

ЕЗВ (0)4  
195



ЖОРЖ ДЮБИ

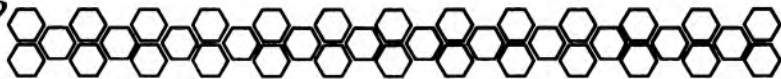
ТРЕХЧАСТНАЯ МОДЕЛЬ  
ИЛИ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ  
СРЕДНЕВЕКОВОГО  
ОБЩЕСТВА  
О САМОМ  
СЕБЕ



UNIVERSITÉ BORDEAUX  
FACULTÉ DES  
HUMANITÉS



STUDIA HISTORICA



*Georges Duby*

Les trois ordres  
ou  
l'imaginaire  
du féodalisme

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

EDITIONS GALLIMARD

*Жорж Дюби*

ТРЕХЧАСТНАЯ МОДЕЛЬ,  
ИЛИ  
ПРЕДСТАВЛЕНИЯ  
СРЕДНЕВЕКОВОГО ОБЩЕСТВА  
О СЕБЕ САМОМ

Перевод с французского  
*Ю. А. Гинзбург*

Издание осуществлено в рамках программы «Пушкин»  
при поддержке Министерства Иностранных Дел Франции  
и Посольства Франции в России



ЯЗЫКИ РУССКОЙ КУЛЬТУРЫ

Москва 2000



Издание выпущено при поддержке  
Института «Открытое общество» (Фонд Сороса)  
в рамках мегапроекта «Пушкинская библиотека»

This edition is published with the support of the Open Society  
Institute within the framework of «Pushkin Library» megaproject

**Редакционный совет серии «Университетская библиотека»:**

Н.С. Автономова, Т.А. Алексеева, М.Л. Андреев, В.И. Бахмин,  
М.А. Веденяпина, Е.Ю. Гениева, Ю.А. Кимелев, А.Я. Ливергант,  
Б.Г. Капустин, Ф. Пинтер, А.В. Полетаев, И.М. Савельева,  
Л.П. Репина, А.М. Руткевич, А.Ф. Филиппов

**«University Library» Editorial Council:**

Natalia Avtonomova, Tatiana Alekseeva, Mikhail Andreev,  
Vyacheslav Bakhmin, Maria Vedeniapina, Ekaterina Genieva,  
Yuri Kimelev, Alexander Livergant, Boris Kapustin, Frances  
Pinter, Andrei Poletayev, Irina Savelieva, Lorina Repina,  
Alexei Rutkevich, Alexander Filippov

**Дюби Жорж**

Д 95

Трехчастная модель, или Представления средневекового  
общества о себе самом / Пер. с фр. Ю. А. Гинзбург. – М.: Язы-  
ки русской культуры, 2000. – 320 с. – (Studia historica).

ISBN 5-7859-0125-0

Книга Жоржа Дюби, одного из крупнейших французских медиеви-  
стов, посвящена социальным представлениям Средневековья. Это прежде  
всего история того, что думало средневековое общество о себе самом. Но  
это и рассказ о том, как соотносились такие размышления с действитель-  
ностью, как они вписывались в более общие идеологические системы, ка-  
кие корни они имели в предшествующих эпохах и какое получили разви-  
тие в последующих. Если географическое пространство исследования  
очерчено достаточно жестко – Север Франции, то мыслительное его про-  
странство отнюдь не ограничивается рамками одной проблемы и одного  
отрезка истории.

ББК 63.3(4Фра)5-3

Except the Publishing House (fax: 095 246-20-20, E-mail: lrc@koshelev.msk.su),  
only the Danish bookseller firm G·E·C GAD (fax: 45 86 20 9102, E-mail:  
slavic@gad.dk) has an exclusive right on selling this book outside Russia.

Право на продажу этой книги за пределами России, кроме издательства  
«Языки русской культуры», имеет только датская книготорговая фирма  
G·E·C GAD.

5-7859-0125-0

ISBN 5-7859-0125-0

© Editions Gallimard. 1978

© Ю. А. Гинзбург. Перевод на рус. яз., 2000



9 785785 901254 >

## Оглавление

От автора . . . . .	7
Поле исследования . . . . .	9
<b>Появление</b> . . . . .	21
I. Первое изложение . . . . .	21
II. Герард Камбрейский и мир . . . . .	29
III. Адальберон Ланский и королевская миссия . . . . .	49
IV. Система . . . . .	60
<b>Происхождение</b> . . . . .	65
I. Иерархия . . . . .	69
II. Сердечное согласие . . . . .	72
III. Порядки . . . . .	75
IV. Функции: молиться и сражаться . . . . .	78
V. Троичность . . . . .	82
<i>Дудон Сен-Кантенский</i> . . . . .	84
<i>Аббон из Флери</i> . . . . .	87
<i>Могущественные и бедные</i> . . . . .	92
<i>Англичане</i> . . . . .	98
VI. Небесный образец . . . . .	109
<b>Обстоятельства</b> . . . . .	117
I. Политический кризис . . . . .	120
II. Конкурирующие системы . . . . .	123
<i>Ересь</i> . . . . .	124
<i>Мир Божий</i> . . . . .	128
<i>Клюнийская конгрегация</i> . . . . .	132
III. Феодальная революция . . . . .	138
<b>Затмение</b> . . . . .	155
I. Время монахов . . . . .	157
II. Флери . . . . .	167
<i>Хельгот</i> . . . . .	167
<i>Андре</i> . . . . .	170
III. Клюни . . . . .	176
<i>Рауль Глабер</i> . . . . .	176
<i>Крестовый поход и что за ним последовало</i> . . . . .	181
IV. Новые времена . . . . .	189
V. Последний взлет монашества . . . . .	198

VI. В школе . . . . .	210
Учители из Лана . . . . .	215
Гуго Сен-Викторский . . . . .	218
Гонорий Августодунский . . . . .	223
VII. На службе у князя . . . . .	231
Гальберт из Брюгге . . . . .	232
Иоанн Солсберийский . . . . .	236
Возвращение . . . . .	243
I. Настоящее начало . . . . .	243
«Три порядка» . . . . .	243
Жан из Мармутье и Этьен де Фужер . . . . .	251
Вокруг Генриха Плантагенета . . . . .	255
II. Рыцарство . . . . .	262
Посвящение . . . . .	262
Превосходство . . . . .	270
III. Очаги сопротивления в Париже . . . . .	276
IV. Противоречия феодализма . . . . .	288
Деньги . . . . .	288
Социальный страх . . . . .	292
V. Утверждение . . . . .	300
Искусство любви . . . . .	300
Бувин . . . . .	308

## От автора

В декабре 1970 г. я начинаю преподавать в Париже и стараюсь объединить вокруг себя исследователей. Жак Ле Гофф мне помогает. Организуется семинар. Мы вместе решаем поразмышлять над трехчастной схемой общества в ее изначальных проявлениях. В течение трех лет среди этой группы ученых, а также той, которую я по-прежнему возглавляю в Экс-ан-Провансе, дискуссии идут вокруг этой проблемы. Они плодотворны. В марте 1973 г. Жорж Дюмезиль изъявляет согласие на то, чтобы на заключительном заседании мы представили ему наши выводы. Я попытался собрать разрозненные результаты исследования, выстроить их, дополнить, — и получилась эта книга. Не следует приписывать кому-либо из участников работы решающий вклад. Но я не могу назвать всех, кто, порой одной фразой, высветил то или иное место на этом темном поле. Они увидят, чем им обязан этот труд. Для меня важно сказать, что он в немалой степени принадлежит им.

*Борекёйль, июль 1978*



# **ПОЛЕ ИССЛЕДОВАНИЯ**

*«Одни особо посвятили себя служению Богу; другие — охранению государства силой оружия; третьи — прокормлению и поддержанию его мирными занятиями. Это и есть наши три порядка, или основные сословия Франции — Духовенство, Дворянство и Третье Сословие.»*

Это утверждение — одно из тех, которыми начинается «Трактат о Сословиях и Простых Званиях», опубликованный Шарлем Луазо из Парижа в 1610 г.; едва выйдя в свет, он приобрел репутацию весьма полезного сочинения и постоянно переиздавался на протяжении XVII в. В таких словах здесь дается определение социальному порядку, то есть порядку политическому, то есть порядку как таковому. Три «сословия», три установившиеся, твердые категории, три иерархические разряда. Как в школе, как в этом образце общества, где детей учат сидеть смиренно, быть послушными, знать свое место, подчиняться, делиться на классы, — старшие, средние, младшие: первое, второе, «третье» сословие. Или, вернее, три «порядка» — это слово Луазо несомненно предпочитает. Высший обращен к небу, два других к земле, и все три поддерживают государство, средний порядок обеспечивает безопасность, низший кормит остальных. Итак, три взаимодополняющие функции. Треугольная солидарность. Треугольник: основание, вершина, а главное — принцип троичности, который таинственным образом создает ощущение равновесия.

Ведь когда Луазо чуть дальше, на странице 53 издания 1636 г., доходит до дворянства, он ясно говорит, что эта социальная группа неоднородна, что в ней различные слои, ступени выстраиваются друг над другом, что все здесь зависит от ранга, от старшинства, что люди здесь порой сражаются между собой, чтобы определить, кто первым переступит порог, сядет, покроет голову. Луазо хотел бы внести порядок и в такую запутанную вещь. Он решает разделить это множество степеней на три разряда. Почему на три? Никакая традиция, никакой обычной, никакой авторитет не требуют трехчастного деления в этом случае. *«Ибо, — говорит Луазо, — совершеннейшее деление есть деление на три вида.»* Совершеннейшее: вот в чем дело. В совершенстве. В хитросплетениях и беспорядке подлунного мира важно выделить оси гармоничной и разумной конструкции, которая как будто соответствует замыслам творца.

В самом деле, если тройственность главных сословий, или порядков, составляет ту неколебимую основу, на которую намерена опираться монархия Старого Режима, то это потому, что соединение троичных структур, в которое помещены социальные отношения, само включено в глобальные структуры, в структуры всей вселенной, видимой и невидимой. Луазо это утверждает в длинном предварительном рассуждении. Пролог этот не следует читать как формальное украшение. Это разговор по существу. Это обоснование.

*«Нужно, чтобы был порядок во всех вещах, и для благоприличия, и для управления ими.»* Чтобы каждая «вещь» была на своем месте и чтобы все были управляемы. Возьмем иерархию Творения, три ее этажа. Внизу — неодушевленные существа; они, по всей очевидности, классифицируются по степени совершенства. Надо всем — «небесные разумения», ангелы; они, как мы знаем, распределены по чинам в неизменном порядке. В промежутке — животные; Бог их всех подчинил людям. Что до этих последних — они и составляют

предмет «Трактата», — то они, имея свободу выбирать между добром и злом, живут в наименьшей стабильности; однако *«они не могут существовать без порядка»*; следовательно, ими надо управлять. Вот главная идея: идея необходимости руководства, а значит, необходимости подчинения. Одни подчинены другим. Они должны повиноваться. Луазо здесь прибегает к сравнению из военной области: он говорит о «приказах», которые отдаются и передаются из полка в роту, затем во взвод, и которые следует исполнять без промедления и ропота. Силу армии составляет дисциплина. Она же составляет силу государства. Она дает прочность миру.

Но дисциплина требует неравенства. *«Мы не можем жить совместно в равенстве состояний; необходимо, чтобы одни повелевали, а другие повиновались. Повелевающие делятся на несколько порядков, чинов и званий.»* Приказ идет сверху. Он распространяется иерархическим путем. Последовательность ступеней обеспечивает его распространение. *«Верховные сеньоры повелевают всеми сеньорами в своем государстве, обращая повеления к великим, великие к средним, средние к малым (тройственная иерархия устанавливается сама собой, как видно, между действующими лицами верховной власти, под единым началом ее носителя), а малые — к народу. А народ, который повинуетя им всем (отметим, что линия истинного разграничения именно здесь: между самыми «малыми» из тех, кто повелевает, и народом, который весь целиком должен безмолвно повиноваться, между теми, кто облечен какой-то властью, и стадом, между государственным аппаратом и — хорошими или дурными — подданными), тоже разделен на несколько порядков и рангов так, чтобы над каждым из них были высшие, которые отвечали бы за весь свой порядок перед чиновными, а чиновные перед верховными сеньорами. Так, посредством множества разделений и подразделений, составляется из многих порядков общий порядок (вот поворот, ведущий к трем функциям) и из многих сословий хорошо устроенное государство, где царит добрая гармония и согласие и сообразность в отношениях снизу доверху; так что в конце концов через порядок бесчисленные порядки приходят к единству.»*

По этой теории порядок покоится на множественности порядков, на низывании бинарных отношений, когда один человек отдает приказы другому, который их исполняет или передает. К этой исходной мысли присоединяется другая, менее очевидная: что такая цепь неудержимо стремится к тройственности, что на ее бесчисленные звенья накладываются три функции, то есть три «порядка». Почему? Как? По правде сказать, таинственным образом, во всяком случае, необъяснимым. Необъяснимым? В этом месте рассуждения образуется брешь. Луазо, который так заботится о доказательности, не пытается доказать необходимость подобного наложения. Он просто констатирует: одни, — говорит он, — особо посвятили себя такому служению, те — другому, а эти — третьему. Трифункциональность сама собой разумеется. Она в порядке вещей.

Однако Луазо понимает, что надо было бы подкрепить дополнительным доводом тот постулат, на котором зиждется весь его «Трактат». В заключение пролога он приводит латинский текст, извлеченный из «Декрета» Грациана, *«последний канон восемьдесят девятого раздела»*. Он не подозревает — или, по крайней мере, не показывает знания, — что этому тексту в ту пору более тысячи лет. Это вступительная часть письма, адресованного в августе 595 г. папой Григорием Великим епископам королевства Хильперика; папа призывает их признать первенство епископа Арльского в делах церковной дисципли-

ны<sup>1</sup>. «Провидение установило различные звания (gradus) и раздельные порядки (ordines), дабы если низшие (minores) выказывают почтение (reverentia) к высшим (potiores), а высшие одаряют любовью (dilectio) низших, то из различий возникали бы истинное согласие (concordia) и связь (contextio: слово, относящееся к вещам совершенно конкретным, — ткани, основе). Ведь община (universitas) не может существовать никак иначе, как только если ее хранит всеобъемлющий порядок различия. Тому, что миром нельзя управлять при равенстве, учит нас пример небесных воинств: есть ангелы, есть архангелы, каковы очевидно не равны между собой: одни отличаются от других по могуществу (potestas) и по чину (ordo).» Здесь все. Конечно, не объяснение трифункциональности. По крайней мере, ее обоснование. Ибо если существуют отношения подобия между небом и землей, то устройство человеческого общества непременно отражает устройство общества более совершенного; оно с несовершенством воспроизводит те иерархии, те неравенства, которые поддерживают порядок в обществе ангелов.

\* \* \*

Обращаться к «Трактату о Сословиях» в начале труда, посвященного трифункциональной модели, естественно. Неожданное будет выглядеть здесь такое утверждение: есть только «три дороги для молодых людей — дорога священника, дорога крестьянина, дорога солдата... Духовное сословие, поскольку в нем заключены уже, и в степени более высокой и более чистой, все добродетели солдата... Труд земледельца, поскольку он, помещая человека в постоянное соприкосновение с природой и Создателем, внушает ему добродетели стойкости, терпения и упорства в усилиях, которые естественно ведут его к героизму, необходимому на поле сражения». Три «сословия» (этот термин тут есть), три функции (те же самые: служить Богу, охранять государство силой оружия, извлекать пропитание из земли), и в иерархию они выстроены таким же образом. Одно уточнение: те, кого Луазо называет «одни и другие», здесь обозначены как «молодые люди», иначе говоря, взрослые особы мужского пола, пола женского эта классификация не касается. И два различия. Здесь говорится не о «порядках», но о «дорогах», путях, и притом избираемых, о призваниях, хотя они еще и образуют ступени, поскольку один и тот же человек мог бы, должен бы вступать сначала на третий путь, затем на второй, наконец, на первый, и, возлагая на себя в течение жизни поочередно три миссии, таким образом постепенно «восходить» от земли к небу, от «природы» к «Создателю». Итак, последовательные ступени совершенства, «очищения». Шкала добродетелей: рассуждение это скорее моральное, чем политическое; предлагает оно на самом деле аскезу. С другой стороны, эти три «дороги» — не единственные. Они просто хорошие. О других это манихейское рассуждение не говорит ни слова. Ибо оно их осуждает. Оно проклинает, отвергает, уничтожает целую часть общества. Оно провозглашает, что не уклоняются, отвечают на зов Бога только священник, воин, крестьянин. Вот здесь-то и возникает глубокое согласие между утверждениями Луазо и этими, гораздо более поздними: их можно прочесть в сочинении, изданном в Париже в 1951 г. Оно называется «Наше славное ремесло солдата, а также Попытка нарисовать моральный портрет командира», его автор — г. де Торка.

