды средневековых скандинавов на правила и символику гостеприимства.

Угощение на пиру, как и предоставление даров, требовало вознаграждения. Короли, которых принимали бонды и знать, в свою очередь делали им подарки. В Норвегии существовал обычай: в благодарность за устроенный для него пир король жаловал земельное владение, которое так и называлось *drekkuþing*, от *drekka* — «пить», «пировать» и *þing* — «вознаграждать», «отплачивать», «благодарить»<sup>25</sup>. На пирах происходил не только обмен подарками. Приношения и угощения, которые устраивались бондами в честь государя, имели более глубокий смысл. Пир и сопровождавшие его возлияния были средством обеспечения благополучия народа, которое зависело от конунга. На пиру поднимались кубки, посвященные языческим богам и конунгу. От конунга, его качеств и отношений с богами зависело, будет ли в стране урожай, приплод скота, приплывут ли к берегам косяки сельдей. Как мы видели выше, варвары верили, что на время, на его содержание, реальную наполненность, можно было влиять. Пир и был главным средством воздействия на время, но для этого необходимо было личное общение бондов с конунгом, в котором воплощались «счастье», «удача» страны и народа.

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

Когда королевская власть укрепилась, а христианизация сделала излишней и невозможной роль конунга в отправлении религиозного культа, характер пиров изменился. Из важнейшей формы общения бондов с вождем пиры превратились в инструмент эксплуатации населения королем и его дружинниками, принуждавшими бондов платить им дань продуктами. Короли стали жаловать своим приближенным право присвоения этих угощений и даней. Кормление сближалось с леном<sup>26</sup>.

Но пиры остались важнейшим средством социальных связей. По норвежскому праву, признаком правомочного свободного человека было то, что он мог самостоятельно вести хозяйство, ездить верхом и участвовать в пирах:

такой бонд мог беспрепятственно владеть своим имуществом<sup>27</sup>. Много времени спустя после победы христианства над язычеством сохранялся обычай обязательного устройства пиров каждый год; все хозяева, кроме неимущих, должны были под угрозой наказания наварить к празднику определенное количество мер пива<sup>28</sup>. На пирах заключались имущественные и брачные сделки; формальное вступление в права наследника совершалось во время пира; пир сопровождал примирение враждующих; «введение в род» незаконнорожденного сына, то есть признание за ним личных и наследственных прав свободного сородича и члена семьи также производилось на специально с этой целью устраивавшемся пиру.

Не меньшую роль, чем у скандинавов, пир и угощения играли и у других германских племен. Англосаксонские короли, подобно скандинавским конунгам, разъезжали по стране, посещая пиры своих приближенных и знати. При первой записи английского права, «Законов Этельберта» (в конце VI века), король прежде всего заботился об установлении кары за проступки, которые могли быть совершены против него в то время, когда он пирует в чьей-либо усадьбе<sup>29</sup>. Драки и кровопролития на пирах, по-видимому, не были редкостью, и «древнее право» предписывало, чтобы виновные платили компенсацию не только потерпевшему, но и хозяину дома, где происходила пирушка, и королю<sup>30</sup>. Позднее, в X веке, люди, ответственные за соблюдение порядка на местах, должны были регулярно собираться на пиры, во время которых они обсуждали текущие дела и проверяли, не нарушается ли право<sup>31</sup>.

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

Совместное поглощение пищи и напитков имело в сознании этих людей глубокий общественный, религиозный и моральный смысл; между сотрапезниками устанавливались дружественные связи, изглаживалась вражда. В сохранившемся в исландских сагах тексте умиротворительной формулы сказано о врагах, которые достигли соглашения и уплатили виру: «Вы оба должны примириться и договориться за питьем и едой, на тинге и в собрании народа, в церкви и в доме конунга и везде, где только происходят

сборища, и тогда вы должны быть так умиротворены, как если бы никогда между вами ничего и не происходило. Вы должны обменяться ножами и кусками мяса и всеми вещами как сородичи, а не как враги»<sup>32</sup>.

Угощение гостей было первейшей обязанностью всякого хозяина, и этот закон гостеприимства был нерушим. О легендарном конунге Гейррёде ходил слух, что он «так скуп на еду, что морит голодом своих гостей, если ему кажется, что их слишком много пришло». В подлиннике употребляется термин *matníðingr*. Но *níðingr* значило «злодей», «негодяй», «бесчестный преступник», этот термин имел сильнейший негативный смысл как в правовом, так и в моральном отношении, его применяли к изменникам, нарушителям договора или мира, к людям, совершившим коварное убийство или иное злодеяние, к трусам и другим людям, считавшимся совершенно ничтожными и непригодными для общения. Таким образом, *matníðingr* — это не скупец в современном понимании, лишенном сильной отрицательной эмоциональной окраски, а «негодяй, злодей, отказывающий людям в гостеприимстве, в угощении». Это обвинение было страшным оскорблением, и в рассказе о Гейррёде далее сказано: «Что Гейррёд скуп на еду, было действительно величайшей неправдой»<sup>33</sup>.

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

«Дающим привет!

Гость появился!

Гостю вода

нужна и ручник,

приглашение учтвое,

надо приветливо

речь повести

и выслушать гостя»<sup>34</sup>.

Перед нами общество, в котором регламентированы и ритуализованы все стороны социальной жизни, в том числе и потребление<sup>35</sup>.

Мир, в представлении варвара, очевидно, равноценен пиру. Недаром эйнхерии — герои, павшие в битве и взятые Одином в свой чертог — Валхаллу, делят свое время между сражениями, в которые они ежедневно вступают, и мирны-

ми пирами, сменяющими кровопролитие<sup>36</sup>. Таков, по крайней мере, был идеал воина.

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

«Рано встает,  
кто без подмоги  
к труду приступает;  
утром дремота  
работе помеха —  
кто бодр, тот богат»<sup>37</sup>.

Конечно, таким способом трудно приобрести очень обширные богатства. Однако:

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

Пусть невелик  
твой дом, но твой он,  
и в нем ты владыка;  
кровью исходит  
сердце у тех,  
кто просит подачек»<sup>38</sup>.

Этические нормы в варварском обществе расплывчаты и не сформулированы с той четкостью и категоричностью, какая присуща библейским заповедям. Поэтому нелегко реконструировать и отношение варваров к труду. Известно, что немалую роль в их хозяйстве играли рабы, которым поручались наиболее тяжелые и грязные работы: уход за скотом, вывоз навоза на поля и т. д. Рабыни прислуживали в доме, воспитывали хозяйских детей. Но главнейшими сельскохозяйственными работами, в частности пахотой, занимались и сами хозяева — свободные общинники. В исландской «Песни о Риге», представляющей собой своеобразную мифологическую социологию варварского общества, о занятиях рабов говорится так:

«Удобряли поля,  
строили тыны,

торф добывали,  
кормили свиней,  
коз стерегли»<sup>39</sup>.

Кроме того, Трэль — основатель «рода рабов» — «вил лыко, делал вязанки и целыми днями хворост носил».

Свободный человек — Карл

«быков приручал  
и сохи он ладил,  
строил дома,  
возводил сараи,  
делал повозки  
и землю пахал»<sup>40</sup>.

Его жена занималась прядением и следила за домом.

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

Представление о том, что труд порождает собственность, обнаруживается в записях варварских обычаев. Право владения считалось производным от факта обработки земли. Поэтому крестьянин мог производить заимку в общинных землях в таких размерах, в каких был в состоянии возделывать ее. По норвежскому праву, на альменнинге — общей земле — можно было расчистить под пашню участок, до дальней границы которого бонд был в состоянии докинуть свой серп или нож, стоя у изгороди, отделявшей его собственный надел<sup>41</sup>. Точно так же и луг разрешалось занять тому, кто первым положит на него косу<sup>42</sup>. В лесу дозволялось взять столько дров, сколько один человек сумеет нарубить и вывезти до захода солнца.

За хозяином, который в течение длительного времени возделывал землю, не встречая ни с чьей стороны притязаний на нее, признавалось право владения. Напротив, собственник, не использовавший земли, в конце концов утрачивал свои права. Право собственности не мыслилось варварами абстрактно: владением считали то, что подвергалось обработке.

Но одни лишь трудовые затраты сами по себе еще не создавали собственности на землю, — было необходимо освятить владение, совершить определенные сакральные процедуры, в результате которых общиной только и могли быть признаны права индивида. У скандинавов, юридическая терминология которых особенно интересна, так как непосредственно отражает систему их понятий (в отличие от латыни исторических памятников континента), установление прав на землю обозначалось словом *helga* — «освящать», «посвящать», «делать неприкосновенным». Ритуалы, при посредстве которых совершалось освящение владения, ставили его под защиту и покровительство высших сил, а равно и права, и вместе с тем теснейшим образом связывали это владение с личностью того, кто совершал ритуал. Важнейшим средством присвоения — освящения был огонь. Исландец, желавший занять ничью землю, пустошь, должен был в течение дня (от восхода до заката) обойти ее границы, зажигая на определенном расстоянии ряд костров. Можно было выстрелить из лука стрелой с горячей паклей, — огонь опять-таки освящал участок, на который упала стрела<sup>43</sup>. Захваченное земельное владение нередко посвящали богу, обычно Тору, и тем самым лишали силы притязания на него всех других лиц. В исландском языке до сих пор выражение *helga ség* означает «объявлять своей собственностью». Земли и иное имущество, по отношению к которым была произведена церемония освящения, находились под охраной права, и нарушение неприкосновенности владения каралось штрафами.

Таким образом, обладание владением опосредовалось божеством, приобретало сакральный характер. Труд и религия, правовые нормы и магические процедуры были между собою связаны и переплетались. Фактические отношения должны были получить не только юридическое признание, но и религиозную санкцию; поэтому они неизбежно приобретали символическое значение. Возделывая землю, человек вступал в сакрально-магическое взаимодействие с при-



родой и божественными силами. Знаковое оформление производственной деятельности придавало ей дополнительный смысл и высокое достоинство.

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

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

«У Фитьюнга <sup>44</sup> были  
сыны богачами  
и бедность извели;  
может внезапно  
исчезнуть достаток —  
друг он неверный» <sup>45</sup>.

Богатство не увеличивает достоинств человека и может оказаться даже вредным для его личных качеств:

«Иной не постигнет,  
что вреден подчас  
достаток рассудку;  
один — богатей,  
другой же — бедняк  
и в том невиновен».

«Если глупцу  
достается в удел  
любовь иль богатство,

не добудет ума он,  
но чванство умножит  
и спесью прославится»<sup>46</sup>.

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

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

Гибнут стада,  
родня умирает,  
и смертен ты сам;  
но знаю одно,  
что вечно бессмертно:  
умершего слава»<sup>47</sup>.

Последние из цитированных слов не передают всех оттенков смысла подлинника. «Dómg um dauðan hvern» буквально значит: «Суд (суждение) о каждом из умерших». С. Пекарчик справедливо полагает, что в этих словах отразилось давление общественного мнения на индивида<sup>48</sup>.

Противопоставление славы богатству в высшей степени характерно для мировоззрения людей варварского общества. В плане этого противопоставления богатство может цениться лишь постольку, поскольку оно способствует достижению славы и общественного уважения. Но, как мы видели выше, для этого надобно не накапливать богатства, а расточать, раздаривать, расходовать на пиры, короче говоря, превращать в знак личной доблести. Дар и пир оказываются ключевыми понятиями, связующими воедино хозяйство и культуру варваров.

### Грех корыстолюбия

Средневековое феодальное общество коренным образом отличалось от общества варваров. Оно строилось на классовом антагонизме, на политическом и социальном господстве феодальных землевладельцев над зависимым кре-

стьянством. Поэтому и отношение к труду и к собственности в этом обществе было совершенно иным, нежели в обществе доклассовом. И тем не менее здесь нетрудно обнаружить связь. Наша задача состоит не в анализе собственнических отношений при феодализме,— мы хотим выяснить, как понимали собственность в этом обществе, какова была ее этическая оценка и в чем видели предназначение богатства. Естественно, представители разных классов смотрели на труд и собственность неодинаково. Вместе с тем в феодальном обществе господствовала христианская мораль, нормы которой были обязательны для всех и в той или иной степени разделялись всеми классами и социальными группами.

Феодальное общество основывается на собственности — на крупной собственности дворянства и церкви, на мелкой трудовой собственности крестьян и ремесленников. Тем не менее обладание собственностью никогда не получало на протяжении средневековья безусловного оправдания и одобрения,— оно допускалось, но на определенных условиях и с изрядными оговорками. Христианская религия санкционировала феодальный строй, но ее отношение к собственности было довольно противоречивым.

Отцы церкви многократно указывали на то, что первые люди, будучи безгрешными и непосредственно общаясь с богом, не знали не только труда, но и собственности. Сотворенная господом земля, как и ее плоды и все живые существа, были им отданы во власть человека, но господь хотел, чтобы обладание ими было общим. Лишь своекорыстие людей в состоянии грехопадения привело к установлению частной собственности.

Следовательно, собственность и раздельное владение — не от бога, а результат корыстолюбия людей, несовершенства их природы после изгнания из рая. Подобный взгляд, связывавший частную собственность с первородным грехом, был воспринят и средневековой церковью. По божьим установлениям, все вещи суть общие. Лишь корысть создала «мое» и «твое». Христос не имел никакого имущества и жил в полной бедности, и этому примеру сына божия следовали его ученики. «Не собирайте себе сокровищ на земле, где моль и ржа истребляют, и где воры подкапывают и крадут, — гласило Евангелие от Матфея (6, 19—21, 24), — но собирайте себе сокровища на небе, где ни моль, ни ржа не истребляет, и где воры не подкапывают и не крадут;

ибо, где сокровище ваше, там будет и сердце ваше... Не можете служить «богу и маммоне». Христос призывал не заботиться о пище и одежде и жить как «птицы небесные», которые «не сеют, не жнут, не собирают в житницы» (там же, 6,26).

Средневековый христианин не мог не принимать всерьез эти заповеди. Праведник мыслился бедным, ибо бедность — добродетель, каковой ни в коем случае не могло стать богатство. Имущество — воплощение земных интересов, отвлекающее человека от мыслей о загробной жизни и от забот о спасении души. Вера требует отрешения от земных дел и интересов. Поэтому праведному последователю Христа богатство должно внушать презрение. «Презирай земные богатства, дабы ты мог приобрести небесные», — говорил Бернард Клервосский. Собственность — препятствие для любви к богу и к людям, ибо она порождает эгоистические чувства и борьбу за обладание, вытесняя дружелюбие жадностью и враждою. «Поэтому первое, основное условие для достижения совершенной любви, — учил Фома Аквинский, — добровольная нищета»<sup>49</sup>.

В поучениях средневековых проповедников отречения от собственности содержится изрядная доля риторики. Лишь незначительная часть общества была склонна воспринимать их не только для того, чтобы сокрушаться по поводу своего несовершенства и неспособности на деле буквально следовать христианским принципам бедности. Но для того чтобы основная масса верующих могла примирить категорические заповеди евангельской бедности с обладанием имуществом, в обществе должны были существовать люди, которые приняли бы на себя выполнение обета добровольной бедности и, являя остальному обществу пример, подражать коему оно оказывалось не в состоянии, вместе с тем служили бы ему утешением: эти избранники божьи своим праведным поведением и отречением от земных благ и интересов спасали род человеческий в целом. В монашеских орденах заповедь бедности была основополагающим принципом. Бенедиктинцы не только не имели права владеть каким-либо имуществом, но им было воспрещено даже употребление слов «мой» и «твой»: вместо этого основатель ордена Бенедикт Нурсийский предписал говорить «наш». «Понятие об общем владении перенесено было даже на физическую личность монахов. По крайней мере спорили о том, мог ли монах смотреть на члены своего

тела как на личную собственность и мог ли он говорить: моя голова, мой язык, мои руки, или же он должен был говорить: наша голова, наш язык, наши руки, подобно тому как говорили наш клобук, наша ряса. Средневековое отречение от мира и от самого себя доведено в монашестве до уничтожения индивидуальной личности»<sup>50</sup>. В поздние возникших орденах францисканцев и доминиканцев запрещена была не только личная, но и общая собственность. Монахи должны были существовать исключительно за счет милостыни.

Для большинства же членов феодального общества выполнение заповеди бедности было практически невозможно. Это прекрасно понимало и духовенство. Для существования общества как целого было необходимо владение имуществом. «Было бы несправедливо сказать, что человек не должен иметь никакой собственности», — признавал Фома Аквинский<sup>51</sup>, полагавший, что грехопадение не только послужило причиной возникновения частной собственности, но и сделало ее сохранение неизбежным: в состоянии земной греховности человек не может не заботиться о себе и своих делах больше, чем о делах других, и поэтому трудится в своем хозяйстве и на себя с особой тщательностью. Теологи осуждали не столько самый принцип индивидуальной собственности, сколько злоупотребление ею. Человек, по их учению, должен владеть лишь тем, что ему действительно необходимо для удовлетворения своих нужд. Как говорил Августин, «обладающий излишним владеет чужим имуществом». Раннехристианский идеал общины верующих, отрешившихся от всякого владения и не заботящихся о своем пропитании, средневековое христианство заменило идеалом мелкой собственности, обладание которой дает возможность удовлетворять необходимые потребности. Накопление сверх этого минимума считалось греховным, ибо диктовалось корыстолюбием. По определению Фомы Аквинского, «корыстолюбие есть грех, в силу которого человек стремится приобрести или сохранить больше богатства, чем ему необходимо»<sup>52</sup>. Идя на эту уступку, церковь признавала реальную общественную потребность. В ее учении о допустимости мелкой собственности как зла, которое приходится терпеть для того, чтобы избежать большего зла, находили свое удовлетворение идеалы мелких производителей и собственников — материальной опоры средневекового общества. Христианское осуждение

собственности фактически сводилось к осуждению стяжания и стремления к наживе, критерием различия между допустимой и недопустимой собственностью оказывались даже не самые ее размеры, а те цели, которые преследовались собственниками, и средства, употреблявшиеся для получения богатства. Главное заключалось в помысле, в духовном состоянии человека. Богатство, по утверждению Фомы Аквинского, не может служить конечной целью, оно — лишь средство для достижения иных целей, находящихся за пределами хозяйственной сферы.

Крупнейший собственник в феодальном обществе, множеством нитей связанный со светскими крупными землевладельцами, церковь, разумеется, никогда не одобряла попыток отменить институт частной собственности или перераспределить имущества таким образом, чтобы приблизиться к идеалу мелкой собственности, ограниченной удовлетворением потребностей. Принцип «не укради», защищавший всякое владение, в классовом обществе неизбежно стоял на страже прежде всего интересов имущих. Единственное предписание церкви, направленное на частичное перераспределение благ, сводилось к проповеди подаяния нищим. Бедные и неимущие считались стоящими ближе к Христу, чем собственники, в них видели образ самого Христа. Поэтому благотворительность в пользу бедных всячески поощрялась. Государи и сеньоры обычно содержали при своих дворах изрядное число нищих, раздавали им деньги и кормили их. Нередко эти раздачи принимали огромные размеры, богатые люди расходовали на нищих значительные средства; в особенности усердствовали знатные женщины, а некоторые царственные особы не останавливались и перед пожертвованием нищим части государственных доходов. На широкую ногу было поставлено содержание нищих и убогих в монастырях. В Ключи, например, кормили в иные годы до семнадцати тысяч бедняков.

Но в основе средневековой благотворительности лежала не столько проповедуемая христианством любовь к ближнему, сколько забота жертвователей о собственном душевном благополучии. Посредством милостыни богатый, скорее, мог спасти душу, о бедняках же, которым он уделял долю своего имущества, он думал гораздо меньше. Это доказывает тот, что средневековые не знали ни одной серьезной попытки радикально избавить нищих от их бедственного положения: предпочитали их подкармливать, оставляя

их все в том же состоянии. В существовании богатства и бедности церковь находила взаимную связь: «богатые люди созданы для спасения бедных, а бедные для спасения богатых». В подаянии нищим видели своего рода источник «страхования» душ имущих. Алкуин писал, что подаваемая беднякам милостыня позволяет дающим попасть на небо. Материальные богатства, розданные бедным, вторил ему Рабан Мавр, превращаются в вечные богатства<sup>53</sup>. Поэтому существование неимущих бездельников казалось необходимым, и никто не помышлял о том, чтобы ликвидировать нищенство, равно как и сами попрошайки видели в себе избранников божиих и вовсе не стремились избавиться от нищеты. Наоборот, к нищете стремились как к идеалу, и церковь позволяла принятие обета нищенства всем, кто стремился к нему «из смирения и для общей пользы, а не из корысти или лени». Правда, папство, опасаясь слишком широкого распространения антисобственнических настроений, провозгласило, что бедность является не всеобщей обязанностью, но призванием одних только избранных. Бедность долго не воспринималась в этом обществе как социальное зло, как показатель неустроенности человеческих дел<sup>54</sup>. Нищета была не вынужденным состоянием, из которого желательно было бы выбраться, а состоянием самоотречения и отвержения мира, и поэтому нищенский промысел был неотъемлемым элементом средневековой общественной практики. Не богатство, а нищета, но прежде всего нищета духа, смирение — идеал средневекового общества.

Каждое общество имеет своих героев, вырабатывает тип идеального человека, которому следует подражать; во всяком случае, этот идеальный образец играет определенную роль в нравственном воспитании и поэтому сам может служить отражением морального состояния общества. Особенно это верно применительно к авторитарному обществу с сильно выраженным дидактическим акцентом во всей культуре, каким было общество средневековое. Идеальный тип человека в таком обществе был немаловажным ингредиентом его морального климата. Каков же этот герой?

Идеальный человек античного полиса — всесторонне развитый гражданин. Среди качеств гармонической личности видное место занимала и физическая сторона: атлет, чемпион, победитель олимпийских состязаний скорее всего мог воплотить этот идеал. Идеал средневекового человека бесконечно далек от представлений античности. Культ тела, видимой

красоты не имеет ничего общего с любованием страданиями бога, воплотившегося в оболочку бренного человека. Если и можно говорить о физическом идеале христианского средневековья, то им служило распятие, мертвое тело со страшными следами пыток и мук, перенесенных Спасителем во искупление рода человеческого. Поклонялись не телесной силе и гармонической развитости атлета, а убогому и гноящемуся больному. Ухаживать за ним, обмывать его раны и видеть в нем отражение Христово было богоугодным делом так же, как и раздавать милостыню.

Идеал средневекового общества — монах, святой, аскет, человек, максимально отрешившийся от земных интересов, забот и соблазнов и потому более всех остальных приблизившийся к богу. Греческое слово *ἄσκησις* значит «упражнение», в особенности «гимнастическое упражнение»; *ἄσκητις* — атлет, борец. Этим же словом в эпоху христианского средневековья обозначали человека, пренебрегающего собственным телом, умерщвляющего плоть, упражняющего свой дух. Ни в чем, пожалуй, так ясно не выражается контраст духовных установок античности и средних веков, как в трансформации смысла этого слова! Идеал средневековья — не посюсторонний, земной и практический, а трансцендентный и преодолевший земные связи. Идеал святого был всеобщим, имевшим силу для всех слоев общества. Конечно, у отдельных слоев и сословий феодального общества были и свои идеалы. Так, можно говорить о рыцарском идеале. Но и этот идеал долго был подчинен универсальному аскетическому типу, ибо в рыцаре достойными преклонения и подражания считались не только физическая сила и боевой дух и даже не само по себе сознание сословной чести и следование принятому кодексу поведения, а подчинение этих качеств высшим, идеальным целям; воинство должно было поставить свое оружие на службу богу и церкви. Крестовый поход — наиболее возвышенный образ воинской практики, рыцарь-монах — таков идеальный тип рыцаря<sup>55</sup>.

По идеалу нельзя судить обо всем обществе. Но он служит показателем господствующих умонастроений, нравственных норм, принятых в этом обществе, и отражает систему ценностей, которой так или иначе руководствуются его члены. Общественный идеал средневековья не благоприятствовал накоплению материальных благ и был несовместим с тщеславием и суетностью. Средневековая литера-



тура сплошь и рядом осуждает пышность одеяний. Женские моды — важный показатель общественных вкусов и склонностей — не менялись веками, и потребность к частым их изменениям, к новшествам и экстравагантности возникла лишь незадолго до Возрождения. Так же и удачливый богач в этом обществе не мог стать предметом восхищения и образцом поведения.

Религиозно-этическое оправдание и превознесение бедности, признание за нею высокого достоинства нашло свое наивысшее выражение в проповеди Франциска Ассизского, призывавшего «следовать нагими за нагим Христом» и заключившего «мистический брак» с Дамой Бедностью. В намерения Франциска не входило избавление бедняков от их жалкой доли, — он говорил «да» земному материальному неравенству, возводя бедность в добродетель и в пример, достойный следования.

Конечно, нравственные установки христианства не воспрепятствовали развитию торговой и промышленной деятельности. Однако они создавали специфическую духовную атмосферу, в которой происходила эта деятельность. Накопление богатств, приверженность к земным благам служили объектом нападков всех недовольных общественными порядками. Идеологически это недовольство на протяжении всего средневековья, вплоть до Реформации, питалось евангельскими идеалами бедности и аскетизма. Оппозиция феодализму, принимавшая в ту эпоху форму религиозной ереси, брала на вооружение этот идеал и стремилась осуществить его на практике. Все попытки в этом направлении неизменно терпели неудачу, но сами по себе они в высшей степени характерны для общества, строившего свою жизнь на собственности и эксплуатации, одновременно провозглашая святость бедности и смирения. Средневековый человек трудился, обогащался, вел грешную жизнь, поклоняясь святым праведникам и каясь в своем несовершенстве. Было бы несправедливым отказывать людям этой эпохи в лицемерии, его хватало во все времена, но сводить этот разрыв между практической жизнью и высшими идеалами к одному лишь ханжеству было бы упрощением. Человек средних веков сознавал мировую дихотомию: высшему царству святости, благости и справедливости противостоит смрадный от греха и соблазнов мир земной. Человек, как правило, был не в состоянии вырваться из объятий этого мира, но он расплачивался

за свою слабость состоянием душевной раздвоенности и неполноценности. Массовый характер сектантских движений, общественные конвульсии, сопровождавшиеся самобичеваниями, массовыми покаяниями и паломничествами к святым местам, раздача своего имущества и принятие на себя обета воздержания — все это отражало и социальные и духовные конфликты феодального общества.

### **«Служить» и «раздавать»**

Обращаясь к концепции богатства и собственности, которая определяла ценностные ориентации господствующего класса феодального общества, мы сталкиваемся с явлением, кажущимся на первый взгляд парадоксальным: этические установки рыцарства обнаруживают немалое сходство с представлениями о богатстве, которые были присущи варварам. Тем не менее это так. Сходство распространяется и на более широкий круг идеологических и социально-психологических установок феодалов. Понятия «чести», «славы», «родовитости», принятые в их среде, также кажутся непосредственно заимствованными из эпохи, предшествовавшей возникновению классового строя.

Среди доблестей, характеризующих феодального сеньора, на первом месте стояла щедрость. Сеньор — человек, окруженный приближенными, дружинниками, вассалами, служащими ему, поддерживающими его и выполняющими его повеления. Могущество знатного сеньора определяется численностью его подданных и верных ему людей. Без этого он не *senior*, не «старший», «высший», не повелитель и глава. Разумеется, сеньор — землевладелец, господствующий над крестьянами и получающий с них доходы. Не будь у него поступлений с зависимых держателей земель, он не был бы в состоянии содержать свиту и кормить толпу прихлебателей. Рента, собираемая им со своих владений, дает ему возможность устраивать пиры, празднества, принимать гостей, раздавать подарки — словом, жить на широкую ногу. Нормой считается поведение, заключающееся в том, что сеньор щедро, не считая, раздает и растрчивает богатство, не вникая, не превышают ли расходы поступления. Разницу между приходом и тратами можно покрыть дополнительными поборами с кре-

стъян, вымогательствами, штрафами, грабежом, военной добычей. Расчетливость, бережливость — качества, противопоставленные ему сословной этикой. О его доходах заботятся бейлиф, управляющий, староста, его же дело — проедать и пропивать полученное, раздавать и расточать имущество, и чем шире и с большей помпой он сумеет это сделать, тем громче будет его слава и выше общественное положение, тем большим уважением и престижем он будет пользоваться.

Богатство для феодала, согласно принятым в этой среде нормам, — не самоцель и не средство накопления или развития и улучшения хозяйства. Не производственные цели ставит он перед собой, стремясь увеличить свои доходы: их рост создает возможность расширить круг друзей и приближенных, союзников и вассалов, среди которых он растрчивает деньги и продукты. Скупой рыцарь Пушкина, втайне и наедине наслаждающийся видом и звоном денег, хранимых в подземелье в окованных сундуках, — фигура, характерная для эпохи Возрождения, но не имеющая ничего общего с рыцарем средневековья. Феодалная расточительность — один из путей перераспределения в среде господствующего класса средств, полученных от эксплуатации подвластного населения. Но этот способ феодалного распределения очень специфичен. Феодалный сеньор не мог получить никакого удовлетворения от сознания, что он владеет сокровищами, если он не был в состоянии их тратить и демонстрировать, вернее — демонстративно тратить. Ибо дело заключалось не в том, чтобы просто-напросто пропить и «прогулять» богатство, а в публичности и гласности этих трапез и раздач даров.

Обращение с богатством, встречающееся у феодалов, подчас до крайности напоминает «потlach» североамериканских индейцев, которые на глазах у приглашенных ими на пир соплеменников истребляли все свои продовольственные запасы, рубили на куски рыбацьи лодки и всякими другими способами старались подавить гостей своею щедростью и расточительностью. М. Блок приводит несколько сходных примеров из средневековой феодалной практики. Один рыцарь велел засеять вспаханное поле кусочками серебра; другой употреблял для приготовления пищи вместо дров дорогостоящие восковые свечи; третий сеньор «из самохвальства», как пишет хронист, сжег живьем тридцать своих коней<sup>50</sup>. Все эти разорительные поступки, разу-

меется, совершались публично, в присутствии других феодалов и вассалов, и были рассчитаны на то, чтобы поразить их. В противном случае подобная экстравагантность не имела бы никакого смысла.

В состязаниях в расточительности типа потлача, присущих архаическим обществам, и в пирах «на манер Гаргантюа», устраивавшихся средневековыми феодалами, есть нечто общее: и здесь и там нетрудно увидеть агрессивную щедрость, стремление подавить приглашенных своею широтой и победить в своеобразной социальной «игре», ставкой в которой служат престиж и влияние. Разумеется, в подобном поведении феодалов проявляется скорее приверженность традиции, чем господствующее умонастроение, и в «самохвальстве» экстравагантных сеньоров их современники видели нечто необычное, уклоняющееся от нормы. Но некая существенная сторона дворянской психологии здесь гипертрофированно обнаруживалась.

Богатство для феодала — орудие поддержания общественного влияния, утверждения своей чести. Само по себе обладание богатством не дает никакого уважения, наоборот, купец, хранящий несметные ценности и выпускающий из своих рук деньги только для того, чтобы приумножить их в результате коммерческих или ростовщических операций, внушает в средневековом обществе какие угодно эмоции — зависть, ненависть, презрение, страх, — но только не уважение. Сеньор же, без счета растрачивающий добычу и доходы, даже если он живет не по средствам, но устраивает пиры и раздает подарки, заслуживает всяческого почтения и славы. Богатство мыслится феодалом как средство для достижения целей, находящихся далеко за пределами экономики. Богатство — знак, свидетельствующий о доблести, щедрости, широте натуры сеньора. Этот знак может быть реализован лишь при демонстрации им указанных качеств. Таким образом, высший момент наслаждения богатством — его расточение в присутствии максимального числа людей, участвующих в его поглощении, получающих долю от щедрот сеньора.

Но поскольку богатство выполняет в феодальном обществе такую знаковую функцию, то, подобно всем знакам, имеющим социальный смысл, его реализация неизбежно подчиняется ритуалу и установленным канонам. Пир, празднества, придворные собрания, турниры происходят в определенные сроки, с соблюдением привычного декору-

ма, сопровождаются церемониями. Общественная жизнь рыцаря заключается либо в войне, либо в развлечениях при дворе сеньора. О том, насколько ритуализованы все стороны поведения в рыцарской среде, пожалуй, лучше всего свидетельствует лирика провансальских трубадуров. Куртуазная любовь, которую они воспевают, понимается ими как служение даме, во всем подобное службе вассала сеньору. Дама дарует свою благосклонность рыцарю точно так же, как сеньор жалует ему феодал или подарок. Трубадуры охотно прибегают к юридическому языку и феодальной терминологии при описании своего любовного томления. Иногда поэт прямо называет свою избранницу «сеньором»<sup>57</sup>. Новейшие исследователи подчеркивают, что куртуазная любовь, церемониал которой до малейших деталей разработан трубадурами, служила важным фактором консолидации мелкого дворянства при дворах крупных феодалов. Куртуазная поэзия была неотъемлемым и важнейшим компонентом не одной только любовной практики рыцарства, но и всего его социального поведения.