<sup>1</sup> Ep. 54, PL 77, 785—87.

\* \* \*

Есть очень схожий образ совершенного общества, который создают две перекликающиеся фразы, две латинские фразы; перевести их можно так:

1) *«Итак, тройственен дом Божий, который кажется единым: здесь одни молятся (orant), другие сражаются (pugnant), третьи же трудятся (laborant); как-вые трое пребывают вместе и не могут быть разьединены; так что на служении (of-  
ficiu)m одного покоятся дела (opera) двух других, и все в свой черед помогают всем.»*

2) *«Он показал, что изначально род людской был разделен на трое, на людей молитвы (oratoribus), земледельцев (agricultoribus) и воинов (pugnatoribus); он пред-  
ставил убедительное доказательство того, что каждый есть с одной и с другой сто-  
роны предмет взаимной заботы.»*

Итак, три функции, те же самые три, и похожим образом связанные. Но на сей раз это утверждение идет из глубины веков. Оно было высказано за шестьсот лет до Луазо, за девятьсот пятьдесят лет до г. де Торка, в двадцатые годы XI века Адальбероном, епископом Ланским, и Герардом, епископом Камбрейским.

\* \* \*

Сопоставляя эти тексты, я хотел бы показать, что во Франции на протяжении целого тысячелетия неизменно присутствует некое представление об устройстве общества. Треугольная фигура, на которой в сознании епископов тысячного года зиждилась мечта об обществе едином и троичном, как то божество, которое его создало и которое будет его судить, и где обмен взаимными услугами приводит к единству разнообразие человеческих действий, — эта фигура ничем по сути не отличается от той, с чьей помощью на символикe, быстро введенной в обиход первыми шагами гуманитарных наук, была создана теория подведения выстроенного в шеренги народа под иго абсолютной монархии. И за ту же самую треугольную фигуру в наше время, в тех областях, которые, разумеется, неумолимо сокращаются, но в которых жизнь еще теплится, цепляется тоска по человечеству преображенному, очищенному наконец от той двойной скверны, белой и красной, что порождается большим городом, тоска по человечеству, избавленному разом и от капитализма, и от рабочего класса. Тридцать, сорок сменивших друг друга поколений рисовали себе совершенное социальное устройство как трифункциональность. Такое представление выдержало все атаки истории. Это уже структура.

Структура, встроена в другую, более глубинную, более обширную, всеобъемлющую, в систему также трифункциональную, которую работы Жоржа Дюмезила так убедительно связали с различным образом мысли индоевропейских народов. Среди этих трех функций, отмеченных в текстах, которые терпеливо собирались от Инда до Исландии и Ирландии, первая именем неба возвещает правило, закон, то, что устанавливает порядок; вторая, грубая, напористая, принуждает к повиновению; наконец, третья, функция плодородия, здоровья, изобилия, наслаждения, осуществляет «мирные занятия», о которых говорит Шарль Луазо; а с другой стороны — три «порядка» того же Луазо, три «дороги» г. де Торка, священники, воины и крестьяне епископов Камбрейского и Ланского: связь очевидна. Очевидна настолько, что о ней не стоило бы и говорить, если бы не затем, чтобы лучше обозначить границы исследования, результаты которого изложены в этой книге.

В месте пересечения мысли и языка, тесно связанном со структурами определенного языка (я говорю именно об определенном языке — как раз лингвисты выделили в письменной речи треугольник функций, и нужно признать, что найти подобную троичность в способах символического выражения, не прибегающих к слову, нелегко), существует некая форма, некая манера думать и говорить о мире, некий способ высказываться о воздействии человека на мир, и это и есть та трифункциональность, о какой нам поведал Жорж Дюмезиль: три группы достоинств, которыми наделены боги и герои. К этому орудию классификации с особой непринужденностью прибегают тогда, когда нужно восславить такого-то военачальника, такого-то государя, такую-то возлюбленную с помощью уже не обряда, а панегирика. Таким путем трифункциональная модель переносится обычно с неба на землю, из мечты в реальность; она требуется для выстраивания хвалы некоему человеку; следы ее часто встречаются во множестве жизнеописаний, подлинных или вымышленных. Напротив, явное проецирование этой схемы на общество — вещь совершенно исключительная. «Идеология трехчастного деления», о которой Жорж Дюмезиль всегда говорил как об «идеале и одновременно способе анализировать, объяснять силы, которые обеспечивают ход мироздания и человеческой жизни»<sup>2</sup>, составляет костяк системы ценностей; она действует открыто в сфере мифа, эпоса или восхваления, но обычно остается скрытой, неформулированной, и на самом деле весьма редко доходит до провозглашения того, какими должны быть общество, порядок, то есть власть. А именно такого рода утверждения подкрепляют все те фразы, которые я процитировал. В этих фразах трифункциональность служит основой для идеального деления людей по разрядам. Она усиливает нормативные, императивные высказывания, которые призывают к преобразовательной, воссоздающей деятельности или убеждают, обосновывают. Трифункциональность, о которой я говорю, — на службе у некой идеологии, у некого «дискурсивного полемического образования, благодаря которому определенная страсть пытается воплотить в жизнь определенную ценность путем осуществления власти над обществом»<sup>3</sup>. Вот в этом именно и состоит проблема: в том, что из прочих простых, столь же действенных образов был выбран образ трех функций. «Человеческий дух непрестанно делает выбор среди своих потаенных сокровищ. Почему? Как?» Этот вопрос Жорж Дюмезиль формулирует сам<sup>4</sup>. Я как историк его бы немного расширил. Поставив еще два вопроса: где и когда?

\* \* \*

Первый я исключаю, ограничив поле исследования. Я свел его к региону, где и были сделаны процитированные мною высказывания: к Франции, и еще уже — к Северной Франции, чьи политические, социальные, культурные очертания очень долго оставались весьма отличными от тех, что были присущи областям к югу от Пуату, Берри и Бургундии. Мне действительно кажется, что с точки зрения метода следует вести наблюдения над идеологическими системами (особенно если пытаешься датировать происходившие в них изменения) в рамках однородного культурного и социального образования.

<sup>2</sup> *Mythes et épopées*, tome I, Paris, 1968, p.15

<sup>3</sup> G. Baechler. *Qu'est-ce que l'idéologie?* Paris, 1976.

<sup>4</sup> *Les dieux souverains des Indo-Européens*, Paris, 1977, p. 210.

И я не буду стремиться выходить за рамки этого пространства. Оно может показаться тесным. Отметим, однако, что у него есть немалые преимущества: это область, породившая на редкость богатую литературу, и в ней берет начало франкская монархия. А тот тип, тот способ делить людей на разряды и определять собственный разряд, чью начальную историю я избрал предметом своего исследования, открывается нам прежде всего через литературу; с другой стороны, он тесно связан с представлением о верховной власти.

Остается собственно историческая проблема, проблема хронологии. В очерченном таким образом пространстве я попытался собрать и датировать все свидетельства об идеологии, основанной на социальной трифункциональности. Письменные свидетельства. Наш единственный материал. И довольно ущербный. Как только выходишь за пределы настоящего, обнаруживается, что огромная часть написанного безвозвратно утрачена; а то, что осталось, принадлежит почти исключительно к письму торжественному. Официальному. Историк всегда вопрошает лишь обломки, и эти немногочисленные останки почти все относятся к памятникам, созданным властью; всякая непосредственность жизни ускользает от историка, а вместе с ней все народное; до него доносятся только голоса людей, державших в своих руках аппарат того, что Луазо называет Государством. И поскольку речь идет о хронологии, не забудем, что те немногие даты, которые можно (порой с большим трудом) установить, всегда отмечают явные случаи, тот момент, когда некое мыслительное представление достигает самых высоких уровней письменного выражения, а главное, что те явные случаи, чьи следы случайно сохранились, не всегда самые древние. Как видим, полоса неопределенности очень широка.

По крайней мере, для начала я могу опираться на один факт, который представляется вполне достоверным: в Северной Франции ни один текст не запечатлел трифункциональную картину общества раньше тех, что донесли до нас утверждения Адальберона Ланского и Герарда Камбрейского. Сомнений нет: искали очень тщательно, сам Жорж Дюмезиль, после него Жан Батани, Жак Ле Гофф, Клод Карози и другие. Напрасно. Толстая пачка документов — причем теоретического толка, — оставленная Каролингским возрождением, не дала ничего. Похоже, две латинские фразы, которые я только что цитировал, прозвучали в тишине. Во всяком случае, с них в этом маленьком уголке мира начинается история трифункционального представления об обществе. Но если дата первоначального утверждения установлена, то хронологию восприятия, поддержки, распространения этой модели еще надо выстроить. Все, что сказано о трифункциональности применительно к средневековому обществу, неточно. Послушаем, к примеру, Марка Блока: «Теория, весьма распространенная в то время, представляла человеческое сообщество разделенным на три сословия»<sup>5</sup>. «В то время»: когда? На протяжении «первой эпохи феодализма», то есть, согласно великому медиевисту, в столетия, предшествующие середине XI века? «Весьма распространенная»: что это значит? Послушаем Жака Ле Гоффа, который сумел первым правильно поставить проблему: «Около тысячного года западная литература представляет христианское общество согласно новой схеме, которая сразу же имела большой успех»<sup>6</sup>. Что

<sup>5</sup> *La société féodale*, 2<sup>e</sup> édition, Paris, 1966, p. 406.

<sup>6</sup> *La civilisation de l'Occident médiéval*, Paris, 1964, p. 319. Ср. Жак Ле Гофф. *Цивилизация средневекового Запада*. М., 1992, с. 239.

значит «около»? «Новая»? «Сразу же»? «Большой»: это несомненно? Я хотел бы, ведя исследование на отрезке XI—XII веков, продолжая его до того момента, когда ссылки на три социальные функции, на три «порядка», множатся, когда становится бесспорно, что «теория» «весьма распространена», что «схема» имеет «большой успех», — я хотел бы, насколько это возможно, избегать неопределенности.

Прежде всего я хотел бы ответить на вопрос Жоржа Дюмезиля: почему, как делался этот выбор среди латентных структур? Для этого, я полагаю, нужно как можно точнее очертить рамки нашего исследования. Трифункциональная фигура, как я сказал, — это некая форма. Ее следы можно обнаружить в каком-то количестве текстов. Я не буду рыскать непременно по всем этим следам. Для превращения трифункционального образа в предмет нашего исследования, нашей книги, чьим главным героем он является, нужно, чтобы он действовал внутри некой идеологической системы как одна из ее важнейших пружин. Что он и делает в рассуждении Луазо. Если мы хотим понять, «почему» и «как», важно поэтому не вырывать из контекста — что почти всегда происходило — те фразы, в которых сформулирована тема трех социальных функций. Эти фразы надо оставить на их точном месте, в том целом, в которое они входят. Важно восстановить это целое во всей его полноте, выяснить, при каких обстоятельствах, перед лицом каких проблем, каких противоположных предложений та идеологическая система, которая заключала в себе трифункциональность, была выстроена, чтобы затем ее можно было провозгласить, поддержать, поднять как знамя. Ибо если есть основания оспаривать то утверждение, что трифункциональная схема была «выстроена»<sup>7</sup>, если, будучи латентной структурой, она ускользает от историка, то те системы, для которых эта схема служит одной из опор, бесспорно принадлежат истории. Они формируются и распадаются, мы и получаем какую-то возможность выявить, почему и как образ функциональной трехчастности был избран в такой-то момент и в таком-то месте.

Очерченное таким образом, наше исследование выходит на другую категорию проблем. Модель трех социальных функций, этот постулат, эта очевидность, существование которой так и не было доказано, которая возникает не иначе как в своих связях с космологией, теологией и, разумеется, моралью, которая служит фундаментом одному из тех «полемических дискурсивных образований», каковыми являются идеологии, а значит, поставляющая власти некий простой, идеальный, абстрактный образ организации общества, — в каких отношениях находится эта модель с действительным устройством общества? Мы хорошо знаем, что идеология — это не отражение действительности, это проект воздействия на нее. Чтобы подобное воздействие имело какой-то шанс на успех, разница между воображаемыми представлениями и «реалиями» жизни должна быть не слишком велика. Но как только речь услышана, возникают новые положения, меняющие способ восприятия людьми того общества, в которое они входят. Изучать систему, содержащую в себе схему трех «порядков», в тот момент, когда она всплывает на поверх-

---

<sup>7</sup> D. Dubuisson, «L'Irlande et la théorie médiévale de trois ordres», *Revue de l'Histoire des Religions*, 1975, p. 61, n. 3; автор вправе, возражая мне, утверждать, что теория трех порядков была не выстроена, а, как он говорит, просто «актуализирована».



ность во Французском королевстве, пытаться проследить ее жизнь между 1025 и 1225 гг., со всеми ее успехами и неудачами, — это значит столкнуться с одним из центральных вопросов, поставленных в наши дни перед науками о человеке, вопросом об отношениях между материальным и ментальным в эволюции общества.

И столкнуться с ним при не таких уж плохих условиях. Конечно, избрать «почвой» исследования столь отдаленную эпоху означает — повторюсь — обречь себя на то, чтобы иметь дело лишь с клочками информации, выслушивать только интеллектуалов, еще больше, чем нынешние, разобщенных между собой особенностями своего словаря и своего способа мышления. Но по крайней мере этот документальный материал относительно ограничен. Его можно охватить одним взглядом. И кроме того, работа с таким далеким временем нас освобождает: мы не настолько вовлечены в противоречия феодализма, чтобы это мешало нам демистифицировать идеологию, которая пыталась их преуменьшать или замазывать.

Трудность в другом. Как сравнивать воображаемое и реальное? Как отделить «объективное» изучение поведения людей от изучения символических систем, которые это поведение определяли и оправдывали в их собственных глазах<sup>8</sup>? По силам ли историку полностью совлечь с древних обществ те идеальные покровы, которыми они себя окутывали? Может ли он увидеть их не так, как они о себе грезили, как они о себе рассказывали? Заглянем в себя, медиевисты. А что, если «феодальное общество» кажется нам состоящим из трех сословий потому прежде всего, что эти две фразы, которые я привел, владеют нашими умами так же, как они владели умами наших учителей? Не поработила ли нас самих эта идеология, которую я отваживаюсь демистифицировать? Надо признать, она оказалась достаточно могучей для того, чтобы привести нас — говорю «нас», потому что и я к этому причастен, — к определенным ошибкам, например, заставить нас отнести на полтора века назад становление рыцарства как сословия. За одно это, за ту роль, которая она сыграла в развитии исторической науки, трифункциональная модель заслуживает самого тщательного изучения, сопоставления со всем, что мы можем обнаружить в мире, который постепенно ее усваивал.

Пора перейти к тем словам, которые первыми среди «источников» из Северной Франции ясно изложили эту модель.

---

<sup>8</sup> W.H. Sewell, «Etats, Corps et Ordres: Some Notes on the Social Vocabulary of the French Old Regime», *Sozialgeschichte Heute (Festschrift H. Rosenberg)*, Göttingen, 1974.

# ПОЯВЛЕНИЕ

## I. Первое изложение

Итак, две фразы: «Здесь одни молятся, другие сражаются, третьи же трудятся...»; «изначально род людской был разделен на три, на людей молитвы, земледельцев и воинов». Три вида деятельности: *orare* (молиться), *pugnare* (сражаться), *agricolam-laborare* (возделывать землю — трудиться). Двое ораторов.

Они были заметными фигурами. Поэтому не всякая память об их существовании утрачена<sup>1</sup>. Из них старший — Адальберон; он и более известен благодаря той роли — роли предателя, — которую сыграл в передаче короны Франции от Каролингов к Капетингам. Племянник архиепископа Реймского Адальберона, двоюродный брат герцогов Лотарингских, он принадлежал к очень могущественному линьяжу; члены его жили по всей Лотарингии, и в этой обширной провинции им принадлежало изрядное число графских титулов и епископских кафедр. Это очень родовитая знать: Адальберон знал, что в жилах его течет королевская кровь, он вел свое происхождение от предков Карла Великого. Имя, которое он носил, в этой ветви рода получали мальчики, предназначенные к епископскому сану. Обыкновенно они дожидались, пока освободится место епископа, в кафедральном капитуле Меца. И наш Адальберон был каноником в Меце. По всей видимости, свое интеллектуальное образование он завершил в Реймсе, при дворе своего дяди, архиепископа этого города, самого важного прелата в их семье. Во всяком случае, Лотарь, каролингский король Западной Франции, очень быстро сделал его своим хранителем печати и в 977 г. посадил на епископский престол в Лане.