Рисуя в идеализированной форме отношения при феодальных дворах, поэты выдвигают на первый план идею щедрости. Двор крупного сеньора — это прежде всего место, где «дают и получают». Тема щедрости и раздачи даров связывается в поэзии трубадуров с темой упадка мира, столь популярной в средние века. Мир мыслится как поприще борьбы между добродетелями и пороками. Среди пороков самые тяжкие и греховные — гордыня, скупость, корыстолюбие. «С давних пор бароны не одаривают молодых», — сетует один из поэтов и видит в этом симптом проникновения в мир зла. Скупости должна быть противопоставлена благородная щедрость, которая в глазах поэтов вырастает в решающий критерий состояния общества. «Давать» и «дарить» — главная добродетель, с точки зрения трубадура. Расторжение единства между богатством и радостью, доставляемой его раздачей, означает разрушение миропорядка, ибо жадность — мать всех грехов, а щедрость — смысл всех добродетелей. Человек познается по его щедрости, которая возводится в центр этической системы рыцарства, оттесняя даже воинскую удаль. «Благодаря подаркам и тратам становится человек благородным, приобретая честь и славу, — говорит один из поэтов. — Я не отзываюсь дурно об оружии и разуме, но подарки правят всем»<sup>58</sup>. Раздающий дары приобретает благосклонность

господа. «Доблесть учит нас расточать наши доходы», — говорил поэт Пейре Карденаль. Широта натуры, гостеприимство, готовность, с которой раздаются подарки, — определяющий принцип дворянина, единственное для него средство достижения вершин любви. Богатый скупец в глазах трубадура — чудовище, не понимающее смысла своего привилегированного положения и идущее против воли божьей.

Призывы трубадуров к щедрости сеньоров приобретают самые различные тональности — от грубых требований и вымогательств до лстивых просьб. Согласно проповедуемой ими морали, несомненно господствовавшей при дворах, богатство и могущество не имеют иного оправдания, кроме того, что они доставляют благополучие и удовольствие другим, помимо их обладателей:

«Лишь только соберешь добро,  
Поделено оно должно быть благородно,  
Без своеволя и неправды»  
(Жиро де Борнель).<sup>59</sup>

Получение доходов мелкими рыцарями, «молодыми», то есть не владеющими феодами, неженатыми представителями привилегированного сословия, было острой социальной проблемой в феодальном обществе того времени. Лирика придворных поэтов отражает конфликты между богатыми и бедными рыцарями, напряженность, существовавшую между разными уровнями феодальной иерархии.

Отношения между сеньором и вассалом мыслятся поэтами как отношения взаимного служения, помощи и дружбы. «Служить», в их понимании, часто означало не «брать», а «давать», «тратить». В песнях старопровансальских поэтов постоянно встречается словосочетание «служить и дарить» или даже «служить и дарить что-либо из своего имущества». Рыцарские поэты не устают подчеркивать, что основа могущества господ состоит в их щедрости. «Неблагородно поступает тот, кто не служит, не дарит и не предоставляет, как разум нам повелевает» (Бертран Карбонель). Одобрения поэта заслуживает лишь тот «владелец замка, который, служа и даря, благополучья достигает» (Ришар). Богат и славен двор сеньора, который широко и «служит» и «дарит». Существовало даже выражение «служить своим имуществом». Понятия «давать» и «брать», а равно «служить» и «принимать служение» объединяются здесь в неразрешимый комплекс представлений о взаимности, обоюдности

сеньориально-вассальных отношений. Таким образом, понятие феодальной службы было неотделимо от понятия предоставления имущества, траты и раздаривания его: без этого было невозможно представить себе дружбу и верность между рыцарями. Лишь щедрое расточение богатства может доставить человеку славу и уважение.

«Человек, который пренебрегает славой и тратами, поступает недостойно. Бог требует, чтобы люди думали о престиже и славе...» (Монтаньяголь). Господа, нарушающие эти нормы дворянской морали, не заслуживают любви прекрасных дам.

«Барон, что прячется, чтоб трапезу вкусить,  
Недопустимо подло себя ведет.

И во сто крат подлее дама,

Коль после этого она ему принадлежит»

(Магрет) <sup>60</sup>.

Как и отношения с вассалами, любовь к даме сопряжена с затратами. Однако не в материальной стоимости подарка заключалось главное его достоинство, и трубадуры осуждали тех, кто стремился получить подарки побогаче, считая такое поведение аморальным. Смысл дара — в самом акте его и в связи между лицами, которую он создавал или подтверждал. Обычай требовал не одностороннего преподнесения подарка, а обмена дарами. Нередко не рыцарь делал подношение даме, а она ему, и в этом не было ничего унижительного. Служение понималось и как получение и как приношение даров. Для того чтобы лучше понять близость понятий «служения» и «дарения», следует отрешиться от мысли, что служба обязательно преследовала цель получить материальное вознаграждение: служба, как и преподнесение подарков, была формой социального общения, спланивавшего людей в группы. Богатство и было условием поддержания таких связей. Во время поэтического состязания между поэтом Раймбаутом де Вакейрасом и маркизом Маласпина первый обвинил второго в том, что он вымогает деньги у купцов, проезжающих через его владения. Маркиз возразил: он грабит не из корысти, но лишь для того, чтобы раздавать награбленное <sup>61</sup>. Вопрос об обмене дарами для средневековых сеньоров не менее важен, чем вопрос о дарениях в пользу церкви, преследовавших цель спасения души. Тема дарения постоянно и живо обсуждается. Жан де Гарланд пишет сочинение

«Похвала благородным дарителям и о причинах дарений», тогда как другие авторы распространяются об опасностях, сопряженных с получением подарков. Каким образом и кому следует делать подарки — одна из тем литературы XII века <sup>62</sup>.

Щедрость — неотъемлемая черта короля и вообще крупного сеньора в рыцарских романах. Щедрость — «госпожа и королева», без которой все другие качества рыцарства обращаются в ничто. Как сказано в романе о Ланселоте, государь должен раздавать коней и золото, одежды, «прекрасные» ренты и «богатые земли», и тогда он «ничего не потеряет и все приобретет». В цикле о короле Артуре щедрость и дары выступают в качестве единственного средства, связующего рыцарство.

Хорошо известно, какой жестокой эксплуатации подвергали феодалы зависевших от них крестьян, принуждая их нести барщину, платить оброки натурой и деньгами, облагая их всяческими дополнительными поборами и подчас доводя беднейшую часть крестьян до разорения. Дворянство не оставляло поползновений наложить руку и на богатства горожан. Средневековое рыцарство не видело ничего зазорного в отнятии чужого добра и нередко похвалялось своими грабительскими наклонностями и подвигами. Уважение прав чьей бы то ни было собственности вряд ли было у них развито. История средних веков — это история непрекращающихся феодальных войн и усобиц. Любой поход, даже если он официально преследовал благочестивые, «богоугодные» цели, сопровождался грабежами и захватами. Захват же богатств сопровождался разделом их со сподвижниками, раздачей подарков вассалам и друзьям, проеданием и пропиванием их на пирах. Подчеркнем еще раз: только будучи превращено в знак высокого социального положения, в символ привилегированности, богатство, оказавшееся в обладании дворянина, могло быть реализовано в соответствии с господствовавшей в феодальной среде моралью и представлениями о рыцарском достоинстве и поведении, которое отвечало бы сословным требованиям.

Как видим, обмен подарками, пиршественное распределение и потребление богатств, расточительное отношение к имуществу, столь характерные для варварского общества, в не меньшей мере были присущи и феодализму. Но это вовсе не означает, что феодальный строй просто-напросто унаследовал соответствующие институты и традиции от пред-



шествовавшей формации и что перед нами — только ее пережитки. Вне сомнения, многие архаические порядки в эпоху средневековья обнаружили большую живучесть, но сама по себе ссылка на пережитки ровным счетом ничего не объясняет. Существенно иное: какова роль этих традиционных отношений в новой системе?

Дар, пир, церемониальный обмен вещами и услугами и то, что за ними кроется, — знаковая функция богатства — проявление специфической природы общественных связей в рассматриваемых нами обществах. Эти связи при феодализме были по преимуществу межличными. Члены общества вступали в непосредственные отношения между собой: эти отношения основывались на общности родства или на брачных связях, на соседстве и принадлежности к общине либо на покровительстве, зависимости, подданстве. Сколь различными ни были эти отношения, в любом случае они выражались в прямых связях между индивидами — в противоположность отношениям, присущим буржуазному обществу, в котором они «овеществляются» и «фетишизируются» отношениями товаров. «Богатство, — говорит герой французской эпопеи, — это не красивые меха, не деньги, не стены замков и не кони; богатство — это сородичи и друзья...»<sup>63</sup>.

Отношения личного господства и подчинения, пронизывающие феодальный строй, обусловили особый характер феодальной собственности. Она очень далека от того, что принято считать частной собственностью. Если римское право определяло частную собственность как право свободного владения и распоряжения имуществом, право неограниченного употребления его, вплоть до злоупотребления (*jus utendi et abutendi*), то право феодальной собственности было в принципе иным. Главный вид феодальной собственности — земля не являлась объектом свободного отчуждения. Феодальный собственник не мог присваивать в свою пользу всего дохода с земли и вообще лишился бы ее, если б не выполнял служб, сопряженных с этим владением. Вместе с тем он не имел права согнать с земли крестьян, на ней трудившихся: исправная уплата ренты и несение повинностей служили для них гарантией сохранения в их руках земельных наделов. Понятие «частный собственник», строго говоря, неприменимо в средние века ни к сеньорам, ни к вассалам. Землевладелец считался не собственником (*possessor*), а держателем (*tenens*), которому земля вручена

вышестоящим господином на определенных условиях. Права его всегда ограничены. Даже в тех случаях, когда владелец обладал землей фактически независимо, считалось, что он держит ее от сеньора, и в некоторых областях феодальной Европы действовал принцип «нет земли без сеньора». Такие независимые владения, сеньоры которых не были известны, назывались «воздушными фьефами».

Тем не менее специфика феодальной собственности не может быть раскрыта при помощи понятия «неполная собственность». Дело не столько в «ограниченности» и «неполноте» феодальной собственности (эти понятия привносятся нами при сопоставлении феодальной собственности с античной или буржуазной), сколько в личностной природе связанных с ней отношений. Собственность всегда есть отношение между людьми. Но частная собственность представляет собой вещную форму общественных отношений, тогда как феодальная собственность — межличная их форма, выражающая существо всех социальных связей средневекового общества. Если буржуазная собственность противостоит непосредственному производителю — фабричному рабочему, земельному арендатору — как безличное богатство, то феодальная земельная собственность всегда персонифицирована: она противостоит крестьянину в облике сеньора и неотделима от его власти, судебных полномочий и традиционных связей. Буржуазная собственность может быть совершенно анонимна, между тем как феодальная собственность всегда имеет свое имя и дает его господину; земля для него — не только объект обладания, но и родина, со своею историей, местными обычаями, верованиями, предрассудками.

Отношения земельной собственности при феодализме — прежде всего отношения власти и подданства. Вассал, вступая под покровительство сеньора, приносит ему присягу верности и клянется во всем ему помогать, защищать его от врагов, выполнять его приказания и нести порученную ему службу. Сеньор, со своей стороны, обязывался охранять вассала, заботиться о нем и не давать его в обиду. Обмен взаимными клятвами и обещаниями мог сопровождаться пожалованием лена, — за этот лен вассал должен был нести рыцарскую или иную «благородную» службу. Ленное пожалование обычно заключалось в земельном владении. Но оно могло состоять в передаче права сбора доходов с земли без пожалования ее самой либо в праве сбора пош-

лин и поборов, судебных прав и доходов и т. д. Существенным был не объект пожалования, а самый факт его: получение лена было сопряжено с обязанностью вассала нести службу и повиноваться сеньору. Лен давал вассалу материальное обеспечение, необходимое для исполнения службы. Но сеньор мог достичь той же цели и без всякого пожалования, — он мог взять вассала на свое содержание с тем, чтобы тот кормился при его дворе. Таким образом, существо феодального отношения между сеньором и вассалом заключалось прежде всего в установлении личной связи, отношений господства — подчинения, покровительства и службы. В этих отношениях принцип взаимности, обмена услугами виден с той же ясностью, что и в описанных выше формах церемониального обмена.

Как и обмен подарками и участие в пирах, установление вассально-ленных отношений оформлялось ритуалом; наряду с обменом присягами совершались специальные процедуры, которые закрепляли создававшиеся личные связи и придавали им юридическую силу и нерушимость. Вассал становился на колени и вкладывал свои руки в руки сеньора. Это и буквально означало, что он «шел к нему в руки», делался его «человеком». При пожаловании лена сеньор вручал вассалу ветвь или другой предмет, символизировавший передачу владения. Глубокий символизм этих процедур нашел своеобразное выражение и в изобразительном искусстве.

На средневековых миниатюрах, иллюстрирующих сборники права, нередко встречаются изображения многоруких и двуликих людей. Но это не гротеск в привычном его значении. Рисунки такого рода имеют целью реальное воспроизведение действительных юридических актов: инвеституры, омажа, коммендации, вступления вассала в зависимость от сеньора. Художник отступает от действительности и пририсовывает человеческой фигуре лишние руки для того, чтобы в одном изображении воплотить весь юридический акт в его полноте. Сеньор, сидящий на стуле, держит в своих руках руки присягающего ему на верность вассала и одновременно указывает «дополнительной» рукой на землю, которую он вручает этому вассалу в качестве лена. Стремление изобразить сразу все существенные стороны этого акта вынуждает художника наделить фигуру сеньора лишними руками. На другом рисунке сеньор приобретает облик двуликого Януса: слева он держит

в своих руках руки вассала, а справа вручает символ земельного владения другому человеку. Изображена передача сеньором лена, которым владеет один вассал, другому, без ведома первого. Двухлицие сеньора выражено буквально: у него два лица и две пары рук. На таких рисунках совмещены акты, в действительности происходившие в разные моменты, своего рода «синхронная диахрония». Средневековый художник дает их симультанное изображение, подчеркивая тем самым их внутреннюю связь и символичность, которые были понятны его современникам.

Символическими процедурами сопровождалась и передача лена по наследству, и возобновление присяги при смене сеньора (если сеньор умирал, его вассалы должны были присягать его сыну, точно так же как и наследники умерших вассалов могли получить лен своих отцов, только принеся присягу верности сеньору), и даже расторжение вассального договора. Отношения феодальной верности были насквозь символизированы и ритуализованы,— они имели от начала до конца знаковый характер и вне этих формул и процедур были немыслимы и не приобретали юридической силы. Социально значимыми отношения земельного пожалования и вассальной службы могли стать только в этой символической форме. Но тем самым эти социальные и политические институты делались также и фактами культуры. Культурный символизм, универсальная черта духовной жизни средневековья, вбирал в себя и эту сферу общественной действительности, придавая ей более высокий смысл и возводя социальные связи на уровень этических ценностей.

Отмечая существенные различия между феодальной и буржуазной собственностью на землю, Маркс писал, что для превращения первой во вторую необходимо, чтобы земельная собственность «была целиком вовлечена в движение частной собственности и стала товаром; чтобы господство собственника выступило как чистое господство частной собственности, капитала, вне всякой политической окраски; чтобы взаимоотношение между собственником и работником свелось к политико-экономическому отношению эксплуататора и эксплуатируемого; чтобы всякое персональное взаимоотношение между собственником и его собственностью прекратилось и чтобы эта собственность стала лишь *вещественным*, материальным богатством; чтобы место почетного брачного союза с землей занял брак по расчету и чтобы

земля, точно так же как и человек, опустилась на уровень торгашеской стоимости. Необходимо, чтобы то, что составляет корень земельной собственности,— грязное своекорыстие — выступило также и в своей циничной форме. Необходимо, чтобы неподвижная монополия превратилась в подвижную и беспокойную монополию, в конкуренцию, а праздное наслаждение плодами чужого кровавого пота — в суетливую торговлю ими. И, наконец, необходимо, чтобы в процессе этой конкуренции земельная собственность в образе капитала продемонстрировала свое господство как над рабочим классом, так и над самими собственниками, разоряемыми или возносимыми выше согласно законам движения капитала. Тем самым место средневековой поговорки «*nulle terre sans seigneur*» занимает поговорка нового времени «*l'argent n'a pas de maître*», ярко выражающая господство мертвой материи над людьми»<sup>64</sup>.

Столь мучительно сложный и долгий путь должна была пройти феодальная собственность на землю, для того чтобы стать товаром и подчиниться законам товарного производства, противоречившим самой ее сущности<sup>65</sup>. В феодальном обществе земля — не «мертвая материя», господствующая над людьми,— люди как бы срослись с нею. Феодал состоит со своим наследственным феодалом в «почетном брачном союзе». Он видит в нем отнюдь не источник богатства и тем более не объект торговых операций. Сеньора связывает с землей и с возделывающими ее зависимыми людьми не обнаженный материальный интерес, а сложный комплекс отношений эксплуатации, политической власти, подданства, традиций, привычек, эмоций, покровительства и почитания (Маркс отмечает «эмоциональную сторону» позиции феодального землевладельца по отношению к крестьянам)<sup>66</sup>.

### **Труд — проклятье или спасение?**

Отношение к труду в средние века было противоречивым не в меньшей степени, чем отношение к собственности. Господствующий класс, естественно, был далек от производственной деятельности и, поскольку она всецело возлагалась на плечи непривилегированных, низших слоев населения, смотрел на нее пренебрежительно. С точки

зрения дворянства, благородными занятиями считались война, рыцарские подвиги и забавы, праздность, то, что Маркс метко назвал «героической ленью», — добывание же материальных благ, грязные и тяжелые заботы о хлебе насущном были делом грубой черни. Руководство и организация производственного процесса в сельском хозяйстве, как правило, не были свойственны рыцарству, перекладывавшему эти функции на трудящихся и на старост и управителей имений. Лишь часть монашества и некоторые категории светских феодалов, по тем или иным причинам отошедших от рыцарской жизни и втянувшихся в товарно-денежный оборот, вмешивались в производство, стремясь его организовать с целью увеличения своих доходов. Обычно же отношение класса феодалов к хозяйству ограничивалось заботами о взыскании ренты с крестьян и других подвластных людей. Из двух аспектов экономической активности — производства материальных благ и их распределения — господствующий класс был заинтересован преимущественно лишь во втором. В этом заключается еще одно существенное отличие феодалов от промышленной буржуазии, которая организует и революционизирует производство, руководит им. Установка на потребление продуктов, на превращение своих доходов в знаки социального отличия, обуславливала место и роль феодалов в системе общественного производства.

Однако этим еще не определялось полностью отношение господствующего класса к труду. Духовенство не разделяло этических принципов «героической лени» рыцарей. Позиция церкви в вопросе о моральной оценке труда была двойственной. С одной стороны, в необходимости для человека трудиться церковь видела следствие и проявление несовершенства его природы. Пока Адам и Ева находились в раю, они были невинны и не заботились о пище. Грехопадение сопровождалось карою господней: в наказание бог обрек род человеческий добывать себе хлеб в поте лица и выслал праотца из сада Эдемского, чтобы возделывать землю, из которой он взят (Книга Бытия, 2,23). Эта библейская оценка труда как наказания вошла составной частью в этику христианского средневековья. Христос, говорило духовенство, не трудился. Собирая вокруг себя учеников, он побуждал их покинуть свои мирские занятия и быть «ловцами человеков», а не тружениками. Сподвижникам Христа не было нужды тревожиться о хлебе насущ-

ном, ибо учитель мог их насытить без всякого труда: вспомни евангельские рассказы о пяти хлебах, которыми Иисус накормил пять тысяч человек, кроме женщин и детей, и о семи хлебах, утоливших голод четырех тысяч его последователей (Евангелие от Матфея, 14, 15—21; 15, 32—38).

Таким образом, безгрешное состояние человека, как и пребывание его вблизи бога, не предполагало труда. Людям вообще надлежит не столько заботиться о пропитании и о физическом своем благополучии, сколько о духовном спасении, о жизни вечной. «Не хлебом единым сыт человек». Созерцательную жизнь, приближавшую человека к святости, теологи ставили выше активной, Марию выше Марфы, и поэтому монахи занимали на лестнице восхождения к божеству более высокую ступень, чем все другие люди. Бернард Клервосский различал три степени этого восхождения, соответствовавшие трем родам людей: мирян, духовенства и монашества. «Первые находятся на мельнице, вторые в поле, третьи в постели»<sup>67</sup>. Под «мельницей» разумелась мирская жизнь, «поле» — души мирян, над их душами как на ниве трудится проповедующее слово божье духовенство, «на постели же покоится святая любовь обрученных Христу», то есть монахов. В целом труд получал низкую оценку.

С другой стороны, труд признавался в качестве необходимого занятия человека. В своей обыденной, земной жизни люди не могут не трудиться. Учение средневекового христианства об обществе исходило из представления об органической его природе, о функциях, выполняемых разными его членами и частями для поддержания целого. *Laboratores*, *aratores* были столь же неотъемлемым и необходимым элементом социального организма, как и *oratores* — духовенство и *bellatores* — рыцарство. В служении целому церковь видела обоснование необходимости производительного труда. Решающей в этом отношении была цель, ради которой человек трудится. Приумножение земных богатств и их накопление не получали оправдания с точки зрения богословов. Господь осудил наживу и изгнал торгующих из храма, ибо погоня за богатством отвлекает человека от главного его предназначения и ставит нужды телесные выше духовных.

В труде христианские теологи ценили прежде всего воспитательное средство. «Бог создал человека существом, нуждающимся в труде, с целью дать ему возможность

всюду упражнять свои познавательные силы» (Ориген). Жизнь человека представляет арену постоянного борения сил зла с силами добра, и любой вид человеческой деятельности должен был оцениваться в свете этого противоборства и выступал в определенном нравственном освещении. Праздность — «враг души» — грозит пороками и загробной гибелью, труд же обуздывает плоть и вырабатывает самодисциплину и прилежание. Но лишь в тех размерах, в которых он ведет к этим целям, способствует духовному совершенствованию, труд оправдан и необходим в педагогическом отношении. В то время как первые отшельники, порывавшие все связи с миром, предавались исключительно созерцанию, монашество по мере превращения в корпорацию изменяло свое отношение к мирским занятиям. Служителям Христовым предписывалось распределять свое время между молитвами и трудом, «чтобы дух соблазна неожиданно не захватил в свою власть бездеятельный ум». Следовательно, имелась в виду не столько производимая работой практическая польза, сколько цель, ради которой она совершалась, — «достижение высшего совершенства».

В основе этого учения лежала идея умеренности: необходимо четко чувствовать меру, в какой труд благ и угоден богу, не превращаясь в самоцель и в средство обогащения. Основание монастырей в пустынях или в чаще лесов, вдали от человеческих жилищ, делало необходимым для монахов физический труд. Они во многом способствовали развернувшемуся в Европе расчисткам и подъему сельского хозяйства. Но, гласило «Зерцало монахов» (XII век), забота о труде не должна отвлекать дух от божественных предметов. «Не духовные упражнения делаются для телесных, а телесные для духовных»<sup>68</sup>. «Правилами святого Бенедикта» монахам, знавшим ремесло, дозволялось им заниматься, но «если кто-либо из них возгордится из-за своего умения, вообразив, что приносит пользу монастырю, пусть ему запретят заниматься своим ремеслом»<sup>69</sup>. Труд не должен был превращаться для монахов в самоцель. В одном из французских монастырей была построена водяная мельница — для того чтобы монахи имели возможность меньше отвлекаться от молитв<sup>70</sup>. Не всякие работы считались допустимыми. Приоритетом пользовались сельскохозяйственные занятия, тогда как торговля и многие виды ремесленного труда духовным лицам были запрещены. Не только в раннее средневековье, но и в XIII и XIV веках



в синодальных статутах такие профессии, как ткачество, сукноделие, сапожное дело, крашение, мельничное ремесло, пивоварение, кузнечное дело и хлебопечение, провозглашались запретными для духовенства<sup>71</sup>. В период раннего средневековья святые из ремесленников — редчайшее явление. Святой Элигий, ювелир франкского короля, — исключение. Наиболее угодным богу видом труда было земледелие. Сыновьям земледельцев дозволялось принимать священнический сан, вступать в монашеские ордена, и некоторые церковные прелаты были крестьянского происхождения.

Английский епископ Эльфрик в «Беседе» (начало XI века), отмечая важность различных ремесел для человеческой жизни, подчеркивал, что лучшее и наиболее полезное занятие — труд земледельца. Все профессии полезны, но «мы все предпочтем жить с тобою, Пахарь, чем с тобою, Кузнец, ибо Пахарь дает нам хлеб и питье, а что ты, Кузнец, в своей кузнице можешь нам предложить, кроме искр, стука молотов и ветра из мехов?» «Пусть каждый помогает другому своим ремеслом и всегда пребывает в согласии с Пахарем, который нас кормит»<sup>72</sup>. — Точка зрения, вполне естественная для аграрного общества.

Таким образом, не превращаясь в самоцель, труд, с точки зрения духовенства, не противоречил аскезе, а наоборот, составлял часть ее, предотвращая впадение человека в грех.

Разумеется, речь идет об этических принципах и идеалах. Практика далеко расходилась с ними, и те самые монашеские ордена, которые начали с проповеди бедности и самообуздания, в дальнейшем превратились в обладателей огромных сокровищ и в крупнейших землевладельцев; именно в их поместьях хозяйство велось с наибольшей рациональностью и интенсивностью, доступной средневековью. Монашеский орден тамплиеров пал жертвой стяжательской деятельности своих монахов: накопленные ими богатства были столь значительны, что французский король Филипп IV, желая присвоить их, конфисковал все имущество ордена, подвергнув его членов казням и гонениям; примеру Филиппа последовали и другие государи.

Недовольство населения монашеством, изменившим заповеди бедности и аскетизма, выразилось в появлении нищенствующих орденов, члены которых не должны были владеть каким-либо имуществом и жили одним подаянием. С XII

и XIII веков в католической Европе неуклонно ширится недовольство папской курией, которая превратилась в крупнейшего владельца богатств и продолжала выкачивать деньги из верующих, взыскивая десятины и «крестосносные деньги», платы за церковные должности и за продаваемые папскими агентами индульгенции — отпущения грехов. Высокие идеалы и реальная деятельность церкви имели мало общего между собой, а во многих отношениях были прямо противоположны, и этот разрыв порождал острые конфликты в обществе и в сознании. Пытаясь смягчить критику в свой адрес, духовенство утверждало, что папа и церковь пользуются имеющимися у них богатствами якобы не как своими собственными, а в качестве общих владений, предназначенных для помощи всем нуждающимся<sup>73</sup>. Однако подобные декларации мало кого могли ввести в заблуждение. Критика церкви и самого папского престола за их стяжательство и сребролюбие приняла крайне острые формы. Достаточно вспомнить о знаменитом «Евангелии от Марки серебра» или о деве Мид Ленгленда, воплощавшей незаконное стяжание<sup>74</sup>.

Крестьянин и ремесленник не могли относиться к труду так же, как духовенство: они видели в нем не средство самообуздания и избавления от соблазнов, вытекающих из праздности, но прежде всего суровую необходимость. Вечное круговращение сельскохозяйственных сезонов и связанных с ними работ, повторение одних и тех же производственных процессов из года в год и из поколения в поколение подчиняли крестьян безвыходной рутине трудовой жизни. Органическое отношение крестьянина к земле в немалой мере обуславливалось помимо других причин также и тем, что труд его был ручным, постоянно требовавшим от него непосредственных физических усилий, и почти не существовало технических средств, которые заменили бы его и явились своего рода передаточным механизмом между человеком и природой.

Но было бы неверным видеть в средневековом крестьянском труде одну лишь «дурную» сторону. Человек средневековья был способен и к поэтизации своих производственных занятий. Порталы готических соборов украшают наряду с фигурами персонажей Священного писания барельефы и статуи, изображающие тружеников, занятых различными сельскохозяйственными работами. Скульптурные календари последовательно воспроизводят трудовые процессы, харак-

терные для разных месяцев и времен года. Пахота, посев, жатва, молотба, сбор плодов, виноградарство, посадка и обкапывание деревьев, наладка косы, косьба, охота, рубка леса — картины, продолжающие старинную художественную традицию, обновляемую постоянным непосредственным наблюдением, выполнены с несомненным интересом художника к простым людям, поглощенным производственной деятельностью. Воздействующий на природу человек трудом прославляет творца. Жизнь деятельная получает свое место бок о бок с жизнью созерцательной. Они в равной мере священны. В Шартрском соборе фигуры добродетелей и трудолюбивых дев расположены симметрично, причем последние — справа (известно, что правая сторона обладала большим достоинством, чем левая). Труд постепенно находит свою морально-религиозную санкцию. Изображения сельских работ, несомненно, отражают возросшее самосознание народа, понимание им важности производительного труда в общем устройстве мира.

Под давлением нового отношения трудящихся к своей деятельности начинают пересматривать воззрения на труд и теологи. Опираясь на Библию, они в свое время утверждали, что труд — наказание, ниспосланное людям за грехи. Но в XII — XIII веках в той же Книге Бытия (2,15) богословы стали подчеркивать другие идеи, а именно что Адам возделывал Эдемский сад и, следовательно, прежде чем стать покаянием, труд был благословенным богом занятием.

Вырабатывается «теология труда». Труд угоден богу. Первым работником был сам творец, *summus artifex*, «архитектор мира». В Ланском соборе бог изображен в образе работника: он считает на пальцах дни, необходимые для творения, сидит, отдыхая от проделанной работы. В средневековых соборах немало картин ремесленного труда. Витражи в Шартре, пожертвованные городскими цехами, как бы сопоставляют мастеров со святыми, ибо и труд имеет свое достоинство и святость. В соборе Норт Дам в Семюре на витражах вообще нет сцен из жизни святых, — во всех подробностях здесь изображается процесс изготовления сукон<sup>76</sup>. Нередко производительный труд прославляется в иконографии, посвященной священным сюжетам. Таковы картины постройки Ноева ковчега или Вавилонской башни. Художники стремятся передать энтузиазм строителей, переносящих камни и возводящих здание; лица и фигуры не индивидуализированы, массы работников движутся слит-

но, в едином ритме, охваченные высоким порывом и радостью артельного труда. В украшении храмов архитекторы и художники не могли избирать сюжеты вполне свободно, собор, выполнявший функции «Библии для неграмотных», мог быть украшен лишь в строгом соответствии с богословскими тезисами и канонами. То, что ремесленные и сельскохозяйственные занятия могли найти себе почетное место в храме божием, свидетельствует о признании высокого назначения труда как заповеди божьей, одного из путей, ведущих ко спасению, если цель труда — добродетель. Высшие силы покровительствуют производительному труду, и средневековые цехи брали себе святых в качестве небесных патронов. Самый собор, прославляя бога, одновременно увековечивал трудолюбие, талант и опыт создавшего его человека.

Реабилитация активной жизни отражала рост самосознания людей, принадлежавших к разным производственным профессиям и цехам. Получает признание учение о том, что все профессии обладают христианским достоинством. Каждый человек имеет свое призвание (*vocatio*) и спасается благодаря ему<sup>76</sup>.

Наряду с осмыслением достоинства физического труда средневековье постепенно пришло к осознанию важности труда умственного. В раннее средневековье было распространено мнение, что интеллектуальная деятельность не требует материального вознаграждения, в частности, учителя не могли получать жалования, ибо мудрость расценивалась как дар божий, которым, следовательно, нельзя торговать; учителю можно было лишь делать подарки в благодарность за сообщенные знания<sup>77</sup>. Однако подобный взгляд мог преобладать лишь до тех пор, пока наука и образование оставались монополией духовенства; с распространением же городских школ и с возрастанием общественной потребности в знающих людях эта точка зрения была пересмотрена и ученые профессии получили права гражданства наряду с другими ремеслами. Всякая плата стала считаться законной, если была получена *pro labore*. Известно, какой популярностью пользовались выдающиеся профессора университетов: к ним стекались ученики из разных стран, их знания казались всеобъемлющими, на их авторитет постоянно ссылались. Противоположность «образованный»—«необразованный» оставалась одной из основных оппозиций средневековой культуры.

Однако отношение к поэту долгое время оставалось пренебрежительным, и жить ему за счет доходов от сочинительства было почти невозможно, — он мог рассчитывать преимущественно лишь на подарки знатных господ. О жизни одного из крупнейших средневековых германских поэтов Вальтера фон дер Фогельвейде сохранилось (помимо его сочинений) лишь одно документальное свидетельство: в путевых счетах епископа Пассауского упомянуты 5 солидов, дарованных поэту на приобретение шубы<sup>78</sup>. Поэт, если он не занимал должности школьного учителя, оказывался близким по положению к скомороху. Многие светские поэты и были бродячими актерами — вагантами, голиардами. Жалобы на нищету и лишения, сопряженные с занятиями поэтическим творчеством, в средние века не менее часты, чем в другие эпохи. Самосознание же поэта в период раннего средневековья не было развито. Преобладало анонимное творчество. О поэтах их современники, а подчас и они сами, упоминали в связи с похвалами их рыцарским доблестям, подвигам, совершенным в крестовых походах, или их благочестию, при этом не касаясь того, что они были поэтами. Только с XII века положение меняется, начинает возрастать самосознание поэта как творца<sup>79</sup>.