Герард из того же линьяжа. Более того, недавние брачные союзы еще теснее связали его ветвь с ветвью Адальберона — тот был двоюродным братом его матери<sup>2</sup>. Герард тоже учился в Реймсе. Карьеру он делал не в Западном, а

---

<sup>1</sup> R. T. Coolidge, «Adalbero, Bishop of Laon», *Studies in Medieval and Renaissance History*, II, 1965; C. Carozzi, *Le «Carmen ad Robertum regem» d'Adalbéron de Laon. Edition, traduction et essai d'explication*, — диссертация, защищенная в 1973 г. в Парижском Университете IV; T. Schieffer, «Ein deutscher Bischof des 11. Jhd, Gerard von Cambrai (1012—1051)», *Deutsches Archiv*, 1937; H. Sproemberg, «Gerhardt I, Bischof von Cambrai (1012—1051)», *Mittelalter und demokratische Geschichtsschreibung*, Berlin, 1971.

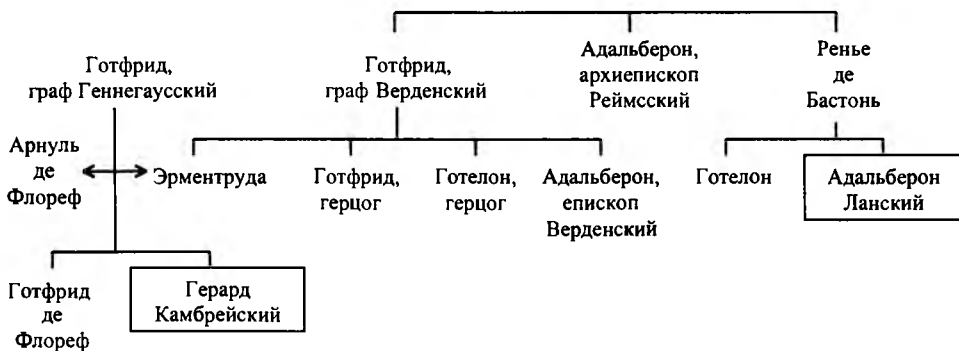
<sup>2</sup> Вот, согласно работе: M. Bur. *La formation du Comté de Champagne. Vers 950, vers 1050*, Nancy, 1977, pp. 128, 204, родственные связи между Герардом и Адальбероном:

в Восточном королевстве. В Ахене, в капелле, он присоединился к группе духовных лиц высокого происхождения, которые служили императору Генриху II. Этот государь, опираясь на родственников Адальберона, стремился восстановить власть германских королей над Лотарингией. В 1012 г., даже прежде, чем епископ Камбрейский испустил последний вздох, король Генрих, опередив графа Фландрского, хотевшего посадить на это место своего родственника, вручил епископскую власть, с которой вот уже пять лет была соединена графская власть в этом придорожном городе Французского королевства, Герарду — человеку очень молодому, но очень надежному.

Двое людей, которые первыми, насколько нам известно, обратились к теме социальной трифункциональности, были близкими родственниками. Оба воспитывались в Реймсе. В этом столичном городе, при дворе архиепископа, викарными епископами которого оба были, они часто встречались; они разговаривали, во всяком случае, говорили в присутствии друг друга. Принадлежа к лотарингской аристократии, которую использовали в борьбе между собой короли Германии и Франции, Адальберон и Герард были вовлечены в одни и те же политические хитросплетения. Они исполняли одни и те же обязанности. Если оба они заговорили о трех функциях, то это прежде всего потому, что оба были епископами.

\* \* \*

На пороге XI в. престол, кафедра (*cathedra*) епископа стоит на остатках римского города. Из города его власть простирается до пределов провинции, *civitas*, до границ, прочерченных при Поздней Римской империи и все еще действующих, отделяющих один диоцез от другого. В пределах каждой из этих территорий епископ — пастырь, он отвечает за стадо. Бог истинный вручил ему своих верных. Для блага всего народа он возглавляет совершение таинств. Он помазывает святым миром. Двумя столетиями раньше его, кроме каких-то исключительных случаев, почитали бы за святого; он продолжал бы действовать и после смерти, являлся бы во сне, проповедовал, предупреждал, укорял; из своей гробницы он раздавал бы проклятия или благословения. В тысячном году дела обстоят уже не так. Однако по-прежнему важно, чтобы епископ был высокого происхождения, чтобы в крови его была ха-



Об этой генеалогии см.: Blavitschka, *Die Anfänge des Hauses Habsburg-Lothringen. Genealogische Untersuchungen zur geschichte Lothringens und des Reiches im 9., 10. und 11. Jhd.*, Sarrebruck, 1969.

ризма, предопределяющая функции посредника. Если все епископы Меца и Реймса носят имя Адальберон и если все они — отпрыски Арденнского дома, то объясняется это скорее магическими причинами, чем стратегией семьи: только определенные роды считаются обладающими властью сообщаться с невидимым.

Но нужно еще, чтобы эта потенциальная власть была актуализирована обрядом. Это миропомазание, посвящение. Епископ — фигура священная, Христос, помазанник Господень; впитываясь через кожу, проникая во все тело, мирю навсегда одаряет его божественной властью. В частности, он может передавать священнические функции другим, помазывая их святым миром. Он рукополагает во священники. Епископ благословляет определенных людей под его контролем изгонять бесов в деревнях его диоцеза. Ни один человек в его диоцезе не может приносить жертву, совершать обряды, произносить молитвенные формулы, если его не поставил на то епископ. Епископ образует клир (*clerus*). Он простирает над клиром свою отцовскую власть. Через духовное усыновление все сакраментальные действия исходят от него.

Посвящению в епископский сан он обязан и другим даром: мудростью, *sapientia*, взглядом, проникающим сквозь завесу кажимостей и различающим потаенные истины. Ключи от истины держит только епископ. Чрезвычайная привилегия, которую умеряет только обязанность распространять истину. Учить тех, кто не ведает, возвращать на праведный путь тех, кто от него отклонился. Словом. Епископ — мастер слова. Определенного слова. Он пользуется древним языком, которого большинство людей вокруг уже не понимает, но на который в императорском Риме, обратившемся наконец в христианство, семь веков назад было переведено Священное Писание. Поскольку епископ — толкователь слова Божьего и поскольку в тех краях это слово — прекрасная латынь IV века, епископ — хранитель классической культуры. В его резиденции, высшейшей среди античных руин, сберегается в море деревенского варварства то, что уцелело к тысячному году от книжного языка, от языка правильного, упорядоченного, от чистой латыни. Епископский престол — это очаг постоянного возрождения латинской словесности. Инструментом такой культурной функции служит укромное помещение, примыкающее к собору, школа — кучка людей всех возрастов, занятых перепиской текстов, анализированием фраз, этимологическими фантазиями; они непрерывно, обмениваясь между собой знаниями, создают эту драгоценную первичную материю, это сокровище, — слова проповедей, заклинаний, слова Божии.

\* \* \*

Одно из этих латинских слов, глагол *orare*, обозначает двойную миссию епископа — молиться и проповедовать, что, впрочем, одно и то же. Рукоположение поместило епископа как раз в точке пересечения небесного и земного, невидимого и видимого. Он говорит то с одной стороны, то с другой. Чтобы убедить, чтобы снискать расположение. Епископ словно отстаивает свою правоту в судебных прениях, как делали некогда на трибуне форума, и это побуждает его искать у Цицерона рецептов действенной речи. Он произносит попеременно те слова, что, будучи обращены к небу, должны вызвать в ответ излияние благодати, и те, что разъясняют на земле откровения божественной премудрости, *sapientia*. Поскольку положение его срединное, посредническое, епископ должен особо содействовать восстановлению гармонии между

двумя мирами, того необходимого согласия, которое Лукавый беспрестанно старается разрушить. С помощью клириков, которых он сам рукоположил и сам наставляет, он должен постоянно отсекал дурное, отделять зерна от плевел, рассеивать тьму. Он, епископ, просвещает народ, увещевает его, и для этого обращается прежде всего, непосредственно, к тому персонажу, который с ним связан, который, подобно ему, тоже *prelatus*, избранный Богом в силу достоинств его крови, поставленный Богом впереди остальных, чтобы вести их за собой, но который управляет ими в сфере земного, материального, плотского: первый из прихожан епископа, тот, которого он наставляет прежде всего, — это король, или князь, человек, «милостью Божией» наделенный верховной властью, *principalis potestas*; как государь, он ведет ту часть стада, которую не ведет епископ, тех, кого в отличие от духовенства, *clerus*, называют народом, *populus*<sup>3</sup>. По каролингской традиции, епископы XI в. чувствуют себя обязанными держать зеркало перед королями и князьями. Одно из тех зеркал полированного металла, какими пользовались в ту эпоху; они плохо отражали лица, однако изъяны показывали и тем помогали их исправлять<sup>4</sup>. Епископская речь, обращенная к князьям земным, имеет именно эту цель: напомнить им об их правах, об их обязанностях, о том, что не от мира сего. Побудить их действовать, восстанавливать порядок. Тот порядок, образец которого епископ видит на небе. Речь епископов — политическая, она призывает реформировать социальные отношения. Это проект общества. В каролингской традиции епископат — это естественный производитель идеологии.

\* \* \*

А Герард и Адальберон оба были каролингскими епископами, самыми каролингскими из всех. По корням своего рода. Но и потому также, что Реймская церковная провинция, куда входили оба их диоцеза, составляла самое сердце страны франков, *Francia*. Архиепископ Реймский Ремигий крестил Хлодвиг. Его преемники претендовали на монопольное право короновать короля западных франков<sup>5</sup>. За полтора столетия до тех дней, когда императорская власть стала неуклонно смещаться к Востоку, в Ахен и в Рим, архиепископ Реймский Хинкмар сосредоточил лучшие плоды Каролингского возрождения между Реймсом и Компьенем, между Парижем и Ланом (в жестах он называется «Мон Лон»; это последнее пристанище Карла, сына последнего каролингского властителя, которого архиепископ Реймский Адальберон в 987 г. лишил его прав, поддержав избрание королем узурпатора Гуго Капета, и которого наш Адальберон, епископ Ланский, предал). Мец расположен на окраине исконной провинции: это опасная точка, вклинивающаяся в дику Австрию. Но политика других франкских королей, королей Востока, королей Германии, усаживавших лотарингских священников епископами в Реймс, Камбре, Лан, стремилась именно к тому, чтобы все это захватить, отобрать себе это хранилище культуры. Соборы Камбре и Лана, равно как и

<sup>3</sup> О том месте, которое занимал *princeps*, см.: K. F. Werner, «Westfranken — Frankreich unter den Spätkarolingern und frühen Kapetinger (888—1060)», *Handbuch der europäischen Geschichte*, T. Schieder ed., I, Klett, 1977.

<sup>4</sup> J. Batany, *Approche du Roman de la Rose*, Paris, 1973.

<sup>5</sup> P. E. Schramm, *Der König von Frankreich. Das Wesen der Monarchie vom 9. bis zum 16. Jhd.*, 2<sup>e</sup> éd., 1966.

Реймский собор, запечатлели формы политической жизни франков. В их книжных собраниях больше чем где-либо оставалась живая, запечатленная латынью риториков, память об этих формах. Епископам этих городов надлежало поддерживать подобное воспоминание, вдохновляться им, чтобы своими речами помогать управлять королевствами как должно.

Город Лан принадлежал к Западному королевству. Камбре — к Лотарингскому королевству, растворившемуся в королевстве Германском. Королевство западных франков, то есть Франция; королевство восточных франков, то есть Империя, — два государства, разделенные Шельдой и Маасом. Их властители, родичи, оба — наследники Карла Великого, равные по влиятельности, представлялись авторам начала XI в. двумя столпами христианского мира, призванными любить друг друга братской любовью и время от времени встречаться на границе, чтобы вместе решать проблемы, общие для всего народа Божьего. В 1937 г. Т. Шиффер (Schieffer) доказывал, что Герард Камбрейский — немецкий епископ; политические страсти увлекли этого замечательного ученого за пределы разумного: Герард был лотарингцем, а не немцем. Он говорил на романском языке, а не на германском. Да, он жил при капелле германского короля; он был ему верен; в 1015 г. он старался убедить графа Намюрского и графа Геннегауского, своих родственников, признать власть нового герцога Нижней Лотарингии, также его родственника; его главным противником был граф Парижский. Да, город Камбре принадлежал Империи. Но к этому городу был присоединен древний город Аррас, который был столицей королевства Франции. Так что — об этом рассказывает хронист Сигиберт из Жамблу — Герард был единственным лотарингцем, который отнесился к франкской епархии, *parrochia francorum*. Он был равным образом связан с королем Франции, и это толкало его к стране франков, *Francia*, не меньше, чем его культура. Когда Капетинг призвал прелатов своего королевства собраться вокруг него, Герард поспешил это сделать. На Пасху 1018 г. он был в Лане, вместе с королем Робертом Благочестивым и, разумеется, с епископом Адальбероном. Он участвовал в 1023 г. в большом собрании в Компьене, созванном королем Робертом, чтобы реформировать Церковь, то есть мир. Занимая на самом деле два епископских престола, один из которых был королевским, Герард Камбрейский и Аррасский принадлежал — конечно, не так прочно, как Адальберон Ланский, — к числу тех епископов, окружавших капетингского короля, которые, в своем качестве «ораторов», сменяя друг друга, наполняли его слух непрерывными моральными рассуждениями, вернее, вели с ним диалог.

Ведь в тысячном году у короля с епископами было то общее, что он тоже был помазан. С середины VIII в. тело короля франков также пропитывалось святым миром. А следовательно, он был причастен духом к *sapientia*, премудрости. Он принадлежал к мудрецам, таинственным образом извещенным о божественных намерениях, к *oratores*. Адальберон прямо говорит об этом Роберту: «Королю дана способность (*facultas*) быть оратором»<sup>6</sup>, напоминая ему, что он должен, подобно епископам, выискивать, выслеживать тех в народе, кто сбился с правильного пути, вознаграждать и карать, как то будет делать Бог в день Страшного Суда. Однако у королевской особы положение двойственное. Король держит в руках не только скипетр, но и меч. Он обязан посвя-

<sup>6</sup> *Carten*, v.366 (я ссылаюсь на издание, подготовленное К. Карози).

щать значительную часть своего времени делам войны. А это уводит его из школы. Если «премудростью» он обладает, то культурой обладает не в полной мере. Конечно, вошло в правило воспитывать наследника трона так же, как будущих епископов: когда он был еще всего лишь герцогом Французским, Гуго Капет — что многое говорит о его надеждах на будущее — послал своего сына Роберта учиться в школу для епископов, и как раз в реймскую. Итак, король может прочесть латинский текст, пропеть молитву. Но он знает недостаточно для того, чтобы извлечь всю благодетельную силу из света, струящегося с неба. Ему нужны те, кто помог бы расшифровать это послание. Такие помощники — это другие «*oratores*»; они-то не отвлекаются, подобно ему, от размышлений о вещах священных ради солдатских забот. Функция их состоит в том, чтобы переводить в слова то, что помазание позволяет королю смутно угадывать. Ибо у епископов есть преимущество перед королем: они сведущи в искусстве риторики. Что дает им право ставить свое положение выше, чем королевское. Собственно говоря, это положение учителя. «*Риторика, опирающаяся на гражданскую мораль, есть источник всякой благоустроенной жизни*»: это положение, перефразирующее слова из цицероновского трактата *De inventione* («О нахождении темы»), сформулировал Герберт, когда был руководителем реймской школы и когда Герард, возможно, посещал его уроки. Во всяком случае, интеллектуалы из соборных капитулов видят в риторике средство управлять, и управлять прежде всего действиями князей, которые как бы подчинены (*subditi*) епископскому слову. Так думает Адальберон, и очень ясно это высказывает: «Он (Бог) Своей заповедью подчинил им (священникам) *весь род людской*; “*весь*”, что значит не исключая ни одного князя (*princeps*)»<sup>7</sup>. Адальберон Ланский и Герард Камбрейский считают себя учителями (*magistri*) короля Роберта Французского, как Алкуин был учителем Карла Великого<sup>8</sup>, а Хинкмар — Карла Лысого. Они видят свою миссию в том, чтобы открывать королю основания его земной деятельности, и в особенности — потаенные законы человеческого общества. То есть его трехчастность. Два епископа, два родственника высказывают одну и ту же мысль одному и тому же человеку. Хором, в унисон? Когда же они заговорили о трех социальных функциях?

\* \* \*

Датировать две фразы, ставшие отправной точкой нашего исследования, непросто: те, кто их записал, не дали себе труда сопроводить их какими-либо хронологическими отсылками, которые облегчили бы нашу задачу.

Слова Адальберона вставлены в поэму, обращенную к королю Роберту; рукопись ее, тщательно изученная Клодом Карози, — это не автограф; однако пометки в ней позволяют думать, что работа над ней под наблюдением епископа Ланского длилась вплоть до того момента, когда, оставаясь незавершенной, она была прервана смертью прелата — или смертью короля; обе они случились в 1031 г. Во всяком случае, еще незадолго до этой даты автор над рукописью работал. То, что он говорит о Кюни, дает основания предпо-

<sup>7</sup> *Carmen*, v. 258—259.

<sup>8</sup> L. Wallace, *Alcuin and Charlemagne*, Ithaque, 1959 (*Disputatio de rhetorica* Алкуина — это также трактат о королевском сане); W. Ullman, *The Carolingian Renaissance and the Idea of Kingship*, London, 1969.



ложить, что он задумал свой труд после подтверждения папой привилегий этого монашеского ордена. То есть после 1027 г. 1027—1031: узкий промежуток, редкая мера точности для сочинений такого рода.

Герард Камбрейский сам не диктовал интересующей нас фразы. Она засвидетельствована во вступлении к одной произнесенной им речи, в 52-ой главе книги III некоего труда, хорошо известного медиевистам, знаменитого в свое время, многократно переделанного и переписанного, использованного во множестве хроник: *Gesta episcoporum cameracensium*, «Жеста о епископах Камбрейских»<sup>9</sup>. Это один из тех сборников панегирических жизнеописаний, которые составлялись в то время во многих соборах латинского христианского мира во славу покойных епископов. Труд этот не датирован, и в отличие от поэмы Адальберона, мы не имеем его оригинальной рукописи. Она дошла до нас переделанная, перепутанная, раздробленная неким позднейшим продолжателем. Исходя из остроумных критических наблюдений Э. ван Мингрота (Mingrot)<sup>10</sup>, можно предположить, что фрагмент книги III, в котором содержится высказывание о трехчастном делении общества, принадлежит к первоначальной редакции текста, то есть что оно было записано неким каноником собора, очень близким к Герарду, не в 1044 г., как думали до сих пор, а самое позднее — в первые месяцы 1025 г.<sup>11</sup>. Это хронологическое уточнение важно: оно устанавливает, во-первых, что Герард очень пристально следил за тем, как создавался весь текст, призванный прославить его заслуги, что тот, кто его писал, во всяком случае не искажал мысли епископа, и что, следовательно, это именно он прибегнул к теме трех функций, чтобы подкрепить определение социального порядка. И во-вторых, оно устанавливает, что эта речь была произнесена не в 1036 г., как мы думали, а в 1024 г. То есть до того, как Адальберон приступил к своей поэме.

1024—1031: хронологический промежуток расширяется, но едва заметно. Я сказал «две фразы»; на самом деле они составляют одну. В один голос Адальберон и Герард ссылаются на постулат социальной трифункциональности. Единственная разница между ними — в тоне. Герард был человеком молодым, деятельным; он преследовал еретиков, спорил на ассамблеях; он говорил, а труд записывать свои слова оставлял другим. Адальберон же к тому времени носил епископский сан более полувека, это был убежденный сединами старец, который писал сам и тщательно отделявал написанное.

Но каноник, сочинявший «Жесту о епископах Камбрейских», также не пренебрегал отделкой текста. Как и его патрон-епископ, как и Адальберон, он почтительно склонялся перед правилами риторики. Он писал, не сводя глаз с «авторитетов», *auctores*, стараясь не отклоняться от образцов прекрасного стиля и неопровержимой убедительности, оставшихся в наследство от былых времен, от золотого века латинской христианской словесности. Не будем забывать — слова, в которых говорится о трифункциональности, содержатся в текстах прилежно отглаженных, отшлифованных, в произведениях искусства, осмотрительно предложенных вниманию узкого кружка знатоков,

<sup>9</sup> MGH, 88, VII, p. 485.

<sup>10</sup> «Kritisch onderzoek omtrent de datering van *Gesta episcoporum cameracensium*», *Revue Belge de Philologie et de l'Histoire*, 1975.

<sup>11</sup> G. Duby, «Gérard de Cambrai, la paix et les trois fonctions sociales. 1024». *Compte rendu des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1976.

предназначенных восхищать ценителей, собратьев автора, его бывших соучеников, его соперников. Сочинитель — Адалъберон, безымянный каноник из Камбре, Герард, водивший его рукой, — стремился блеснуть, превзойти других литературной изощренностью. Эти тексты, эта поэма, это историческое повествование, все это — школьные упражнения, и все эти интеллектуалы — школьники, и сам епископ Ланский тоже, несмотря на свой преклонный возраст. Задача была в том, чтобы непринужденно ввести в изысканные ритмы стихов и прозы ряд отсылок к книгам, которые все посвященные читали, которые теснились в их памяти; игра с текстом, наслаждение от него состояли в том, чтобы опознать по ходу дела эти цитаты, по-новому и более искусно связанные между собой. В определенной точке двух таких утонченных сочинений появляется высказывание о трифункциональном принципе. Повторю: там его и следует оставить, остерегаясь сдвинуть с места слова, которые его окружают, которые вместе с ним образуют необходимое, все проясняющее созвучие. Ведь только структура всей системы может объяснить, почему в это время, в этом месте возникла тема трех функций.

## II. Герард Камбрейский и мир

Текст, исходящий от Герарда Камбрейского, — очевидно более ранний. Поэтому, приступая к анализу системы, я беру начальную версию *Gesta episcoporum cameracensium*, которую наш епископ, повергнутый в смятение смертью своего покровителя, императора Генриха II, велел написать — и для того, чтобы поддержать свой личный престиж (Герард там выведен в качестве образцового прелата), и для того, чтобы защитить права своей церкви, напоминая о прошлом ради доказательства законности ее владений, утверждая принципы, выковыывая идейное оружие, чтобы оказаться в выгодном положении во время возможных схваток. Сначала сочинение повествует о деяниях первых епископов Камбрейских; затем перечисляет земли, принадлежащие собору и монастырям диоцеза; наконец, в книге III, прославляет то, как Герард в первые двенадцать лет своего епископата исполнял свою роль. Вот здесь и содержится собственно похвала, защитительная речь *pro domo*, а в этой речи — небольшая фраза. Разобрать книгу III, обнажить ее архитектуру: вот чем следует заняться прежде всего.

Задача эта осложняется тем, что текст был раздроблен, расчленен, дополнен в 1054 г., после смерти героя. Эти переделки еще больше запутывают хронологию описываемых событий, которая и изначально не выстраивалась в одну линию. Первый автор, для вящей славы своего патрона, решил сплести события так, чтобы доктрина, которой руководствовался Герард в своих действиях, стала как можно очевиднее.

Деятельность, апологией которой «Жеста» является, протекает в присутствии других протагонистов. Герард имеет дело с двумя государями, к владениям которых относится двойная епархия Камбре-Аррас, с императором и королем Франции; он имеет дело со своими братьями, другими епископами Реймской провинции, с князем, *princeps*, своим соседом и конкурентом — графом Фландрским; наконец, он имеет дело еще с одним актером — «народом». На пышной сцене, где великолепно разыгрываются его подвиги, Герарду очевидно принадлежит первая роль. Он красноречив, он говорит, что истинно, что справедливо, что исходит с небес, он без усталости сражается словами, извлекая ради этого из своей памяти, черпая из епископской библиотеки фразы и стихи из Писания и из Отцов Церкви. Он опасается хоть раз выдвинуть довод, который не соответствовал бы «предписаниям Евангелия, или

апостолов, или канонов, или *pap*»<sup>1</sup>, тщательно заботится, по его же словам, о том, чтобы собирать отсылки к Библии и патристике, «дабы никто нас бесстыдно не обвинил, что мы недостаточно приводим речений евангельских». День за днем он говорит о мире.

Это была главная тема того особого литературного жанра, каким являлись жесты о епископах. Полагалось изображать прелатов трудящимися, сменяя друг друга, ради общественного согласия, вкладывающими в сердца властителей страх, в сердца пастырей — любовь; им полагалось тесно сотрудничать с королевской властью, присоединяя к могуществу короля дополнительные достоинства священства, чтобы надолго установилась «справедливость»<sup>2</sup>. Таково намерение *Gesta episcoporum cameracensium*: прославить епископа Герарда как «миротворца». По трем особым причинам. Первая — общая: желать мира означает желать порядка, блага, повиноваться божественной воле; разве не называют совершенный град, небесный Иерусалим, *visio pacis*, видением мира? Именно через умиротворение себя человечество готовится к скорому возвращению во вновь обретенный рай. Вторая причина в том, что в 1024 г., когда камбрейский каноник по приказу прелата послушно воздвигает этот памятник его славы, мир стал главным делом для христиан: уже несколько месяцев Генрих II и Роберт Благочестивый стараются его восстановить совместными усилиями, и на тех ассамблеях, где встречаются, соревнуясь, старые и молодые, все епископы страны франков, *Francia*, только о мире и говорят. Наконец, третья причина в том, что ради мира Герард из всех сил старается вытащить эту занозу, покончить с одной мелкой проблемой, личной, конкретной, жалкой, раздражающей его, мешающей ему сосредоточить взгляд на вещах духовных, отвлекающей от разгадывания посланий, исходящих от невидимого; ради мира Герард надеется обуздать человека, который каждый день оспаривает его власть в его городе и даже на пороге епископского дворца; человек этот — Готье де Ланс, кастелян (владелец замка).

Графская власть в Камбре с 1007 г. передана императором епископу. Это означает, что он может осуществлять все королевские полномочия, звать к оружию, судить, взимать королевские подати. Но посреди Камбре высится замок. Этот замок, как и все те, которыми усеяна Франция, — символ верховной земной власти, *potestas*, права подавлять и брать силой. Воплощение расправы тяжелой, свирепой, дикой, действенной. В замке стоит гарнизон солдат-грабителей, *milites*, рыцарей, командует которыми Готье, хранитель крепости. Как все владельцы замков в то время, он старается извлекать выгоду из исполнения своих обязанностей. За ним стоит и его поддерживает Балдуин, граф Фландрский. Этот граф — естественный соперник всех своих соседей-графов, и в особенности графа Камбрейского, епископа Герарда. Город Аррас входит в его владения, *regnum*; он уже полновластный хозяин над Теуранской епархией; он хотел бы так же хозяйничать и в Аррасской епархии, объединенной в те времена с епархией Камбрейской. А более всего он мечтает, подбадриваемый порой Капетингом, расширить свои владения по ту сторону границы, в Лотарингии, то есть в Камбрези. Готье — одна из пешек, которыми он манипулирует ради такого продвижения. Его амбиции разжигают внутри епархиальной столицы классический для тех времен конфликт между

<sup>1</sup> *Gesta* III, 52, MGH., 486.

<sup>2</sup> O. Köhler, *Das Bild des geistlichen Fürsten in den Viten des 10., 11., 12. Jhd.*, Berlin, 1935.

церковной властью — которая говорит, пишет, которая и донесла до нас, историков, все, что мы знаем о такого рода делах, — и властью светской, между епископом и человеком, которого епископ обличает как «тирана», угнетателя народа, поскольку тот оспаривает у него власть сеньора. Обычные, надоедливые раздоры. Возникает вопрос, не из-за них ли и была по большей части написана «Жеста». Во всяком случае, перипетии этой борьбы напоминают о себе на всем протяжении повествования. Спор на самом деле начался задолго до появления Герарда, в восьмидесятые годы X в., в тот самый момент, когда повсюду, в Маконне, в Пуату, в Иль-де-Франсе, сеньоры из замков начинают сплести вокруг крепостей сеть обязательных повинностей, систему эксплуатации крестьянства. Новый епископ обнаружил перед собой эту систему во всей ее свирепости сразу же после избрания. Пока предшественник его лежал на смертном одре, Готье захватил дом епископа, а затем нарушил торжественность похорон. Он не сдается: «Жеста» рассказывает, как он вместе со своими цепными собаками-рыцарями поджег городские предместья. Готье, злодей, слуга дьявола, присутствует на каждой, или почти на каждой, странице книги III, и на протяжении всей книги переплетаются две темы: тема тирании и тема мира.

Ибо похвальное слово главной своей целью имеет показать, как добрый епископ, защитник бедняков, сопротивляется атакам злых людей. Тремя способами. Первый защитный прием — ослабить графа Фландрского, раздувающего пожар, взяв под свое крыло его сына; тот взбунтовался против отца, как бунтовало тогда большинство законных наследников, как только они выходили из отроческого возраста и исполнялись нетерпеливым желанием самостоятельно распоряжаться родовыми богатствами, к чему их еще подталкивали приятели-сверстники, столь же недовольные своим положением и столь же алчные. Второй прием состоял в том, чтобы заключать с противником отдельные договоры, соглашения. Их условия тщательно описываются «Жестой», которая тем самым становится неким сборником документов, готовых к предъявлению позднее, если понадобится, каким-нибудь третейским судам. Это договоры о военной службе, о разделе доходов от судопроизводства; гарантируются они, по новой моде, выдачей заложников, принесением личных клятв. Цель подобных соглашений — опутать Готье паутиной коллективных обязательств, способных подавить его попытки захватить побольше. Есть также надежда удержать его присягой: он должен поклясться, положив руку на ковчег с мощами, служить Герарду так, как, согласно обычаю, «рыцари лотарингские» служат своему сеньору и своему епископу<sup>3</sup>. Это значит, что Герард делает Готье своим вассалом, и в то самое время, когда такого рода связь становится основой политических отношений среди аристократии Французского королевства. Все это хрупко, быстро может быть нарушено, несмотря на страх кары свыше, ожидающей клятвопреступников. Все это унижительно для такой важной особы, как епископ Камбрейский, кузен герцогов, родственник и фаворит императора. Остается третий прием, самый тонкий, самый плодотворный, — идеологический. Герард помазан. Он пропитан «премудростью». Повседневности он может противопоставить теорию, ничтожным случайностям низкого мира — незыблемую правильность небесных велений. Ему надлежит стараться с помощью поучений, с помощью слова, восстанавливать остов власти, способной уменьшить тот беспорядок, ка-

<sup>3</sup> *Gesta* III, 44, MGH, 482.

рикатурным преувеличением которого рисуются необузданность, драчливость, алчность Готье. С одной стороны, «Жеста» предстает сборником «доказательств», ожидающим будущих судебных процессов. Но по сути она развивает обстоятельную теорию мира. В этом рассуждении, на своем точном месте, мы и расположим трифункциональную схему общества.

\* \* \*

Шире всего тема мира разворачивается тогда, когда повествование доходит до 1023 г. То есть в том, что составляет почти исключительное содержание книги III; автор рассказывает в основном, что произошло за несколько месяцев, — решающих для истории того идеологического образования, которое мы пытаемся понять, — до того момента, когда он принялся за свой труд. Риторические композиционные ухищрения, равно как и перестановки, вызванные позднейшими обработками, приводят к тому, что этот трактат о благом мире перебивается другими рассуждениями, дробится, делится на пять фрагментов. Вот они:

1. В первый раз Герард появляется в роли миротворца в главе 24-ой: увещеваниями, взывающими к истине и справедливости, он удерживает своих собратьев, епископов Нуайонского и Ланского (Адальберона, своего родственника), от вооруженного разрешения вспыхнувшего между ними конфликта. Но это лишь пролог.

2. Первый акт занимает главу 27-ую. Действие происходит в Компьене, на ассамблее, созванной 1 мая 1023 г. Робертом Благочестивым. Тут переданы, воссозданы непосредственно слова Герарда; в этой речи приоткрывается идеологическая система. Самые важные особы королевства, среди которых и Герард, — он к ним принадлежит, но лишь наполовину, в тот день он появляется отчасти как представитель императора, — собрались, чтобы поговорить о всеобъемлющей реформе христианского общества, и следовательно, о мире. Двое собратьев епископа Камбрейского предлагают формулу «мир Божий», которую Герард осуждает и выдвигает собственное контрпредложение, набросок его общего замысла.

3. Несколько глав рисуют епископа поглощенным по видимости разными проблемами, а на самом деле ведущим все ту же борьбу, продолжающим отличать по другим поводам своих собратьев, викарных епископов Реймской провинции (которые, по его словам, отклоняются от правильного пути, поскольку вовлекаются в беспорядок, захватывающий понемногу Западное королевство, тогда как он, лотарингец, с пути не сбивается). После этих нескольких глав в главе 37-ой снова речь о мире. В связи с событием, случившимся спустя несколько месяцев после Компьенской ассамблеи и в продолжение ее: в августе 1023 г. Генрих II и Роберт Благочестивый встретились на Маасе, в Ивуа, на границе их владений. «Здесь была принята общая дефиниция (под этим словом подразумевается окончательное решение, завершающее спор) о мире и о справедливости и о примирении во взаимной приязни. Здесь обсуждался также, с превеликим тщанием и основательностью, мир в святой Церкви Божией»<sup>4</sup>. *Visio pacis*. Словно небо сейчас спустится на землю, словно отхлынут внезапно смута и скверна: двое братьев-венценосцев, оба — наместники Божии в этом мире, и вправду пришли к согласию, чтобы вернуть народ хри-

<sup>4</sup> *Gesta III*, 37, MGH, 480.

стианский в пределы, предначертанные Создателем. В самом средоточии этого рассуждения об общественном порядке каноник из Камбре и тот, кто за ним стоит, пожелали поместить образец справедливого мира, установленного, в соответствии с божественным замыслом, священными особами, представляющими Предвечного с помощью скипетра и меча, — королями.