Выше уже упоминалось об отношении средневековых ремесленников к произведениям своего труда, отношении, существенно отличавшемся от безразличия рабочего и предпринимателя буржуазного общества к выпускаемой продукции. Относительная узость средневекового городского рынка, распространенность работы на заказ, высокие требования, предъявляемые цехами к качеству изделий, — таковы некоторые из условий, определявших это особое отношение мастера к плоду своих рук. Следует иметь в виду, что ремесленное изделие в прямом смысле слова было результатом «рукомерства»: как и в сельском хозяйстве, в ремесле между производителем и продуктом долгое время не было сколько-нибудь сложного технико-механического промежуточного звена, изделие выходило непосредственно из рук ремесленника, работавшего над ним от начала и до конца производственного процесса. Такая *manufactura*, естественно, создавала очень тесную связь между ней и мастером. Труд в цехе «еще не дошел до *безразличного* отношения к своему содержанию»<sup>80</sup>. Готовый продукт, воплощавший навыки, вкусы и рабочее время его создателя, был ему внутренне близок, нес на себе отпечаток его лич-

ности. Все это вело к известной поэтизации или, если угодно, «героизации» цеховой деятельности. Этические и эстетические моменты не могли быть элиминированы из ремесленного производства. Членам ремесленной корпорации присуще высокое сознание достоинства своего труда. Мастер неохотно расставался со своим изделием. «Старик-кустарь воюет за трубку, которую у него хочет купить торговец»<sup>81</sup>. Во всяком случае, ремесленник не мог видеть в готовом продукте одной только голой меновой стоимости, средства получения денег и других благ. Работая, мастер заботится не о наживе любыми средствами, а об обеспечении себе достойного существования. «...Наши предки были не дураки,— гласила немецкая «Реформация Сигизмунда» (XV век),— ремесла придуманы для того, чтобы каждый ими зарабатывал свой хлеб насущный, и никто не должен вмешиваться в чужое ремесло; этим свет прогоняет свою нужду, и каждый может прокормиться»<sup>82</sup>. Следовательно, ремесло существует не для потребителя прежде всего, а для самого мастера, пекущегося о своем доходе и достоинстве. Понятие достоинства в данном случае предполагает наряду с сытостью и материальным достатком также и способность принимать участие в общественных делах города в надлежащих и установленных формах. В этом обществе мелких производителей изделие ценится преимущественно как потребительская стоимость, а затем уже и как меновая,— к последней оно не сводится<sup>83</sup>.

Труд имел не только экономическое содержание,— он мог быть источником морального удовлетворения. Мастер, изготавливающий ремесленный шедевр, утверждая свое право на членство в цехе, вместе с тем утверждал и свое личное достоинство, общественное положение, принадлежность к корпорации. Именно в качестве члена группы мог он определиться как правовой индивид, как человеческая личность. Труд понимается в этом обществе как общая социальная ответственность: своей производственной деятельностью человек участвует в жизнедеятельности целого — цеха, города, общества. Поэтому ремесленник сознает важность своего труда. С этим сознанием можно встретиться и у крестьян. В начале XIV века один французский крестьянин, находившийся под церковным отлучением, заявил, что оно его не страшит, ибо «его труд спасет его»<sup>84</sup>. Труд, истолковываемый духовенством как наказание, наложенное на род человеческий за первород-

ный грех, понимается крестьянами как средство, открывающее врата небесные и путь к спасению души.

Более того, труд мог восприниматься и как социальное преимущество крестьян перед сеньорами. Известно, какой популярностью пользовались в Англии в XIV веке проповеди лоллардов на тему: «Когда Адам копал землю, а Ева пряла, кто был дворянином?»<sup>85</sup> Здесь труд праотцов — не проклятье, а искони присущее человеку занятие, дворянин же — излишний член общества, ибо он не выполняет полезной функции и вообще в этом своем качестве не сотворен богом. За словами Мильтона о том, что труд Адама в раю — доказательство его достоинства<sup>86</sup>, стояла многовековая традиция. Труд обязателен для христианина так же, как деятельная любовь, говорит английский поэт XIV века Ленгленд в поэме «Видение Уильяма о Петре Пахаре». Труд земледельца праведен, и лишь он открывает путь к истине. Своим трудом Петр Пахарь спасает всех, «кто помогал ему пахать, сажать или сеять или в другом каком занятии мог пособлять Петру»<sup>87</sup>.

Выше уже упоминалось, что сельскохозяйственный год был вместе с тем и литургическим годом. Природный и производственный циклы сливались в цикл религиозных ритуалов, церемоний и праздников. Начало важнейших производственных процессов ознаменовывалось молебнами и религиозно-магическими действиями, окончание сельскохозяйственного цикла — праздниками. Раз навсегда заведенный ритм жизни казался богоустановленным и тем самым приобретал нравственное значение.

Но в условиях антагонистического общества труд неизбежно внушал и отрицательные эмоции. В значительной мере он был подневольным и чрезмерным с точки зрения крестьян: они должны были работать гораздо больше, чем это им казалось необходимым, для того чтобы расплатиться с господином. Епископ Ланский Адальберон, развивая учение об органическом строении общества, все сословия которого — духовенство, рыцарство и крестьяне — служат пользе целого, признавал: «Доставлять все золото, пищу и одежду — такова обязанность сословия сервов... Это несчастное сословие не владеет ничем, что бы оно ни приобрело тяжким трудом... Кто мог бы счесть... все трудности, проклятья и мучения, которые приходится выносить бедным сервам?»<sup>88</sup> Крестьянские восстания средневековья в первую очередь вызывались сопротивлением

крестьян необходимости выполнять прибавочный труд. Социальная утопия средневековья была сопряжена с мечтой о блаженном состоянии, когда нет необходимости трудиться. Счастливая страна Cocksaigne, или Schlaraffenland, о которой ходили басни и легенды, это страна, где никто не трудится, где все в изобилии и само попадает в рот. В царстве «пятой монархии» революционных сектантов конца средневековья не предполагалось тяжелого труда, и вся земля должна была стать общим достоянием.

Не следует вместе с тем забывать и о специфичности категории прибавочного рабочего времени в применении к средним векам. В обществе, основывавшемся на натуральном хозяйстве и традиционном в самом своем существе, труд не мог отнимать такой большой доли времени, как в раннекапиталистическом обществе<sup>89</sup>. Известно, сколь многочисленными были нерабочие дни: к их числу наряду с воскресеньями относились дни святых и другие церковные праздники. В общей сложности до трети и более дней в году запрещено было трудиться. Зато в рабочие дни труд мог быть чрезвычайно продолжительным. Согласно цеховым уставам, ремесленники работали от восхода до захода солнца. Медленно развивавшемуся обществу с его особым отношением ко времени не свойственна спешка в труде. Ему присуща основательность и добротность в обработке изделия, стремление ремесленника достичь высот мастерства, подняться до уровня искусства. В продукте труда ценится прежде всего качественная, а не количественная сторона. Выше уже упоминалось, что понятия «ремесло» и «искусство» в ту эпоху еще не разошлись. Изделие должно нести на себе отпечаток индивидуальности своего творца и быть достойным его. Вещь не заслоняет ее создателя, — она органически с ним связана.

Так средневековье переосмысливало значение труда в жизни. Из проклятья, тяготеющего над родом человеческим, труд превращался в призвание. Уяснение достоинства трудовой деятельности было составной частью общего процесса роста человеческого самосознания. Однако это повышение общественной оценки труда до конца средних веков оставалось все же не более как тенденцией. Получить полную реабилитацию в феодальных условиях труд не мог.



Ф. Вольф называет средневековую европейскую цивилизацию «цивилизацией труда»<sup>90</sup>. Это справедливо, но, пожалуй, нуждается в уточнении. Мы бы сказали — цивилизацией труда мелких крестьян и ремесленников. Принципы хозяйственной этики были почти целиком позаимствованы средневековьем у раннего христианства, но огромное их влияние на протяжении всей феодальной эпохи вряд ли объяснимо одной лишь силой традиции и верой в церковные авторитеты. Эти принципы оказались во многом соответствующими потребностям мелких производителей. Положительная оценка труда как средства спасения и как единственного нравственно оправданного источника собственности, признание правомерности обладания имуществом в объеме, необходимом для удовлетворения личных потребностей, возвеличение бедности перед богатством — все это находило благоприятную почву в сознании мелких производителей и придавало высокую духовную ценность их труду. Образ жизни господствующего класса, праздно существовавшего за счет крестьян и ремесленников, не отвечал ни одному из этих принципов. Феодалам и богатым людям приходилось платить угнетаемым нравственную дань. Благотворительность, щедрость, молитвы и покаяния, паломничество, отдача младших сыновей в священники, а дочерей в монастыри, духовные завещания в пользу церкви, наконец, уход в монашескую жизнь отдельных знатных лиц — таковы некоторые из способов компенсации за несправедность, неизбежно, с точки зрения средневекового христианина, сопутствовавшую богатству и высокому положению в обществе. Потребность в этих очистительных актах была велика и у самого класса феодалов, нуждавшегося во внутреннем примирении с религиозными требованиями, которым противоречило обычное их поведение<sup>91</sup>. Низшие же слои общества, несомненно, получали моральное удовлетворение при виде кающихся магнатов, более далеких от достижения райского спасения, нежели бедняки.

Конечно, церковь ни от кого не требовала буквального следования на практике идеалу евангельской бедности и отказа от своего имущества. Речь шла о духовном истолковании этого идеала. Еще Климент Александрийский, рассуждая на тему «какой богач может спастись?», говорил по поводу слов Христа, обращенных к богатому юноше,

«если хочешь быть совершенным, пойди, продай имение твое и раздай нищим» (Евангелие от Матфея, 19, 21): дело не в том, чтобы бросить имущество и освободиться от богатства, главное — «устранить из души неверные мнения относительно богатства, жадность и стремление к нему, скорби о нем, терния жизни, заглушающие семя слова»<sup>92</sup>. Следовательно, существенно было достижение внутренней свободы от богатства, сопротивление порабощающей его силе. Бросать же имущество не следует, так как оно полезно и ближнему и с помощью его можно совершить благие дела. Природа богатства — «в том, чтоб служить, а не господствовать». Искусство приобретать деньги, учил Фома Аквинский, имеет подчиненное значение по сравнению с искусством использовать деньги. Превратить же деньги из средства в цель значило погубить человеческую душу<sup>93</sup>.

Следовательно, весь вопрос состоял в том, как применяется богатство, каким целям оно служит.

Оценка средневековой цивилизации как цивилизации мелких собственников-производителей находит свое подтверждение при анализе ее отношения к деньгам и распоряжению ими. Если всякое богатство в средние века могло вызвать известные подозрения морального порядка, то в наибольшей степени это относилось к денежному богатству. Торговля играла в средневековом обществе большую и все возрастающую роль, и купечество со временем превратилось в значительную социальную силу в городах, оказывавшую влияние и на политическую жизнь. Тем не менее на протяжении всего средневековья держались сильнейшие предубеждения против людей, занятых не производительным трудом, а торговыми и в особенности ростовщическими операциями. Торговля имеет в себе нечто безобразное, постыдное, грязное, писал Фома Аквинский<sup>94</sup>. Каина считали основателем первого города. В одной английской проповеди XIV века священники, рыцари и трудящиеся, сотворенные богом, противопоставляются бюргерам и ростовщикам — порождению демонических сил<sup>95</sup>. Подобное отношение к денежным людям в высшей степени характерно именно для мелких производителей, которым свойственно понимание богатства как результата трудовых усилий; в аграрном обществе деньги неизбежно получают оценку низшей и неблагородной формы собственности по сравнению с земельным владением. По мере своего развития торговый и ростовщический капитал превращался в угрозу хозяй-

ственной самостоятельности мелких собственников, и их враждебность к нему возрастала.

Для понимания той неусыпной подозрительности, с какой в средние века относились к денежному богатству, необходимо напомнить о некоторых основополагающих философско-этических принципах этой эпохи. Прежде всего это принцип преобладания общего над индивидуальным. Часть не существует сама по себе и не автономна, но включается в некую всеобщность. Как природа, так и общество представляют собой целостные комплексы, от которых зависят образующие их элементы. Всякая песчинка отражает целое и воплощает премудрость творца, создавшего мир с его гармонической согласованностью и связанностью всех его частей. Свой смысл и значение всякое индивидуальное получает от общего. В человеческих делах *universitas* имеет приоритет над составляющими ее индивидами. Человек в средневековом обществе не мыслится в качестве вполне самостоятельной единицы, в самой себе находящей основание своего бытия. Неограниченный индивидуализм буржуазного общества совершенно чужд члену феодального общества. Его частный интерес в той или иной степени подчинен интересам целого — группы, корпорации, общества, церкви, нации. Пекущийся об общем добре достигает и собственного блага, ибо последнее немислимо без первого или вопреки ему<sup>96</sup>. Средневековый универсализм имел не только социально-практический, но и концептуальный характер. Взгляд на мир охватывал его прежде всего в целостности, чтобы уже затем перейти к ее частям, ибо целостность была реальна, индивиды же представляли собой продукты этой реальности и должны были дедуцироваться из нее мыслью<sup>97</sup>.

С этим связан другой принцип, о котором уже шла речь ранее, — принцип всеобщего господства справедливости. На справедливости строится мир, и нарушение ее грозит всеобщим хаосом и разрушением. Справедливость — одновременно и нравственное и космическое начало. Ему должна быть подчинена вся человеческая деятельность. Отход от этого принципа означает нарушение божественных установлений и естественного права. Справедливость понималась чрезвычайно широко и многообразно. Она предполагала и благость бога, и основу политического устройства и правосудия, и одну из главнейших христианских добродетелей, чистоту и святость жизни, личную справедливость, проявлявшуюся в поведении, и состояние правоты, и враж-

денное стремление к добру всех божьих творений; социальную справедливость Гуго из Сен Виктора определял как «то, чем поддерживается гармония общего и что не отказывает каждому в его заслугах»<sup>98</sup>. Справедливость понимается как сверхиндивидуальная категория, которой подчиняются все поступки и помышления отдельных лиц. Поэтому в принципе справедливости реализовалось отношение частного и целого: индивид должен был подчинять свои интересы социуму вследствие требований высшей справедливости. Это не вело к забвению конечной цели человеческого бытия — спасения индивидуальной души, но выражало идею, что никто не имеет права произвольно распоряжаться своей собственностью. Однако учение о справедливости в средневековой ее интерпретации не имело ничего общего с понятием равенства. Теологи проводили радикальное различие между безгрешным состоянием первых людей до грехопадения и состоянием падшего человечества. В этом последнем состоянии оказываются неизбежными и частная собственность и неравенство людей, вызванное происхождением, успехом, имущественным достатком. Неравенство людей на земле — аксиоматично для католических мыслителей.

Эти принципы образовывали понятийную форму, в которую отливались концепции средневековых богословов, в частности и развиваемые ими положения о «справедливой цене» и недопустимости ростовщической наживы. Отправной материал для своих построений они находили в Евангелии — источнике всей средневековой мудрости. «Во всем как хотите, чтобы с вами поступали люди, так поступайте и вы с ними» (Евангелие от Матфея, 7, 12).

Однако для католической теологии характерно стремление обосновывать моральные нормы не одними только ссылками на божественное откровение и волю творца, но также и рациональными рассуждениями и аналогиями. Поэтому большое значение богословы придавали анализу человеческой природы и природы вещей, исходя из постулатов разума и принципов естественного права. Вслед за Аристотелем Фома Аквинский рассматривал справедливость как выражение пропорциональности и эквивалентности отношений между людьми, взаимно воздающими друг другу должное. В этом смысле понятие *justitia* могло быть применено и к торговым делам. Материальные отношения должны строиться на основе взаимной помощи и эквивалентности служб и услуг, но не на односторонней выгоде и экс-

плуатации. Отправной момент — опять-таки справедливость, «постоянное и твердое желание давать каждому то, на что он имеет право»<sup>99</sup>.

Строго говоря, никакой экономической доктрины в собственном смысле слова средневековое богословие не знало и не формулировало. Хозяйственная деятельность не представляла для схоластов самостоятельного интереса и не могла выступать в их сознании в качестве цели анализа. Вопросы ростовщичества и цены, равно как и проблем труда и собственности, теологи касались постольку, поскольку они оказывались связанными с высшими и конечными проблемами бытия. Поэтому неверно было бы говорить о политико-экономической мысли или об экономических учениях средневековья. Богословы стремились не столько теоретически осмыслить хозяйственную практику, сколько повлиять на нее, подчинив религиозно-этическим идеалам, и решать вопросы ценообразования в свете метафизической проблемы ценностей. Общество в их глазах представляет собой духовный организм, а не экономический механизм, вследствие чего хозяйственная деятельность должна контролироваться и обуздываться в моральных целях, для достижения которых она дает средства. В этой перспективе экономика вообще не есть самостоятельная реальность, — свое значение она получает в рамках более обширного идеального целого<sup>100</sup>. Экономические проблемы выражались в категориях человеческого поведения.

Речь, собственно, шла об анализе понятия справедливости. Ведь и отношение богословов к частной собственности как мы видели, тоже определялось категорией высшей справедливости: собственность — зло с точки зрения общего блага, необходимо совпадающей с божественными установлениями («По несправедливости один человек назвал своей собственностью одно, другой — другое, — писал Климент Александрийский, — и таким образом произошло разделение между смертными»<sup>101</sup>); поскольку же, однако, человеческая природа в состоянии греховности несовершенна, приходится допускать частную собственность.

Деньги сами по себе не злы и не добры, моральные категории всплывают при их употреблении. Если использование денег порождает жадность и нарушает справедливость, то деньги — зло. Средневековые богословы признают необходимость торговли для существования общества. Но торговлей никто не будет заниматься, если невозможно

получить прибыль. В каких случаях она допустима? Ответ на этот вопрос, даваемый Фомой Аквинским и другими теологами, сводился к тому, что конечным критерием служит общее благо. Торговля введена для общей выгоды. Торговая прибыль оправдана, если она служит общественной пользе (*publicam utilitatem*), если она умеренна и может быть сочтена справедливым вознаграждением за риск, труды и затраты (*stipendium laboris*), обеспечивающим существование человека; кроме того, прибыль от торговли может быть оправдана благотворительными целями, на которые она тратится. Жадность и стяжательство — грех, и торговля, преследующая удовлетворение этих низменных побуждений, безусловно осуждается. Но как распознать намерения торговца? Где кончается стремление послужить обществу за умеренную награду и начинается обогащение?

Еще отцы церкви сталкивались с неразрешимой дилеммой: «Если устранить корыстолюбие, исчезнет основание для поисков прибыли; но если никто не будет заинтересован в получении прибыли, исчезнет побуждение к тому, чтобы заниматься торговлей» (Тертуллиан). Торговец ничего не прибавляет к стоимости товара, следовательно, получив за него больше, чем заплатил сам, он причиняет ущерб другому, — торговля неизбежно связана с обманом и потому «опасна для души» (св. Иероним) <sup>102</sup>. Вряд ли купец может быть угоден богу, утверждал Иоанн Златоуст <sup>103</sup>. Этих трудностей не знало римское право, исходившее из принципа практического эгоизма индивидов, преследующих каждый свои цели. Римские юристы не видели ничего противозаконного в том, чтобы участники торговой сделки стремились провести друг друга и нажиться за чужой счет, — о моральности или безнравственности такого поведения вопрос вообще не вставал. Но именно этот вопрос оказался в центре внимания христианского богословия: право немисливо без внутренней моральной справедливости. Прежде всего сам торгующий должен в душе своей судить о греховности или праведности руководящих им мотивов.

Однако церковь и власти не устранились от вмешательства в ход коммерческих дел. Церковь многократно осуждала спекуляции, государственная власть на протяжении всего средневековья предпринимала попытки регламентировать цены, преимущественно на продукты первой необходимости. Эта политика вызывалась практическими нуждами, частой угрозой голода и сопровождавших его вол-

нений. Свобода предпринимательской и коммерческой практики столь же далека от средневекового общества, как и неограниченная частная собственность. Обоснование своего вмешательства в торговлю власти находили в изложенных выше максимах справедливости и общественного блага, а также и в церковном учении, в Евангелии и высказываниях отцов церкви.

В средние века широко применялось понятие «справедливой цены», имевшее одновременно и моральный, и юридический, и экономический смысл. Однако никогда не удавалось достигнуть четкости содержания этого понятия. Оно оставалось неопределенным и расплывчатым, подобно тому как неясно было для средневековых мыслителей и политиков различие между стоимостью товара и его рыночной ценой. Анализ представлений о «*justum pretium*» показывает, что под последним разумелась ходовая цена, складывавшаяся на рынке в период устойчивой конъюнктуры, когда спекуляция не приводила к резкому подсакиванию цен на товары<sup>104</sup>. Напротив, «несправедливая цена» — результат злонамеренных махинаций лиц, стремящихся получить максимум прибыли. Существенно, однако, отметить, что «справедливая цена» должна была определяться при участии знающих и уважаемых людей, то есть опять-таки соотносываться с истиной и всеобщей справедливостью. Цена или стоимость вещи определяется, как учили средневековые мыслители вслед за Аристотелем, человеческими потребностями. Таким образом, источник стоимости заключается прежде всего в человеке и лишь отчасти — в объективных качествах товара. Однако мерою его стоимости является не индивидуальная, а общая потребность.

Все это было относительно определено до тех пор, пока обмен совершался по большей части непосредственно между производителем и потребителем, пока ремесленник работал главным образом на известного ему заказчика или передавал свой продукт другому ремесленнику, продолжавшему его обработку. В этих случаях, вероятно, не так уж сложно было установить стоимость товара, учитывая умеренный заработок мастера, и можно было говорить о достойном вознаграждении за труд. Здесь цены были мало подвержены воздействию свободной и не контролируемой игры безличных сил на рынке. Поэтому создавалось впечатление, что цены не меняются и их можно установить раз навсегда. В записях обычного права периода раннего сред-

невековья многократно фиксировались цены на самые различные виды имущества: от скота до оружия и рабов. Вероятно, в этих памятниках устанавливались максимальные оценки. Общественная потребность в товаре и вознаграждение за труд по его изготовлению и транспортировке были достаточными критериями для определения его цены.

Фома Аквинский<sup>106</sup> и другие теологи XIII века учили, что компенсация за трудовые затраты — один из актов справедливости. В подобных условиях понятие «справедливой цены» имело смысл. Естественно, что католические доктора видели идеал в самообеспечивающемся хозяйстве. Аквинат считал, что лучше всего было бы, если бы каждый народ производил достаточно для того, чтобы избежать ввоза извне. Коммерческие сделки должны основываться на простом обещании. Слаборазвитая торговля в обстановке преобладания натурального хозяйства принималась за идеальное состояние. Однако с ростом торговой деятельности и усложнением отношений между производителями и потребителями роль купца-посредника возрастала и понятие «справедливой цены» делалось малопригодным. Применение абстрактных принципов к такой сугубо прагматической сфере, как торговля, не могло не порождать массы трудностей и вопросов, теоретическое обсуждение которых выпадало на долю все тех же богословов и юристов. Совместить религиозно-этические максимы с требованиями материальной жизни было весьма нелегко. Но любопытно, что попытки возродить в теории уже утраченный в действительности идеал экономической «невинности», безгрешного поведения становятся особенно упорными именно с XIII в., когда торговля, денежное дело приобрели большое значение.

Церковный запрет взимания ростовщического процента обосновывался словами Христа: «взаимы дайте, не ожидая ничего» (Евангелие от Луки, 6,35). Денежная сделка могла носить, следовательно, лишь характер безвозмездного одолжения, дружеской ссуды. Любое приращение к выданной взаиме сумме (помимо доброхотного подарка в знак благодарности) осуждалось как несправедливая нажива. Если купец, продавая товар дороже, чем купил, мог еще найти оправдание в затратах, связанных с его хранением и перевозкой, в необходимости получить вознаграждение за оказанные услуги, то ростовщик в глазах средневековых теологов не имел никаких оправданий. Доход ростовщиков аморален и греховен, ибо они получают его, не трудясь,



и «зарабатывают деньги даже во время сна» и в праздники так же, как и в базарные дни. Ростовщичество понималось как продажа денег, следовательно, передавалось право собственности на них; отсюда своеобразная средневековая этимология термина *mutuum*, «заем», «ссуда»: «*mutuum* называется так потому, что мое (*meum*) становится твоим (*tuum*); *quasi de meo tuum*»<sup>106</sup>. Но несправедливо требовать помимо вознаграждения за проданную вещь еще и платы за пользование ею, это все равно, как если бы кроме цены вина взыскивали еще и плату за то, что его выпили. Деньги понимали в средние века как нечто потребляемое; вслед за Аристотелем средневековые мыслители считали деньги бесплодными (*nummus non parit nummos*), их единственное назначение — служить средством обмена. Другой рациональный аргумент против ростовщичества уже упоминался нами выше: ростовщик, по существу, наживается на времени; ведь, ссудив деньги, он через определенный срок получает их обратно и требует процентов. Но никто не может торговать временем — божьим творением, отданным во всеобщее достояние. Торговля временем — «извращение порядка вещей» (Бонавентура)<sup>107</sup>.

Запрещение ростовщической деятельности, сначала имевшее силу для лиц духовного звания, вскоре было распространено на всех христиан. При Каролингах она была осуждена уже не одной церковью, но и государственной властью. На протяжении всего средневековья грех лихоимства обличали церковные соборы, папские декреты, проповедники и богословы. Данте сопоставляет Каорсу (Кагор) — город, денежные люди которого славились ростовщичеством, с Содомом и осуждает ростовщиков наряду с симониаками, мастерами подлогов, сводниками на муки в шестом кругу Ада: «...ростовщик чернит своим пороком любовь Творца...», он «самою природой пренебрег»<sup>108</sup>.

Однако безусловного осуждения ростовщичества придерживались лишь богословы. Средневековые юристы — легисты, изучавшие римское право, и канонисты — знатоки церковного права стояли в ряде пунктов на иной точке зрения, менее ригористичной. Римское право допускало свободу торговой и ростовщической деятельности, исходя из суверенитета воли участников торговых операций. Болонские юристы и канонисты в XII и XIII веках утверждали, что «контрагенты могут естественно обойти друг друга»

и «ошибиться» при назначении цены, соблюдая «добросовестность», то есть действуя так без намерения обмануть. Да и в среде теологов не было единства как в отношении аргументов против наживы, так и степени полноты ее осуждения. Теоретикам, занимавшимся этими проблемами, приходилось сталкиваться с различным подходом к ним «божественного права» (*lex divina*) и «человеческого права» (*lex humana*): в свете первого *usura* была только грехом и злом, тогда как второе рассматривало денежные операции более гибко, учитывая реальные потребности развивавшегося товарного хозяйства. Человеческое право не в состоянии запретить все, что нарушает совершенную добродетель, между тем как божественный закон ничего не оставляет безнаказанным и требует полной справедливости.

Особое значение придавалось умыслу: ошибка в назначении цены еще сама по себе не была грехом, существенно состояние совести участников сделки. Ростовщичество начинается с надежды на прибыль, и все увертки и ухищрения, направленные на сокрытие полученных процентов, не могут спасти душу ростовщика. Церковь не шла ни на какие компромиссы с ростовщиками, запрещая им даже завещание неправедно нажитых денег на нужды благотворительности. От них и их наследников требовали, чтобы все полученное в качестве процентов было возвращено ограбленным ими должникам. В XV веке, когда ростовщичество во Флоренции получило беспрецедентный размах, архиепископ Антонин выступал против него с большим жаром и непримиримостью, чем его предшественники — теологи XIII и XIV веков. Умножение денег посредством лихоимства кажется чем-то чудесным, писал он, но поистине это дело рук дьявола. Об одной семье ростовщиков он говорил, что четыре поколения ее членов осуждены на адские муки за невозвращение богатств, которые стяжал их неправедный предок<sup>109</sup>. Церковь не ограничивалась лишь осуждениями и отлучениями ростовщиков от своего лона; в XIII веке власти подчас расправлялись над мздоимцами, устраивая судебные процессы над ними. Многие ростовщики оказывались в социальной изоляции.

Разумеется, церковные осуждения и запреты были бессильны прекратить развитие ростовщичества и тем более — покончить с ним. Самый факт, что с течением времени тон осуждений становится все более резким, свидетельствует о неискоренимости греха, против которого

они были направлены. Тем не менее нападки на мздоимцев оказывали тормозящее воздействие на банковское дело<sup>110</sup>. По мнению видного авторитета по истории финансовых операций, Р. Де Ровера, средневековое банковское дело вообще нельзя понять, не принимая во внимание церковной доктрины, осуждавшей наживу. Банкиры и ростовщики не могли игнорировать эти запреты. Не отказываясь от своей практики, они вынуждены были изыскивать обходные пути, так чтобы наживать деньги, не навлекая на себя гнева духовенства — главного выразителя официальной морали. В результате вся структура банковских операций приобрела специфический характер<sup>111</sup>.

Поскольку любая прибавка, требуемая сверх ссуженной суммы, считалась наживой (*quidquid sorti accedit, usura est*), то приходилось прибегать ко всякого рода ухищрениям, при которых ростовщический процент был бы скрыт. Одним из наиболее распространенных методов получения прибыли без явного взыскания процентов был обмен чеками, которые оплачивались в другом городе или в другой стране, чем та, где был сделан долг, и, следовательно, в другой валюте. Проценты при этом включались в сумму долга. Смысл этих операций заключался в том, что сделка по обмену не была ссудой, обмен же денег или купля-продажа иностранной валюты под церковное осуждение не попадали. В отчетных книгах Медичи и других итальянских менял-банкиров — многие тысячи записей об обмене валюты, но нет никаких указаний о получении прибыли. Отмечались лишь «доход и потери при обмене». Такой способ ведения дел был чрезвычайно неудобен: он усложнял операции и их оформление, увеличивал расходы и требовал дополнительного времени и хлопот для проведения расчетов. Главное же заключалось в том, что возрастал риск, сопряженный с денежной сделкой, в которой наряду с кредитором и должником требовалось участие еще и корреспондента, — через него стороны производили переводы. Кредитор оказывался в зависимости от должника, знавшего, что в случае невозвращения им долга его побоятся привлечь к судебной ответственности. В результате цена ссуды возрастала, ибо ростовщики стремились оградить себя от возможных потерь. Банковское дело развивалось в нездоровых условиях, и частым явлением был крах крупного банка, не сумевшего вернуть себе выданные ссуды. Иногда неплатежеспособным объявлял себя коронованный должник.

Публично крупные банкиры ростовщиками не считались. Хитрости, к которым они прибегали при выдаче ссуд под проценты, были доступны только людям с большими капиталами и представительством в других городах и странах. В то время как крупные дельцы ускользали от обвинений в мздоимстве, мелкие ростовщики были лишены этих возможностей, и на их головы падала основная тяжесть церковных проклятий и публичного презрения. Однако совесть была отягощена и у многих богатых денежных людей, и сохранилось большое количество завещаний, в которых их составители приказывают возместить ущерб должникам, причиненный их операциями. Число таких завещаний сокращается в Италии с середины XIV века — очевидно, банкиры, не отказываясь от своей деятельности, все реже сами себя осуждали за нечестие.

Во Франции и в Испании купцы и банкиры более болезненно реагировали на церковные запреты, нередко консультировались с духовенством относительно допустимости тех или иных своих операций, а некоторые, подобно испанскому купцу XVI века Симону Руису, отказывались участвовать во всех сомнительных сделках<sup>112</sup>. В стремлении согласовать коммерцию с благочестием испанцы проявляли бóльшую скрупулезность, чем итальянцы. Последние в меньшей мере были склонны видеть опасную для души дилемму и свои торговые книги и личные записи нередко начинали такими словами: «Во имя господина нашего Иисуса Христа и его пресвятой матери девы Марии и всех святых в раю, да даруют они нам своею милостью и благостью здоровье и преуспевание, и да умножатся наши богатства и наши дети, и да спасены будут наши души и тела»<sup>113</sup>. То, что авторы подобных преамбул к деловым документам не ощущали разрыва между своей практикой увеличения богатств и заботами о спасении души, несомненно, должно было благоприятствовать их делам.

Но в какой мере относительное спокойствие итальянских купцов эпохи Возрождения может дать представление о внутреннем состоянии средневекового горожанина, занятого финансовыми операциями? Деловая этика должна была испытывать сильнейшее воздействие церковных проклятий по адресу мздоимцев и не могла не считаться с общественным мнением, настроенным резко враждебно против ростовщичества. Духовная атмосфера средневекового общества с присущей ему низкой оценкой богатства и установкой

на потребление не благоприятствовала беспрепятственному развитию денежного дела<sup>114</sup>.