4. Продолжение рассказа повествует о разочаровании. Оно описывает падение, отступление перед силами зла, вылазка которых отсрочила осуществление мечты. Видно, как опасность возрастает на всех уровнях. На нижнем — в Камбре: Готье бесчинствует. На высшем — в христианском мире: император умирает в июле 1024 г. (глава 50). Главу 51-ую, перескакивающую в год 1036, я считаю позднейшей интерполяцией; на мой взгляд, сразу же после рассказа о новой волне смуты в первоначальной редакции помещалась вторая речь Герарда. Как и первая, она направлена против епископов страны франков, *Francia*, против шагов, которые они предприняли в 1024 г.<sup>5</sup>. Фраза о трифункциональности представляет собой преамбулу к этой речи, которой завершается описание совершенного устройства общества.

5. Последний фрагмент возвращается к печальной действительности. Это вполне естественно, поскольку епископская проповедь на тему справедливого мира, предназначенная для всех, и в особенности для короля Роберта Французского, с которым в 1024—1025 гг. Герард, не признавший еще нового короля Германии, Конрада, ведет непрерывный торг, — эта проповедь обращена также, и быть может, прежде всего, в Камбре к кастеляну Готье. Тот и вправду в восторге от предложений франкских епископов, запрещающих творить самосуд, гнаться за грабителями и силой оружия отбирать у них награбленное. Как теперь епископ, его конкурент, может ему сопротивляться, напускать на него рыцарей? В мирных установлениях, укореняющихся в Бове и в других местах, Готье видит надежду на безнаказанность, брешь, пробитую в линии обороны вокруг земных интересов Церкви. Для него это случай осуществить, в том же самом 1024 г., свою мечту — создать вокруг своего замка некое самостоятельное княжество. Он бросается вперед при поддержке двух союзников: «народа», который он привлек на свою сторону, обличая епископа Герарда как препятствие к установлению мира; и графа Фландрского, *princeps*, который предлагает созвать общую встречу; на ней, как и в диоцезах этого региона, будет провозглашен новый мир. Перед такой атакой Герард отступает, возможно, под давлением молодых аббатов из Сен-Вааста и Сен-Бертена, которые служат посредниками между ним и графом. Ассамблея собирается на границе Фландрского графства, между городом Аррасом и городом Камбре, на лугу, как было тогда в обычае, вокруг рак с мощами всех местных святых; их снесли туда со всех сторон, образовав как бы наглядный островок сакрального. Великое скопление народа, *maxima turba*. Прибыл Герард. Он говорит. Он обвиняет Готье, рисуя его бродящим по округе подобно дьяволу, искушавшему святого Петра. Тогда как он, епископ, действительно хочет установить мир — хороший мир. Не упуская для этого ниче-

<sup>5</sup> G. De Smet, *De Pacis Dei der bisdommen van het graafschap Vlaanderen (1024 — 1119). Kritische studie en tekstuitgave*, thèse, Louvain, 1956 (не издано); H. Platelle, «La violence et ses remèdes en Flandre au XI<sup>e</sup> siècle», *Sacris Eruditi*, 1971, 101 — 173; J.-F. Lemaignier, «Paix et réformes monastiques en Flandre et en Normandie autour de l'année 1023. Quelques observations», *Mélanges Yver*, Rouen, 1976.

го, что на его взгляд существенно, предлагая лишь то, что разрешают закон, *lex*, каноны, которые он так хорошо знает, и Евангелие. Наконец, такое понимание мира поддерживает прелат. До нас дошел текст, хранящийся в библиотеке города Дуэ, лист 91 рукописи 856. «Мир Божий, в просторечье называемый "перемирием"», предстает здесь как запрет нападать и грабить с вечера среды до утра понедельника и в период воздержания и очищения, предшествующий трем великим христианским праздникам — Пасхе, Рождеству и Пятидесятнице. В это время ни один человек, живущий в диоцезе или передвигающийся через него, не должен пользоваться оружием. Кроме короля, когда он ведет свое войско или конный отряд. На тех, кто нарушит этот запрет сознательно, епископ наложит церковные кары, они будут отлучены, отнесены на семь или на тридцать лет к разряду, *ordo*, кающихся, отрезаны от мира, исключены, обезоружены, принуждены к сексуальному воздержанию. Это сооружение из предписаний и угроз, возведенное, чтобы поставить преграду волне насилия в распадающемся обществе, но оставляющее место для законных репрессивных действий, тех, что предпринимает король, и только король, и которое венчает анафема еретикам, — это сооружение выстроено по плану, идущему от Бога; оно конструировано служителем Бога, тем, кого помазание святым миром пропитало Его премудростью, а безопасность его обеспечивают помощники епископа, священники, специально обязанные молиться (*orare*) по воскресеньям и праздникам за всех тех, кто соблюдает мир, и проклинать его нарушителей. Дело «людей молитвы» и короля — таков мир документа из Дуэ, который, я полагаю, можно датировать 1024 г. Очень схожий текст одного епископского послания содержится в рукописи 67 из Ланской библиотеки. Этот текст исходит от Адальберона, который следует по пути, проложенному его родичем Герардом.

Итак, перед нами заново выстроенная, очищенная от нагромождения событий (которое погребает под собой изложение и порой его дробит), теория; ее выдвигает «Жеста» для обоснования извилистой политики епископа Камбрейского по отношению к кастеляну Готье, для оправдания сделки с совестью, на которую он пошел, присоединившись в конце концов, против воли, к движению за мир Божий, наконец, для объяснения особых мер, которые он предпринял, издавая свое пастырское послание, идя на уступки, чтобы спасти главное — теорию порядка, власти и общества. Ссылка на социальную трифункциональность помещена внутри воображаемой речи, относительно которой бесполезны попытки определить, где, когда Герард ее произнес, и в каких выражениях. Однако для того, чтобы охватить во всей целостности идеальную систему, которая в этой речи изложена лишь частично, нужно рассмотреть также другую проповедь, другое послание того же самого субъекта высказывания, неотделимого от первого. Этого провозглашения доктрины нет в дошедшем до нас тексте «Жесты». Вероятно, однако, что письменную форму ему придал тот же автор, каноник, исполнявший при Герарде роль секретаря. Содержание его передается в рукописи 582 из Дижонской библиотеки. Это тоже пересказ. В той форме, в которой она сохранилась для нас, эта вторая речь в той же мере воображаемая, что и речь из «Жесты». Однако несомненно, что она передает слова, действительно произнесенные Герардом, и на сей раз мы точно знаем, где и когда: в соборе Аррасской Богоматери, в январе 1025 г., перед кучкой еретиков, которых епископ пришел судить<sup>6</sup>.

<sup>6</sup> Об этом тексте см.: E. Van Mingrot, «Acta synodi Attrebatensis (1025): problèmes de critiques de provenance», *Studia Gratiana*, 1976 (*Mélanges G. Fransen*), pp. 201—230.



Итак, изложение идеологической системы дошло до нас в разорванном виде, разделенное на три дополняющие друг друга части: речь в Компьене, речь в Дуэ, речь в Аррасе. Их следует очень тщательно проанализировать одну за другой, если мы хотим понять, как и почему в 1023—1025 гг. Герард Камбрейский считал нужным доказывать миру, «что род людской изначально был поделен на три».

\* \* \*

Контуры системы впервые появляются в тех возражениях, которые Герард 1 мая 1023 г. адресует епископу Бовезийскому Гарену и епископу Суассонскому Беральду<sup>7</sup>. Они «*по причине слабости (imbecillitas) короля*» и свирепости греха, видя, что «устой» (*status regni*) пошатнулись, права каждого попираются, всякая справедливость уничтожена, предложили для общественного блага применить во Франции, то есть к северу от Санса и Осера, правила, предписанные незадолго до того бургундскими епископами. Они вместе предложили, «*что они сами и все прочие клятвенно обязуются хранить мир и справедливость*». Остальные епископы «Верхней Галлии» их поддерживали. Из других источников известно, что Гарен, по крайней мере, на следующий год велел в своем диоцезе принести коллективную клятву, текст которой почти слово в слово воспроизводит тот, что использовали бургундские прелаты в 1016 г., на соборе в Верлене-сюр-ле-Ду, где были король Роберт и Беральд Суассонский<sup>8</sup>.

А Герард отказывается, и говорит, почему. Прежде всего, из боязни греха. На его взгляд, такой совет неосторожен: принуждать всех клясться под страхом отлучения означало бы подвергать всех опасности клятвопреступничества. Не забудем, с какой чрезвычайной серьезностью воспринималась в то время клятва, этот сакраментальный жест, этот своего рода вызов, бросаемый Богу. Столь страшный, что уже сакрализованным особам, епископу, королю, клясться было запрещено. Ужасные кары ждали тех, кто невзначай клятву нарушил. А люди, которые отваживались ее принести, почитая себя достаточно сильными, чтобы ни в коем случае ее не преступить, тем самым попадали в грех гордыни. За страхом святотатства таится другой — страх заговора. Это застарелый страх, уже Каролинги его испытывали: Карл Великий предписал не клясться никогда, за исключением трех случаев: чтобы связать себя с королем, чтобы связать себя со своим сеньором и, наконец, в судебном заседании, чтобы снять обвинение с друга или обелить самого себя. Герард в своей мудрости выказывает по этому поводу полное уважение к каролингской традиции. Вассальная клятва, которой он требовал от владельца замка в Камбре, подходила под одну из трех дозволенных категорий. Он разделял позицию всех тех духовных лиц, кто подобно Аббону из Флери или Бурхарду Вормсскому, собирал тогда старинные постановления, трудился над составлением некоего кодекса, и кто, как и он, во времена, когда на Севере Франции жители городов стремились таким образом сплотиться именно для восстановления мира с помощью коллективной клятвы, объединяющей равных, опасался заговоров, возрождения древних языческих сообществ, которых боялись советники Карла Великого.

<sup>7</sup> *Gesta III*, 27, MGH, 174.

<sup>8</sup> Эти тексты опубликованы параллельно в: Bonnaud-Delamare, «Les institutions de paix dans la province ecclésiastique de Reims au XI<sup>e</sup> siècle», *Bulletin philologique et historique, années 1955—1956* (1957).

Герард не соглашается с коллегами и по другой причине: то, что они предлагают, вовсе не приведет к стабильности, а напротив, пошатнет устои, *status*, не только «королевства», но и «Святой Церкви», а значит, всего христианского мира. Ведь забота об этих «устоях», говорит он, возложена Провидением на «двух особ-близнецов», связанных между собой, как душа с телом, как две природы Христа; это особа священнослужителя и особа короля. «Одному надлежит молиться (*orare*), другому — сражаться (*pugnare*).» Вот они, эти два слова: те, кто молится, те, кто сражается, — две из трех функций. Соединенные. Герард продолжает: «Королям должно подавлять мятежи своей доблестью, *virtus*» (это, по Жоржу Дюмезилю, энергия, носителем которой является их кровь, сила, которой они наделены, особое свойство, присущее второй функции), класть конец войнам, вести переговоры о мире. Епископам (они — источник священства) свойственны два рода действия, заключенные в глаголе *orare*: наставлять королей, «дабы они отважно сражались ради спасения отечества»; молиться, «дабы они победили». Роль «ораторов» в том, чтобы словом поддерживать ратный труд короля. Их роль не в том — как утверждают епископы Бовезийский и Суассонский, — чтобы самим, непосредственно, заниматься делами войны и мира.

На этой первой стадии высказывания уже присутствуют функции как элемент государственной структуры. Пока функций только две. Текст и контекст позволяют нам по меньшей мере определить, кто из людей является легитимным носителем этих двух функций. Когда Герард Камбрейский говорит об *oratores* и *pugnatores*, он не имеет в виду ни всех клириков, ни всех воинов. Он имеет в виду епископов и королей.

\* \* \*

Чтобы воссоздать систему в ее целостности, на мой взгляд, лучше всего сразу же перейти к Аррасской проповеди. Она несравненно более пространная, она переделана и расширена по приказу Герарда, чтобы стать настоящей «суммой» истинного учения. В Артуа возникла некая секта; она предлагает правило жизни, *justicia*, которое само, без помощи таинств, может привести к спасению. Епископа Камбрейского и Аррасского известили о ней. Между Рождеством и Богоявлением 1025 г., во время обычной остановки, *statio*, в своей второй резиденции, он велел провести дознание, расследование. Это его обязанность — выискивать все отклонения. Не прибегая к светской власти князя, *princeps*, графа Фландрского (это делать он остерегается), епископ приказывает в четверг вечером взять сектантов — тех, кого удастся схватить. Их «учитель» бежал; осталось несколько адептов; их держат под стражей три дня. В эти дни епископ предписывает пост священникам и монахам его диоцеза — только служителям Божиим, а не всем верующим; Герард против того, чтобы все постились, как он против того, чтобы все давали клятвы. Пост этот очистительный. Он должен помочь прелату в его миссии утверждения истины, наилучшего понимания смысла католических догматов. На третий день, в воскресенье, день света (повествование исполнено символики: еретиков заключили в темницу вечером в четверг, в тот миг недели, когда Иисус был предан Иудой; истина должна воссиять в воскресенье утром, как воссияло воскресение Христа), перед собравшимися в соборе разыгрывается пышный спектакль. По местам расставлены свидетельства истинной веры, распы-

тие, книга Евангелий. Епископ, в полном облачении, восседает в центре; вокруг него стоят архиidiaконы, которым положено следить за дисциплиной, а перед ними две отдельные составляющие христианского общества, духовенство и миряне. Поется псалом, призывающий пришествие Господа. Затем начинается то, что называется консисторией: аббаты и священники, в соответствии со своим духовным чином, рассаживаются по обе стороны от епископа; епископ представляет народу обвиняемых, их вводят, и епископ приступает к допросу. Те дают показания. Чему их учили? Ересиарх, некий итальянец, читал им проповеди о Евангелиях и Посланиях Апостолов; он опирался лишь на одну часть Писания, на Новый Завет. Какое учение они исповедуют? Они полагают ненужными крещение, покаяние и евхаристию, все таинства, *отменяя* (так и есть) *Церковь*; они осуждают брак; отказывают в поклонении святым, кроме апостолов и мучеников. Следует дискуссия: епископу, который указывает им на то, что все отвергаемое ими содержится в Новом Завете, а следовательно, их учение противоречит закону, они отвечают, что во всяком случае нет никаких противоречий между законом и их правилами жизни. Прекрасный ответ: эти люди не падают на колени, не уклоняются от спора; они способны ясно излагать правила, которым намерены следовать: бежать от мира, обуздывать плотские желания, жить трудом своих рук, прощать обиды, любить друг друга в своей секте. Тому, кто соблюдает эти правила, крещение — повторяют они — вовсе не обязательно; а тому, кто их не соблюдает, оно недостаточно. Ведь крещение на самом деле не освящает: оно дается людьми небеспорочной жизни младенцам, которые пока невинны, но повзрослев, непременно будут грешить. После этого обмена мнениями епископ и произносит свою речь.

Из «книжицы», в которой содержание этой речи развито, подкреплено ссылками на Библию и Отцов Церкви, и которая в такой выверенной, догматической форме имела широкое хождение (несомненно, что епископ Адальберон Ланский знал этот текст, когда приступал к своей поэме), видно, что Герард старается не переносить спор с теми, кого считает еретиками, в область тех правил, той, как они говорят, «справедливости», что они для себя установили. Ибо их взгляды не только не противоречат евангельскому учению, но реально воплощают его на деле. Секта хочет быть совершенным обществом. Чем отличается она от тех объединений истово верующих, отгородившихся от скверны мира, какими были в то время монашеские общины, в ортодоксальности которых никто и не думал усомниться? Герард лишь однажды делает ссылку на мораль еретиков. В заключение своей речи он напоминает им, что одних дел недостаточно, что сверх того нужна благодать, дар Божий, распространяемый через посредство определенного института — Церкви. Поскольку на самом деле в этом и заключается истинная цель речи: доказать, что таинства необходимы.

Ересь — радикальная, опасная, утверждающаяся вскоре после тысячного года как одно из знамений, быть может, самое убедительное, той беспокойной силы, которая обеспечивает внезапный взлет цивилизации Запада, — не в критике священников, не в обличении их порочности. Она в желании обходиться без них. Отрицать пользу духовенства. Почему какие-то люди, отделяя себя от других, претендуют на исключительную привилегию совершать таинства? Чем объяснить, что небольшая кучка сохраняет за собой подобную монополию и таким образом подчиняет себе остальную часть обще-

ства? Таков революционный вопрос, который ставит ересь. Герард берется на него ответить. Внутри человеческого общества существует, и это очевидно, некая нерушимая граница, отделяющая особую категорию, «порядок» (*ordo*), члены которого, — говорит епископ, — предназначены одни, исключая всех остальных, совершать определенные действия. Эта граница окружает строго обозначенный участок — участок священства. *«Недозволительно человеку мирскому облакать себя духовной властью священника, коего обязанностей (officium) он не исполняет, коего суровые обычаи ему не ведомы, и он не может наставлять в том, чего не знает»*<sup>9</sup>. Это делает «учителя», которого слушали аррасские сектанты, лжеучителем. Такая исключительность, такая монополия на совершение литургии, на определенный образ жизни, на знание, вытекают из таинственного, почти магического действия — миропомазания<sup>10</sup>. *Ordo* учреждается этим «знамением» сакральности (вот точное значение слова *sacramentum* в устах Герарда). Помазывая руки священников — своих *consortes*, принадлежащих к тому же разряду, — делая их руки способными в свой черед совершать таинства, епископы рукополагают и располагают духовенство. Непостижимая сила святого мира, которую одна рука передает другим, создает внутри священнического порядка нерушимую иерархию. Корпус священников сам делится на разряды. Им правит епископат. Как дух правит плотью, так епископы правят Церковью<sup>11</sup>.

Определение Церкви дается в 16-ом, предпоследнем разделе речи, идущем непосредственно перед кратким осуждением секты и составляющем заключительный довод, завершающий всю полемическую аргументацию. Те, кто публиковал труд Герарда, называли эту основополагающую главу так: *«О порядках управления Церковью»*<sup>12</sup>, справедливо подчеркнув ключевое слово — «порядок», *ordo*. И в самом деле, речь здесь идет только о порядке — то есть именно о той идеологической системе, которую я пытаюсь воссоздать.

О порядке, о необходимости различения по порядкам (*discretio ordinis*) между людьми, между взрослыми представителями человеческого рода мужского пола (*virii*), Герард уже говорил раньше, когда касался брака. Он обращался к еретикам, осуждавшим брак, стремившимся запретить его для всех, — но он нападал также и на тех клириков, весьма многочисленных в начале XI в., которые стремились, напротив, разрешить брак всем, в частности, им самим; они спрашивали, во имя чего их хотели заставить расстаться с женами, и утверждали, что люди не ангелы, что воздержание — это дар благодати, и навязывать его человеческим повелением никто не вправе. На это епископ Камбрейский отвечал, что они заблуждаются, что на самом деле некоторые люди — если не совершенно, то наполовину ангелы: *«от народа»* — говорит он, — *их отделяют* (он употребляет здесь латинский глагол *dividere*) *правила жизни, коим они следуют*; *«в особенности же избавлены они* (отметим эту мысль, так как она прямо касается той формы, которая есть фигура трифункциональности) *от обязанностей, порабощающих миру сему»*. Люди, отличающиеся таким образом от других, выстроенные в особый порядок, которым запрещен брак, бесспорно оскверняющий, так как они не полностью принадлежат

<sup>9</sup> PL 142, 1294.

<sup>10</sup> PL 142, 1289.

<sup>11</sup> PL 142, 1294.

<sup>12</sup> PL 142, 1307—1309.

к плотскому миру, — это, совершенно очевидно, священники. Однако в этой части речь идет всего лишь о вступительных замечаниях. Последовательно эта теория излагается в заключительной части.

1. Сначала Герард говорит о порядке в единственном числе: «*порядок управления Церковью*» соотносится с «*божественным устройством*». Иначе говоря, это некая структура, вневременной остова, проекция замысла Божия.

2. «*Святая Церковь*», наша мать, дом Божий, «горный» (*supernus*) Иерусалим, принадлежит и небу, и земле, и невидимому, и видимому. Порядок, который правит Церковью, *ecclesia*, и который ее на самом деле учреждает, распространяется, следовательно, на некое двухэтажное здание, причем нижний этаж (низкий мир) воспроизводит, в менее совершенном виде, расположение верхнего; сообщение между ними регулируется порядком, и как раз тем устремлением ввысь, под чьим воздействием кое-кто из людей, обычно пребывающих внизу, попал в верхний град, население которого обычно составляют ангелы. «*Одна часть людей уже царствует, разделяя общество ангелов; а другая еще странствует по земле* (в дороге, в пути, как евреи, идущие в Землю Обетованную), *воздыхая, уповая* (также вознестись)»<sup>13</sup>. Это основное положение. Оно устанавливает, что нет стены между двумя градами, высящимися один над другим; что на верхнем расположено царство; что некое напряжение — то самое, которое сто лет спустя ваятель, сделавший тимпан Отенского собора, пожелал изобразить, безмерно вытянув ввысь толпу воскрешенных, — толкает людей подниматься вверх, к этому царству; что некоторые его достигли. Благодарственная песнь из Апокалипсиса (5, 9—10), памятью о которой полнится вся высокая Церковь, ясно говорит, что эти люди — священники.

3. Следующее за этим положение не менее важно: на земле, как и на небе, все существа выстроены «*раздельными порядками*» под властью одного владыки, чей престол находится в горнем граде, — Христа<sup>14</sup>. Власть свою господин осуществляет двумя способами. Во-первых, как священник, в небесном святилище. Он совершает непрерывное жертвоприношение, ходатайствуя за нас, прося, умолая; одесную Отца, в славе Отчего величия, Христос, на вершине иерархии, исполняет священническую функцию. Но одновременно Он исполняет и функцию Царскую. «*Царь Царей*.» Это по Его образцу, как Его наместники, правят цари земные, и те, кому поручено осуществлять «закон», судят в низком мире, что справедливо, а что нет. С высоты небес Христос являет Собой источник справедливости, а значит, мира. Князь, образцовый князь, Он правит двумя провинциями — небесной и земной — одного княжества. Военачальник, образцовый военачальник, он ведет «*раздельными порядками*» (раздельными, как солдатские отряды в тех литургических церемониях, какими были тогда сражения) все «войнство», духовное и земное. Судья, образцовый судья, он председательствует в верховном суде, *curia*. Но это латинское слово в то время обозначает также благородный семейный очаг. Христос видится судьей; он видится также отцом семейства, отцом-кормильцем, наделяющим каждого всем необходимым. В высшей точке, на вершине тысячеступенчатой пирамиды царствует один. Сын Божий один исполняет две функции, которые на земле первая, компьенская, речь Герарда рисовала распределенными между «двумя особами-близнецами»: *orare*, приносить

<sup>13</sup> PL 142, 1307.

<sup>14</sup> PL 142, 1307.

жертвы и говорить; *pugnare*, сражаться, мстить. По желанию можно также считать, что к этим двум функциям присоединялась третья, неявная: *discernere*, распределять, раздавать, кормить. Чтобы исполнять свою функцию, единую и троичную как сущность христианского божества, основание и сумму всех возможных функций, Христос нуждается в помощниках; на небе Ему помогает дивный «порядок» ангелов, на земле — «служение», «делание» (*ministerium*) людей.

4. Другой узловым пунктом системы: те, кто управляет человеческим обществом, — это «служители» (*ministri*) Господа, то есть специальные уполномоченные Его власти. Единая функция Царя Небесного между ними распределена, раздвоена, поделена пополам (здесь речь не идет о третьем занятии). Эти две части представлены, раздельно, «особами-близнецами», *oratores* и *pugnatores*. То есть епископами и королями, прямыми представителями Иисуса. На земле они — два источника, из которых истекает распространяемое сверху вниз, по ступеням, по «выстроенным порядкам» (здесь это слово во множественном числе), всякое право молиться или сражаться.

5. Порядок, ступень, уровень, иерархия: земной порядок подобен порядку небесному. Существует соответствие между двумя градами (которые на самом деле — лишь один град, они полностью растворяются друг в друге в конце времен, вскорости; потому как раз и важно быть готовыми, помогать этому переходу, этому слиянию, уменьшая разлад, который неизбежно присутствует на нижнем этаже космоса, этаже изменений и порчи). Дойдя до этого перекрестка в своих аргументах, переплетение которых и составляет предлагаемую им идеологическую систему, Герард для подкрепления своей речи в защиту земного распорядка прямо обращается к двум авторитетам. Он ссылается на двух «Отцов», на двух епископов, двух *oratores*. Прежде всего на Дионисия Ареопагита, который в то время почитался одновременно первым епископом Парижским, мучеником, чьи останки хранились в монастыре Сен-Дени, и учеником апостола Павла, автором двух книг: «О небесной иерархии (или началах)» и «О церковной иерархии»<sup>15</sup>. Герард называет только его имя. Знал ли он непосредственно его сочинения? Был ли этот труд у него под рукой, в библиотеке собора? Мог ли он цитировать отрывки из этого труда? Во всяком случае, он обильно цитирует другого автора, свой главный источник: Григория Великого, епископа Римского.

Две цитаты. Первая<sup>16</sup> — не удивляйтесь — именно та, которая подкрепляет рассуждения Луазо об иерархии и дисциплине. На вступительных страницах нашей книги я уже делал попытку перевести этот текст. Будет нелишне перечитать это утверждение о неравенстве и необходимости повиноваться, поскольку Герард Камбрейский неизменно делает его осью всех колесиков своей идеологической машины. «Божественное провидение установило различные звания и раздельные порядки (порядки, звания — в окружающих нас сегодня формах действительности наиболее четко эта концепция проявляется в организации военной сферы), дабы если низшие (меньшие) выказывают почтение к высшим (или вернее: к лучшим), а лучшие одаряют любовью (или нежностью) меньших, то из различий возникали бы истинное согласие и связь, и исполняющие всякую обязанность (*officium*) управлялись как должно (этой части фразы

<sup>15</sup> PL 142, 1307.

<sup>16</sup> PL 142, 1308.

Луазо не цитирует; она, однако, существенна, так как именно здесь в систему вводится понятие функции). *Ведь община (или: целокупность творения) не может существовать никак иначе, как только если ее хранит всеобъемлющий порядок различия.*» Принцип таков: порядок вселенной основан на различии, на последовательности ступеней, на дополнительности функций. Гармония мироздания вытекает из иерархического взаимообмена между почтительной покорностью и снисходительной нежностью. Доказательство тому, что *«нельзя ни управлять миром, ни жить в нем при равенстве»* (папа Григорий обращался к епископам, которые притязали на полное равенство между собой и отказывались признавать первенство одного из них; епископ Герард обращается к людям, отказывающимся повиноваться власти священников)? *«Нас учит тому пример небесных воинств (достаточно поднять голову, направить взгляд ввысь, к менее нечистому, более совершенному, чтобы увидеть образец, порядок, Богом установленный, порядок, Богом данный): есть ангелы, есть архангелы, каковыя очевидно не равны между собой, но отличаются друг от друга могуществом и чином».* Это должно убеждать: в небесном войске существуют два чина, две степени могущества. В этой точке своего рассуждения Герард призывает себе на помощь два места из Ветхого Завета, где говорится об одних ангелах, повинующихся другим; одни повелевают, приказывают, другие помогают, исполняют. Если так обстоит дело в ангельском обществе, если организация этого наичистейшего общества основана на различиях, то тем более необходимы различия для общества человеческого. Ведь ангелы безгрешны; люди безгрешны быть не могут (это уже возражение еретикам: невозможность для человеческого существа самому, без благодати таинств, очиститься от скверны). Грехом и предопределяется неравенство.

Тут появляется вторая цитата из Григория Великого<sup>17</sup>. Она взята из *Regula pastoralis* («Правила пастырского»), II, 6<sup>18</sup>, где повторяется то, что писал учитель в своих *Moralia in Job*, «Моральных толкованиях на Книгу Иова» (важнейший труд, над которым в начале XI в. размышляют во всех монастырях Запада; но епископ Герард предпочитает этому непосредственному источнику книгу, производную от него; ее можно найти в каждой епископской библиотеке, и толкует она о пастырстве, то есть о делах, касающихся прелатов, руководителей духовенства). *«Хотя природа и рождает всех людей равными (или: хотя люди и рождаются равными по праву), грех (culpa) покоряет одних другим сообразно различному порядку (ordo) заслуг (есть степени и у греха); таковое различие, происходящее из порока, установлено божественным промышлением, дабы, коль скоро не назначено человеку жить в равенстве, с одних и с других спрашивалось разное.»* К этим словам прибегает Герард, чтобы доказать провиденциальный характер церковной иерархии аррасским сектантам, которые ее отрицают, и чтобы обосновать приговор им, который он произнесет с высоты своей кафедры и своей мудрости.

Но дело еще не сделано. Он рассуждает о стихе из апостола Павла и стихе из апостола Петра — двух покровителей Римской Церкви, двух краеугольных камней в том монументальном здании, каковым является папский католицизм, реставрация которого начинается на пороге XI в. Петр и Павел говорят о власти, о справедливом повиновении всякой человеческой твари верховному властителю и тем, кого он уполномочил. Герард напоминает, что

<sup>17</sup> PL 142, 1308.

<sup>18</sup> PL 77, 34.

уже в синагоге Бог, через посредство Моисея, учредил «различные порядки» — и в построении его фразы сопряжение двух глаголов, *regere*, править, и *ordinare*, упорядочивать, привлекает внимание слушателей к связи — по сути, решающей — между королевским саном и порядком. Церковь названа царством небесным. Она должна отражать иерархическое устройство небес теми различиями, которые установлены в ней самой. Среди ее членов сходность обязанностей (*honor*) не мешает некоторым обладать большим достоинством (*dignitas*). Таким образом распределяется власть (*discretio potestatis*), что позволяет ревностной заботе высших собирать низших воедино, дабы пользование свободой не толкнуло их к заблуждению.

В Аррасе смеркается. Епископ говорил долго. Хотя, разумеется, он произнес не столько слов, сколько было позднее написано в «книжице». Еще раз он цитирует апостола Павла: в «последние времена», перед концом света, появится множество лжепророков. Кучка людей перед ним, соблазненная одним из этих ложных пастырей, не издает ни звука: протокол говорит, что еретики прозрели. Герард анафематствует извращенное учение. Он исповедует истину — такова его роль, и если когда-либо его причислят к лику святых, то он будет отнесен к «исповедникам». Истину крещения, покаяния, «святой Церкви, общей матери всех верных», и «никто не может прийти к Матери Небесной, минуя земную мать». Истину евхаристии, жертвоприношения на алтаре, брака. Он переводит латынь ученых на язык простых людей, чтобы заблудшие поняли как следует. Они отрекаются и скрепляют отречение крестом, который их руки выводят на пергаменте. Слово одержало победу. Оно защитило общество — правильное общество. Авторитарное, иерархическое. Прочно покоящееся на необходимом неравенстве.

\* \* \*

Перейдем к третьему фрагменту предлагаемой идеологической системы. В жизнеописании Герарда, в первоначальной редакции «Жесты о епископах Камбрейских», которая выстроена, повторяюсь, не по хронологии, но по логике событий, этот текст представляет собой речь, произнесенную как будто раньше аррасской. Но вполне возможно, что автор «Жесты» написал панегирик Герарду уже после создания «книжицы» и завершил его этим вторым заявлением, касающимся мира и социального порядка, и таким образом представил во всей полноте ту идеологическую систему, изложением и отстаиванием которой наш прелат в 1025 г. гордился. Во всяком случае, манифесты, сделанные в Компьене, в Аррасе, и этот последний, связаны между собой. Они освещают разные стороны концептуального здания.

По ходу истории, рассказанной в «Жесте», последняя речь епископа предстает как продолжение, расширение той, что была произнесена в 1023 г. против его собратьев-епископов. На сей раз он нападает яростнее, поскольку за этот промежуток времени болезнь зашла далеко, опасность усилилась. Теперь уже все епископы страны франков, *Francia*, хотели бы, под предлогом слабости короля, *imbecillitas regis*, завладеть прерогативами королевского сана. Прерогативами короля, который, конечно, шатается, нетвердо стоит на ногах, который лишился своего жезла (*baculus*), той силы, что, согласно разделению функций, составляет его особое достоинство, но который тем не менее остается представителем Божьей власти. Отныне порядок мира, порядки, иерархия ставятся под вопрос теми эгалитарными воззрениями, которые Ге-



Герард считает странным образом роднящимися с воззрениями аррасских еретиков. Один из епископов получил письмо с Неба (обычное для такого рода посланий)<sup>19</sup>, призывающее «восстановить мир на земле». Дело происходит в 1024 г.; люди напряженно ждут тысячелетия Страстей Христовых — и ценность такого свидетельства, как свидетельство Рауля Глабера, о котором я вскоре поговорю, в том, что оно справедливо связывает с тысячелетней годовщиной те судорожные движения, которые на самом деле сопровождают рождение феодального общества. Второе Пришествие близко. Близко и наступление Царства. Нужно очиститься, достичь, если возможно, на земле той чистоты, что присуща небу. Письмо как раз об этом и говорит. Оно имеет целью открыть, какая система отношений подобаает человечеству, которое «обновляется», совлекается ветхого человека, возглашает, что отрекается от греха. Нет больше греха. Следовательно, есть равенство. Равенство в договорах: пусть люди будут связаны единственными, единообразными узами — клятвой. Снова возникает предложение о клятве, которую теперь хотели бы сделать обязательной; а тех, кто откажется, пусть изгоняют из общины, как паршивых овец; им нет прощения, нет места их праху рядом с хорошими мертвецами, на христианских кладбищах. Равенство в покаянии: пост для всех, для всех одинаковый; на хлебе и воде по пятницам; без мяса по субботам — и этого достаточно, чтобы очиститься от всех своих грехов, каковы бы они ни были; уравнивание действует точно так же и в деле искупления грехов. Наконец, равенство в мире: не будем больше мстить, не будем снаряжать погони за разбойниками, чтобы отобрать награбленное; не будем возмещать убытки жертвам. Нет больше оружия — и Руаль Глабер выведет, на сей раз очень ясно, соответствие между клятвой, постом и отказом от войны.