Было бы ошибочным считать, что политика церкви по отношению к ростовщичеству прямо отражала интересы мелких производителей или какого-то иного класса средневекового общества. Богословы руководствовались прежде всего общими принципами справедливости и евангельским учением о зле, которое несет с собой денежное богатство. Не случайно, однако, именно с XIII века возрастает внимание теологов к этим вопросам. Недовольство ростовщичеством в связи с его развитием широко распространилось среди населения, от денежных операций страдали преимущественно мелкие собственники, ремесленники, крестьяне, низшее дворянство. В этом смысле есть основания полагать, что осуждение церковью мздоимства объективно выразило настроения указанных общественных групп. Однако, как мы видели, реально кары церкви затрагивали, скорее, мелких ростовщиков, оставляя крупным банкирам достаточно лазеек для того, чтобы избежать осуждения. Они пользовались покровительством сильных мира сего, бравших у них взаймы, да и самих пап, финансовые операции которых достигали огромного размаха. Важно тем не менее не забывать, что отрицательное отношение к отдаче денег в рост резко повышало риск, связанный с подобными операциями, и делало профессию банкира непопулярной и одиозной. Только новое время порвало с этой средневековой установкой, мешавшей свободному накоплению и обогащению, и реабилитировало любой способ экономической деятельности. «Деньги не пахнут», но не во всяком обществе.

Разителен контраст между сугубой «материализацией» социальной практики позднего Рима, погрязшего в жажде вещественных ценностей и удовольствий и пренебрегавшего трудом, которым эти богатства добывались, и специфическим отношением к земному достоянию человека, утвердившимся в средние века. От безудержного гедонизма и приобретательского духа античного общества, превратившего в вещь самого человека; через принципиальную «дематериализацию» всех общественных отношений в раннем христианстве и знаковое понимание богатства варварами; через торжество — не только экономическое, но и нравственное — мелкого

самодовлеющего производства и реабилитацию труда; через признание — пусть абстрактное — человеческого достоинства всех людей; к превращению собственности — источника богатств в средство власти, в межличное отношение между господином и подданным, опять-таки всецело символизированное, и к торгово-денежной деятельности, дисциплинируемой и умеряемой моральным осуждением «маммоны» — препятствия ко спасению души, — таковы главные этапы перехода от античности к феодализму в аспекте экономической этики.

Социальные и экономические идеи средневековья, в большей мере унаследованные от раннего христианства и видоизмененные под воздействием импульсов, которые исходили от феодального общества, были неотъемлемой частью более обширной и всеобъемлющей религиозно-этической системы. Это мировоззрение находило опору в специфических социально-психологических установках и навыках мышления людей. Особое отношение к природе, в которой человек аграрного по преимуществу общества не видел внешне противостоящего ему субъекта; преобладание эмоционально-оценочного восприятия действительности над абстрактно-рационалистическим; патриархализм и традиционализм в социальной жизни и всеобщая нормативность поведения и мышления, присущие обществу мелких производителей; установка на старину, отрицательный взгляд на все новое и неслыханное — эти черты средневекового мировосприятия способствовали укоренению социально-этических идеалов христианства <sup>115</sup>.

Идеал, нравственный постулат никогда полностью не соответствует жизненной реальности. Жизнь более многопланова и противоречива, чем моральные требования и религиозные заповеди, всегда для нее тесные. Но идеал и не должен просто отражать практику, — на то он и идеал, чтобы подниматься над ней и поднимать ее до себя, представлять ее в отвлеченной нормативной форме и давать образец, достигнуть которого невозможно. От этого идеалы не перестают играть существенную роль в общественном развитии: они в него включаются в качестве одного из факторов, воздействующих на человеческое поведение. Средневековые концепции богатства, труда и собственности — составная часть жизни эпохи, элемент культуры феодализма.

Мы рассмотрели различные аспекты средневековой картины мира, на первый взгляд кажущиеся не связанными между собой. Однако внимательное изучение представлений о пространстве и времени, о праве как всеобъемлющем принципе миропорядка, о труде, богатстве и собственности обнаруживает взаимосвязь этих категорий. Их связь определяется прежде всего тем, что самый мир воспринимался и мыслился людьми средневековья в качестве единства, следовательно, и все части его осознавались не как самостоятельные, но как сколки с этого целого и должны были нести на себе его отпечаток. Все существующее восходит к центральному регулятивному принципу, включается в стройную иерархию и находится в гармоническом отношении с другими элементами космоса. Поскольку регулятивный принцип средневекового мира — бог, мыслимый как высшее благо и совершенство, то мир и все его части получают нравственную окраску. В средневековой «модели мира» нет этически нейтральных сил и вещей: все они соотнесены с космическим конфликтом добра и зла и вовлечены во всемирную историю спасения. Поэтому время и пространство имеют сакральный характер; неотъемлемый признак права — его моральная добротность; труд мыслится либо как наказание за первородный грех, либо как средство спасения души; не менее ясно связано с нравственностью и обладание богатством — оно может таить погибель, но может стать источником добрых дел. Нравственная сущность всех изученных нами категорий средневекового мировосприятия и есть проявление их единства и внутреннего родства. То, что человеку средневековья представлялось единым, находящим завершение в божестве, и на самом деле обладало единством — ибо образовывало нравственный мир людей той эпохи.

Именно поэтому правильно понять смысл отдельных миросозерцательных категорий средневековья можно лишь в их единстве. Их следует рассматривать не изолированно, но в виде компонентов целостности, называемой средне-

вековой культурой. От этой целостности каждый из компонентов получает свой высший смысл.

Эпоха средних веков — эпоха энциклопедий, «сумм», «зерцал». Каждой из подобных «сумм» присущ всеобъемлющий характер, как присущ он и средневековым «всемирным историям», претендовавшим на охват истории человеческого рода от Адама и до момента ее написания или даже до грядущего конца света. Эта тенденция к «глобальности» проявляется и в устройстве собора, призванного быть законченным и совершенным подобием и наглядным воплощением божественного космоса. Универсализм средневекового знания — выражение чувства единства и законченности мира, идеи его обозримости. Поэтому-то философия и не могла не быть служанкой теологии. (эта ее роль не только не считалась унижительной, но, напротив, возвышала ее, ибо, во-первых, в добровольном служении средневековый человек вообще не видел ничего принижающего, а во-вторых, служение богословию могло, с его точки зрения, только приблизить философию к божественной истине), всемирная история принимала форму истории спасения, а любое сочинение, содержащее естественнонаучные сведения, неизбежно превращалось в компендиум, который охватывал все стороны мироздания (см. многочисленные трактаты под названиями «Imago mundi», «De creatura mundi», «De aeternitate mundi», «De mundi universitate», «De processione mundi», но и — «De vanitate mundi», «De contemptu mundi!»). Эти энциклопедии были призваны дать не сумму знаний о мире в арифметическом смысле (сумма как результат простого сложения), а представить мир в единстве: «summa» значило «высочайшее», «главнейшее», «законченнейшее». Энциклопедизм средневековья — следствие уверенности в познаваемости и понятности мира для движимого верою разума.

Мысль о единстве, может быть, лучше сказать — чувство единства, лежащее в основе всех компонентов средневековой культуры, прослеживается во всем, вплоть до частных. Возьмем хотя бы понятие времени. Пространство измеряется временем, затраченным на преодоление расстояния (в этом нет ничего специфически средневекового). Но время оказывается и существенной характеристикой права: истинно то право, которое восходит к давнему времени, установлено «от века», древность права — такое же органическое его качество, как и справедливость, добротность. К пони-



манию времени возвращает нас и анализ учения о греховности ростовщичества: время — божье творение и всеобщее достояние, и им нельзя спекулировать.

Дело не только в том, что различные категории средневековой «модели мира» переплетены между собой. В высшей степени важно, что время, право и иные подобные абстракции мыслятся в средние века столь же конкретно, имеют такую же «материальность», осязаемость, как и вещи, предметы. Поэтому общие понятия и материальные предметы рассматриваются людьми той эпохи в качестве явлений одного ряда, сопоставимых и однородных. Правом обладают люди, но также и местности. Время состоит из атомов, как и тела. Оно тратится в том же смысле, что и деньги. Одним и тем же словом обозначаются идеальные категории и чувственные вещи. Например, *honor* — это «честь» и «ленное владение»; *gratia* — не только «любовь» и «милость», но и «подарок» и «возмещение». Известен перевод подобного термина, породивший международный конфликт: заявление папы Адриана IV о благодеяниях, оказанных Фридриху Барбароссе, было переведено с латинского языка на немецкий таким образом, что папа выступил в роли ленного господина императора (двойное значение термина *beneficium* — «благодеяние» и «лен», феодальное пожалование). Моральные или понятийные категории можно изобразить на чертеже в виде геометрических фигур, соединенных силовыми линиями.

Числа и геометрические тела и фигуры (сфера, круг, квадрат и т. д.) не являются достоянием одной лишь математики; в них выражается мировая гармония, они имеют определенные магические и нравственные значения. Для этого сознания более существенной была не математика в нашем понимании, но «сакральная математика». От Августина шло понимание чисел как мыслей бога, поэтому знание чисел давало знание самой вселенной. Священные числа в Библии полны тайны, и их неустанно толковали, стремясь раскрыть суть космоса.

Наиболее известный пример средневековой мистики чисел — Дантова «Комедия», построенная на числах три, девять, тридцать три: в них выявлялся божественный ритм, которому повинуются вселенная. Вот некоторые из важнейших числовых толкований, принятых в средние века как обязательные и истинные. Число три — число святой Троицы и символ всего духовного. Четыре — символ четырех

великих пророков и четырех евангелистов. Вместе с тем четыре было и числом мировых элементов, то есть символом материального мира. Поэтому умножение три на четыре означало в мистическом смысле проникновение духа в материю, возвешение миру истин веры, установление всеобщей церкви, символизируемой двенадцатью апостолами.  $4 + 3 = 7$ , человеческое число, союз двух природ, духовной и телесной. Вместе с тем семь — это символ семи таинств, семи добродетелей и семи смертных грехов. Семерка выражает гармонию человеческого существа и гармонию его отношения ко вселенной, семь планет управляют человеческими судьбами, семь — число дней творения, семь тонов григорианской музыки — чувственное выражение всеобщего порядка.

Точно так же и слова имели магическую силу. Этимологии популярны в средние века не менее, чем энциклопедии (собственно, подчас они совпадали). Дать толкование слову значило раскрыть сущность обозначаемого им явления. Средневековые этимологии — нелепица с точки зрения научной лингвистики, но людям той эпохи они служили руководством для углубления в тайну мира. *Oscidens* — запад, закат. Но средневековые авторы производили это слово не от *oscidere* (от *ob* и *cadere*) — «падать», «заходить», «закатываться», а от *occidere* (от *ob* и *caedere*) — «убивать», «умерщвлять»; в символике сторон света, находившей зримое воплощение в устройстве соборов, запад (на него был ориентирован фасад собора) ассоциировался со Страшным судом. Исидор Севильский производил слово *homo* от *humus* — «земля», ибо человек создан богом из праха и в прах возвратится. Государи, *reges* — от *regere*, то есть *re[cte] al[ge]re* — «правильно, справедливо поступать»; следовательно, король должен править в соответствии со своей сутью, иначе говоря, справедливо. *Decorus*, «пристойный», «прекрасный» — от *dec[us]* *cor[dis]* («красота душевная», «нравственная добродетель»), ибо телесная, вообще зримая красота без моральной основы считалась злом, порождением дьявола.

То, что для нас — не более чем метафора, которую было бы нелепо понимать буквально, представало сознанию средневековых людей в качестве символа, видимого образа незримых сущностей. Символ в средневековом его понимании не простая условность, но обладает огромным значением и исполнен глубочайшего смысла. Ведь символичны

не отдельные акты или предметы: весь посюсторонний мир не что иное, как символ мира потустороннего; поэтому любая вещь обладает двойным или множественным смыслом, наряду с практическим применением она имеет применение символическое.

Мир — это книга, написанная рукою бога, в которой каждое существо представляет собой слово, полное смысла. «Всякое творение есть тень истины и жизни» (Гонорий Августодунский). Роза, голубь, драгоценные камни — все это важнейшие религиозные символы. Лев — символ евангелиста Марка, орел — Иоанна, человек — Матфея, телец — Луки. Но эти существа одновременно символизируют Христа в четыре решающих момента его жизни: Иисус — «человеком рожденный, жертвенным тельцом умерший, львом воскресший, орлом вознесшийся». Эти же существа — символы человеческих добродетелей.

Символ, по мысли Гуго из Сен-Виктора (XII век), представляет собой соединение видимых форм для демонстрации вещей невидимых. Но «демонстрация», о которой говорит Гуго, собственно, не доказательство, не объяснение и вообще не сопоставление и раскрытие понятий, а непосредственное выражение реальности, которую разумом охватить невозможно<sup>1</sup>. Следовательно, символизм в средние века отнюдь не представлял собой праздную игру ума. Прежде всего, как подчеркивает П. Бицилли, вещи «не просто *могут* служить символами, не мы вкладываем в них символическое содержание; они *суть* символы, и задача познающего субъекта сводится к раскрытию их истинного значения»<sup>2</sup>. Символ, следовательно, не субъективен, а объективен, общезначим. Путь к познанию мира лежит через постижение символов, их сокровенного смысла. Символизм средних веков — средство интеллектуального освоения действительности.

Но почему «понимание» приняло именно такую форму? Не объясняется ли это тем, что мир не воспринимался в движении и развитии, — в своих основах он казался неподвижным. Вечность, а не время, была определяющей категорией сознания; время измеряет движение, вечность же означает постоянство. Изменения совершаются лишь на поверхности, новое редко получает одобрение. Поскольку проблемы изменения не доминировали в сознании средневековых людей, то связи между явлениями не представлялись им в виде ансамблей причин и следствий, которые

надлежало бы исследовать и проверять. Мир осознавался, скорее, в качестве целостности, части которой связаны символическими аналогиями. Поэтому причинное объяснение играло подчиненную роль и имело значение в рассуждениях по совершенно конкретным вопросам, — но мир в целом, в глазах средневековых мыслителей, не управляется законами причинности. Между различными явлениями существуют не горизонтальные связи (типа «причина — следствие», «действие — противодействие»), а вертикальные отношения иерархии: каждая земная вещь имеет трансцендентный прототип, прообраз, который ее, собственно, не «объясняет» (если применять слово «объяснение» в современном смысле), но раскрывает ее более глубокий смысл<sup>3</sup>. Отношения между прообразом и явлением стабильны и неизменны. Это не динамические, а функциональные отношения. Подобное установление связи между вещью и стоящей за ней высшей реальностью долгое время удовлетворяло потребности познания людей средних веков. Доминирование символического мышления было связано с его универсализмом. Средневековое сознание исходило из принципа, что целостность, *universitas* — общество, нация, церковь, корпорация, государство — концептуальна, а следовательно, и в действительности предшествует своим индивидуальным членам. Эта целостность обладает реальностью, индивиды же, в нее входящие, — их продукты, своего рода акциденции. Перефразируя тезис философов-реалистов средних веков «*universalia antè rem*», можно сказать, что и принципом социальной жизни было «*universitas ante membra*». Теоретический анализ средневековых мыслителей неизменно исходил из целого, а не из индивида. Поэтому в отдельном видели преимущественно символ общего.

Средневековый символ никогда не бывает этически нейтральным. Иерархия символов была вместе с тем и иерархией ценностей. Поэтому каждая вещь на земле, любое существо обладает определенным достоинством в зависимости от места, занимаемого в иерархии целого. Центр и вершина этого целого — бог, и все его творения, от высших до ничтожнейших, от ангелов до букашек и камней, служат ему.

Вряд ли было бы справедливо применительно к этой эпохе говорить о «неразвитости» сознания, о «примитивности» средств осмысления природы или о неудовлетворительности

донаучного мышления,— все эти сравнительные оценки не способствуют пониманию специфики средневековой культуры. Для нас эти способы постижения действительности, разумеется, нелепы и неприемлемы,— но людям средних веков современные способы научного объяснения были бы столь же чужды: ясные ныне преимущества науки не показались бы таковыми же людям с теоцентрической концепцией мира. Мир этот не нуждался в объяснении,— он непосредственно воспринимался. Этот способ духовного освоения действительности и связей ее во многом мистичен. Но мистика и логика не противопоставлялись одна другой: логика служила мистическому раскрытию «тайны божией» — устройства вселенной и места, занимаемого в ней человеком.

Средневековая форма символического отношения к миру — христианский неоплатонизм. Однако, как мы имели возможность убедиться, символизм — несравненно более грубый и наивный — был присущ и мировосприятию варваров задолго до их христианизации. Да и в средние века наряду с утонченной символикой теологов существовали бесчисленные символические представления, ритуалы и формулы, которые восходили к верованиям и обрядам эпохи варварства или возникали вновь, отражая более глубинный, нежели христианство, пласт средневекового сознания. Многие судебные обычаи, ордалии, поединки, заклятия, колдовство, знахарство и т. п. не имели ничего общего с христианством или получили от него лишь поверхностную окраску. Символическое сознание средних веков не порождено христианством, — это разновидность архаического, «первобытного» сознания, которое встречается у самых различных народов на стадии доклассового и раннеклассового общества. Социальная практика феодализма — великолепная почва не только для сохранения, но и для нового могучего развития символизма. Символическое восприятие пространства и времени, ритуализованность всех отношений между сеньорами и вассалами, включая рыцарскую службу, обмен подарками и даже куртуазную любовь, знаковая функция богатства, предельный формализм права, признававшего законными и действительными только те постановления и акты, которые были приняты при строжайшем соблюдении всех обрядовых действий и присяг, — таковы проявления всеобъемлющего средневекового символизма, рассмотренные нами выше. Христианство способствовало закреплению и философской сублимации некоторых сим-

волов, привычных для средневекового человека, и привнесло в этот разнородный комплекс представлений новые элементы.

Социальный символизм столь же общеобязателен и общезначим, как и символизм, «объясняющий» мир. Социальный символизм и ритуальность поведения средневекового человека порождаются специфическим отношением индивида и группы, положением личности в обществе. Ныне уже невозможно придерживаться господствовавшей еще несколько десятков лет тому назад точки зрения о том, что в средние века, до Возрождения, якобы не существовало человеческой личности, что индивид всецело поглощался социумом, был ему полностью подчинен. Действительно, в средние века не было той личности, которая складывается в Европе в новое время, в эпоху атомизации общества, не было такой индивидуальности, которая питает иллюзию своей полной автономности и суверенности по отношению к обществу. Но это — исторически конкретный тип личности, а не единственно возможная ее ипостась. На протяжении всей истории человеческая личность так или иначе осознает себя; обособляясь в группе или растворяя себя в ней, человек никогда не был безликой особью в стаде себе подобных. Маркс подчеркивал, что человек — «не только животное, которому свойственно общение, но животное, которое только в обществе и может обособляться»<sup>4</sup>.

Возвращаясь к средневековью, следует прежде всего отметить, что как раз в эту эпоху окончательно складывается понятие личности. В древности у греков и римлян *prosōpon*, *persona* обозначала первоначально театральную маску или маску религиозного ритуала. Личность здесь понимается как «личина», маска не есть лицо человека, но между маской и ее носителем существует сложная связь. То, что у самых разных народов мира в наиболее важные моменты индивидуальной и общественной жизни или даже постоянно лицо прячется за личиной (надеваемой, татуируемой, рисуемой), имеет прямое отношение к пониманию этими народами человеческой индивидуальности. Однако эта тема выходит за рамки нашего рассмотрения. Достаточно упомянуть, что именно в Риме понятие *persona* превращается в понятие суверенной личности, прежде всего — в сфере права. Римские юристы учили, что в праве имеются лишь лица (*personae*), вещи и действия. Римский гражданин — юридическая и религиозная персона, обладатель предков, имени, собственности; поэтому раб, не владеющий своим телом

и не имеющий других признаков свободного, не имел персоны (*servus non habet personam*)<sup>5</sup>. Однако при всем развитии свободной личности в античном полисе мы не найдем у древних философов ее определения. Переход от театральной маски к моральной личности, обладающей внутренним единством, завершился в христианстве. «Персона» получила также и душу, являющуюся основой человеческой индивидуальности и неуничтожимым, метафизическим ядром личности<sup>6</sup>.

Определение личности, которое дал в начале VI века Бозций: «рациональная неделимая сущность» (*rationalis naturae individua substantia*), оставалось в силе на протяжении всего средневековья. Распространенная в средние века этимология слова *persona* — «*per se ipsa*» («единая сама по себе»). Человек создан по образу и подобию божьему. Понятие «персона» связано с представлением о боге, о тричности персоны бога, и рассуждения Фомы Аквинского о личности и о том, что «персоной» называется совершеннейшее во всей природе, то есть заключающееся в разумной природе (*persona significat id, quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in rationali natura*), — эти рассуждения касаются прямо и непосредственно *persona divina*. Имя *persona* в наибольшей степени подобает именно богу<sup>7</sup>. Религиозная окраска этого понятия обнаруживается и в обозначении приходского священника (*англ. parson* от *лат. persona*)<sup>8</sup>. Реальная антропологическая проблематика, как и все в средние века, переносится в «высший» план.

Христианство создает противоречивую ситуацию, в которой находится личность. С одной стороны, человек провозглашается подобным богу — своему творцу. В средние века наблюдается переход от теории, согласно которой люди созданы вместо падших ангелов и должны занять их место, к концепции о самостоятельном достоинстве человека, сотворенного ради него самого. Не человек создан для чего-либо иного, но весь мир создан для человека, являющегося завершением вселенной<sup>9</sup>. Поскольку мир сотворен ради человека, в человеке можно найти весь мир и его единство. В самом деле, другие творения либо существуют, но не живут (например, камни); иные существуют и живут, но не имеют ощущений (растения); третьи и существуют, и живут, и имеют ощущения, но не обладают разумом (животные). Человек разделяет с остальным земным тварным миром способность существовать, жить и чувствовать,

но вместе с тем он разделяет с ангелами способность понимать и рассуждать. Человек — венец творения.

С другой стороны, человек — раб божий. Служение богу не унижает, а, напротив, возвышает и спасает человека. Но служение требует смирения, подавления личных склонностей, противоречащих ригористичным идеалам христианства; поскольку искупление и завершение человека возможно лишь в ином мире, то свободное развитие личности исключено. Свобода воли, провозглашаемая христианством, оборачивается заповедью избегать всего, что может помешать спасению души. И хотя теологи подчеркивали, что личность человеческая представляет собой единство души и тела, все заботы христианина должны были направляться на первый компонент его личности, даже к явному ущербу второго компонента. Ибо душа и тело пребывают в разных измерениях — душа принадлежит вечности, а тело подвержено порче времени.

Однако опять-таки не одному христианскому учению обязана личность средневекового человека своей специфичностью и исторической ограниченностью. Подобно христианскому символизму, христианский «персонализм» оказался во многом соответствующим степени развития человеческой индивидуальности в средневековой Европе. Выйдя из стадии «родовой личности» эпохи варварства, люди феодального общества включились в новые коллективы, подчинявшие их себе не только материально и политически, но и социально-психологически. Человек в феодальном обществе — сословная личность. В той или иной степени он ищет интеграции в группе, к которой принадлежит, принимая ее стандарты жизни, идеалы и ценности, навыки мышления, формы поведения и присущий им символизм. Рассмотренные выше категории средневековой «модели мира» наряду со многими другими представлениями и понятиями образовывали ту форму, которая служила для «отливки» человеческой индивидуальности, — разумеется, всякий раз социально определенной.

Все изученные нами элементы культуры средних веков — время, пространство, право, труд, богатство — интересовали нас прежде всего именно с этой точки зрения: как своего рода «параметры» человеческой личности, ориентиры ее мировосприятия и поведения, как средства самосознания человека. Но, конечно, один лишь анализ таких категорий не дает характеристики личности, — самое боль-



шее, он может способствовать приближению к постановке проблемы личности. Поэтому здесь, в Заключении, мы не чувствуем себя в праве сколько-нибудь подробно говорить о человеке средневековья. Ограничимся лишь отдельными замечаниями.

Способы институционализации личности в разных социальных системах неодинаковы: включение индивидов в общественное целое и образующие его группы происходит при посредстве механизмов, обусловленных социально-культурной природой общества. Первым условием социализации человека в средние века было его приобщение к числу христиан. Акту крещения придавалось исключительное сакраментальное значение, и душа человека, не подвергшегося этому таинству, не могла попасть в рай, даже если то была душа безгрешного младенца. Поэтому души некрещенных новорожденных детей Данте помещает в преддверие ада, вместе с душами великих мужей языческой античности:

«...эти не грешили; не спасут  
Одни заслуги, если нет крещения,  
Которым к вере истинной идут...»<sup>10</sup>.

Родителей, не позаботившихся своевременно окрестить новорожденного, и в особенности священников, пренебрегших этой своей обязанностью, сурово карали. Обряд крещения имел не только религиозный смысл. При посредстве акта крещения человек переживал как бы второе рождение, обновление — из природного существа он становился членом общества, в которое, естественно, могли входить одни христиане, крещенные. Со времен раннего христианства подчеркивался резкий контраст между *homo carnalis* или *homo naturalis*, «естественным человеком», и *homo Christianus*, членом общины верующих. В крещении видели метаморфозу, целиком затрагивавшую человеческое существо; отныне вся его жизненная ориентация должна была бы определяться не его врожденными склонностями и задатками, а причастностью к социальной общности, которая вместе с тем была и сакральной, поскольку приобщение к числу верующих означало приобщение к богу, — ведь общество состояло, по средневековым представлениям, не из одних людей, оно объединяло их с богом. Соответственно в учении апостола Павла, равно как и в учении Августина, естественному человеку нет места. Член

общества — Christianus<sup>11</sup>. Августин ищет самопознания. Но на вопрос, обращенный к самому себе: «что ты жаждешь узнать?» — он отвечает: «бога и душу, и ничего более». Следовательно, лишь та сторона личности, которая является сверхиндивидуальной, связанной общением с богом, заслуживает внимания.

Вступая в число христиан и получая возможность спасения, человек вместе с тем отказывался от собственной индивидуальности. Отныне он был подчинен данному ему закону и должен был оставаться верным ему. Мы уже видели выше, сколь существенное место в средневековом сознании занимала категория верности, имевшая одновременно и религиозное и социально-политическое содержание. *Fides, fidelitas* — это и вера в бога и верность господину, олицетворявшему на земле богом данный закон. Человек не осознает себя как автономную индивидуальность, он принадлежит к целому и должен выполнять в его рамках отведенную ему роль. Социальные роли в феодальном обществе строго фиксированы и целиком поглощают человека. Социальная роль, предназначенная для человека, рассматривалась как его призвание (*vocatio*), — высшею силою он призван выполнять это призвание и всецело соответствовать своей роли. Его личные способности мобилируются им на то, чтобы с наибольшим успехом осуществлять свое социальное предназначение.

Не оригинальность, не отличие от других, но, напротив, максимальное деятельное включение в социальную группу, корпорацию, в богоустановленный порядок — *ordo*, — такова общественная доблесть, требовавшаяся от индивида. Выдающийся человек — тот, кто полнее других воплощает в себе христианские добродетели, кто, иначе говоря, в наибольшей мере соответствует установленному канону поведения и принятому в обществе типу человеческой личности. Индивидуальные качества, отклонявшиеся от санкционированной нормы, подавлялись не только потому, что консервативное общество с недоверием и предубеждением смотрит на «оригинала», но и потому прежде всего, что связанные с такими качествами умонастроения и поступки считались противоречащими христианским образцам и опасными для веры. Поэтому в подавлении индивидуальной воли и мнения в средние века не видели нарушения прав и достоинства человека. Публичное высказывание мнений, противоречивших установленной вере, было ересью. Пре-

ступность еретика, как разъяснял важнейший памятник канонического права «Декрет» Грациана, заключается в том, что он обнаруживает интеллектуальное высокомерие, предпочитая собственное мнение мнению тех, кто специально уполномочен высказываться в делах веры<sup>12</sup>.

Понятие *excommunicatio* — «отлучение», — так же как понятия «крещение», «вера», «верность», «призвание», имело одновременно и сакральный и социально-политический характер. Отлучение еретика от числа христиан было равнозначно исключению его из общества. Он ставился вне религии и вне земных законов. Существенно иметь в виду социальные аспекты всех этих понятий: *religio* — «связь», *communio* — «общность» «святое причастие», *excommunicatio* — «исключение из связей», расторжение всех социальных коммуникаций.

Таковы некоторые механизмы воздействия феодального общества на индивида и подчинения его господствующей системе. Однако дело заключалось не в одном подавлении индивида обществом. В какой мере сознавала себя сама личность? Человек средневековья, как правило, не видел в себе самом центр и нерасторжимое единство актов, направленных на другие личности. Внутренняя жизнь индивида не образовывала самостоятельной целостности. К такому выводу приводит, в частности, изучение автобиографий средневековья. Собственно говоря, автобиографии как особого жанра не существовало. Те немногие сочинения, которые в какой-то степени приближаются к этому жанру, — исповеди, письма, содержащие сведения об их авторе и попытки самохарактеристики, — создают лишь фрагментарное представление о характере человека. Отдельные его качества трудно объединить в целостную картину; главное же — эти черты характера не индивидуальны, они, скорее, типичны: монах или другой человек, пишущий о себе, осознает свою личность в категориях некоего типа — грешника, праведника, духовного лица и т. д., — но обычно не пытается сосредоточить свое внимание на признаках, которые были бы его индивидуальными свойствами, их он не находит либо не ищет, не подозревает об их существовании<sup>13</sup>. В результате человек в своем собственном изображении выступает в виде агрегата разрозненных черт.

Г. Миш, автор обширного и широко фундированного исследования истории автобиографий, с основанием говорит о «несобранности» личности средневекового человека и о том,

что для той эпохи характерна индивидуализация не «органическая», а «морфологическая» или типическая: индивид показывает себя лишь через общее, присущее целой категории людей, а не через организующий центр своей индивидуальной внутренней жизни. При этом описание духовного пути личности производится при посредстве литературных штампов, а нравственные оценки оказываются не самостоятельным выводом автора, но простым заимствованием из расхожей морали. Г. Миш противопоставляет способы изображения человеческой индивидуальности в эпоху Возрождения и в средние века: выдающиеся люди Ренессанса утверждали собственную личность «центростремительно», вбирая в себя мир, тогда как люди предшествующей эпохи утверждали себя «центробежно»: они проецировали свое «я» в окружающий мир, так что он абсорбировал личность. Аббат Сугерий, стремясь себя возвеличить, растворял собственное его в своем аббатстве. Характерным для христиански ориентированной личности средних веков приемом самоутверждения было самоуничижение, самоотрицание. В тех же редких случаях, когда современникам ярко выраженной индивидуальности не удавалось втиснуть ее в готовые понятия и полностью подогнать под знакомый тип, они отказывались ее характеризовать. Друзья Абельяра вырезали надгробную надпись над его могилой: «Он один мог знать, чем он был»<sup>14</sup>.

Такое же впечатление оставляет и чтение житий святых: они не представляют собой анализа внутренней, духовной жизни человека, который постепенно и последовательно переходил бы от состояния греха к состоянию святости. Мы уже говорили ранее о том, что этот переход совершается внезапно, никак не подготовленный психологически: грешник вдруг раскаивается и начинает вести праведную жизнь «образцового» святого, либо святость чудесным образом в нем обнаруживается, причем это внутреннее перерождение выступает в виде физической болезни и выздоровления или борьбы сил зла и добра на внутренне пассивной арене человеческой души. Автор жития мог подметить и запечатлеть отдельные индивидуальные черты святого<sup>15</sup>, но задачи, которые преследовались агиографическим жанром, — дать образец святости, — уже сами по себе исключали возможность высокой оценки неповторимости и отхода от канона. Эта приверженность к литературной условности — симптом невнимания авторов житий к индивидуальному.

В средневековых хрониках действуют люди. Но и историки, проявляя живой интерес к человеческому роду, не обращают особого внимания на индивидуальных людей. Индивиды для них — прежде всего носители определенных качеств: гордости, смелости, благородства либо трусости, подлости, злонамеренности. Не столько конкретные личности, сколько персонифицированные моральные ценности фигурируют в исторических повествованиях. Понятие *persona* в средние века уже не было связано с театральной маской, как в древности, и тем не менее персонажи хроник — актеры, серьезно и старательно играющие свои роли. Все их действия публичны, поэтому зависят от публики и не определяются индивидуальными намерениями и склонностями, а ориентированы на норму, принятую в соответствующей социальной среде. Поведение рыцаря строится в расчете на зрителей, он исходит из требований, предъявляемых к нему заданной ролью; он предпочтет попасть в плен, но не будет спешить, покидая поле битвы, дабы никто не заподозрил его в трусости. Поэтому и хронисты объясняют человеческие поступки не личными особенностями своих героев, а основными мотивами, которыми должен руководствоваться дворянин согласно принятому в рыцарском обществе кодексу дворянского поведения. У. Брэндт не без основания пишет, что «персонализм средневековых аристократов был очень безличен»<sup>16</sup>. Эти люди были озабочены в первую очередь своей репутацией, славой, тем, чтобы добиться определенного положения в своем классе. Человеческие качества могли приниматься здесь в расчет лишь в той мере, в какой они соотносились с социальной ролью их носителей. Существенными были не эти индивидуальные качества, а обязательные атрибуты рыцаря. Различие между «актером» и ролью, которую он играл, не осознавалось. Он как бы срастался с позой, которую постоянно принимал в социальной игре.

Другая специфическая черта изображения человеческих поступков в хрониках, в особенности в церковных, заключается в том, что эти поступки приписываются не самим людям, а соответствующим их качествам: отдельный поступок вытекает из отдельного качества человека. Между собою эти качества остаются не связанными, следовательно, причиной действий героя рассказа является не целостная личность, но некая совокупность разрозненных качеств и сил, действующих самостоятельно. Средневековый ре-

лизм персонифицировал пороки и добродетели, как и всякие другие абстракции, придавая им самостоятельность. Таким образом, действуют отдельные атрибуты человека, а не единый характер,— вместо него церковный хронист видит пучок качеств, выступающих попеременно.

Эти качества легко отделимы от человеческого характера. Недаром в средние века так любили изображать персонифицированные добродетели и пороки. Доброта и Жадность, Гордыня и Мудрость, Кротость и Справедливость, подобно Времени, Старости и т. п., постоянно олицетворяются в образе человеческих фигур, самостоятельно движущихся и действующих на страницах романов и поэм, в красочных миниатюрах и скульптурных изображениях. Эти аллегорические существа выступают в роли руководителей и учителей человека: они его побуждают на те или иные поступки, внушают ему соответствующие чувства,— человек, собственно, оказывается в положении марионетки, жизнь которой придают эти воплощенные качества. При этом, как правило, в определенный момент человек находится во власти какой-либо одной из этих нравственных сил, под влиянием которой он и совершает свои поступки. Инициатива исходит от этих сил, а не коренится в ядре целостной личности. В человеческой душе борются различные силы, но их источник находится вне личности. Поэтому и сами эти силы или нравственные качества безличны, и добродетели и пороки суть общие понятия. Они не получают индивидуальной окраски от того человека, в котором они помещаются,— напротив, их присутствие в нем определяет его умонастроение и поведение. Они вселяются в него, подобно тому как в человека мог вселиться бес, и покидают его точно так же, как покидала человеческую оболочку нечистая сила. Средневековые моралисты уподобляли душу человека крепости, в которой добродетели осажены нападающими на них пороками. Образ человека — «сосуда», наполняемого разным, внешним по отношению к его сущности, содержанием, как нельзя лучше раскрывает отсутствие в ту эпоху представления о нравственной неповторимости индивидуальной и суверенной личности.

Разумеется, неверно было бы упускать из виду специфику литературных жанров, анализ которых приводит к подобным выводам. Литература средних веков не отражала «зеркально» жизненных отношений и воплощала идеальные представления о личности, типизировала дей-

ствительность, отбирая из нее преимущественно лишь то, что соответствовало взглядам авторов, в задачу которых входило извлечение из истории или из жизни святого назидательных примеров. Поэтому приведенный материал дает нам, скорее, идеалы, которыми руководствовалось общество. Реальность была неизмеримо богаче и многообразнее. Но, вновь подчеркнем, идеал выполнял существенную социальную функцию и выражал действительную тенденцию жизни средневекового общества, ориентированного на высшие цели.

Полностью обрести и осознать себя средневековый человек мог лишь в рамках коллектива, через принадлежность к нему он приобщался к ценностям, господствовавшим в данной социальной среде. Его знания, навыки, опыт, убеждения, формы поведения являлись его личными характеристиками постольку, поскольку они были приняты его общественной средой, группой.

Человеку редко приходилось действовать вполне индивидуально. Группа, к которой он принадлежал, постоянно присутствовала в его сознании. Поступать противно групповым целям и нормам значило вести себя предосудительно. Голосование в тех случаях, когда оно применялось, не было способом установления соотношения индивидуальных волей. Подчас вообще требовалось единодушие либо решение принималось в соответствии с волей «большой и лучшей части» участников голосования, то есть в расчет брали не только, может быть, и не столько число лиц, сколько их «качества», социальную привилегированность, статус. Противопоставлять себя группе, обществу значило проявлять непростительный грех гордыни. Утверждение индивидом своей личности заключалось в единении с группой.

Таким образом, средневековье имеет ясную идею человеческой личности, ответственной перед богом и обладающей метафизическим неуничтожимым ядром — душой, но не признает индивидуальности. Установка на всеобщность, типичность, на универсалии, на деконкретизацию противоречила формированию четкого понятия индивида.

Как и физический мир, духовный мир человека в глазах средневекового писателя неподвижен и дискретен. Человек не развивается, а переходит от одного возраста в другой. Это не постепенно подготовляемая эволюция, приводящая к качественным сдвигам, а последовательность внутренне не связанных состояний. В средние века на ребенка смот-

рели как на маленького взрослого, и не возникало никакой проблемы развития и становления человеческой личности<sup>17</sup>. Ф. Ариес, изучавший проблему отношения к ребенку в Европе в средние века и в начальный период нового времени, пишет о незнании средневековьем категории детства как особого качественного состояния человека. Средневековая цивилизация, утверждает он, — цивилизация взрослых<sup>18</sup>. До XII—XIII веков изобразительное искусство видит в детях взрослых уменьшенного размера, одетых так же, как взрослые, и сложенных подобно им. Образование не соотносится с возрастом, и вместе обучают взрослых и подростков. Игры, прежде чем стать детскими, были играми рыцарскими. Ребенок считался естественным компаньоном взрослого.

Уйдя от возрастных классов первобытности с их обрядами инициаций и забыв принципы воспитания античности, средневековое общество долгое время игнорировало детство и переход от него к взрослому состоянию. Как мы видели, проблема социализации считалась решенной актом крещения. Семья на протяжении средневековья была образующей производственной ячейкой общества, но чувство семьи — в отличие от чувства рода — не было развито. Воспевая любовь, куртуазная поэзия противопоставляла ее брачным отношениям. Христианские моралисты, наоборот, предостерегали против излишней страстности в отношениях между супругами и видели в половой любви опасное явление, которое нужно обуздывать, коль скоро его невозможно полностью избежать. Лишь с переходом к новому времени семью начинают рассматривать не как союз между супругами, а как ячейку, на которую возложены социально важные функции по воспитанию детей. Но это прежде всего — буржуазная семья.

В специфическом отношении к детству в средние века проявляется особое понимание человеческой личности. Человек, по-видимому, еще не в состоянии осознать себя как единую развивающуюся сущность. Его жизнь — это серия состояний, смена которых внутренне не мотивирована. Но разве не то же самое видели мы выше, рассматривая учение о «возрастах» истории человечества? История, по существу, не развивается, переходы от «младенчества» к «детству», от «детства» к «отрочеству» и далее к «юности», «зрелости» и «старости» не подготовляются в предшествующем состоянии, а внезапны, это переходы от одной стати-



ческой эпохи к другой. Вспомним и о «точечном» или «движущемся скачками» времени средневековой поэзии, — в ней отсутствует ясное представление о связи времен и событий, время распадается на несогласованные между собою отрезки.

Поэтому когда выше речь шла о единстве мира в восприятии людей средневековья, то не следует забывать, что единство это существовало лишь на метафизическом уровне: оно создавалось не человеческой практикой и не вытекало непосредственно из природы самих земных вещей, но коренилось в боге. Подобно тому как разобщенное и раздираемое политическим партикуляризмом феодальное общество находило идеальное единство в империи и в церковном «Граде божьем», так и представления о человеке и мире, отрывочные, бессвязные и не обобщаемые на эмпирическом уровне, приобретали стройность и целостность в мысли о предустановленной божественной гармонии.

Личность в средние века — не завершенная система, силы, способности и свойства которой внутренне связаны и нерасторжимы, и не неповторимая индивидуальность, ценящая именно благодаря своим особенностям. Позитивную оценку в личности получает преимущественно лишь типическое, повторяющееся, а потому такие качества ее, которые делают ее пригодной к общению и к коллективному действию с себе подобными, вместе с другими членами социальной группы, корпорации. Не часть, но целое, не индивидуальность, но *universitas* выступают на первый план. «*Individuum est ineffabile*», «индивидуальное невыразимо» — это признание средневековых философов выявляет общую установку эпохи на демонстрацию в первую очередь типического, общего, сверхиндивидуального.

Однако на определенной ступени развития средневекового общества индивид начинает находить средства для самовыражения. Поворотным является XIII век<sup>19</sup>. Во всех отраслях жизни обнаруживаются симптомы, свидетельствующие о растущих притязаниях человеческой личности на признание. В искусстве — индивидуализация изображений человека, зачатки портрета; в литературе — более широкое развитие письменности на родных языках, которые открывают гораздо более широкие возможности для передачи оттенков человеческих эмоций, чем латынь; начинается индивидуализация почерков. В XIII веке зарождаются естественные науки, выдвигающие эксперимент на место авторитета. С распространением аристотелизма связана

частичная переориентация философской проблематики. Если богословы предшествующего времени подчеркивали значение одной лишь души в человеке, то философы XIII века обращают особое внимание на нерасторжимое единство души и тела, которое и создает личность. Фома Аквинский развертывает и уточняет определение личности, восходящее к Боэцию. Наряду с разумностью поведения личности и ее самосознанием он подчеркивает среди признаков «персоны» ее ответственность за собственное поведение: личность управляется божественным провидением таким образом, что сама принимает решения, и, следовательно, совершаемые ею поступки суть персональные деяния<sup>20</sup>. По мысли Фомы Аквинского, персона характеризуется не только неделимостью на другие сущности, но и тем, что обладает определенным достоинством. Это достоинство состоит прежде всего в разумности человека, на которой основывается его свобода. Однако полноты свободы он может достичь только в будущей жизни, там он станет совершенным.

Рассматривая проблему отношений индивида и общества, Фома Аквинский провозглашает примат общего блага над индивидуальным. Но вместе с тем он не считает общество самостоятельной субстанцией, — в отличие от индивида, ибо общество состоит из лиц, объединившихся для достижения определенной цели. Личность обладает бессмертной душой и способна лицезреть бога, общество же на это не способно. Оно представляет собой средство, личность же — цель, и потому общество служит личности<sup>21</sup>. Таким образом, у Фомы Аквинского уже намечается перенос акцентов на новую проблематику. Значение индивида еще более подчеркивается в построениях Дунса Скота, утверждающего неповторимость каждого отдельного индивида, и в особенности у Данте, выдвинувшего принцип внутренней ценности человеческой личности.

В целом, отмечая теологическую связанность учения о личности в средние века и склонность к выделению типического за счет индивидуального, нужно признать, что оценка индивида в Западной Европе в тот период в какой-то мере сходна с его оценкой философско-этической традицией ряда народов Востока. В восточной мысли (мы сознаем рискованность вынесения за одну скобку всего «Востока») индивидуализм имеет, скорее, отрицательный смысл и понимается подчас как эгоизм, правомерным считается

отдавать приоритет обязанностям личности перед ее правами<sup>22</sup>. Однако в дальнейшем оценки личности в западной и восточной традициях расходятся вследствие все возрастающей акцентировки роли и значения индивидуального начала на Западе, вступившем на путь буржуазного развития.

Преыдущие страницы, посвященные характеристике особенностей человеческой личности в средние века, изобилуют отрицаниями: пытаюсь выразить, что представлял собой человек этой эпохи, мы волей-неволей прибегаем к негативным определениям и говорим о том, чем он не был. Сопоставления с личностью нового времени не избежать. Но это сопоставление не должно создавать впечатления, что личности в средние века не было или что она была недоразвита, — такое впечатление возникает в том случае, если индивидуальность человека нового времени принять за эталон и единственно возможный тип. Не лучше ли говорить о специфике человеческой личности в средневековую эпоху? Ведь она характеризуется не только отсутствием ряда признаков, конститутивных для личности в новое время.

Ограниченность человеческой личности в средние века, выступающая на передний план при таком сопоставлении, была вместе с тем и проявлением особых качеств человека, впоследствии им утраченных. Выше уже много говорилось о близости человека к природе, о столь тесной его связи с ней, что трудно было провести четкую линию между человеком и природной средой (вспомним еще раз о «гротескном теле!»). Мы стремились выяснить специфическое восприятие времени людьми средневековья: в нем не видели пустой длительности или абстракции, время ощущалось как неотъемлемое качество бытия, столь же вещественное, как и сама жизнь. Все это свидетельствует о чувстве полноты бытия, еще не разъятого человеческим опытом и рефлексией на составные компоненты и не превращенного в отвлеченные категории. Человек еще не превратился в субъекта, в котором обосновывает свою истинность все существующее, долженствующее быть с ним соотносенным. Непосредственность отношения к жизни, органическое переживание ее — таково мироотношение людей в обществе, не разъединенном господством вещей над человеком.

В самом деле, анализируя категории труда, богатства, собственности, мы столкнулись с следующим обстоятельством. Все эти категории не выступают в средние века в виде

самоцели, они — лишь средства для поддержания жизни человека, для его утверждения в качестве полноценного члена коллектива или сословия. Труд должен удовлетворять текущие потребности общества, но идея развития производительных сил чужда средневековой, ибо не расширенное производство, а простое воспроизводство является нормой и идеалом. Богатство используется в значительной мере в качестве знака социальной доблести и средства общения. Общественные функции труда, собственности, богатства в феодальную эпоху могут быть правильно поняты только при рассмотрении их в сфере межличных отношений людей. Это не отношения, которые сводятся к формуле «товар—деньги—товар», а отношения между социально определенными индивидами. «Модель мира» средневекового человека соответствовала его ограниченной деятельности на относительно узком пространстве, в общении со сравнительно небольшим числом других членов общества, с которыми он находился в личных, неанонимных отношениях, выражавшихся в прямых контактах. Деньги и товары, обращавшиеся в этом обществе, еще не сделались универсальными средствами социального общения, господствующими над людьми.

Короче говоря, средневековый индивид живет в обществе, не знаящем сколько-нибудь развитого «отчуждения». В силу этого ему присуща такая мера цельности и нерасчлененности его общественной практики, которая утрачивается при переходе к более развитому и дифференцированному буржуазному обществу. Всякий прогресс всегда и неизбежно диалектичен. За него приходится расплачиваться утратой тех или иных ценностей, воплощавших более непосредственное отношение к жизни.

Представления о мире, господствовавшие в средние века, были во многом иллюзорны. Но, повторим еще раз, иллюзорность эта нимало не мешала их действительности: иллюзии эпохи входят в общественную практику, движут людьми. Ошибочность, ложность общественного сознания раскрывается обычно легче всего либо со стороны, когда на ценности одной культуры смотрят представители другой культуры (в средние века католики и православные взаимно поносили друга друга как схизматиков, и те и другие обрушивались с нападками на нехристиан), либо *post factum*, когда эта культурно-идеологическая система утратила свою жизненность и на смену ей пришла другая,

мнящая себя истинной и отвергающая устаревшие представления о мире как суеверие. Все это исторически объяснимо. Но незыблемое требование науки состоит в том, чтобы каждое явление мерить адекватным масштабом. Средневековью в этом отношении не повезло; о нем судят сплошь и рядом в сопоставлении с классической древностью и с Ренессансом, применяя к его культуре критерии, позаимствованные из этих перекликающихся между собою эпох. Мы убеждены в том, что здравую оценку средневековой культуры — столь же великой и значимой с всемирно-исторической точки зрения, как и культура античности или новоевропейская культура, — можно дать только в том случае, если ее рассматривать в свете накопленных наукой объективных данных.

<sup>1</sup> R. Alexander, *Space, Time and Deity*, London, 1947, vol. I, p. 36; W. Lewis, *Time and Western Man*, Boston, 1957, p. X, XII, 211 ff.; H. H. Parkhurst, *The Cult of Chronology*.—«*Essays in Honor of John Dewey*», New York, 1929, p. 294; W. Weischedel, *Das heutige Denken zwischen Raum und Zeit*.—«*Universitas*», 22., Jg., H. 12, 1967, S. 1234 ff.

<sup>2</sup> Дж. Уиттроу; *Естественная философия времени*, М., 1964, стр. 74.

<sup>3</sup> E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, II. Teil, Berlin, 1925, S. 103 ff.; A. Hallowell, *Culture and Experience*, Philadelphia, 1955; B. L. Whorf, *Language, Thought, and Reality*, New York, 1956; O. F. Bollnow, *Mensch und Raum*, Stuttgart, 1963.

<sup>4</sup> M. Grapnet, *La pensée chinoise*, Paris, 1934, p. 86, 90, 97, 103.

<sup>5</sup> С. Радхакришнан, *Индийская философия*, т. I, М., 1956, стр. 33, ср. стр. 312, 377.

<sup>6</sup> H. Frankfort, *The Birth of Civilization in the Near East*, London, 1951, p. 20.

<sup>7</sup> J.-P. Vernant, *Mythe et pensée chez les grecs. Etudes de psychologie historique*, Paris, 1965, p. 22 ss., 57, 71 ss., 99 ss.

<sup>8</sup> А. Ф. Лосев, *История античной эстетики (ранняя классика)*, М., 1963, стр. 50.

<sup>9</sup> Там же, стр. 38, 55. Ср. А. Ф. Лосев, *История античной эстетики. Софисты, Сократ, Платон*, М., 1969, стр. 598—600, 612—613 и др.

<sup>10</sup> В. А. Ван Гронинген, *In the Grip of the Past. Essay on an Aspect of Greek Thought*, Leyden, 1953.

<sup>11</sup> W. den Boer, *Graeco-Roman Historiography in its Relation to Biblical and Modern Thinking*.—«*History and Theory*», vol. VII, № 1, 1968, p. 72. Ср. E. Ch. Welckorf, *Gedanken über den gesellschaftlichen Fortschritt im Altertum*. XIII. Internationaler Kongress der historischen Wissenschaften, Moskau, 1970.

<sup>12</sup> М. М. Бахтин, *Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса*, М., 1965.

<sup>13</sup> Н. И. Конрад, *Запад и Восток*, М., 1966, стр. 79.

<sup>14</sup> О. Шпенглер, *Закат Европы*, т. I, М.—Пг., 1923, стр. 126 след., 170 след.

<sup>15</sup> Д. С. Лихачев, *Поэтика древнерусской литературы*, Л., 1967.

<sup>16</sup> J. Le Goff, *La civilisation de l'Occident médiéval*, Paris, 1965, p. 126, 440.

<sup>17</sup> E. Mâle, *L'art religieux du XIII<sup>e</sup> siècle en France*, Paris, 1925 (6, éd.), p. 1—5.

<sup>1</sup> О. А. Добняш - Рождественская, Западные паломничества в средние века. Пр., 1924, стр. 49 и след.; Ch. H. Haskins, Studies in Mediaeval Culture, New York, 1929, p. 101; M. N. Boyer, A. Day's Journey in Mediaeval France. «Speculum», vol. XXVI, 1951; Cambridge Economic History of Europe. Vol. III, Cambridge, 1963, p. 128.

<sup>2</sup> O. Szemeréngi, The Etymology of German Adel, «Word», vol. 8, 1952; W. Krogmann, Handmahal.—«Zeitschrift der Savigny Stiftung für Rechtsgeschichte. Germanistische Abteilung», 71. Bd, 1954. Иначе O. Behagel, Odal. «Forschungen und Fortschritte», 11. Jg., n. 29, 1935, S. 369—370.

<sup>3</sup> O. v. Dungen, Über die Freiheit des Eigentums im Mittelalter.—«Zeitschrift der Savigny Stiftung für Rechtsgeschichte. Germanistische Abteilung», 53, Bd., 1933, S. 291; H. Ebner, Das freie Eigen. Klagenfurt, 1969, S. 129 ff., 227; F. Mezger, Zur Frühgeschichte von Freiheit und Frieden.—«Fragen und Forschungen im Bereich und Umkreis der germanischen Philologie», 1956, S. 15—16.

<sup>4</sup> V. Grönbech, Vor Folkeæt i Oldtiden, Bd II, København, 1912, S. 6—9; R. Kummer, Midgards Untergang, Leipzig, 1927.

<sup>5</sup> J. de Vries, Ginnungagap.—«Acta Philologica Scandinavica», V, 1929.

<sup>6</sup> Snorri Sturluson, Edda, с. 14. Utg. av Anne Holtmark og Jón Helgason, København—Oslo—Stockholm, 1965.

<sup>7</sup> «Речи Гримнира», 12.—«Старшая Эдда». Перевод А. И. Корсуна. Ред., вступит. статья и комментарии М. И. Стеблин-Каменского, М.—Л.,—1963, стр. 37. Ср. «Младшая Эдда», Л., 1970, стр. 28.

<sup>8</sup> Snorri Sturluson, Heimskringla, I. Vjarni Adalbjarnarson gaf út, Reykjavik, 1941, bls. 22.

<sup>9</sup> Ibid., bls. 22—23.

<sup>10</sup> М. И. Стеблин - Каменский, Культура Исландии, Л., 1967, стр. 64.

<sup>11</sup> «Сага о Ньяле», гл. 75.—«Исландские саги». Ред., вступит. статья и примеч. М. И. Стеблин-Каменского, М., 1956, стр. 566.

<sup>12</sup> Там же, стр. 778.

<sup>13</sup> J. Valtrūšaitis, Le Moyen Age fantastique, Paris, 1955.

<sup>14</sup> М. М. Бахтин, указ. соч., главы 5 и 6.

<sup>15</sup> F. W. Maitland, Domesday Book and Beyond, Cambridge, 1907, p. 371.

<sup>16</sup> L. Musset, Observations historiques sur une mesure agraire: le bonnier.—«Mélanges d'histoire du Moyen Age dédiés à la mémoire de Louis Halphen», Paris, 1951, p. 541.

<sup>17</sup> J. Le Goff, La civilisation de l'Occident médiéval, p. 405.

<sup>18</sup> А. Мейер, Wesen und Geschichte der Theorie vom Mikro- und Makrokosmos, Bern, 1900; G. P. Conger, Theories of Macrocosms and Microcosms in the History of Philosophy, New York, 1922; R. Allers, Microcosmus.—«Traditio», 2, 1944.

<sup>19</sup> W. Kranz, Kosmos.—«Archiv für Begriffsgeschichte», Bonn, 1958.

<sup>20</sup> Sanctae Hildegardis Liber Divinorum Operum Simplicis Homini, PL. t. 197, Paris, 1855, col. 862.

<sup>21</sup> M.-M. Davy, Essai sur la symbolique romane (XII<sup>e</sup> siècle), Paris, 1955, p. 103.

<sup>22</sup> Alan i a b I n s u l i s Liber de Planctu Naturae. PL, t. 210, Paris, 1855, col. 443 b.

<sup>23</sup> M.-Th. D'Alverny, Le cosmos symbolique du XII<sup>e</sup> siècle.—«Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age» 28. année, 1954.

<sup>24</sup> C.-M. Edsmann, Arbor inversa. Heiland, Welt und Mensch als Himmelspflanzen.—«Festschrift Walter Baetke», Weimar, 1966.

<sup>25</sup> «Omnis mundi creatura  
Quasi liber et pictura  
Nobis est et speculum».

Цит. по: E. R. Curtius, Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter, Bern, 1948, S. 322.

<sup>26</sup> L. Spitzer, Classical and Christian Ideas of World Harmony.—«Traditio», vol. II, New York, 1944, S. 434 ff.

<sup>27</sup> E. Gilson, Le Moyen Age et le naturalisme antique.—«Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age», 7. année, 1933, p. 22 ss.

<sup>28</sup> L. Kirchenbauer, Raumvorstellungen in frühmittelhochdeutschen Epik, Heidelberg, 1931, S. 17.

<sup>29</sup> O. Lauffe, Das Landschaftsbild Deutschlands im Zeitalter der Karolinger, Göttingen, 1896.

<sup>30</sup> Цит. по: P. A. Фридман, Любовная лирика трубадуров и ее истолкование.—«Ученые записки Рязанского госпединститута», т. 34. Труды кафедры литературы, М., 1965, стр. 288.

<sup>31</sup> A. Biese, Die Entwicklung des Naturgefühls im Mittelalter und in der Neuzeit, Leipzig, 1888. Ср. E. Pons, Le thème et le sentiment de la nature dans la poésie anglo-saxonne, Strassbourg, Paris, 1925.

<sup>32</sup> G. Stockmayer, Über Naturgefühl in Deutschland im 10. und 11. Jahrhundert, Leipzig und Berlin, 1910.

<sup>33</sup> W. Ganzenmüller, Das Naturgefühl im Mittelalter, Leipzig und Berlin, 1914.

<sup>34</sup> K. Wührer, Romantik im Mittelalter. Beitrag zur Geschichte des Naturgefühls, im besonderen des 10. und 11. Jahrhunderts, Baden—Wien—Leipzig—Brünn, 1930.

<sup>35</sup> L. Schneider, Die Naturdichtung des deutschen Minnesangs.—«Neue deutsche Forschungen», Abteilung Deutsche Philologie. Bd. 6, Berlin, 1938.

<sup>36</sup> E. R. Curtius, Rhetorische Naturschilderung im Mittelalter. «Romanische Forschungen», 56, 1942, S. 221 ff.; M. Gsteiger, Die Landschaftsschilderungen in den Romanen Chrestiens de Troyes, Bern, 1958.

<sup>37</sup> I. Hahn, Raum und Landschaft in Gottfrieds Tristan. Ein Beitrag zur Werkdeutung.—«Medium Aevum. Philologische Studien» Bd 3, München, 1963, S. 7 ff.

<sup>38</sup> R. Gruenter, Zum Problem der Landschaftsdarstellung im hofischen Versroman.—«Euphorion», 56. Bd, 3. H., 1962.

<sup>39</sup> E. Kobel, Untersuchung zum gelebten Raum in der mittelhochdeutschen Dichtung, Zürich, 1950.

<sup>40</sup> Ch.-V. Langlois, La connaissance de la nature et du monde au Moyen Age, Paris, 1911, p. XII.



<sup>41</sup> П. М. Бицилли, Салимбене, Одесса, 1916, стр. 300—301.

<sup>42</sup> W. H o m u t h, Vom Einfluss des Lehnswesens und Rittertums auf den französischen Sprachschatz.—«Romanische Forschungen» XXXIX. Bd, 2. Heft, Erlangen, 1925.

<sup>43</sup> S a n c t i D i o n y s i i A r c o p a g i t a e D e C a e l e s t i I e r a r c h i a. I, 7—9. PL, t. 122, Paris, 1865, col. 1050—1058.

<sup>44</sup> J. S a u e r, Symbolik des Kirchengebäudes und seiner Ausstattung in der Auffassung des Mittelalters, Freiburg, 1924; G. B a n d m a n n, Mittelalterliche Architektur als Bedeutungsträger, Berlin, 1951; E. B a l d w i n S m i t h, Architectural Symbolism of Imperial Rome and the Middle Ages, New York, 1956.

<sup>45</sup> Аллегорическая география средневековья — «служанка богословия» — совмещала в одной пространственной плоскости всю священную и земную историю. На «картах мира» рай с Адамом и Евой, библейские персонажи, Троя, завоевания Александра, римские провинции, «святые места», христианские государства и «конец света». См. А.—D. v. den B r i n c k e n, «ut describeretur universus orbis». Zur Universal-kartographie des Mittelalters, «Methoden in Wissenschaft und Kunst des Mittelalters», Berlin, 1970.

<sup>46</sup> W. H a r m s. Homo viator in bivio. München, 1970.

<sup>47</sup> Ю. М. Л о т м а н, О понятии географического пространства в русских средневековых текстах.—«Труды по знаковым системам», II, Тарту, 1965, стр. 210—216.

<sup>48</sup> P. A l p h a n d e r y, La Chrétienté et l'idée de Croisade, I, Paris, 1954, p. 7.

<sup>49</sup> R. W. S o u t h e r n, The Making of the Middle Ages, New Haven, 1953, p. 241—245.

<sup>50</sup> С. Д. К а ц н е л ь с о н, Историко-грамматические исследования, М.—Л., 1949, стр. 80—81, 91—94.

<sup>51</sup> Bandamanna saga und Qlkofra pátt. Hrsg. von Baetke.—«Alt-nordische Textbibliothek». N. F., 4. Bd, Halle (Saale), 1960, S. 52, 54.

<sup>52</sup> B e a t i R a b a n i M a u r i... Allegoriae in Universam Sacram Scripturam, PL. t. 112, Paris, 1852, col. 849—850.

<sup>53</sup> Д а н т е А л и г ь е р и, Малые произведения, М., 1968, стр. 387. Ср. «Пир», II, I — там же, стр. 135—136.

<sup>54</sup> Подробную расшифровку символики средневековой церковной архитектуры см.: A u b e r, Histoire et théorie du symbolisme religieux avant et depuis le Christianisme, t. 3—4, Paris—Poitiers, 1871.

<sup>55</sup> С. G. L o o m i s, White Magic. An Introduction to the Folklore of Christian Legend, Cambridge, Mass., 1948, p. 91, 93.

<sup>56</sup> П. Бицилли, Элементы средневековой культуры.—«Гносис», 1919, стр. 8—9.

<sup>57</sup> G. P o u l e t, Les méthamorphoses du cercle, Paris, 1961, p. III.

<sup>58</sup> A. G r a b a r, Plotin et les origines de l'esthétique médiévale.—«Cahiers archéologiques», I, 1945, p. 22.

<sup>59</sup> Е. Т р у б е ц к о й, Два мира в древнерусской иконописи, М., 1916, стр. 17, 23.

<sup>60</sup> См.: П. А. Ф л о р е н с к и й, Обратная перспектива.—«Труды по знаковым системам». III, Тарту, 1967, стр. 397. Ср. Л. Ф. Ж е г и н, Язык живописного произведения, М., 1970.

<sup>61</sup> О различии в восприятии перспективы в античном мире, в средние века и в эпоху Возрождения см.: M. S c h i l d B u n i t, 288

Space in Medieval Painting and the Forerunners of Perspective, New York, 1940. О «духовной перспективе» в средневековом искусстве см.: W. Messerer, Einige Darstellungsprinzipien der Kunst im Mittelalter.—«Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte», 36. Jg., H. 2, 1962.

<sup>62</sup> E. P a n o f s k y, Die Perspektive als symbolische Form.—«Aufsätze zu Grundfragen der Kunstwissenschaft», Berlin, 1961, S. 110.

<sup>63</sup> E. d e B r u y n e, Etudes d'esthétique médiévale, t. 3, Brugge, 1946, ch. 1.

<sup>64</sup> E. P a n o f s k y, op. cit., S. 111—115; i d e m, Gothic Architecture and Scholasticism, New York, 1957, p. 44 ff., 58.

<sup>65</sup> A. К о у р é, Le vide et l'espace infini au XIV<sup>e</sup> siècle.—«Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age», 24. année, 1949, p. 50; E. C a s s i r e r, The Individual and the Cosmos in Renaissance Philosophy, New York, 1963.

<sup>66</sup> E. W h i t t a k e r, Space and Spirit, London, 1946, p. 73, ff.

<sup>67</sup> H o n o r i i A u g u s t o d u n e n s i s De Philosophia Mundi. I, 23. PL, t. 172, Paris, 1854, col. 56.

<sup>68</sup> «Raumordnung im Aufbau des mittelalterlichen Staates», Bremen, 1961; B. G u e n é e, Espace et Etat dans la France du Bas Moyen Age.—«Annales. Économies, Sociétés, Civilisations». 23, N 4, 1968.

<sup>69</sup> A. D u p r o n t, Espace et humanisme.—«Bibliothèque d'humanisme et Renaissance», t. VIII, Paris, 1946; J. D e l u m e a u, Le développement de l'esprit d'organisation et de la pensée méthodique dans la mentalité occidentale à l'époque de la Renaissance.—«XIII<sup>e</sup> congrès international des sciences historiques», Moscou, 1970.

### «Что есть время?»

<sup>1</sup> K. W e i n h o l d, Ueber die deutsche Jahrtheilung. Kiel, 1862; i d e m, Die deutschen Monatnamen, Halle, 1869; J. G r i m m, Geschichte der deutschen Sprache. I. Bd., Leipzig, 1868; M. P. N i l s s o n, Primitive Time-reckoning, Lund, 1920.

<sup>2</sup> G. B i l f i n g e r, Untersuchungen über die Zeitrechnung der alten Germanen. I. Das altnordische Jahr, Stuttgart, 1899.

<sup>3</sup> K. W e i n h o l d, Altnordisches Leben. Bearb. von G. Siefert, Stuttgart, 1938, S. 258.

<sup>4</sup> «Старшая Эдда», стр. 13; Edda. Hrsg. von G. Neckel und H. Kuhn. I. Text, Heidelberg, 1962, S. 10—11.

<sup>5</sup> «Старшая Эдда», стр. 10; Edda, I, S. 4.

<sup>6</sup> S n o r r i S t u r l u s o n, Heimskringla. I. Prologus, bls. 4—5.