В глазах Герарда подобные нововведения (для людей того времени, полагающих, что движение человеческой истории направляется силами зла и ведет к разрушению, все новое, небывалое, всегда под подозрением) угрожают равновесию вселенной. Они суть вещь дурная, бесовская, равно как и ересь, с ними схожая. Если мы допускаем, что достаточно поста, к чему тогда таинства, к чему священники. Как и заблудшие из аррасской секты, франкские епископы хотят «отменить Церковь». Как и те, отказываясь карать, чтобы мстить за обиды, они хотят отменить также и функцию короля, ибо королевское звание для того и учреждено на земле, чтобы каждому воздавалось по справедливости. К той опасности, которую заключали в себе предложения Гарена и Беральда, эти предложения добавляют еще и опасность потрясений, каковые неизбежно повлечет за собой осуществление эгалитарной программы. С помощью множества ссылок, цитируя главным образом Новый Завет, Герард желает доказать, что неравенство провиденциально и, следовательно, необходимо.

В единственной на сегодняшний день полной рукописи «Жесты», в так называемом Сен-Ваастском кодексе, воспроизводящем копию XII в., речь епископа поделена на две части. Таким образом она полностью охватывает последний эпизод нескончаемой, низменной ссоры, которая развела в Камбре епископа с владельцем замка. Такое построение речи, которое Бетман (Bethmann), издатель текста, считает результатом ошибки переписчика<sup>20</sup>, мне

<sup>19</sup> *Dictionnaire d'archéologie et de liturgie chrétienne*, art. Christ (lettre du), III, 1534—1536.

<sup>20</sup> Он счел нужным соединить последнюю часть речи с первой в конце главы 52-ой книги III, MGH, 486.

представляется идущим от первоначальной версии. Возможно, автор его выбрал для того, чтобы нагляднее показать, как вредоносное предложение заблудших епископов, подстрекающее дерзость вооруженных узурпаторов, грозит принести в мир еще больше беспорядка и вражды. Мне кажется, что заключительная часть естественно завершает все повествование о делах епископов Камбрейских, и прежде всего о деяниях последнего из них, Герарда, проповедника истинного мира, мира справедливого.

Это на самом деле торжественное утверждение того принципа, на который герой рассказа всегда опирался в своих действиях, неустанно обличая ошибочность различных уравнилельных программ, способных принести пользу лишь дурным людям, и отстаивая, напротив, дисциплинарные полномочия епископов. Вот этот принцип. Царство Небесное не просто открыто для совершенных из мира сего. На тех, кого Он надеется увидеть совершенными в мире сем, Бог налагает определенные обязанности; Он не налагает таких же обязанностей на других. Как видим, здесь Герард в точности следует Григорию Великому, также заявлявшему, что коль скоро «заслуги» различны, с разных людей будет спрашиваться по-разному. Между людьми существуют различия, существует неизбежное неравенство, и сгладить их может только любовь, только милосердие и те благодеяния, которые каждый оказывает другим и в свою очередь ждет от других. Обмен *ad alterutrum*, взаимный. Взаимность, из которой на земле проистекает согласие. Здесь говорится о небе. На небе все обстоит так же. Много обителей в доме Отца. Бог пожелал, чтобы даже в раю царило неравенство, *inequalitas*, отменяемое только милосердной любовью, коллективной сопричастностью к славе, общим участием в несказанной радости. Великодушное перераспределение при неизбежном неравенстве: вот в чем основа идеологии Герарда.

Следовательно, это значит пребывать в ослеплении, заблуждаться, — якобы готовясь переступить порог града небесного, желать сглаживать различия, отказывать кому-то в прощении, налагать одинаковое покаяние на грешников, чьи заслуги не схожи. Герард — боец Божий. В реальной жизни он не хочет этого нового «мира». Наперекор графу Фландрскому, наперекор слухам, распускаемым кастеляном Готье, наперекор народу, собравшемуся вокруг рак с мощами и, разумеется, громко требующему того равенства, которым его завлекают, документ о мире, изданный Герардом в Дуэ, отвергает то, что предлагают, потрясая письмом, упавшим с неба, его собратья, епископы Северной Франции. Никакой клятвы — и никакого окончательного отлучения для тех, кто по той или иной причине откажется присоединиться к делу замирения; ибо не прощать недозволительно. Наказания — да, но различные, которые будут устанавливаться согласно некому кодексу (преступления, множась в новые времена, должно судить в соответствии с тем, что говорят Евангелия, апостолы, постановления соборов, папские декреты, и это возбуждает рвение тех церковнослужителей, кто как раз в момент речи Герарда занят собиранием таких решений, составлением их свода). Покаяние по определенной шкале, поскольку всякий грех должен иметь свою меру наказания; связывать и развязывать, *по отдельности*, — это неотъемлемая функция обладателей мудрости, епископов. Для всех грешников надо просить милосердия Божия в молитвах, но в молитвах, которые должны произносить только профессионалы, священники. А параллельно с этой обязанностью молиться — другая, отдельная, специализирующаяся в наложении наказаний,

обязанность воина, *pugnator*, королевская обязанность. Только королю и тем, кто его сопровождает и помогает ему, дозволено обнажать меч во время перемирия. Ибо отмщение, подавление мечом упорствующих преступников законно; более того, оно тоже провиденциально и необходимо.

Здесь начинается длинное, прочно опирающееся на целый ворох цитат из Писания, рассуждение, цель которого — доказать, что родственники жертвы имеют право требовать цену крови, что силой отбирать добычу у грабителей справедливо, что, следовательно, бывают справедливые войны. Но также и то, что лишь некоторые люди имеют право эти войны вести. Эта функция принадлежит королям, «царствующим в нашей матери Церкви, супруге Божией»<sup>21</sup>. «Устанавливающие твердые законы»<sup>22</sup>, опоясанные мечом, они — служители Божии. Разумеется, нужно еще, чтобы короли слушали епископов, подчинялись им, позволяли им собой руководить, дабы издавать законные повеления, и чтобы они получали меч из рук епископов. Ведь это священникам надлежит «опоясывать королей мечом». Иерархическое распределение обязанностей между священническим саном и королевским устанавливает равновесие, которое условия мира нарушат, если, по несчастью, они будут выстроены неправильно.

Эта последняя речь переключается со второй, arrasской. Здесь более твердо заявляется то, что было заявлено в первой речи, в Компьене. Именно чтобы представить это последнее рассуждение, придать ему больше весомости, и появляется здесь упоминание о социальной трифункциональности. Прежде чем передать непосредственно слова Герарда, его биограф замечает, одной фразой: «Он показал, что изначально род людской был разделен на три, на людей молитвы, землепашцев и воинов»; он «представил убедительное доказательство того, что каждый есть с одной и с другой стороны предмет взаимной заботы». Вот она, эта фраза, короткая фраза, очерчивающая треугольную фигуру. И вот ее место в системе. Она занимает одно и то же, или почти одно и то же, положение и у Герарда, и у Луазо. Эта аксиома, этот постулат и там, и здесь подкрепляет рассуждение о неравенстве. Однако в тексте «Жесты» положение о необходимости разделения обязанностей и обмена услугами формулируется не в заключении речи, а в ее вступительной части. Этот обмен воспроизводит тот, совершенный, что происходит в раю. Словам о взаимности, *alterutrum*, из строки 41 страницы 485 из *Monumenta*, где говорилось о небе, вторят слова из строки 42 страницы 486, где говорится о земле.

Вознаграждение, взаимность, милосердие. Герард уточняет<sup>23</sup>: если *oratores* могут пребывать в «святой праздности», которой требует их сан, то этим они обязаны *pugnatores*, обеспечивающим их безопасность, и *agricultores*, своим «трудом» добывающим пропитание для их тел. Землепашцы, охраняемые воинами, обязаны молитвам священников Божиим прощением. Что до воинов, то их поддерживают крестьянские повинности и налоги, уплачиваемые купцами; посредничеством людей молитвы они очищаются от грехов, совершаемых при употреблении оружия. Ибо никто, прибегая к оружию, не может сохранить руки чистыми. Даже если война справедлива, она — повод для греха. И *oratores* необходимы для *pugnatores* не только затем, чтобы понудить не-

<sup>21</sup> MGH, 486, lignes 48—49.

<sup>22</sup> MGH, 486, ligne 11.

<sup>23</sup> MGH, 485.

бо даровать им победу, но и затем, чтобы содействовать спасению их душ с помощью литургии и таинств.

\* \* \*

Я полагаю нелишним еще раз остановиться на том, каким образом вводятся в епископское рассуждение тема трифункциональности:

1. Поскольку обсуждаемая проблема — это проблема законности различных обязанностей, речь идет о трех функциях, а не о трех порядках. Слово *ordo*, которым изобиловала аррасская речь, здесь совершенно отсутствует. Герард здесь говорит об общении, о взаимности, об оказываемых услугах, конечно, и о неравенстве, но не о рангах, не о ступенях, не о могуществе. Предмет его утверждений — не власть, а действие. Важно прояснить отношения между *otium* и *labor*, между праздностью и, как я уже говорил, тяжким трудом. Епископ Камбрейский определяет обязанности, хорошее исполнение которых требует разделения, *divisio* рода человеческого. В этом тексте ничто не указывает на то, что между обязанностями существует какая-то иерархия: по ходу высказывания военные появляются последними, позже землепашцев. Поэтому ли, что их «занятие» обрекает их быть менее чистыми, чем все остальные, попадать в небесный Иерусалим лишь в конце процессии? Или скорее потому, что между этой фразой, говорящей о трех функциях, и следующей, посвященной использованию оружия, должна быть риторическая связь?

2. Снова появляются рядом две категории, которые первый манифест Герарда, имея в виду Гарена Бовезийского, старательно различал: *sacerdotes* — здесь они называются *oratores* — и *pugnatores*. Продолжение текста показывает, еще яснее, чем это делала первая речь, кто такие «воины». Никакого сомнения: это короли. Разумеется, они не одинокие всадники: их сопровождают споспешники, собравшиеся под их знамена. Но только на их долю выпадают решения, руководство, ответственность. Поостережемся впадать в заблуждение. Не надо видеть в слове *pugnator* синоним слова *miles*. *Milites* (я перевожу: «рыцари») ни разу не упоминаются в тех фрагментах, где излагается идеологическая система. Зато они появляются тут и там как участники событий, о которых рассказывает «Жеста». Повествование неизменно представляет их как подчиненных. Даже когда автор называет их «рыцарями первого ранга»<sup>24</sup>, они связаны вассальными узами, зависят от сеньора, от кастеляна или от епископа<sup>25</sup>. Под пером секретаря Герарда слово *miles* означает более низкую ступень. Оно означает также злонамеренность. Рыцари — дурные люди, и они становятся еще опаснее, как только их патроны, тоже «слабые», перестают держать их в узде<sup>26</sup>. Они помышляют только о грабеже, они опустошают, разоряют владения Церкви, если — что кажется вещью совершенно обычной — эти земли входят в их фьеф<sup>27</sup>. От этих насильников, от этих «*трус-ливых грабителей*» добрый епископ должен защищать «бедных»<sup>28</sup>. Следовательно, было бы грубой ошибкой полагать, будто епископ Камбрейский ис-

<sup>24</sup> *Gesta* I, 115.

<sup>25</sup> *Gesta* III, 40, 43, 48.

<sup>26</sup> *Gesta* II, 4.

<sup>27</sup> *Gesta* II, 19.

<sup>28</sup> *Gesta* I, 113.

пользует образ трех функций для того, чтобы оправдать занятия рыцарей и дать им место в социальном порядке. Наоборот, постулат о трифункциональности обращен против них. Идеологическая система, одну из опор которой составляет этот постулат, призывает сдерживать их беспокойную деятельность, возмещать ущерб жертвам их грабежей. Грабители должны понести кару, и грабители эти — рыцари. А короли должны браться за оружие против них<sup>29</sup>. Христос поручил определенным людям устанавливать Его царство на земле с помощью меча; *oratores*, то есть епископы, торжественно передали им этот символический предмет, возводя их в такое достоинство, собственно говоря, рукополагая их, предназначая их к законному служению. Итак, воинская функция восхваляется только в лице *bellatores*, то есть королей, а на худой конец князей (в очень узком смысле, который имеет тогда этот титул). Их первый долг — обезопасить епископов и их помощников, священников, от бесконтрольного насилия со стороны рыцарей. Но равным образом обезопасить и людей, исполняющих третью функцию.

3. Для обозначения этих последних текст «Жесты» не употребляет слово *laborator*, работник. Он говорит о крестьянах, *agricultores*. На самом деле этот термин не точен. И чуть дальше, когда речь заходит об услугах прокормления, которые члены этой функциональной категории должны оказывать воинам, когда описываются — и на сей раз весьма реалистически — механизмы сеньориальной эксплуатации, к повинностям земледельцев добавляются пошрины, которые хозяева дорог, мостов и рынков собирают с движения товаров. Автор знает о существовании купцов, перевозчиков, корабельщиков. Равно как и о клятве о мире, которую епископ Гарен заставил солдат принести в своем Бовезийском диоцезе. Как можно не замечать множасьи год от года барки, идущие караванами по Шельде, повозки, груженные вином, между Пероном и Дуэ? Все это движение, постоянно ускоряющееся, становится все более доходным, — великое новшество того времени. Однако, когда в начале XI в. человек книжной культуры думает о трудящемся классе, на ум ему непременно приходит крестьянство. Доказывает ли это, что трифункциональная модель, то общее место, которым пользуется Герард как главным аргументом в споре, и которое, как мы видим, по этой причине впервые формулируется, — что эта модель уходит корнями в очень далекое прошлое, в те времена, когда не появлялось еще ничего, что вывело бы Запад из его сельского оцепенения?

\* \* \*

Последний вопрос: почему добавляется третье понятие? Почему уже три функции, а не две? Прежде чем давать гипотетические ответы, я полагаю, будет лучше немного повременить, чтобы разглядеть проблему пояснее. Могу сказать только, во-первых, что трифункциональность предстает здесь как первичная структура, как один из стержней, присущих творению «изначально»; она принадлежит к мифологическому, а не к историческому времени. И во-вторых, что автор «Жесты», во всем тексте речей, которые он воссоздает, старающийся вытягивать спутанные нити доказательств, по поводу трех функций ограничивается этим кратким упоминанием, сухим отчетом, резю-

<sup>29</sup> *Gesta* III, 52, MGH, 486, ligne 2.

мирующим введение: епископ «представил убедительные доказательства». Какие? И была ли на самом деле в них нужда? Не было ли это все таким общим местом, что хватило и намека? В том ли только дело, что пергамента мало, писание — нелегкий труд, и насчет подобной очевидности автору позволено быть кратким? В действительности автор подразумевает опору на самое существенное, на главный нерв всей системы, — на принцип неравенства. Неравенство в телосложении (есть разные формы телесного здоровья), неравенство в грехах (*«фаскаяние в грехах терзает людей по-разному»*)<sup>30</sup>, неравенство на земле, как и на небе. Из чего с неизбежностью следует, что определенные люди повелевают, облеченные властью, единственный источник которой — Христос на небе, что нужны «служители», «посланцы», епископы с одной стороны, короли с другой, которые бы вместе исполняли две функции управления и властвовали над массой меньших, низших, несовершенных, каковых, впрочем, они обязаны любить. О третьей функции, землепашеской, говорится очень бегло. В речи упоминается о ней мимоходом с единственной целью — обосновать, почему *oratores* не занимаются ручным трудом, а *pugnatores* взимают дань. Доказать, что такая праздность и такая эксплуатация — в порядке вещей. Иначе говоря, это самое наглядное обоснование сеньориального способа производства.

---

<sup>30</sup> *Gesta* III, 52, MGH, 486, ligne 17.