<sup>7</sup> S v e r r i s s a g a, kap. 38, udg. ved G. Indrebø, Kristiania, 1920.

<sup>8</sup> S n o r r i S t u r l u s o n, Heimskringla. I. Ynglinga saga, kap. 15.

<sup>9</sup> Å. V. S t r ö m, The King God and His Connection with Sacrifice in Old Norse Religion.—«La Regalita sacra», Leiden, 1959, S. 714—715.

- <sup>10</sup> Ynglinga saga, kap. 25.
- <sup>11</sup> Snorri Sturluson, Edda, kap. 26.
- <sup>12</sup> M. Eliade, Le mythe de l'éternel retour, Paris, 1949.
- <sup>13</sup> Th. Finkenstaedt, Das Zeitgefühl im altenglischen Beowulf-Epos.—«Antaios», Bd III, Stuttgart, 1962, S. 226 ff.
- <sup>14</sup> M. Halbwachs, La mémoire collective et le temps.—«Cahiers internationaux de sociologie», vol. II, 1947, p. 8.
- <sup>15</sup> K. A. Eckhard, Irdische Unsterblichkeit. Germanische Glaube an die Wiederverkörperung in der Sippe. Weimar, 1937.
- <sup>16</sup> M. I. Steblin-Kamenskij, Tidsforestillingene i Islendingasagaene.—«Edda», Bd LXVIII, Hefte 6, 1968, s. 358—359.
- <sup>17</sup> R. Glasser, Verborgene und vordringliche Zeit in der Sprache.—«Romanische Forschungen», 56. Bd, 3. H., 1942, S. 386—387; E. Leisi, Die Darstellung der Zeit in der Sprache.—«Das Zeitproblem im 20. Jahrhundert», hrsg. von R. W. Meyer, Bern und München, 1964, S. 17 ff. В древнерусском языке слово «мѣсто» значило «место» (locus) и «время» (отсюда — «покамест»). И. И. Срезневский, Материалы для словаря древнерусского языка, М., 1958 (изд. 2-е), т. II, стр. 247.
- <sup>18</sup> W. Mannhardt, Germanische Mythen. Forschungen, Berlin, 1858, S. 606.
- <sup>19</sup> Snorri Sturluson, Edda, kap. 8. Cp.: M. Ciklami, The Chronological Conception in Norse Mythology.—«Neophilologus», 47. jaargang, Afl. 2, 1963, p. 142—143.
- <sup>20</sup> Snorri Sturluson, Edda, kap. 15.
- <sup>21</sup> Grágás, I, 10. Hrsg. von A. Heusler.—«Germanenrechte», Bd 9, Weimar, 1937.
- <sup>22</sup> King Alfred's Orosius. Ed. by H. Sweet, London, 1883, p. 17—19.
- <sup>23</sup> W. H. Vogt, Aldartryggðir ok aevintryggðir. Zur Entwicklung von germ. ald- und aiw- zu «immerdar» und «ewig».—«Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur», 58 Bd. 1934.
- <sup>24</sup> Ari Thorgilsson, The Book of the Icelanders (Islendingabók), ed. by H. Hermannsson, Ithaca, New York, 1930 («Islandica», vol. XX).
- <sup>25</sup> G. Bilfinger, Untersuchungen über die Zeitrechnung..., S. 38 f.
- <sup>26</sup> M. C. van den Toorn, Zeit und Tempus in der Saga.—«Arkiv för nordisk filologi», LXXVI. Bd, 1961, s. 136, 137.
- <sup>27</sup> Lynn Thorndike, A History of Magic and Experimental Science, vol. II, New York, 1923, p. 68.
- <sup>28</sup> G. Bilfinger, Die mittelalterlichen Horen und die modernen Stunden. Ein Beitrag zur Kulturgeschichte, Stuttgart, 1892; W. Rothwell, The Hours of the Day in Medieval French.—«French Studies», XIII, n 3, 1959.
- <sup>29</sup> Цит. по: J. Le Goff, La civilisation de l'Occident médiéval, p. 229.
- <sup>30</sup> M. Bloch, La société féodale, Paris, 1968, p. 117—118.
- <sup>31</sup> Honorii Augustodunensis De Imagine Mundi libri tres, II, 4—10. PL, t. 172, col. 172 ss.
- <sup>32</sup> J. C. Webster, The Labors of the Months in Antique and Mediaeval Art, Princeton, 1938; H. Stern, Poésies et repré-

sentations carolingiennes et byzantines des mois.—«Revue archéologique», 6<sup>e</sup> sér., t. XLV, 1955.

<sup>33</sup> O. Cullmann, Christ et le temps, Neuchatel-Paris, 1947.

<sup>34</sup> Творения блаженного Августина, ч. 4, изд. 2-е, Киев, 1905. «О граде божием», кн. XII, гл. XIII, XVII.

<sup>35</sup> Творения блаженного Августина, ч. 1, изд. 2-е, Киев, 1901. «Исповедь», кн. XI, гл. 14.

<sup>36</sup> Там же, гл. 22.

<sup>37</sup> Там же, гл. 27.

<sup>38</sup> Там же, гл. 20, 28.

<sup>39</sup> «О граде божием», кн. XII, гл. 12; «Исповедь», кн. XI, гл. 13.

<sup>40</sup> Honorius Augustodunensis, Clavis Physicae, f. 4v-5. Цит. по: M.-Th. D'Alverny, Le Cosmos symbolique..., p. 39. Ср.: Ioannis Scoti, De Divisione Naturae libri quinque. I, l. PL, t. 122, col., 442.

<sup>41</sup> J. F. Callahan, Four Views of Time in Ancient Philosophy, Cambridge, 1948, p. 152—183, 192—202.

<sup>42</sup> De civ., 22, 24.

<sup>43</sup> Цит. по: H.-I. Marrou, L'ambivalence du temps de l'histoire chez Saint Augustin, Montreal-Paris, 1950, p. 22.

<sup>44</sup> A.-D. v. den Brinken, Studien zur lateinischen Weltchronistik bis in das Zeitalter Ottos von Freising. Düsseldorf, 1957, S. 38.

<sup>45</sup> De civ., 17, 1.

<sup>46</sup> P. Rousset, La conception de l'histoire à l'époque féodale.—«Melanges d'histoire du Moyen Age dédiés à la mémoire de Louis Halphen», Paris, 1951, p. 630—633.

<sup>47</sup> G. Schoebe, Was gilt im frühen Mittelalter als geschichtliche Wirklichkeit? Ein Versuch zur Kirchengeschichte des Baeda venerabilis.—«Festschrift Hermann Aubin zum 80. Geburtstag», Bd II, Wiesbaden, 1965, S. 640—643.

<sup>48</sup> О. Л. Вайнштейн, Западноевропейская средневековая историография, М.—Л., 1964, стр. 74.

<sup>49</sup> A. Dempf, Sacrum Imperium. Geschichts- und Staatsphilosophie des Mittelalters und der politischen Renaissance, München und Berlin, 1929, S. 251.

<sup>50</sup> Thomae Aquinatis Summa Theologica, Pars I, quaest. V, art. V.

<sup>51</sup> Honorii Augustodunensis De Imagine Mundi. II, 1—3.

<sup>52</sup> Ibid., II, 3.

<sup>53</sup> Цит по: M.-D. Chenu, La théologie au douzième siècle, Paris, 1957, p. 67, 87.

<sup>54</sup> E. Jeanneau, Nains et geants.—«Entretiens sur la Renaissance du 12<sup>e</sup> siècle», Paris—La Haye, 1968.

<sup>55</sup> Thomae Aquinatis, Summa Theologica, Pars I, quaest. X, art. I.

<sup>56</sup> J. Ratzinger, Der Mensch und die Zeit im Denken des Heiligen Bonaventura.—«L'homme et son destin d'après les penseurs du Moyen Age», Louvain—Paris, 1960, p. 476, 483.

<sup>57</sup> Z. Z a w i r s k i, L'évolution de la notion du temps, Crakovie, 1936, p. 35—42.

<sup>58</sup> M.-D. C h e n u, Situation humaine, corporalité et temporalité.—«L'homme et son destin d'après les penseurs du Moyen Age», p. 39—40, 49.

<sup>59</sup> M.-D. C h e n u, La théologie au douzième siècle, p. 93.

<sup>60</sup> F. S. L e a r, The Mediaeval Attitude Toward History.—«The Rice Institute Pamphlet», vol. XX, N 2, 1933, p. 169—171.

<sup>61</sup> De civ., II, 6.

<sup>62</sup> H o n o r i i A u g u s t o d u n e n s i s Elucidarium. PL, t. 172, col. 1119.

<sup>63</sup> S a n c t i I s i d o r i H i s p a l e n s i s e p i s c o p i Etymologiarum libri XX, PL, t. 82, Paris, 1878, col. 223.

<sup>64</sup> De civ., 18, 53; 22, 30.

<sup>65</sup> E. P o g n o n, L'an mille, Paris, 1947; H. F o c i l l o n, L'an mil, Paris, 1952.

<sup>66</sup> Д а н т е, Рай, XXX, 131—132.

<sup>67</sup> J. E. C r o s s, Aspects of Microcosm and Macrocosm in Old English Literature.—«Studies in Old English Literature in Honor of A. G. Brodeur», Univ. of Oregon, 1963, p. 2—3.

<sup>68</sup> E. R. C u r t i u s, Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter, S. 103.

<sup>69</sup> Цит. по: J. S p ö r l, Grundformen hochmittelalterlicher Geschichtsanschauung. Studien zum Weltbild der Geschichtsschreiber des 12. Jahrhunderts, München, 1935, S. 59.

<sup>70</sup> Д а н т е, Пир, IV, XXIII—XXIV.

<sup>71</sup> W. F r e u n d, Modernus und andere Zeitbegriffe des Mittelalters, Köln—Graz, 1957, S. 108.

<sup>72</sup> W a l t e r M a r, De nugis curial. Цит. по: E. R. C u r t i u s, op. cit. S. 259.

<sup>73</sup> J. S p ö r l, Grundformen..., S. 30.

<sup>74</sup> E. J e a u n e a u, op. cit., p. 26, Впрочем, подобным заявлениям не всегда можно доверять полностью. Аделард Батский признавался, что распространённое отрицательное отношение к новшествам вынуждает его выдавать свои мысли за чужие и приписывать их древним или арабским мыслителям. См. J. L e G o f f, Les intellectuels au Moyen Age, Paris, 1960, p. 60.

<sup>75</sup> H. В e u m a n n, Der Schriftsteller und seine Kritiker im frühen Mittelalter.—«Studium Generale», 12. Jg., H. 8, 1959, S. 502, 509.

<sup>76</sup> H. G r u n d m a n n, Die Grundzüge der mittelalterlichen Geschichtsanschauungen.—«Geschichtsdenken und Geschichtsbild im Mittelalter», Hrsg. von W. Lammers. («Wege der Forschung», XXI), Darmstadt, 1961, S. 424.

<sup>77</sup> Цит. по: H. G r u n d m a n n, Geschichtsschreibung im Mittelalter.—«Deutsche Philologie im Aufriss». Hrsg. von W. Stammeler. 35. Lieferung, Berlin, Bielefeld, München, 1961, S. 2283.

<sup>78</sup> E. G i l s o n, L'esprit de la philosophie médiévale, Paris, 1948, ch. XIX.

<sup>79</sup> Цит. по: С. М. С т а м, Учение Иоахима Калабрийского.—«Вопросы истории религии и атеизма», VII, М., 1959, стр. 348.

<sup>80</sup> Цит. по: E. G i l s o n, op. cit., p. 377.

<sup>81</sup> T h o m a e A q u i n a t i s Summa Theologica, II, 1, quaest. 106, art. 4; II, 2, quaest. 1, art. 7.

<sup>82</sup> A. B o r s t, Der Turmbau von Babel. Geschichte der Meinungen über Ursprung und Vielfalt der Sprachen und Völker, Bd II, 1—2. Stuttgart, 1958—1959.

<sup>83</sup> H. B e u m a n n, Topos und Gedankengefüge bei Einhard.—«Archiv für Kulturgeschichte», 33. Bd, 3. H., 1951, S. 349—350.

<sup>84</sup> A. F u n k e n s t e i n, Heilsplan und natürliche Entwicklung. Formen der Gegenwartsbestimmung im Geschichtsdenken des hohen Mittelalters, München, 1965, S. 76.

<sup>85</sup> La morale de l'histoire.—«Le Moyen Age», t. LXIX, 1963, p. 366.

<sup>86</sup> E. M e u t h e n, Der Geschichtssymbolismus Gerhohs von Reichersberg.—«Geschichtsdenken und Geschichtsbild im Mittelalter», S. 241—246.

<sup>87</sup> *Ottonis episcopi Frisingensis Chronica*. ProI. I. Hrsg. von W. Lammers, Berlin, 1960, S. 8.

<sup>88</sup> C h r é t i e n d e T r o y e s, Chevalerie et clergie.—«Anthologie poétique française. Moyen Age», I. Choix, introduction, traduction et notes par A. Mary, Paris, 1967, p. 102.

<sup>89</sup> *Ottonis episcopi Frisingensis Chronica*, S. 11—17. См.: H. M. K l i n k e n b e r g, Der Sinn der Chronik Otos von Freising.—«Aus Mittelalter und Neuzeit», Bonn, 1957.

<sup>90</sup> B. W i d m e r, Heilsordnung und Zeitgeschehen in der Mystik Hildegards von Bingen. Basel-Stuttgart, 1955, S. 132 ff.

<sup>91</sup> W. J. B r a n d t, The Shape of Medieval History. Studies in Modes of Perception, New Haven and London, 1966, p. 171.

<sup>92</sup> M. K e m m e r i c h, Die frühmittelalterliche Porträtmalerei in Deutschland bis zur Mitte des XIII. Jahrhunderts, München, 1907.

<sup>93</sup> G. P o u l e t, Etudes sur le temps humain, I, Paris, 1965, p. I—VI.

<sup>94</sup> П. М. Б и ц и л л и, Салимбене, стр. 132.

<sup>95</sup> См.: А. Х о й с л е р, Германский героический эпос и сказание о Нибелунгах, М., 1960, стр. 350 след.

<sup>96</sup> U. R u b e r g, Raum und Zeit im Prosa-Lancelot.—«Medium Aevum. Philologische Studien», Bd 9. München, 1965, S. 16, 164, 182—183.

<sup>97</sup> G u i l l a u m e d e L o r r i s, Le jardin de déduit.—«Anthologie poétique française. Moyen Age», I, p. 394.

<sup>98</sup> P h. M é n a r d, Le temps et la durée dans les romans de Chrétien de Troyes.—«Le Moyen Age», t. 73, N 3—4, 1967.

<sup>99</sup> E. K o e h l e r, Observations historiques et sociologiques sur la poésie des troubadours.—«Cahiers de civilisation médiévale», VII<sup>e</sup> année, N 1, 1964, p. 43.

<sup>100</sup> G. Q u i s p e l, Time and History in Patristic Christianity.—«Man and Time». Papers from the Eranos Yearbooks. Bollingen Series XXX. 3, New York, 1957, p. 101.

<sup>101</sup> Ph. M é n a r d, op. cit., p. 393 ss.

<sup>102</sup> «Поездка Скирнира», 42. «Старшая Эдда», стр. 45.

<sup>103</sup> Д. С. Л и х а ч е в, указ. соч., стр. 254.

<sup>104</sup> S. H i n t e r k a u s e n, Die Auffassung von Zeit und Geschichte in Konrads Rolandslied, Inaugural-Diss, Bonn, 1967.

<sup>105</sup> R. G l a s s e r, Studien zur Geschichte des französischen Zeitbegriffe.—«Münchener Romanistische Arbeiten», 5. München, 1936, S. 5; K. v o n E t t m a y e r, Analytische Syntax der französischen

Sprache. II. Bd, Halle (Saale), 1936, S. 886; G. Lechner, Zur «Zeit» und zur stilistischen und topologischen Funktion der «Tempora» in der früheren altfranzösischen Heldenepik, Inaugural-Diss, München, 1961, S. 251.

<sup>106</sup> M. H u b y, La structure numérique et sa valeur symbolique dans la poésie religieuse allemande du Moyen Age.—«Etudes germaniques», 22, N 2, 1967, p. 244.

<sup>107</sup> E. K o b e l, op. cit., S. 8 ff., 14—15.

<sup>108</sup> H. W e r n e r, Raum und Zeit in den Urformen der Künste.—«Vierter Kongress für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft. Berichte», Stuttgart, 1931, S. 69—83.

<sup>109</sup> O. M а н д е л ь ш т а м, Разговор о Данте, М., 1967, стр. 32, 35.

<sup>110</sup> В. Ш к л о в с к и й, Тетива. О несходстве сходного, М., 1970, стр. 175.

<sup>111</sup> Д а н т е, Ад, XV, 85—87.

<sup>112</sup> Д а н т е, Чистилище, XI, 106—108.

<sup>113</sup> Д а н т е, Рай, XXIX, 12—32; XXXIII, 94—95.

<sup>114</sup> P. A. M i c h e l i s, An Aesthetic Approach to Byzantine Art, London, 1964, p. 118.

<sup>115</sup> См. «История Византии», т. I, М., 1967, стр. 433.

<sup>116</sup> S. S t e l l i n g - M i c h a u d, Quelques aspects du problème du temps au moyen âge.—«Schweizer Beiträge zur Allgemeinen Geschichte», Bd 17, Bern, 1959, S. 25—26.

<sup>117</sup> J. L e G o f f, Temps de l'Eglise et temps du marchand.—«Annales. Économies, Sociétés, Civilisations», 15, N 3, 1960.

<sup>118</sup> A. D o r e n, Fortuna im Mittelalter und in der Renaissance, Leipzig, 1924; K. H a m p e, Zur Auffassung der Fortuna im Mittelalter.—«Archiv für Kulturgeschichte», 17, 1927; D. M. R o b i n s o n, The Wheel of Fortune.—«Classical Philology», vol. XLI, N 4, 1946; H. R. P a t c h, The Goddess Fortuna in Mediaeval Literature, New York, 1967 (2 ed.).

<sup>119</sup> P. M а н д о н н е т, Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII<sup>e</sup> siècle, Louvain, 1911, p. 170—171; P. D u h e m, Le système du monde, t. II, Paris, 1914, p. 447 ss; t. V, 1917, p. 61; t. VII, 1956, p. 441 ss; Г. Л е й, Очерк истории средневекового материализма, М., 1962, стр. 307, 343, 345.

<sup>120</sup> Д а н т е, Ад, VII, 77—81, 96.

<sup>121</sup> W. v o n d e n S t e i n e n, Menschen im Mittelalter, Bern und München, 1967, S. 231 ff.

<sup>122</sup> W. G e n t, Die Philosophie des Raumes und der Zeit, Berlin, 1926; I d e m, Das Problem der Zeit, Frankfurt a. M., 1934.

<sup>123</sup> Г. Б ё л ь, Ирландский дневник.—«Новый мир», 1964, № 5, стр. 77.

<sup>124</sup> J. L e G o f f, La civilisation de l'Occident médiéval, p. 223.

<sup>125</sup> G. G u r v i t c h, The Spectrum of Social Time, Dordrecht, 1964.

<sup>126</sup> P. B r o w e, Beiträge zur Sexualethik des Mittelalters, Breslau, 1932; J. T. N o o n a n, Contraception, a History of Its Treatment by the Catholic Theologians and Canonists, Cambridge, Mass, 1966; J.-L. F l a n d r i n, Contraception, mariage et relations amoureuses dans l'Occident chrétien.—«Annales. Économies, sociétés, civilisations», 24, N 6, 1969.

<sup>127</sup> N. C o h n, *The Pursuit of the Millenium*, London, 1970; T. M a n t e u f f e l, *Naissance d'une hérésie*, Paris — La Haye, 1970.

<sup>128</sup> M. d e G a n d i l l a c, *Valeur du temps dans la pédagogie spirituelle de Jean Tauler*, Montreal—Paris, 1956, p. 42.

<sup>129</sup> O. Ш п е н г л е р, *Закат Европы*, т. I, стр. 12.

<sup>130</sup> J. L e G o f f, *Le temps du travail dans la «crise» du XVI<sup>e</sup> siècle: du temps médiéval au temps moderne.*—«*Le Moyen Age*», t. LXIX, 1963.

<sup>131</sup> C. M. C i p o l l a, *Clocks and Culture, 1300—1700*, London, 1967, p. 80—87.

<sup>132</sup> Цит. по: J. L e G o f f, *La civilisation de l'Occident médiéval*, p. 452. Новое отношение ко времени с предельной силой обнаружилось в конце ренессансной эпохи, в поэмах Джона Донна и у Шекспира. «Время вывихнулось, — восклицает Гамлет. — О, проклятье, я был рожден для того, чтоб его вправить!»

<sup>133</sup> G. P a r i s, *La littérature française au Moyen Age*. 2<sup>e</sup> éd., Paris, 1890, p. 30; L. F e b v r e, *Le problème de l'incroyance au XVI<sup>e</sup> siècle. La religion de Rabelais*, Paris, 1942, p. 426—434; M. B l o c h, *op. cit.*, p. 118.

#### «На праве страна строится...»

<sup>1</sup> P. Д а в и д, *Основные правовые системы современности*, М., 1967, стр. 395.

<sup>2</sup> F. J o ŷ o n d e s L o n g r a i s, *L'Est et l'Ouest. Institutions du Japon et de l'Occident comparées*, Tôkyô—Paris, 1958, p. 256.

<sup>3</sup> P. Д а в и д, указ. соч., стр. 448, 449.

<sup>4</sup> М. И. С т е б л и н - К а м е н с к и й, *Происхождение поэзии скальдов.*—«*Скандинавский сборник*», III, Таллин, 1958, стр. 188.

<sup>5</sup> См.: Э й н а р О л ь г е й р с с о н, *Из прошлого исландского народа. Родовой строй и государство в Исландии*, М., 1957.

<sup>6</sup> G. C h. v o n U n g r u h, *Wargus. Friedlosigkeit und magisch-kultische Vorstellungen bei den Germanen.*—«*Zeitschrift der Savigny Stiftung für Rechtsgeschichte. Germanistische Abteilung*», 74. Bd, 1957.

<sup>7</sup> E. L e i s i, *Aufschlussreiche altenglische Wortinhalte.*—«*Sprache—Schlüssel zur Welt*», Düsseldorf, 1959.

<sup>8</sup> W. U l l m a n n, *Individual and Society in the Middle Ages*, Baltimore, Maryland, 1966, p. 38.

<sup>9</sup> A. D e m p f, *Sacrum Imperium*, S. 8 ff., 147 ff.

<sup>10</sup> E. H. K a n t o r o w i c z, *Laudes Regiae. A Study in Liturgical Acclamations and Mediaeval Ruler Worship*. Berkeley and Los Angeles, 1946; P. E. S c h r a m m, *Herrschaftszeichen und Staatssymbolik*, Stuttgart, Bd I—III, 1954—1956.

<sup>11</sup> G. P o s t, *Sovereignty and its Limitations in the Middle Ages (1150—1350).*—«*XIII International Congress of Historical Sciences*», Moscow, 1970.

<sup>12</sup> G. T e l l e n b a c h, *Church, State and Christian Society at the Time of the Investiture Contest*, Oxford, 1940, p. 22.

<sup>13</sup> W. U l l m a n n, *Law and the Medieval*, Historian.—«*XI<sup>e</sup> Congrès International des Sciences Historiques*. Stockholm, 21—28 août 1960. *Rapports. III. Moyen Age*», Göteborg—Stockholm—Uppsala, 1960, p. 36.



<sup>14</sup> Цит. по: В. J arrett, *Social Theories of the Middle Ages, 1200—1500*, New York, 1966, p. 17.

<sup>15</sup> F. K ern, *Recht und Verfassung im Mittelalter*.—«Historische Zeitschrift», 120. Bd, 1919, S. 3 ff.

<sup>16</sup> Das Rühringer Recht. Hrsg. von W. J. Buma und W. Ebel.—«Altfrisische Rechtsquellen», Bd I, Göttingen—Berlin—Frankfurt, 1963, S. 24—32.

<sup>17</sup> F. L i e b e r m a n n, *Die Gesetze der Angelsachsen*. Bd I, Halle a. S., 1898, S. 26 ff., 46.

<sup>18</sup> *Die Gesetze der Langobarden*. Hrsg. von F. Beyerle, Weimar, 1947. S. 2.

<sup>19</sup> Цит. у F. K ern, *Gottesgnadentum und Widerstandsrecht im früheren Mittelalter*, Leipzig, 1914, S. 167. Anhang XVII, S. 372—376.

<sup>20</sup> *Etymolog.*, IX, 3, § 4. PL, t. 82, col. 342.

<sup>21</sup> S. B. C h r i m e s, *English Constitutional History*, London, 1967, p. 69.

<sup>22</sup> F. K ern, *Gottesgnadentum...*, S. 177—178, 389—392.

<sup>23</sup> См.: F. J. D ö l g e r, *Antike und Christentum. Kultur- und Religionsgeschichtliche Studien*, Bd I, 1, Münster, 1929, S. 79 f.

<sup>24</sup> P. M e i n h o l d, *Geschichte der kirchlichen Historiographie*. Bd I, München, 1967, S. 155—156.

<sup>25</sup> J. S p ö r l, *Das Alte und das Neue im Mittelalter. Studien zum Problem des mittelalterlichen Fortschrittsbewußtseins*.—«Historisches Jahrbuch», 50. Bd 3. H., 1930.

<sup>26</sup> E. G o l d m a n n, *Carta levare*.—«Mitteilungen des Instituts für Österreichischen Geschichtsforschung», 35. Bd, 1. H., 1914.

<sup>27</sup> M. K o s, *Carta sine litteris*.—«Mitteilungen des Instituts für Österreichischen Geschichtsforschung», 62. Bd, 1954, S. 98—100.

<sup>28</sup> См.: В. J arrett, *op. cit.*, p. 21.

<sup>29</sup> Ю. М. Л о т м а н, *К проблеме типологии культуры*.—«Труды по знаковым системам», III, Тарту, 1967, стр. 34; е г о ж е, *Об оппозиции «честь»—«слава» в светских текстах киевского периода*.—Там же, стр. 101—103.

<sup>30</sup> M. B l o c h, *op. cit.*, p. 142.

<sup>31</sup> T. F. T o u t, *Mediaeval Forgers and Forgeries*.—«Bulletin of the John Rylands Library Manchester», vol. 5, 1919.

<sup>32</sup> О. Л. В а й н ш т е й н, *Западноевропейская средневековая историография*, стр. 87 след.

<sup>33</sup> K. B o s l, *Zu einer Soziologie der mittelalterlichen Fälschung*.—«Frühformen der Gesellschaft im mittelalterlichen Europa» München—Wien, 1964, S. 414 ff.

<sup>34</sup> P. R o u s s e t, *La croyance en la justice immanente à l'époque féodale*.—«Le Moyen Age», t. LIV, N 3—4, 1948, p. 227 ss.

<sup>35</sup> P. R o u s s e t, *Le sens du merveilleux à l'époque féodale*.—«Le Moyen Age», t. LXII, N 1—2, 1956, p. 32—33.

<sup>36</sup> М. А. З а б о р о в, *Введение в историографию крестовых походов*, М., 1966, стр. 70 след., 89.

<sup>37</sup> L. G e n i c o t, *Valeur de la personne ou sens du concret. A la base de la société du haut moyen âge*.—«Miscellanea Mediaevalia in memoriam Jan Frederic Niermeyer», Groningen, 1967.

<sup>38</sup> А. П. К а ж д а н, *Византийская культура (X—XII вв.)*, М., 1968, стр. 49 след.

<sup>39</sup> А. П. К а ж д а н, *О социальной природе византийского самодержавия*.—«Народы Азии и Африки», 1966, № 6, стр. 52—64.

<sup>40</sup> Анна Комнина, Алексиада, перевод Я. Н. Любарского, М., 1965, стр. 288.

<sup>41</sup> K. B o s l, Frühformen der Gesellschaft im mittelalterlichen Europa, S. 39, 58, 185.

<sup>42</sup> P. V i n o g r a d o f f, Villainage in England, Oxford, 1892, ch. II; Е. А. Косминский, Исследования по аграрной истории Англии XIII в., М.—Л., 1947, стр. 410 след.; М. А. Барг, Исследования по истории английского феодализма в XI—XIII вв., М., 1962, стр. 254 след.

<sup>43</sup> Цит. у R. W. S o u t h e r n, The Making of the Middle Ages, p. 104.

<sup>44</sup> A d a l b e r o n i s Carmen ad Rotbertum regem Francorum, PL, t. 141, Paris, 1853, col. 781—782.

<sup>45</sup> G. G u s d o r f, Signification humaine de la liberté, Paris, 1962, p. 81ss.

<sup>46</sup> F. G r a u s, Littérature et mentalité médiévales: le roi et le peuple.—«Historica», XVI, Praha, 1969, p. 58 ss.

<sup>47</sup> E. F r o m m, Escape from Freedom, New York—Toronto, 1941, p. 41—43.

<sup>48</sup> F. G r a u s, Volk, Herrscher und Heiliger im Reich der Merowinger, Praha, 1965, S. 300 f.

<sup>49</sup> J. H u i z i n g a, Le Déclin du Moyen Age, Paris, 1948, p. 51.

<sup>50</sup> Р. А. Фридман, «Кодекс» и «законы» куртуазного служения даме в любовной лирике трубадуров.—«Ученые записки Рязанского госпединститута», т. 34, вып. II, М., 1966, стр. 64 след.

<sup>51</sup> E. d e V g u n e, Etudes d'esthétique médiévale, t. 2, Brugge, 1946, pp. 177—180.

<sup>52</sup> E. K o e h l e r, Observations historiques et sociologiques sur la poésie des troubadours, p. 34.

<sup>53</sup> С. В. Ешевский, Женщина в средние века в Западной Европе.—Соч., т. 3, М., 1870, стр. 374

<sup>54</sup> A. K e l l y, Eleanor of Aquitaine and the Four Kings, New York, 1967, p. 207—210.

<sup>55</sup> В. Шишмарев, Лирика и лирики позднего средневековья. Очерки по истории поэзии Франции и Прованса, Париж, 1911, стр. 296—297; E. W e c h s s l e r, Das Kulturproblem des Minnesangs, Bd I, Halle a. S., 1909, S. 105 ff.; E. K o e h l e r, op. cit., p. 45.

<sup>56</sup> M.-D. C h e n u, L'homme et la nature. Perspectives sur la Renaissance du XII<sup>e</sup> siècle.—«Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age», 27. année, 1953, p. 62.

<sup>57</sup> Das Stadtbuch von Augsburg. Hrsg. von Chr. Meyer, Augsburg, 1872, S. 240—244.

<sup>58</sup> Documents relatifs à l'histoire de l'industrie et du commerce en France, publiés par G. Fagniez, I, Paris, 1898, N 130.

<sup>59</sup> S n o r r i S t u r l u s o n, Heimskringla. II. Óláfs saga Tryggvasonar, kap. 88.

<sup>60</sup> F. T ö n n i e s, Gemeinschaft und Gesellschaft, Berlin, 1926, S. 22, 35—38.

- <sup>1</sup> S. Bolin, *Ur penningens historia*, Stockholm, 1962.
- <sup>2</sup> *Atlaqviða in groenlenzca*, 26, 27. Edda, hrsg. von G. Neckel und H. Kuhn, Heidelberg, 1962.
- <sup>3</sup> Один из кеннингов (метафорических обозначений) война.
- <sup>4</sup> «Старшая Эдда», стр. 73—74.
- <sup>5</sup> *Gulathings-Lov*, 223, 270. *Norges gamle Love indtil 1387*. Bd 1, Christiania, 1846.
- <sup>6</sup> F. T. H a r m e r, *Select English Historical Documents of the 9th and 10th Centuries*, Manchester, 1914, n. 2.
- <sup>7</sup> K. H. G a n a h l, *Hufe und Wergeld*.—«*Zeitschrift der Savigny Stiftung für Rechtsgeschichte. Germanistische Abteilung*», 53. Bd, 1933.
- <sup>8</sup> Edda, S. 41.
- <sup>9</sup> A. V a l d e L i è v r e, *Launegild und Wadia*, Innsbruck, 1877; K. v. A m i r a, *Nordgermanisches Obligationenrecht*, I. Bd, Leipzig, 1882, S. 506 ff.; M. P a p p e n h e i m, *Über die Rechtsnatur der altgermanischen Schenkung*.—«*Zeitschrift der Savigny Stiftung für Rechtsgeschichte. Germanistische Abteilung*», 53. Bd. 1933.
- <sup>10</sup> E. B e n v e n i s t e, *Don et échange dans le vocabulaire indo-européen*.—«*Problèmes de linguistique générale*», Paris, 1966, p. 317 ss.
- <sup>11</sup> R. T h u r n w a l d, *Economics in Primitive Communities*, Oxford, 1932; M. J. H e r s k o v i t s, *Economic Anthropology*, New York, 1952; J. H. M i c h e l, *La gratuité dans le droit romain*, Bruxelles, 1962; J. B a r d a c h, *La donation reciproque en Lituanie aux XV<sup>e</sup> et XVI<sup>e</sup> siècles*.—«*Studi in onore di Edoardo Volterra*», vol. I, 1969; А. Я. Гуревич, *Проблемы генезиса феодализма в Западной Европе*, М., 1970, гл. I. § 2.
- <sup>12</sup> V. G r ö n b e c h, *The Culture of the Teutons*, vol. II, p. 6 f., 16 f. 54.
- <sup>13</sup> «Старшая Эдда», стр. 20.
- <sup>14</sup> Там же, стр. 19.
- <sup>15</sup> Там же, стр. 19.
- <sup>16</sup> Там же, стр. 27.
- <sup>17</sup> V. M a s c h e k, *Sl. gospodь, lat. hostes et lit. viešpats*.—«*Slavica*», VIII, Debrecen, 1968.
- <sup>18</sup> M. M a u s s, *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*.—«*Sociologie et anthropologie*», Paris, 1950.
- <sup>19</sup> J. B l u m e n s t e n g e l, *Wesen und Funktion des Banketts im Beowulf*, Marburg, 1964. Ритуальные пиры существовали и в средние века. См. К. H a u s k, *Rituelle Speisegemeinschaft im 10. und 11. Jahrhundert*. «*Studium generale*», 3. Jg., H. 11, 1950.
- <sup>20</sup> H. C. P e y e r, *Das Reisekönigtum des Mittelalters*.—«*Vierteljahrschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte*», 51. Bd, I. H., 1964; C. B r ü h l, *Fodrum, Gistum, Servitium Regis. I—II*, Köln—Graz, 1968.
- <sup>21</sup> Кеннинг, означающий «запастья».
- <sup>22</sup> Кеннинг руки.
- <sup>23</sup> «Сага об Эгиле», гл. 55. «Исландские саги», стр. 163—164.

- <sup>24</sup> Heimskringla. I. Haralds saga ins hárfagra, cap. 14.
- <sup>25</sup> Gulathings-Lov, 270.
- <sup>26</sup> А. Я. Гуревич, Свободное крестьянство феодальной Норвегии, М., 1967, стр. 139—149, 249—250.
- <sup>27</sup> Gulathings-Lov, 126, 141.
- <sup>28</sup> Gulathings-Lov, 6, 7.
- <sup>29</sup> Aethelberht, 3.—«The Laws of the Earliest English Kings», ed. by F. L. Attenborough, New York, 1963, p. 4.
- <sup>30</sup> Hlothhere and Eadric, 12—14; Ine, 6, § 5; I b i d., p. 20, 38.
- <sup>31</sup> VI Aethelstan, 8 § 1. I b i d., p. 162.
- <sup>32</sup> Gr á g á s, 115.
- <sup>33</sup> «Речи Гримнира». «Старшая Эдда», стр. 35.
- <sup>34</sup> Т а м ж е, стр. 16.
- <sup>35</sup> St. P i e k a r c z y k, Barbarzyńcy i chrześcijaństwo. Konfrontacje społecznych postaw i wzorców u Germanów, Warszawa, 1968, s. 98 ss.
- <sup>36</sup> «Младшая Эдда», стр. 26, 36—38.
- <sup>37</sup> «Старшая Эдда», стр. 20.
- <sup>38</sup> Т а м ж е, стр. 18—19.
- <sup>39</sup> Т а м ж е, стр. 161.
- <sup>40</sup> Т а м ж е, стр. 160, 161.
- <sup>41</sup> Gulathings-Lov, 145.
- <sup>42</sup> Frostathings-Lov, XV, 8.
- <sup>43</sup> Landnámabók Íslands. Einar Arnorsson bjó til prentunar. Reykjavík, 1948, bls. 13, 14, 24, 207, 211, 221.
- <sup>44</sup> Не ясно: может быть, «жирный», «богач»; может быть, собственное имя.
- <sup>45</sup> «Старшая Эдда», стр. 21, 22.
- <sup>46</sup> Т а м ж е, стр. 21, 22.
- <sup>47</sup> Т а м ж е, стр. 22.
- <sup>48</sup> St. P i e k a r c z y k, Zur Frage der internen und externen Funktionen des frühmittelalterlichen Staates und der Ideologie verschiedener Gesellschaftsschichten im Lichte der skandinavischen Quellen.—«L'Europe aux IX<sup>e</sup>—XI<sup>e</sup> siècles», Varsovie, 1968, s. 441, n. 33; I d e m, Barbarzyńcy i chrześcijaństwo, s. 141—142, 240—241.
- <sup>49</sup> Thomae Aquinatis Summa Theologica, II, 2, quaest. 186, art. 3.
- <sup>50</sup> Г. Эйкен, История и система средневекового мирозерцания, Спб., 1907, стр. 443—444.
- <sup>51</sup> Thomae Aquinatis Summa Theologica, II, 2, quaest. 66, art. 2.
- <sup>52</sup> I b i d., quaest. 118, art. 1, 2.
- <sup>53</sup> R. Le Jan - Hennebique, «Pauperes» et «paupertas» dans l'Occident carolingien aux IX et X siècles.—«Revue du Nord», t. L, № 197, 1968, p. 186.
- <sup>54</sup> M. Mollat, Les pauvres et la société médiévale.—«XIII congrès international des sciences historiques», Moscou, 1970, p. 10.
- <sup>55</sup> S. Painter, French Chivalry. Chivalric Ideas and Practics in Mediaeval France, Ithaca, New York, 1957.
- <sup>56</sup> M. Bloch, La société féodale, p. 432—433.
- <sup>57</sup> J. Frappier, Vues sur les conceptions courtoises dans les littératures d'oc et d'oïl au XII<sup>e</sup> siècle.—«Cahiers de civilisation médiévale», II, № 2, 1959, p. 141.

- <sup>58</sup> E. K ö h l e r, *Trobadorlyrik und höfischer Roman. Aufsätze zur französischen und provenzalischen Literatur des Mittelalters*, Berlin, 1962, S. 48, 73.
- <sup>59</sup> Р. А. Ф р и д м а н, *Любовная лирика...*, стр. 178.
- <sup>60</sup> Т а м ж е, стр. 180, 323, 327.
- <sup>61</sup> Р. А. Ф р и д м а н, «Кодекс» и «законы» куртуазного служения даме..., стр. 74, след., 83.
- <sup>62</sup> L. J. P a e t o w, *Morale Scolarium of John of Garland*, Berkeley, 1927, p. 195—196; *Petri Cantoris Verbum Abbreviatum*. PL. t. 205, Paris, 1855, col. 78—82.
- <sup>63</sup> Цит. по: M. B l o c h, *Seigneurie française et manoir anglais*, Paris, 1960, p. 17.
- <sup>64</sup> К. М а р к с и Ф. Э н г е л ь с, *Из ранних произведений*, М., 1956., стр. 555.
- <sup>65</sup> С м. т а м ж е, стр. 557.
- <sup>66</sup> Т а м ж е, стр. 554.
- <sup>67</sup> С м. Г. Э й к е н, Цит. соч., стр. 434—435.
- <sup>68</sup> Т а м ж е, стр. 439.
- <sup>69</sup> С м. «Histoire générale du travail. II. L'âge de l'artisanat», par Ph. Wolff et F. Mauro, Paris, 1960, p. 74.
- <sup>70</sup> К. Т h o m a s, *Work and Leisure in Pre-Industrial Society*.—«Past and Present», 1964, № 29, p. 56.
- <sup>71</sup> «The Cambridge Economic History of Europe», vol. III, Cambridge, 1963, p. 574.
- <sup>72</sup> «Aelfric's Colloquy», ed. by G. N. Garmonsway, London, 1939, 219—237.
- <sup>73</sup> J. G i l c h r i s t, *The Church and Economic Activity in the Middle Ages*, London, 1969, p. 78.
- <sup>74</sup> J. A. Y u n c k, *Economic Conservatism, Papal Finance, and the Medieval Satires on Rome*.—«Change in Medieval Society», ed. by S. Thrupp, London, 1965.
- <sup>75</sup> E. M â l e, *L'art religieux du XIII<sup>e</sup> siècle en France*, p. 28, 64 ss., 131.
- <sup>76</sup> J. L e G o f f, *Métier et profession d'après les manuels de confesseurs au moyen âge*.—«Beiträge zum Berufsbewusstsein des mittelalterlichen Menschen», Berlin, 1964, S. 49—60.
- <sup>77</sup> G. P o s t, K. G i o c a r i n i s and R. K a y, *The Medieval Heritage of a Humanistic Ideal: «scientia donum dei est, unde vendi non potest»*.—«Traditio», vol. XI, N 4, 1955, p. 232, ff.
- <sup>78</sup> С м.: E. R. C u r t i u s, op. cit., S. 465.
- <sup>79</sup> O. J o d o g n e, *La personnalité de l'écrivain d'oïl du XII<sup>e</sup> au XIV<sup>e</sup> siècle*.—«L'humanisme médiéval dans les littératures romanes du XII<sup>e</sup> au XIV<sup>e</sup> siècle», Paris, 1964; F. T s c h i r c h, *Das Selbstverständnis des mittelalterlichen deutschen Dichters*.—«Beiträge zum Berufsbewusstsein des mittelalterlichen Menschen», Berlin, 1964.
- <sup>80</sup> К. М а р к с и Ф. Э н г е л ь с, *Из ранних произведений*, стр. 536.
- <sup>81</sup> В. З о м б а р т, *Буржуа, М.*, 1924, стр. 12.
- <sup>82</sup> Т а м ж е, стр. 3.
- <sup>83</sup> С р.: К. Б ю х е р, *Работа и ритм, М.*, 1923, стр. 11—18, 295.
- <sup>84</sup> К. Т h o m a s, op. cit., p. 55.
- <sup>85</sup> Д. М. П е т р у ш е в с к и й, *Восстание Уота Тайлера, М.*, 1937, стр. 22.

<sup>86</sup> Дж. Мильтон, Потерянный и возвращенный рай, Спб., 1878, стр. 80—81.

<sup>87</sup> Уилльям Ленгленд. Видение Уилльяма о Петре Пахаре. Вступит. статья Д. М. Петрушевского, М.—Л., 1941, стр. 19—20.

<sup>88</sup> Adalberonis Carmen... PL, t. 141, col. 781—782.

<sup>89</sup> S. de Grazia, Of Time, Work and Leisure, New York, 1962, p. 89.

<sup>90</sup> «Histoire générale du travail», II, p. 9.

<sup>91</sup> H. Grundmann, Adelsbekehrungen im Hochmittelalter.—«Adel und Kirche. Festschrift für Gerd Tellenbach», Freiburg—Basel—Wien, 1968,

<sup>92</sup> С. Н. Булгаков, Основные мотивы философии хозяйства в платонизме и раннем христианстве.— В кн.: «История экономической мысли» под ред. В. Я. Железнова и А. А. Мануилова, т. 1, вып. 3, М., 1916, стр. 38.

<sup>93</sup> Thomae Aquinatis Summa Theologica, II, 2, quaest. 50, art. 3.

<sup>94</sup> Ibid., II, 2, quaest. 77, art. 4.

<sup>95</sup> J. Le Goff, La civilisation de l'Occident médiéval, p. 326

<sup>96</sup> Thomae Aquinatis Summa Theologica, II, 2, quaest. 47, art. 10; quaest. 152, art. 4.

<sup>97</sup> J. A. Schumpeter, History of Economic Analysis, London, 1955, p. 85 ff.

<sup>98</sup> J. W. Baldwin, The Medieval Theories of the Just Price, Philadelphia, 1959, p. 60.

<sup>99</sup> Thomae Aquinatis Summa Theologica, II, 2, quaest. 58, art. 11.

<sup>100</sup> J. Ibanès, La doctrine de l'église et les réalités économiques au XIII<sup>e</sup> siècle, Paris, 1967, p. 33, 39, 57, 100, 102.

<sup>101</sup> Цит. у У. Дж. Эшли, Экономическая история Англии в связи с экономической теорией, М., 1897, стр. 143.

<sup>102</sup> Там же, стр. 144.

<sup>103</sup> См.: J. T. Noonan, The Scholastic Analysis of Usury, Cambridge, Mass., 1957, p. 38—39.

<sup>104</sup> J. W. Baldwin, op. cit., p. 27—29.

<sup>105</sup> Thomae Aquinatis Summa Theologica, II, 2, quaest. 78.

<sup>106</sup> Роберт Курсонский, Гийом Оксерский (нач. XIII века). Цит. по: J. T. Noonan, op. cit., p. 39, 41, 43.

<sup>107</sup> Там же, стр. 43—44 след.

<sup>108</sup> Данте, Ад, XI, 49—50, 95—96, 109—110.

<sup>109</sup> J. T. Noonan, op. cit., p. 79.

<sup>110</sup> R. De Roover, San Bernardino of Siena and Sant' Antonio of Florence: the Two Great Economic Thinkers of the Middle Ages, Boston, 1967.

<sup>111</sup> R. De Roover, The Decline of the Medici Bank.—«The Journal of Economic History», vol. VII, № 1, 1947, p. 73 ff.; Idem, The Rise and Decline of the Medici Bank 1397—1494, Cambridge, Mass., 1963, p. 13, ff, 112, 121.

<sup>112</sup> H. Lapeyre, Une Famille de Marchands les Ruiz, Paris, 1955.

<sup>113</sup> A. Saporì, Le marchand italien au Moyen Age, Paris, 1952, p. XVIII.

<sup>114</sup> H. Pirenne, Histoire économique et sociale du Moyen Age, Paris, 1963, p. 99—100, 115.

<sup>115</sup> E. Troeltsch, Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, Tübingen, 1919, S. 244 ff., 295 ff., 329.

### Заклучение

### В поисках человеческой личности

<sup>1</sup> M.-D. Chenu, La théologie au douzième siècle, p. 162.

<sup>2</sup> П. Бицилли, Элементы средневековой культуры, стр. 4—5.

<sup>3</sup> W. J. Brandt, op. cit., p. 33 ff.

<sup>4</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс, Сочинения, т. 12, стр. 710.

<sup>5</sup> Paulys Realencyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft. 37. Halbb., Stuttgart, 1937, col. 1040—1041.

<sup>6</sup> M. Mauss, Une catégorie de l'esprit humain: la notion de personne, celle de «moi».—«Sociologie et anthropologie», p. 335—362.

<sup>7</sup> Thomae Aquinatis Summa Theologica, I, quest. 29, art. 3.

<sup>8</sup> См. Persönlichkeitsforschung und Persönlichkeitstheorie, hrsg. von Ph. Lersch und H. Thomae, Göttingen, 1960, S. 8—9; H. Reinfelder, Das Wort «persona». Geschichte seiner Bedeutungen mit besonderer Berücksichtigung des französischen und italienischen Mittelalters, Halle (Saale), 1928.

<sup>9</sup> M.-D. Chenu, La théologie au douzième siècle, p. 52 ss.

<sup>10</sup> Данте, Ад, IV, 34—36.

<sup>11</sup> W. Ullmann, Some Observations on the Medieval Evaluation of the «Homo Naturalis» and the «Christianus»—«L'homme et son destin d'après les penseurs du moyen âge», p. 145 ss.

<sup>12</sup> W. Ullmann, The Individual and Society in the Middle Ages, p. 37.

<sup>13</sup> P. Lehmann, Autobiographies of the Middle Ages.—«Transactions of the Royal Historical Society», 5th series, vol. 3, London, 1953, p. 47.

<sup>14</sup> G. Misch, Geschichte der Autobiographie, II. Bd. 1.-2. Hälfte; III. Bd. 1.-2. Hälfte, Frankfurt am Main, 1959—1970.

<sup>15</sup> L. Zoepf, Das Heiligen-Leben in 10. Jahrhundert, Leipzig und Berlin, 1908; R. Teuffel, Individuelle Persönlichkeitsschilderung in den deutschen Geschichtswerken des 10. und 11. Jahrhunderts, Berlin, 1914.

<sup>16</sup> W. J. Brandt, op. cit., p. 109.

<sup>17</sup> H. Winkel, Aspekte mittelalterlicher Erziehung, München, 1968, S. 67, 74 ff.

<sup>18</sup> Ph. Ariès, L'enfant et la vie familiale sous l'ancien régime, Paris, 1960.

<sup>19</sup> См. L. Genicot, Le XIII<sup>e</sup> siècle européen, Paris, 1968, p. 212 ss.

<sup>20</sup> Thomae Aquinatis Contra gentiles, III, 113.—Цит. у E. Gilson, L'esprit de la philosophie médiévale, p. 174—175.

<sup>21</sup> A. Krempelel, Hiérarchie des fins d'une société d'après Saint Thomas.—«L'homme et son destin...», p. 611—618.

## УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

- Абеляр П. 77, 112, 275  
Августин бл. 53, 101—105, 108, 110, 115, 119, 124, 179, 220, 264, 272, 273, 291  
Авель (библ.) 110, 120  
Авессалом (библ.) 76  
Авраам (библ.) 108, 120  
Адальберон, епископ 178, 246  
Адальстейн, см. Этельстан  
Адам (библ.) 100, 104, 106, 109, 110, 118, 120, 237, 242, 246, 263, 285, 288  
Адам Бременский 67  
Аделярд Батский 292  
Адемар Шабаннский 62  
Адриан IV, папа 264  
Айдан св. 77  
Аки 209  
Александр Македонский 288  
Алкуин 222  
Альберти 137  
Альфред, английский король 92, 94, 151, 161  
Алэн Лилльский 54, 55  
Ансельм Гавельбергский 112  
Ансельм Кентерберийский 130  
Ансельм Ланский 178  
Антиох, царь 118  
Антонин, архиепископ 257  
Ари Торгильссон 92, 93  
Ариес Ф. 279  
Аристотель 102, 103, 108, 193, 251, 254, 256  
Артур, легендарный король 68, 122, 161, 179, 231  
Аун, легендарный конунг 87  
Балдуин, крестоносный король 93  
Бальдр, скандинавский бог 45  
Бахтин М. М. 32, 48  
Беатриче 111  
Бёль Г. 131  
Бенедикт Нурсийский 219  
Бенцо, епископ 113  
Бернард Клервосский 56, 130, 219, 238  
Бернард Шартрский 108,  
Бертран де Борн 57  
Бертран Карбонель 229  
Бизе А. 57  
Бицилли П. М. 62, 63, 266  
Блок М. 161, 226  
Бонавентура 108, 115, 256  
Бонифаций VIII, папа 156  
Босх И. 48  
Боттичелли С. 9  
Боэций 270, 281  
Брейгель П. 48  
Бригитта св. 77  
Брэндрт У. 276  
Буркхардт Я. 7  
Бэда Достопочтенный 62, 65, 66, 98, 106, 110, 120  
Вальтер Мап 112  
Вальтер фон дер Фогельвейде 244  
Вальхерий 94  
Василий св. 67  
Вергилий 9  
Винцент Леринский 154  
Вольф Ф. 248  
Гавэн 122  
Гамлет 295  
Ганценмюллер В. 58  
Гаргантюа 227  
Гассенди П. 82  
Гейрред, легендарный конунг 212  
Генрих II, английский король 155  
Генрих IV, германский император 58, 118  
Герберт, см. Сильвестр II  
Герман из Рейхенау 119  
Геррада Ландсбергская 54  
Гийом Коншский 67, 113  
Гийом де Лоррис 122  
Гонорий Августодунский 54, 65, 95, 96, 103, 107, 109, 266  
Горащий 152  
Грациан 274



Григорий VII, папа 39, 118, 148

Гуго из Сен-Виктора 251, 266

Гуннар, персонаж саги 47, 48, 73

Гюльфи, легендарный конунг 45

Давид (библ.) 110, 150

Даниил (библ.) 118

Данте 9, 66, 67, 76, 77, 79, 111, 112, 126, 130, 256, 264, 272, 281

Демпф А. 106

Де Ровер Р. 258

Дионисий (псевдо) Ареопагит 53, 64

Донн Д. 295

Дунс Скот 281

Ева (библ.) 109, 118, 237, 246, 288

Евсевий св. 104

Жан де Гарланд 95, 230

Жиро де Борнель 229

Иаков (библ.) 66

Идунн, скандинавская богиня 87

Иезекииль (библ.) 66

Иероним св. 118, 119, 253

Инглинги 86, 93

Иннокентий III, папа 148

Инэ, английский король 151

Иоанн, евангелист 266

Иоанн Безземельный, английский король 155

Иоанн Златоуст 253

Иоанн Креститель 9

Иоанн Скот Эриугена 64, 103

Иоанн Сольсберийский 56, 108, 112

Иоахим Флорский 114, 115

Иосиф (библ.) 75

Ирод (библ.) 9

Иродиада (библ.) 9

Исидор Севильский 67, 96, 98, 110, 120, 152, 265

Иуда Маккавей 118

Каин (библ.) 249

Кан Гранде делла Скала 76

Карл Великий 116, 118, 161, 179

Карл V, французский король 94

Карл («Песнь о Риге») 214

Каролинги 65, 76, 165, 256

Кассиодор 67

Катон 111

Кацнельсон С. Д. 74

Климент Александрийский 248, 252

Кобэл Э. 126

Козьма Индикоплов 67

Конрад Н. И. 32

Константин, римский император 161

Кретъен де Труа 119, 122—124

Ламберт Сент-Омерский 67

Ланселот 122, 231

Лаплас П. 6

Лауффер О. 57

Ле Гофф Ж. 34, 36, 131

Ленгленд У. 241, 246

Лиутпранд Кремонский 58

Лихачев Д. С. 35

Лия (библ.) 111

Лосев А. Ф. 31

Лука, евангелист 266

Лукреций 111

Людовик IX, французский король 94

Магомет 63

Магрет 230

Маласпина, маркиз 230

Маль Э. 37

Мандельштам О. Э. 126

Мария (библ.) 111, 238, 259

Марк, евангелист 266

Маркс К. 169, 235, 236, 237, 269

Марфа (библ.) 111, 238

Матфей, евангелист 266

Медичи 258

Менар Ф. 123, 124

Мид, дева 241

Мильтон Д. 246

Миш Г. 274, 275

Моисей (библ.) 77, 110, 120, 150

Монтаньяголь 230

Мэйтланд Ф. 50

Наполеон 6

Нифлунги (Нибелунги) 198

Ньерд, скандинавский бог 93

Ньютон И. 82  
Ной (библ.) 110, 120

Один, скандинавский бог 46, 86, 87  
Олаф Трюггвасон, норвежский король 190  
Онунд, легендарный шведский конунг 39  
Ордерик Виталий 108, 110  
Ориген 104  
Орозий П. 104  
Оттар, норвежец 92  
Отто Бамбергский 58  
Оттон Великий, германский император 118  
Оттон III, германский император 118  
Отгон Фрейзингенский 105, 118, 119  
Оффа, английский король 151

Павел, апостол 75, 110, 147, 272  
Павел Диакон 62  
Пановски Э. 80, 81  
Парсифаль 122, 123  
Пейре Карденаль 229  
Пекарчик С. 217  
Петр, апостол 109  
Петр Блуа 108  
Петр Дамиани 130  
Петр Ломбардский 109  
Петр Пахарь 246  
Платон 101, 103, 193  
Плотин 103, 104  
Полибий 32  
Прокл 80  
Пушкин А. С. 226

Рабан Мавр 76, 222  
Радхакришнан С. 30  
Раймбаут де Вакейрас 230  
Ранке Л. 6, 7  
Рауль Глабер 62  
Рахиль (библ.) 111  
Регинон Прюмский 120  
Ричард Львиное Сердце 39  
Ришар 229  
Роланд 57, 179  
Ротари, лангобардский король 151

Сакетти Ф. 77  
Саул (библ.) 150  
Светоний 116  
Сигеберт из Жамблу 119  
Сизиф 193  
Сильвестр II, папа 135  
Симон Руис 259  
Скаллаgrim 208  
Снорри Стурлусон 44, 45, 46, 47, 86, 87  
Солон 260  
Сугерий 60, 275  
Сыма Цянь 32

Таулер И. 67  
Теннис Ф. 191  
Тертуллиан 104, 253  
Титмар Мерзебургский 96  
Тор, скандинавский бог 45, 215  
Торберг 190  
Торир 73  
Торкель Геллисон 93  
Трэль («Песнь о Риге») 214

Унтроу Д. 28

Филипп IV, французский король 155, 240  
Фитьюнг 216  
Фома Аквинский 79, 107, 108, 112, 115, 150, 219, 220, 221, 249, 251, 253, 255, 270, 281  
Фома Бекет, архиепископ 155  
Франциск Ассизский 59, 112, 224  
Фрей, скандинавский бог 93  
Фридрих Барбаросса, германский император 39, 113, 264  
Фридрих II, германский император 113

Харальд Харфагр, норвежский конунг 89  
Хельги 199  
Хильдегарда Бингенская 54, 120  
Храфнкель 89  
Христос 53, 55, 65, 67, 69, 75, 94, 96, 98, 100, 105, 108, 109, 110, 112, 117, 149, 177, 178, 179, 194, 218, 219, 221, 223, 224, 237, 238, 248, 255, 259, 266

Шекспир У. 295  
Шпенглер О. 18, 33, 134  
Штокмайер Г. 58  
Эгиль Скаллаgrimссон 208  
Эдмунд Святой, английский  
король 93  
Эйнгард 116  
Эккарт, Мейстер 133  
Элеанора, герцогиня аквитан-  
ская 187

Элигий св. 240  
Эльфрик еп. 240  
Этельберт, английский король  
151  
Этельстан, английский король  
208  
Янус 234  
Ярл («Песнь о Риге») 214

## ПРЕДМЕТНЫЙ УКАЗАТЕЛЬ

- абстракции 10, 26—28, 30, 50, 65, 70, 73, 77, 82, 90, 91, 126, 158, 186, 215, 255, 261, 277, 282
- аверроизм 129
- Авиньон 39
- Австрия 39
- автобиография как жанр 274, 275
- авторитет 10, 61, 112, 116, 166, 199, 243, 248, 280
- ад, преисподняя 9, 63, 65—67, 78, 116, 126, 127, 179, 256, 257, 272
- Азия 67, 140
- Академия Платоновская 101
- Аквитания 187
- аллегория 52, 54, 55, 68, 75—77, 97, 277, 288
- аллод 41, 44, 164
- Альба г. 113
- альтинг 90, 91, 93
- Америка 40
- аналогия 76, 77
- аналогия 52, 54, 55, 75, 111, 117, 124, 251, 266
- анахронизм 106, 117, 118, 161
- англичане, англосаксы 93, 94, 106, 111, 158, 197, 207, 209, 211, 240, 246
- Англия 70, 77, 92, 106, 153, 158, 164, 175, 246
- Андалузия 14
- Андаманские о-ва 59
- анналы 98, 114
- анонимность искусства 36, 244
- Антихрист 53, 106, 110, 111, 113
- античность, античная культура 5, 20, 21, 27, 30—32, 48, 52, 53, 57, 58, 60, 66, 67, 80, 81, 84, 97, 100, 106, 111, 112, 114, 116, 176, 192—194, 222, 261, 270, 272, 279, 284, 289
- антропология средневековая 68, 270
- антропоморфизм 17, 41, 48, 50, 55, 82, 85, 109, 130, 135, 162
- антропоцентризм 78
- «Апокалипсис» 105, 133
- арабы (мусульмане, сарацины) 108, 140, 292
- аристотелизм 108, 280
- архаическое сознание 28, 29, 36, 55, 73, 88, 195, 268
- Асгард 43, 45
- аскетизм 53, 56, 223, 224, 240
- Ассиро-Вавилонская монархия 118
- асы 43, 45, 87
- Атлантика Северная 40
- атомы 95, 96, 264
- Аугсбург г. 189
- Афины г. 101
- Африка 67
- бавары 159
- банковское дело 258—260
- бедность, бедняки 10, 12, 13, 183, 194, 211, 216, 218, 219, 221, 222, 248, 260
- бедность добровольная 13, 218—220, 222, 224, 240, 248
- Белое море 40
- бенедиктинцы 219, 239
- «бестиарии» 62
- «Библия» 52, 62, 66, 67, 70, 75, 98, 106, 108, 111, 147, 151, 213, 237, 242, 243, 264, 288
- благородство 41, 46, 66, 69, 145, 156, 180, 184, 186, 193, 199, 228, 237, 276
- благочестие 163, 179, 231, 244
- богатство 10—12, 19, 23, 185, 192—194, 196—199, 201, 213, 216—222, 224—232, 238, 240, 241, 248, 250, 257, 259, 261, 262, 268, 283

- боги языческие 31, 43, 45, 47, 58, 73, 87, 88, 91—93, 108, 178, 207, 210, 215
- «Божественная комедия» («Комедия») 9, 66, 76, 126, 127, 264
- Болонья г. 39, 256
- Брейдаблик 45
- бритты 119
- Бургундия 62
- буржуазия, буржуазное общество 5, 10, 169, 191, 194, 195, 232, 233, 237, 244, 247, 250, 279, 282, 283
- бургеры 23, 25, 33, 82, 83, 129, 155, 173, 187—191, 231, 259
- Вавилон 77, 242
- «вавилонское пленение» 110
- ваганты 244
- Валенсия г. 78
- Валхалла 44, 212
- валькирии 47
- ваны 45
- «варварские правды» 144, 158, 160, 189, 199, 200, 214
- варвары 20—22, 36, 40, 41, 48, 68, 70—72, 75, 84, 90, 91, 97, 159, 169, 170, 195—215, 217, 225, 231, 261, 268, 271
- вассалы, вассалитет 64, 111, 128, 153, 164, 165, 169—172, 174, 176, 179, 180, 186, 225—235, 268
- вассальная присяга 14, 155, 180, 184, 234, 235
- век 85, 86, 92, 107, 110, 112
- великаны 42, 44, 45, 73
- «Великая Хартия вольностей» 153, 155, 164, 174
- «Великая Швеция» 45
- Великие переселения народов 40
- вергельд, вира 199—201, 207, 208, 211
- верность 69, 128, 153, 154, 162, 170, 179, 185, 201, 202, 225, 233, 235, 273, 274
- верх 46, 49, 54, 64—66, 70
- «Ветхий завет» 75, 98, 99, 101, 115, 117, 118, 120
- «вечное возвращение» 32, 87, 88
- «Вечное Евангелие» 114
- вечность 11, 12, 30, 53—55, 60, 67, 84, 88, 92, 100, 103, 104, 107, 119, 120, 122, 126, 127, 130, 136, 266, 271
- Византия 93, 118, 127, 174, 175, 197
- викинги 40, 197, 205
- внеэкономическое принуждение 166
- вожди варваров 72, 87, 145, 196, 198, 199, 202, 206, 209, 214
- возраст человеческий 110, 112, 278, 279;
- возрасты мировой истории 109, 110, 113, 119, 279
- Возрождение 5, 9, 27, 30, 32, 33, 48, 55, 78, 83, 224, 226, 259, 269, 275, 284, 289, 295
- восток 14, 46, 65, 107, 119, 120
- Восток древний и средневековый 30, 52, 84, 281
- время:
- времена года 59, 84, 85, 90, 99, 134, 182, 242
  - время в «картине мира» средних веков 15, 17, 19, 20, 23, 32—34, 54, 67, 84, 93—138, 262, 277
  - как мера пространства 92
  - создание времени 91, 99, 107
  - магическое воздействие на время 87, 90, 121, 210
  - в восприятии варваров 84—93, 210
  - родовое 30, 89, 90, 97, 98, 129, 130
  - аграрное 84, 85, 94, 96, 129
  - циклическое 29, 30, 32, 84—87, 90, 99, 100, 101, 126, 129, 131, 182
  - измерение времени 10, 91, 92, 94, 95, 102, 134—137
  - пространственное осознание времени 61, 90, 120, 125, 126, 263, 290
  - локальное 96, 138
  - вещественность времени 91, 96, 107, 126, 135—136, 202, 264, 282
  - мифологическое 29, 44, 88, 99, 108, 129, 131

- «библейское», церковное  
34, 94, 95, 98, 127, 129, 135  
сакральное 29, 92, 94, 98, 99, 135, 262  
время — собственность бога 128, 256, 264  
время — собственность человека 137, 138  
линейное, необратимое 29—32, 91, 100, 101, 108, 126, 136—138  
историческое 99, 100, 101, 104—106, 108, 109, 117  
чистая длительность 26, 28, 90, 91, 137, 138, 282  
как проблема в средние века 102—104, 107, 108, 130  
социальное 32, 35, 131, 132, 135  
время труда 50, 84, 85, 132, 244, 247  
«время купцов» 34, 129  
объективное 102, субъективное, психологическое 26, 37, 102—104, 121, 124, 291  
художественное 34, 35, 37, 80, 121—125  
статическое 122, 126  
«точечное», «скачкообразное» 125, 126, 280  
будущее 29, 30, 65, 89—91, 100—105, 108, 114, 119, 120, 123, 125, 133, 136, 137  
настоящее 29, 30, 89, 90, 102, 104, 108, 118, 120, 123, 125, 126, 136, 137  
прошедшее, прошлое 29—31, 65, 88—90, 92, 100—104, 106, 108, 113, 114, 117, 118, 120, 123, 125, 131, 136, 137, 154, 161  
«всемирные истории» 62, 64, 105, 263  
второе пришествие 99, 105, 133  
гармония 51, 53, 55, 63, 65, 117, 178, 251, 264, 265, 280  
Гарц 39  
генеалогия 89, 97  
география 62, 66, 288  
геометрия 56, 264  
Германия 39, 118  
германцы 21, 22, 42, 47, 48, 70, 84, 85, 96, 97, 141, 158, 195—198, 206, 211  
гипербола 48  
год 59, 84, 85, 87, 94, 96, 98, 109, 211, 246  
голод 87, 104, 253  
город 23, 58, 62, 76, 101, 134, 136, 137, 138, 154, 155, 171, 182, 188—191, 244, 245, 249, 255  
городская культура 34, 82, 83, 243  
Гослар г. 39  
гостеприимство 204—206, 209, 210, 212, 225, 229  
готика 5, 81, 82, 241  
Грааль 123  
«Грагас» 91  
«Град божий» 53, 65, 104, 106, 114, 119, 280  
«Град земной» 53, 104  
грамоты 157, 158, 160  
греки древние 30—32, 52, 68, 101, 269  
Греко-Македонская монархия 118  
Гренландия 40  
грех, греховность, грешники 10, 53, 66, 67, 70, 77, 96, 100, 104, 118, 120, 126, 129, 140, 148, 178, 194, 218, 220, 224, 228, 237, 240, 241, 246, 251, 252, 255, 257, 263, 274, 275, 278  
Греция 119, 260  
«гротескное тело» 32, 48, 49, 282  
дама 184—186, 224, 228, 230  
дарения в пользу церкви 128, 157, 201, 230  
деконкретизация 121, 278  
«Декрет» Грациана 274  
день 44, 50, 51, 92, 94—98, 109, 110, 121, 128, 215  
деньги 128, 134, 156, 169, 194, 196—201, 209, 221, 226, 227, 232, 241, 245, 249, 250, 252, 255—258, 260, 261, 264, 283  
дерн 71, 157  
детство 10, 110, 272, 278, 279

диавол 53, 58, 65, 68, 96, 257, 265  
добро 29, 66, 70, 87, 101, 104, 106, 127, 149, 178, 239, 250, 262, 275  
добродетель 192, 219, 224, 228, 242, 257, 265, 266, 273, 277  
доминиканцы 220  
Дон (Танаис) 45  
дружба 203—205, 211, 212, 226, 229—231  
дружина 196, 198, 199, 201, 207, 225  
дуализм 53, 60, 65, 101, 104, 224  
душа 11, 12, 53, 58, 66—68, 70, 76—78, 100, 102—104, 221, 222, 230, 238, 239, 249, 251, 253, 257, 259, 261, 270—273, 277, 281  
  
«Евангелие» (см. также «Новый завет») 105, 108, 115, 194, 218, 219, 224, 238, 249, 251, 254, 255, 260  
«Евангелие от Марки серебра» 241  
Европа 5, 14, 20, 21, 22, 30, 32, 33, 37, 38, 40, 42, 45, 52, 67, 83, 116, 136, 139—141, 155, 157, 161, 173, 174, 177, 195, 197, 233, 239, 269, 279, 281, 282  
Египет 30, 76, 77  
ересь, еретики (см. также сектанство, хилиазм) 10, 16, 25, 67, 68, 112, 183, 224, 273, 274  
  
Женевское озеро 56  
женщина 51, 54, 57, 109, 164, 185—187, 189, 198, 214, 221, 224  
жертвоприношения 29, 66, 87, 130, 189, 193, 207  
жития святых 8, 36, 58, 114, 120, 183, 275, 278  
  
зависимость, зависимые 10, 12, 69, 168—170, 176, 177, 180, 182, 217, 232  
законы 83, 147, 149, 150, 152, 154, 165, 167, 180, 273  
«Законы Олафа Святого» 151

«Законы Эдуарда Исповедника» 151  
«Законы Этельберта» 211  
запад 65, 107, 119, 120, 265  
«звериный стиль» 71, 72  
землевладение 41, 42, 44, 50, 51, 69, 70, 71, 194, 199, 201, 208, 210, 233, 247, 249  
крупное 50, 128, 194, 221, 225, 231—233, 240  
земледелие 84, 193, 213—215, 239, 241—246  
земля 12, 41, 44, 45, 48, 50—52, 54, 55, 60, 63, 66, 67, 72, 106, 157, 215, 218, 237, 265  
«Земной круг» 46, 47, 62  
зеркало 54, 55, 59  
«Зерцало монахов» 239  
зло 29, 66, 68—70, 96, 100, 104, 106, 111, 127, 150, 178, 220, 228, 239, 252, 257, 260, 262, 265, 275  
знаковые системы средневековья 12—14, 16, 19, 22, 23, 34, 70, 71, 116, 159, 184, 186, 196, 201, 216, 217, 227, 231, 232, 235, 237, 261, 268, 283  
знаменья 56, 162  
знатность 41, 69, 97, 98, 144, 145, 146, 156, 185, 199, 214  
золото 196, 198, 199, 231, 246  
«Золотой век» 31, 42  
  
Иггдрасиль 91  
идеология 12, 16, 23, 34, 69, 121, 132, 162  
иерархия 53, 64, 82, 154, 170, 176, 180, 187, 229, 262, 267  
Иерусалим 53, 66, 68, 76, 93, 118  
изгой 144, 181  
Израиль библейский 76, 77, 150  
икона 8, 79  
иммунитеты феодальные 39, 154  
имя 43, 73, 90, 109, 233  
инвеститура 155, 234  
индейцы 226  
индивид 16, 36, 37, 41, 49, 51, 67, 78, 89, 120, 124, 140, 148, 170, 176, 181, 192, 215, 217, 232, 250, 251, 267, 276, 280, 281, 283;

- индивидуализм 32, 87, 174,  
 175, 250, 278, 281  
 индивидуализация 8, 35, 49,  
 57, 120, 186, 242, 275, 280  
 индийская культура 30  
 Ирландия 77, 131  
 искупление 98, 113, 116, 131,  
 177, 179, 223  
 искусство варваров 71—73  
 искусство средних веков 8, 9,  
 34—37, 48, 55, 58, 60, 79, 80,  
 121, 234, 289  
 Исландия 47, 89, 93, 142  
 исландцы 44, 51, 72, 73, 85,  
 86, 90, 92, 201, 207, 215  
 Испания 259  
 истина 37, 53, 60, 67, 69, 96,  
 104, 109, 112, 115, 120, 159,  
 161, 163, 254, 263, 265, 266  
 историография древности 31,  
 32, 106;  
     средневековая 37, 62, 92,  
     105, 106, 108, 109  
 история земная 12, 100, 105,  
 113, 114, 118, 119, 127;  
     священная 12, 127  
     «история спасения» 101,  
     105, 262, 263  
     церковная 106  
 Италия 77  
 итальянцы 258, 259  
 иудеи 68, 84, 100, 118  
  
 Календарь 59, 84, 93, 96, 97  
 карлики 44, 86, 108  
 карнавал 48  
 «картина мира» («модель ми-  
 ра», «видение мира», «миро-  
 видение») 5, 7—10, 12, 15—  
 17, 19—25, 27, 33—37, 46,  
 48, 66, 78, 82, 83, 262—271,  
 283  
 карты мира 63, 66, 288  
 Кембриджский университет  
 161  
 кеннинги скальдические 72,  
 73, 298  
 Кентербери г. 39  
 китайская культура 30, 32,  
 136, 140, 141  
 клады 197, 198  
 классификация 55, 72, 73, 186  
 классы феодального общества  
 23, 33, 217, 226, 276  
  
 Ключи 62, 221  
 «Ключ к познанию природы» 54  
 «Книга Бытия» 105, 126, 237,  
 242  
 «Книга об исландцах» 92  
 «Кодекс» Юстиниана 175  
 колдовство 90, 268  
 колесо 30, 129, 130  
 колокол церковный 94, 95, 134  
 коммуна городская 135, 171,  
 173, 191  
 конец света 64, 65, 84, 85, 87,  
 90, 100, 110, 111, 113, 116,  
 133, 263, 288  
 конкретность мышления 73,  
 77, 85, 87, 264  
 Константинополь 70  
 конфуцианство 140  
 «Королевское зеркало» 152  
 коронация 149, 154  
 корпорация 78, 169, 171—176,  
 180, 182, 189, 239, 245, 250,  
 273, 280  
 корыстолюбие 219, 220, 228,  
 253  
 космос 17, 27, 30, 31, 42, 43,  
 51, 53, 55, 63—65, 67, 79,  
 81, 262—264  
 Красное море 150  
 красота 53, 54, 56—60, 64, 65,  
 146, 185—187, 223, 265  
 крестовые походы 5, 68, 93,  
 118, 122, 175, 223, 244  
 крестьяне 23, 25, 39, 43, 48,  
 84, 95, 97, 134, 155, 163,  
 167, 170, 176, 180—183, 187,  
 188, 205, 207, 213, 214, 216—  
 218, 225, 226, 231—233, 236,  
 237, 240, 241, 245, 246, 248,  
 249, 260  
 крещение 147, 272, 274, 279  
 круг 47, 54, 79, 264  
 культ предков 90  
 культура 12—16, 40, 52;  
     ее изучение 6—8, 10—12,  
     15, 17—25  
     «культурный герой» 88  
 купцы 61, 83, 129, 137, 171,  
 227, 230, 249, 253, 255, 259  
 куртуазия 117, 185, 186, 228,  
 268  
 куртуазная поэзия 123, 124,  
 185, 228, 229, 279



Лан г. 178, 242, 246  
лангобарды 118, 151, 201  
«лапотники» 86  
латынь 14, 64, 116, 215, 264, 280  
левое 54, 242  
легисты 155, 256  
лес 38, 39, 58, 60, 61, 68, 214, 239  
«лестница Иакова» 66  
«Лжеисидоры декреталии» 161  
литература средневековая 34, 35, 48, 58, 60, 68, 111, 116, 124, 179, 223, 224, 277  
литургия 30, 37, 52, 93, 127, 133, 183, 246  
личность 23, 27, 33, 44, 78, 121, 127, 137, 139, 141, 162, 169, 171—175, 177, 179—181, 184, 185, 187—191, 222, 244, 245, 247, 269—282  
локализированный космос 43, 69, 70  
лолларды 246  
Лотарингия 175  
любовь 14, 57, 61, 68, 70, 104, 109, 111, 123, 185—187, 216, 221, 228, 229, 238, 246, 256, 264, 268  
  
магия 44, 51, 90, 97, 126, 157, 198, 199, 204, 209, 215, 246, 264, 265  
макрокосм 12, 52—56, 62, 73, 111, 124, 147  
Малая Азия 39  
мануфактура 137, 191, 244  
Маркарфльот р. 47  
мастерство 36, 37, 188, 190, 244, 245, 247  
математика «сакральная» 13, 37, 264  
«медный век» 112  
меры земельные 10, 50, 51  
мессия 99  
месяцы 84, 85, 96, 97, 242  
мегафоры 41, 265  
Мидгард 42, 44, 45  
Мидийско-Персидская монархия 118  
микрокосм 12, 52—56, 73, 111, 124, 147  
милостыня 220—223, 240

миниатюры книжные 54, 97, 234, 277  
миннезингеры 57, 185  
минута 95, 96, 135  
мировое дерево 54, 55  
мироздание 8, 9, 12  
мистика, мистическое 53, 55, 59, 75, 120, 133, 264, 265, 268  
миф 28—31, 36, 42, 44, 46, 54, 72, 73, 85, 88, 92, 99, 101, 108, 121, 122, 126, 136, 182  
«Младшая Эдда» 44, 47  
«многосмысленное толкование» текста 14, 55, 62, 63, 66, 75—77  
молитва 94, 239, 248  
монархическая идеология 64, 147—149  
монастыри 58, 62, 64, 67, 71, 128, 160, 163, 171, 221, 239, 248  
монашество 58, 94, 106, 157, 160, 183, 219, 220, 223, 237—240, 248, 274  
Монс г. 95  
«Мораль истории» 117  
морген 50  
море 39, 40, 44, 47, 72, 91, 198  
мудрость 45, 54, 55, 243, 277  
музыка 55, 56, 265  
  
натурализм 60, 71, 72, 77, 186  
натуральное хозяйство 38, 48, 194, 196, 197, 247, 255  
Неаполь г. 39  
небо 12, 41, 44—47, 52, 54—56, 60, 63, 65—67, 91, 94, 97, 106, 178, 222, 246  
неверные, нехристи 68, 69, 283  
неоплатонизм 75, 79, 80, 82, 103, 108, 129, 268  
неравенство 178, 251  
нечистое 54, 193  
Нидавеллир 46  
низ 45, 46, 48, 49, 54, 66, 70  
Ним г. 39  
нищенство 221, 222, 240, 249  
новое — отношение к нему 88, 112, 113, 154, 160, 166, 168, 173, 224, 261, 266, 292  
«Новый завет» 75, 98—100, 115, 117, 118, 120  
номократическая теория права (см. также паулинизм) 147—149

- Норвегия 43, 45, 51, 89, 93, 142, 210  
 норвежцы, норманны 40, 72, 86, 87, 89, 92, 197, 198, 200, 207, 209, 214  
 норны 90, 91  
 ночь 44, 94, 96, 124, 128, 129  
 нравоучение 75, 278  
 Нюрнберг г. 159
- оборотни 38  
 общие места в литературе 68, 116  
 община сельская 40, 41, 51, 89, 154, 171, 177, 182, 214, 215, 232  
 обычай 144—146, 152, 160, 165, 167, 168, 177, 214, 230, 233  
 огонь 46, 51, 52, 54, 65, 215  
 ограда 42, 43  
 одаль 41, 42, 44, 200  
 одальман 41  
 одряхление мира 110, 111, 113  
 Океан 67  
 Оксфордский университет 161  
 оппозиции в средневековой «картине мира» 8, 12, 13, 42, 43, 54, 55, 65, 67, 70, 96  
 ортодоксия 16, 25, 133  
 орудия труда 49, 82, 134, 188, 193  
 отлучение церковное 245, 274
- паломничество 61, 67, 225, 248  
 память 93, 102;  
 коллективная 88, 217  
 папство 14, 39, 93, 112, 113, 118, 133, 140, 148, 155, 161, 176, 222, 241, 256, 260, 264  
 Парижский университет 161  
 партикуляризм 64, 69, 138, 280  
 партиитивность в древнеисландском языке 73, 74  
 пасхалии 98  
 паулинизм 147—149, 170  
 пейзаж 8, 47, 48, 57, 58, 60  
 первобытное общество 28, 29, 195, 206, 279  
 «передача власти» 118, 119  
 «перенос знаний» 119  
 персонификации 276, 277  
 перспектива 61, 289;  
 линейная 8, 9, 35, 78—80;  
 обратная 8, 35, 80
- «Песнь о Нибелунгах» 121  
 «Песнь о Роланде» 56, 69, 121, 179  
 пиры 87, 183, 189, 193, 196, 202, 205—213, 217, 225—227, 231, 232, 234, 298  
 пифагорейцы 30, 101, 129  
 плагиат 10, 113  
 планеты 54, 265  
 поведение социальное 8, 11, 16, 17, 27, 36, 78, 84, 87, 105, 139, 166, 205, 206, 223, 253, 261, 271, 281;  
 традиционное 87, 88, 139, 141, 159, 166, 167, 172, 180—182, 184—186, 188, 225, 228, 231, 250, 252, 269, 273, 276, 278  
 подарки 14, 198, 199, 201—206, 208—210, 213, 214, 217, 225—232, 234, 243, 244, 255, 264, 268  
 подданство 83, 147, 153, 164, 165, 174, 225, 232, 233, 236, 261  
 познание 53, 55, 58, 60, 66, 82  
 покой 30  
 поколение 88—90, 92, 98, 99, 110, 128, 129, 257  
 Померания 58  
 портрет 120, 121, 280  
 порядок, уиорядоченность 53, 56, 62, 64, 81, 265  
 потоп 110  
 потребление 196, 211, 212, 225—227, 231, 237, 260  
 поучение 59, 62  
 поэзия скандинавская 41, 47, 72, 73, 209  
 поэзия средневековая 37, 55, 57, 60, 97, 121, 244  
 право 16, 17, 19, 20, 23, 69, 139, 147—158;  
 естественное 149, 250, 251;  
 римское 155, 157, 165, 175, 232, 253, 256, 269;  
 каноническое 140, 256, 274;  
 обычное 142, 144, 151, 153, 167, 168;  
 феодальное 14, 128, 159, 164, 165, 170, 234, 235;  
 варварское 41—43, 141—147;

- англосаксонское 143, 151;  
фризское 150;  
право сопротивления 152;  
унификация права 83;  
право и мораль 145, 150,  
151, 167, 262;  
право и старина 150, 151,  
154, 160, 161, 166, 168,  
263;  
право и справедливость  
149—151, 164;  
право — всеобщая связь  
людей 143, 144, 152, 158,  
180  
правое 54, 242  
правотворчество 149  
праздники 29, 48, 88, 92—94,  
97, 98, 130, 211, 225, 227,  
246, 247, 256  
праздность 193, 194, 237, 239,  
241  
преступление 69, 96, 104, 111,  
140, 199, 211  
прибыль 252, 253, 258  
привилегия 69, 128  
призвание 148, 243, 273, 274  
приключения 61, 123  
природа, отношение к ней 8,  
17, 31, 34, 38, 40—42, 47,  
49, 50—53, 55—61, 70, 82,  
84, 85, 188, 216, 241, 261,  
282;  
природа как объект 31, 40,  
42, 49, 51, 61, 83, 134,  
188;  
природа и творение 103;  
персонификация природы  
(Натура) 52, 54;  
природа — книга 55  
причинность 15, 17, 54, 103,  
105, 163, 266, 267  
провидение 63  
провинциализм 62, 64  
прогресс 104, 108, 114, 115,  
166, 283  
производство, производствен-  
ные отношения 38, 82, 97,  
166, 182, 188, 190—194, 216,  
226, 236, 237, 246, 283  
прорицания 90, 91  
пространство 15, 17, 19, 20,  
23, 33—35, 37, 38, 44, 46,  
49, 54, 60, 61, 64, 66, 68, 71,  
75, 78, 79, 81—83;  
измерение пространства  
движением 92;  
сакральное пространство  
29, 44, 64, 66—69, 79,  
82, 92, 262;  
художественное 34, 35, 57,  
60, 70, 72, 78, 80, 81, 125  
путешествие 39, 40, 67, 77, 78  
пути сообщения 38—40  
путь, путник 53, 63, 66, 67, 70,  
77, 91, 92, 125, 275  
«пятая монархия» 247  
рабство социальное 146, 171,  
175, 177—179, 192, 193, 197,  
200, 213, 214, 269  
духовное 77, 179, 271  
равенство 140, 172, 173, 176,  
177, 251  
рай 62, 63, 66, 67, 109, 111,  
116, 127, 194, 218, 237, 242,  
246, 259, 272, 288  
распятие 75, 118, 223  
расточительность 10, 186, 217,  
225—227, 229—231  
«реализм» средневековый 9, 67,  
75, 77, 82, 267, 276, 277  
регламентация 145, 159, 171,  
172, 176, 184, 188, 189  
Рейн р. 198  
ремесло, ремесленники 34, 123,  
134, 172, 188—190, 218,  
239—245, 247—249, 254, 260  
Реформация 224  
«Реформация Сигизмунда» 245  
Рим, Римская империя 31, 68,  
77, 118, 119, 158, 160, 178,  
195, 260, 269, 288  
римская культура 31, 269  
риторика 60  
ритуалы 29, 36, 75, 87, 88, 99,  
126, 130, 136, 145, 149, 156—  
159, 166, 180, 184—187, 189,  
212, 215, 227, 228, 234, 235,  
246, 268, 269, 298  
род, родственные связи 41, 42,  
48, 73, 74, 85, 89, 97, 98, 144,  
162, 169, 199—201, 211, 214,  
217, 232, 279;  
родовая вражда 90, 165,  
199—201, 211, 212  
рождество 76, 93, 94, 98, 99,  
110, 114, 127  
«Роман о Розе» 122, 123

- ростовщичество 128, 129, 227,  
 249, 251, 252, 255—260, 264  
 рунические надписи 39  
 рыцарство 23, 56, 61, 68, 69,  
 117, 119, 123, 153, 155, 157,  
 170—172, 175, 178, 180, 181,  
 183, 185—187, 223, 225, 226,  
 228—231, 237, 238, 244, 246,  
 249, 268, 276, 279;  
   рыцарские ордена 171,  
   223;  
   рыцарский роман 37, 60,  
   61, 68, 69, 117, 121—  
   124, 179, 185, 231, 232,  
   277;  
   рыцари Круглого стола 70
- «Сага об Инглингах» 45, 47  
 «Сага о Ньяле» 47  
 «Сага о Сверрире» 86  
 «Сага о Храфнкеле» 89  
 «Сага об Эгиле» 207  
 саги исландские 43, 45, 47, 48,  
 73, 89, 93, 190, 197, 207, 209,  
 211, 216, 290  
 «Саксонское зеркало» 152  
 саксы 158, 159  
 «Салическая правда» 164  
 самозванцы 162  
 самосознание человека 33, 137,  
 141, 242, 244, 247, 269, 271,  
 279, 281  
 сверхчувственное 9, 16, 60—  
 63, 79, 80, 103, 121  
 свет 80, 81, 128, 129, 245  
 свобода 16, 17, 178;  
   социальная 10, 12, 77,  
   155, 168, 176—178, 180,  
   181, 185, 202;  
   духовная 115, 177—180,  
   249, 281;  
   свобода воли 31, 101, 178,  
   271;  
   свободные 41, 69, 144, 193,  
   199, 216, 270  
 святость, святые 67, 68, 70,  
 71, 77, 94, 111, 120, 121,  
 162, 178, 183, 223, 224, 238,  
 242, 243, 247, 259, 275;  
   святые места 67, 225, 288  
 Священная Римская империя  
 14, 69, 113, 118, 155, 280  
 «Священное писание» 8, 58, 67,  
 75, 77, 241
- север 44, 46, 120  
 Северное море 40  
 сектантство 132, 133, 225, 247  
 семья 41, 42, 44, 70, 89, 97,  
 171, 200, 201, 279  
 Семюр г. 242  
 Сен-Дени 60  
 сеньоры 14, 64, 69, 97, 111,  
 128, 153, 154, 162, 163, 169,  
 170, 172, 174, 176, 180, 184,  
 225—229, 232—235, 268  
 сервы 69, 177, 178, 246  
 «Середина мира» 43, 44, 45, 66  
 символизм, символы 12, 13, 34,  
 52, 54—57, 59, 60, 62—64,  
 66, 70—73, 75, 77, 79, 82, 97,  
 106, 110, 117—119, 127, 136,  
 157, 158, 160, 162, 185, 210,  
 215, 231, 234, 235, 261, 264—  
 269, 271  
 симультанность изображения  
 8, 235  
 Сион 53  
 скальды 72, 73, 142, 198, 207,  
 209  
 Скандинавия 41, 92, 197  
 скандинавская культура 21, 42  
 скандинавы 42—46, 75, 84, 86,  
 92, 124, 198, 199, 202, 206,  
 207, 209—211, 215  
 скорость 28, 83  
 слава 184, 186, 217, 225—228,  
 230, 276  
 славяне 195  
 слово 10, 103, 115, 116, 162,  
 204, 209, 265, 266  
 служение 14, 147, 170, 178—  
 180, 228—230, 232—234, 238,  
 263, 267, 268, 271  
 собор 12, 63—65, 71, 77, 81,  
 82, 97, 117, 241—243, 263,  
 265  
 собственность 11, 16, 19, 20,  
 23, 42, 133, 138, 148, 156,  
 164, 192—199, 214, 215,  
 217—220, 224, 231, 233, 236,  
 251, 252, 256, 261;  
   мелкая 220, 221, 248—  
   250, 260;  
   феодалная 232, 233, 235,  
   236;  
   частная 42, 139, 218, 220,  
   221, 233, 235, 236, 251,  
   252, 254

- Сорбонна 126  
 сословия 56, 78, 156, 171, 175, 176, 180—182, 194, 195, 223, 226, 231, 246, 271, 283  
 социальная роль 159, 181, 182, 184, 273, 276  
 социальные противоречия 12, 23, 25, 130, 132, 133, 182, 194, 195, 217, 224, 225, 246  
 социальные психозы 110, 133, 225  
 социальные связи 48, 83, 139, 153, 156, 169—174, 176, 191, 202—206, 210, 230, 232—234, 261  
 социальный контроль 132, 135, 137, 183  
 спасение 11, 53, 66—68, 77, 100, 101, 104—106, 108, 127, 179, 219, 222, 230, 243, 245, 246, 248, 251, 261, 262, 271, 273  
 «справедливая цена» 251—257  
 справедливость 11, 16, 115, 149, 152, 156, 160, 161, 179, 224, 250—252, 254, 255, 257, 260, 263, 265, 277  
 Средиземное море 40, 67  
 «Старшая Эдда» 43, 73, 85, 86, 90, 124, 199, 205;  
 «Гренландские песни Ат-ли» 86;  
 «Песнь о Риге» 213, 214;  
 «Прорицание вельвы» 85, 86;  
 «Речи Высокого» 86, 201, 203—206, 212, 216;  
 «Речи Гримнира» 43, 45  
 статус социально-правовой 143—146, 149, 154, 155, 158, 172—175, 177, 181, 182, 184, 199, 201, 209, 278  
 стереотип 57, 141  
 страсти господни 100, 105, 114, 118, 127, 223  
 страх 43, 59, 96, 113, 116, 227  
 Страшный суд 99, 105, 131, 133, 163, 265  
 субстанция 108, 281  
 суд 71, 153, 165, 177;  
 судебные поединки 95, 159, 268;  
 судебные тяжбы 91, 157, 159;  
 судебная власть 154, 165, 177, 233, 234  
 судьба 15, 31, 48, 90, 91, 97, 129, 130, 144, 183, 203, 265  
 «суммы» теологические 12, 14, 52, 81, 263  
 сутки 94, 96, 122  
 сущность (богословская) 35, 59, 60, 77, 265  
 сферы небесные 65  
 схоластика 65, 81, 82, 95, 106, 193, 252  
 тамплиеры 240  
 творец, творение 7, 11, 30, 52—56, 59, 64, 65, 79, 84, 99, 100, 103, 104, 108—110, 114, 127, 149, 154, 188, 194, 218, 242, 250, 251, 256, 265, 266, 270, 271  
 тело в искусстве 31, 35, 41, 54, 80, 81  
 теократия 140, 148, 149, 152  
 теоцентризм 78, 79  
 терминология 14, 36, 64, 76, 85, 186, 215, 228, 264  
 техника 49  
 тинги 142, 211  
 типизация 8, 274, 275, 277, 278, 280, 281  
 тиран 148, 152, 153  
 товарное производство 169, 188, 189, 199, 232, 236, 249, 255, 257, 283  
 топография 43, 44, 60, 66, 67, 70  
 точность 50, 51, 85, 91, 92, 96, 98, 134, 135  
 традиционализм 17, 36, 55, 78, 82, 87, 112, 115, 119, 138, 139, 141, 154, 156, 166, 168, 236, 247, 261  
 Троица 65, 103, 114, 264, 270  
 тройственное строение общества 178, 238, 246  
 тропология 75, 76  
 Троя 45, 288  
 трубадуры 14, 57, 123, 185—187, 228—230  
 труд 11, 16, 17, 19, 20, 23, 49, 51, 91, 97, 132, 134, 177, 178, 188, 190, 192—196, 213—218, 236—249, 252, 253, 260—262, 283

- умственный 243, 244  
в античном обществе 192, 193
- «удвоение мира» 63, 75, 79  
умопостижимое 54, 55, 65  
универсализм 64, 250, 263, 267, 278  
университеты 23, 62, 154, 155, 243  
урожай 85, 87, 210  
усадьба 42—45, 47, 90, 92, 207  
условность изобразительных средств 34, 35, 55, 56, 60, 71  
устроение мира 44  
Утгард 44  
утопии 247  
уход от мира 56, 68
- фальсификации 10, 160—162  
фантазия 38, 48, 57, 61, 62, 66, 71, 72, 81, 161  
феодализм, феодальное общество 5, 22, 36, 64, 97, 119, 130, 133, 139, 149, 155—157, 165, 166, 169, 172, 173, 176, 178, 180, 194, 195, 217, 218, 221, 224—227, 229, 231—233, 236, 250, 261, 268, 271, 273, 274, 280  
    феодалы 10, 25, 134, 163, 164, 167, 176, 180, 185, 199, 217, 226, 227, 232, 237, 248  
    феодальная эксплуатация 97, 177, 226, 231  
    феодальная рента 97, 225, 232, 237  
философия (теология) истории 31, 101, 105, 106, 109, 114  
финны 46  
Флоренция г. 39, 126, 257  
фольклор 38, 48  
формулы 36, 75, 159, 211, 235, 268  
франки 41, 65, 116, 118, 119, 150, 240  
франконцы 159  
францисканцы 220  
Франция 62, 69, 94, 119, 164, 177, 187, 240, 259  
фрески 63, 97  
Фуа, графство 78  
фут 50
- хаос 31, 42, 44  
«Хеймскрингла» 47, 86  
Хелья 46  
хиллазм (миллениаризм) 132, 133  
христианизация 89, 130, 195, 199, 210, 268  
христианство раннее 102, 105, 109, 112, 178, 194, 218, 220, 248, 261, 272;  
    средневековое 21, 23, 46, 48, 53, 55, 64, 68—71, 75, 84, 92, 96—101, 108, 112, 178, 179, 218, 224, 238, 272, 273  
хроники 36, 58, 62, 64, 95, 98, 114, 116, 122, 161, 276, 277  
хронология 89, 93, 98
- «царство божие» 14, 97, 98, 113, 133  
«Церковная история английского народа» 106  
церковь 5, 14, 37, 39, 68, 69, 76, 93, 104, 106, 115, 118, 132, 133, 137, 146—148, 178, 218, 221, 222, 237, 241, 248, 253, 257, 260, 267  
цехи ремесленные 154—156, 171—173, 188—191, 242—245, 247
- час 10, 85, 94—96, 98, 109, 110  
часть и целое 15, 55, 62, 64, 71—75, 81, 148, 178, 238, 245, 250, 251, 267, 275, 280, 297  
часы средневековые 94, 135;  
    механические 95, 134—137  
Черное море 40  
черт 63, 96, 277  
честь 145, 184, 187, 225, 227, 228, 264  
четырёх монархий теория 118, 119  
число 13, 15, 50, 51, 56, 96, 264, 265  
чистое 54, 66  
чудо 111, 162, 163, 183, 275  
чудовища 42, 45, 73
- Шартр г. 242  
швабы 159  
шведы (свеи) 86, 87, 209

Швеция 45, 93  
Штеттин г. 58

щедрость 199, 203, 206, 212,  
214, 225—229, 231

экономическая мысль 11, 193,  
194, 248, 252, 261

элементы 52, 54, 265

энциклопедии 52, 63, 81, 263,  
265

эпос 36, 37, 56, 57, 69, 121, 185

эпохи истории 106, 109, 110,  
114, 115, 117

эра 30, 98

эстетика 11, 35, 36, 56—60,  
79, 121, 245

эсхатология 99, 101, 114, 132,  
133

этика 11, 67, 218, 225, 226,  
228, 235, 240, 245, 248, 259,  
261, 281

этикет 184—187

этимологии 14, 52, 95, 256,  
265, 270

юг 120

журнал 50

язык 13, 14, 16, 36, 73—75,  
90, 116, 185, 215

язычество 46, 47, 58, 63, 64,  
69, 94, 99, 101, 112, 130,  
189, 207, 211, 272

**Гуревич  
Арон Яковлевич**

**Категории  
средневековой  
культуры**

Редакторы  
Е. Новик  
и Е. Барабанов

Художник  
А. Рюмин

Художественный редактор  
Э. Ринчино

Технический редактор  
Н. Новожилова

Корректоры  
Н. Прокофьева  
и Т. Медведовская



Сдано в набор  
27/IV—1971 г.  
Подписано к печати  
3/II—1972 г.  
A03583  
Формат бумаги 84×108<sup>1</sup>/<sub>32</sub>  
Бумага типографская № 1  
Усл. печ. л. 16,8  
Уч.-изд. л. 18,253  
Тираж 8000 экз.  
Изд. № 17323  
Издательство «Искусство»,  
Москва, К-51,  
Цветной бульвар, 25  
Заказ № 1109  
Типография № 16  
Главполиграфпрома  
Комитета по печати  
при Совете Министров СССР  
Трехпрудный переулок, 9  
Цена 1 р. 56 к.

10.56k