### III. Адальберон Ланский и королевская миссия

Вторая из этих двух фраз — «*одни молятся, другие сражаются, третьи же трудятся*» — составляет 296-ой стих поэмы, в которой всего стихов 434. Следовательно, она занимает почти центральное место в важном, последнем, незаконченном литературном произведении епископа Ланского Адальберона. Это не трактат, не повествование. Это драгоценное украшение, вроде тех, что выделявали в те времена в сокровищницах соборов, медленно, терпеливо, с любовью. Множество поправок, внесенных в латинский манускрипт 14192 из Национальной Библиотеки, — это следы увлеченных поисков формального совершенства. Произведение искусства, ценность которого, согласно господствовавшей тогда эстетике, в большой степени основана на хитроумном переплетении символов. Наша задача в том, чтобы разглядеть идеологическую систему, заключенную в сочинении столь же изысканном, столь же наполненном игрой зеркальных отражений, как «Юная Парка» Валери. Или, вернее, как его «Чары» (*Charmes*, то есть, в этимологическом смысле, и «заклинания», и «песни»). «Песнь (*charme*, латинское *carmen*) для короля Роберта» — так и называется эта поэма. В такой чаще аллюзий немудрено заблудиться. Правда, нас ведет сквозь нее замечательный комментарий, который сделал к этому тексту Клод Карози<sup>1</sup>. А также то, что мы знаем об идеях Герарда Камбрейского. Начать с них было с нашей стороны благоразумно.

Поэма эта политическая. Это памфлет, сатира, сочиненная по классическим образцам писателем искусным. И знаменитым: Дудон, каноник из Сен-Кантена, посвящая Адальберону свою историю герцогов Нормандских, поет дифирамбы его таланту. Писателем преклонного возраста, который хочет сотворить свой шедевр и блеснуть еще раз перед придворными эрудитами и перед Робертом Благочестивым. В качестве риторика, но пользующегося той свободой, какую дают ему старость и сознание своих дарований, Адальберон еще раз вступает в диалог с королем.

Среди фигур антитезы, весьма сложное взаимодействие которых составляет канву поэмы, противопоставление юности и старости выступает основой всей диалектической конструкции. Оно появляется в первом же стихе: про

---

<sup>1</sup> См. также E. Hegener, «Politik und Heilgeschichte: "Carmen ad Rodbertum regem". Zur "zweiter Sprache" in der politischen Dichtung des Mittelalters», *Mittelalters Jahrbuch*, 1978.

*ordo*, порядок, собирающий вокруг епископа клириков Ланской церкви, говорится, что он состоит из «цветов» и «плодов», то есть из молодых и старых. Адальберон старше всех. Он страшно стар. Король, его собеседник, тоже. Однако король как будто соединяет в себе оба качества. Старость, молодость: речь идет не только о возрасте. В ту эпоху эти два понятия употреблялись также для обозначения двух групп, по которым в среде аристократии распределялись взрослые мужчины в зависимости от того, были ли они холостые, неоседлые, странствующие, или, напротив, обзавелись супругой и стали хозяином дома. Независимо от числа лет, старость и молодость таким образом определяют два способа поведения в жизни, в деятельности, в поисках спасения. Когда в поэме говорится о «цвете молодости», надо понимать, тут подразумевается все, что есть в видимом мире необузданного: вспышки насилия, порождаемые кровью, плотью, суровые характеры, у каких-то родов более великодушные и сообщающие им «благородство», то есть красоту, отвагу, то мужество, которое полностью проявляется в пылу битвы. В личности короля, следовательно, молодость — это та ее часть, которая делает его воином, *bellator*, потрясающим мечом и наводящим силой, ценой неизбежных столкновений порядок на земле. Тогда как старости он обязан «достоинством души», пониманием неизменного порядка и правильного хода вещей, имеющего место в небесной части вселенной; *sapientia*, эта «истинная мудрость, посредством которой можно познать то, что вечно есть на небе»<sup>2</sup> и которой «Царь царей»<sup>3</sup> наделяет *oratores* через миропомазание. Это то самое деление, о котором говорит Жорж Дюмезиль, различая грубый жест, относящийся к неопределенному, изменчивому, подвижному, беспокойному, и взгляд, устремленный на неподвижные данности сверхъестественного и закона<sup>4</sup>.

Сопричастный двум природам, король Роберт предназначен исполнять две функции. Он и *rex*, и *sacerdos*, и царь, и священник, как Христос, чье место он в точности занимает здесь, внизу, в тех симметрических отношениях, которые связывают небо и землю. Он единственный из всех «благородных», которому унаследованная от предков горячность не препятствует принимать участие в церковных обрядах<sup>5</sup>. Адальберон кажется более каролингским, чем Герард. Потому что он старше, ближе к корням; когда он был молод, известные ему суверены больше походили на Карла Лысого; его память сохраняет образ франкских королей, исполненный большего величия. Миропомазанный, как епископы, собирающий воинов каждую весну, следовательно, помещающийся на пересечении двух осей, видимого и невидимого, в центре креста, который поддерживает архитектонику мироздания, король в представлениях Адальберона отвечает за мир, эту проекцию на наше несовершенное бытие того порядка, что царит на небе, и закона. *Rex, lex, pax* (король, закон, мир): три слога, чье созвучное эхо слышится из конца в конец сочинения, — это ключевые слова всего поэтического высказывания, как гвозди, скрепляющие стол. Чтобы исполнять свою двойную роль законодателя и миротворца, король должен приводить в действие обе свои природы, отмщать, карать, искоренять, если надо — силой, но при этом мудро размышляя, дабы не нару-

<sup>2</sup> *Carmen*, v. 191, 192.

<sup>3</sup> *Carmen*, v. 189.

<sup>4</sup> *L'idéologie tripartite des Indo-Européens*, Bruxelles, 1958, p. 62—67.

<sup>5</sup> *Carmen*, v. 424.



шить порядка. Опасность в том, что он может не удержать в равновесии противоположные дары, которыми наделен. Что «молодость», фактор беспорядка, перевесит. В таком случае старцу, «молящемуся», тому, чьего спокойствия ничто не возмущает, надлежит вмешаться, укрепить короля своей мудростью.

Адальберон признает за королями *facultas oratoris*<sup>6</sup>, право молиться и говорить. Но поскольку им грозит избыток «молодости», важно, чтобы епископы королевства их как бы сдерживали и наставляли их в законах<sup>7</sup>. Ведь миссия епископов в том, чтобы искать, выслеживать отклонения, дабы различать, что хорошо, что дурно, соизмерять кары и вознаграждения<sup>8</sup>. Стало быть, прежде чем вынести решение, король должен подумать вместе с ними. С «порядком могущественных»<sup>9</sup>. Это надо понимать так: с теми, кому Христос поручил власть судить и разделять, как сам Он по Втором Пришествии будет в Судный день отделять избранных от проклятых. По самой высокой из данных ему функций король — епископ среди других епископов; чтобы исполнять вторую функцию, он не может обойтись без совета епископов: таков политический идеал восьмидесятилетнего прелата. Он это повторяет в стихах 50—51: епископы — это «наставники», которых все, в том числе и король, должны уважать; в стихах 258—259: весь род людской им подчинен, не исключая ни одного князя; и в этом обращении к Роберту, в стихе 390: «Ты, первый из франков, и ты в порядке царей поработен» — покоряешься владычеству Христа, божественному закону, а значит, Церкви, а значит, епископам.

Ментор, обязанный сдерживать волнения юности, которые сотрясают тело короля, Адальберон говорит. Он учит, дает советы. Как раз в этой поэме; она словно его последнее публичное действие. Он пользуется двумя инструментами. Немного — диалектикой. Прибегает он к ней с некоторой робостью, признаваясь: «Я грамматист, а не диалектик»<sup>10</sup>. В Реймской школе Герберт в конце X в. восстановил изучение логики. Но прежде, когда там учился Адальберон, образование «ораторов» почти ограничивалось грамматикой и риторикой. Риторика еще остается главной дисциплиной. В начале XI в. в соборах страны франков метафизические проблемы рассматривали как проблемы речи<sup>11</sup>. Искусство классифицировать, различать — и в частности, различать порядки человеческого общества — оставалось подчиненным законам красноречия. Адальберон эти законы понимает отлично, применяет их как знаток. Его дело — грамматика, выбор слов; однако риторика — его главное оружие, залог его превосходства и той власти, что он еще намерен осуществлять над разумом суверена, рядом с которым Бог его поставил. Таким образом, чтобы проникнуть в смысл «Песни», надо ее разобрать, обнажить балки, поверх которых кладутся слова. Клод Карози блестяще это сделал. Если ему

<sup>6</sup> *Carmen*, v. 366.

<sup>7</sup> *Carmen*, v. 361, *legibus edocti*; это выражение перекликается с *per sanctos patres edocti* («наставляемые святыми отцами») из последней речи Герарда Камбрейского (*Gesta* III, 52), что подтверждает наше мнение: это место принадлежит к первой редакции «Жесты», она была написана в 1025 г. и Адальберон ее знал, приступая к своей поэме.

<sup>8</sup> Еще один отзвук «Жесты»: Герард, наперекор своим собратьям, желающим налагать одинаковое покаяние на всех, отдает мудрости епископов право определять наказание.

<sup>9</sup> *Carmen*, v. 367.

<sup>10</sup> *Carmen*, v. 312.

<sup>11</sup> R. Southern, *The Making of the Middle Ages*, p. 170.

удалось продвинуться в толковании много дальше, чем его предшественникам, то это потому, что он сумел в заметках на полях, в черновой рукописи, подготовительной для монументального, так и не законченного, труда, обнаружить указание на направляющий замысел и разглядеть, что за «авторитет» служил тут проводником: это комментарии Мария Викторина к трактату Цицерона «О нахождении темы», на чем основывалось тогда обучение риторике в епископских школах.

Поэма делится на четыре части, из которых три представляют собой речи. Первая обращена к *imago juventutis*, образу юности, и описывает существующий беспорядок; вторая — к мудрости короля и показывает, что такое образцовый порядок; наконец, третья излагает проект налаживания дела. Между этой последней и предыдущей вклинивается, подкрепляя изображение порядка, рассуждение о двух природах. Эта средняя часть кажется наименее искусной; пускаясь в лабиринт диалектической аргументации, мысль несколько сбивается с пути; однако именно здесь провозглашается система благого правления, возводящая вокруг короля ограждение в виде просвещенного совета епископов.

Так выстраивается система доводов. Постулат социальной трифункциональности не случайно провозглашается во второй речи, которая указывает образец порядка на небе, вне времени.

\* \* \*

Эта центральная речь на самом деле — дуэт. Первую произнес один епископ, заключительное заявление, программу реформаторской деятельности, провозгласит один король. Здесь, в точке пересечения молодости и старости, мирского и священного — двух природ — завязывается диалог между наставником, «учителем», и его царственным учеником.

Вслед за вступительным сокрушенным описанием упадка, Адальберон призывает короля обратить взор к небу, чтобы понять, как исправить то, что распадается на земле. Пусть он взглянет на «горный Иерусалим»<sup>12</sup> — это те самые слова, какими Герард Камбрейский обличал аррасских еретиков, какие донесла до нас «книжица». Он увидит, что в этом месте совершенства все управляется посредством «разделения чинов», «и что распределение власти подчиняет одних другим»<sup>13</sup>. Это прямой отзвук речей Герарда, который в свою очередь повторял мысли Григория Великого. Такой призыв здесь, как и у Герарда, ведет к утверждению о том, что неравенство провиденциально, что власть короля исходит из различения, разделения, что суверен обязан сохранять различия в земном обществе. Другим тоном (я об этом говорил) епископ Ланский повторяет то, что высказал епископ Камбрейский. Это очевидно: грамматист, виртуозно играющий словами, Адальберон предлагает поэтическую формулу доказательства истины, принадлежащего «исповеднику», его собрату.

Король повинует. Он поднимает глаза, созерцает «видение мира»<sup>14</sup>, потом рассказывает, что он увидел: он разглядел исключительную власть, которую осуществляет «царь царей» (снова Герард); он наблюдает смешение двух гра-

<sup>12</sup> *Carmen*, v. 193.

<sup>13</sup> *Carmen*, v. 196, 197.

<sup>14</sup> *Carmen*, v. 203.

дов; Роберт отмечает совершенную гармонию этой монархии, то сущностное единство, на котором основаны различные составляющие ее населения<sup>15</sup>; оно, король это ясно видит, «состоит из граждан ангельских, равно как и из толп людских, из коих одна часть уже царствует, тогда как другая к тому стремится»<sup>16</sup>. То, что выражено в этих двух стихах, Адальберон заимствует либо прямо из аррасской книжицы, либо из текста, которым вдохновлялся сам Герард, сочиняя свой манифест против еретиков. В любом случае, в средоточии двух доказательств, аррасского и ланского, лежит одна и та же идея — идея некой координации (как в королевской особе между молодостью и старостью, причем последняя господствует над первой), игры соответствий и подъемной силы, которая заставляет несовершенный мир тянуться вывсь к совершенству, чтобы влиться в него. Но дальше ум короля, тоже несовершенный, слишком погрязший в вещах плотских, не различает ничего. Роберт хотел бы рассеять туман, застилающий его взор, он справляется об «авторах», чьи наставления помогли бы ему еще немного приподнять завесу. Тогда Адальберон называет источники, и это те самые, которые называл в своем трактате Герард. Прежде всего святой Августин, «Град Божий»<sup>17</sup>. Королю такой отсылки недостаточно. Он спрашивает: равной ли властью наделены эти «князья небесные» (выражение, присутствующее и в «книжице»)? И в каком порядке они располагаются<sup>18</sup>? Ответ: «Читай Дионисия — обе его книги — и Григория». Адальберон — здесь он слегка расходится с Герардом — указывает на «Моральные толкования на Книгу Иова» и «Проповеди на Иезекииля»<sup>19</sup>. Благодаря этим четырем трудам познание неба — «мистическое» — возможно. Оно необходимо, так как открывает сам принцип социального порядка, позволяет увидеть «раздельный порядок небесный, по образцу коего устанавливается порядок земной». основополагающая мысль. Она ясно высказана в стихе 228, точно на середине сочинения.

Буквально повторяя (лишь переложив по законам метрики) фразу Григория Великого о порядках, чинах, званиях, хотя и употребляя слово *ordo* в единственном числе, Адальберон приступает к описанию церковной иерархии. Теперь уже епископ должен описать свое видение, опираясь на названные им книги; они расставлены по полкам в книжном шкафу, рядом с его собором, рядом с кабинетом, где он без конца шлифует свой труд; он, воплощенная мудрость, хранит в памяти каждый их слог. И мы снова слышим отзвук речи Герарда Камбрейского. Моисей, по велению Бога, распределил по чинам священнослужителей в синагоге; так же и в Церкви, «которую называют Царством Небесным», под властью Христа, епископы должны выстраивать порядки<sup>20</sup>; это епископы определяют, устанавливают, надзирают; подобно магистратам Римской республики, они управляют устройством *ordo*. Однако Церковь, *ecclesia*, где они исполняют эту функцию, — установление одновременно и небесное, и земное, принадлежит и небу, где она «царствует», и земле, где она «стремится» подняться ввысь. И поскольку ее территория распространяется, по обе стороны границы, на две провинции, она должна соблю-

<sup>15</sup> *Carmen*, v. 204.

<sup>16</sup> *Carmen*, v. 209, 210.

<sup>17</sup> *Carmen*, v. 214.

<sup>18</sup> *Carmen*, v. 217.

<sup>19</sup> *Carmen*, v. 218—223.

<sup>20</sup> *Carmen*, v. 229—236.

дать два закона. Сообщество христиан (которого смерть не разрывает, которое частично существует по ту сторону завесы видимого), «дом Божий», Церковь, *res fidei* (в противоположность государству, *res publica*, над которым надзирают не епископы)—это место, где взаимодополнительно действуют закон единства, божественный закон, и закон деления на части, закон человеческий.

Божественный закон «не делит того, чем владеет»<sup>21</sup>. Он управляет некоторыми из людей, живых людей; это те, кто уже, прежде смерти, попал в мир иной, это священники. Если и есть между ними различия, по «природе» и по «чину», по происхождению или по рангу, они тем не менее объединены по самой сути своим «состоянием». Каким состоянием, в чем суть? В чистоте: «дабы они были чисты, избавлены от рабского состояния». Поскольку священники свободны, и чтобы заслужить такую свободу, им следует избегать скверны, отрываться от плотского. Только им. Оставляя за одними священниками долг соблюдать запреты в сексе и еде, Адальберон здесь выступает против еретиков, которые «не различая», как говорил Герард Камбрейский, отказывают в праве на брак всем; он выступает также и против письма с неба, на которое ссылаются его франкские коллеги, чтобы навязать пост всем без разбору. Но священники должны еще оберегаться и от другой грязи, от тех неотскребаемых пятен, от которых не могут отмыться люди, занятые ручным трудом. Пусть клирики не возделывают землю, не помогают в стряпне, ничего не делают собственными руками, даже стирки—разве что стирают свои тела и души, дабы стать лучшими хранителями других<sup>22</sup>. Им подобает быть праздными, бесполоыми, не прикасаться к мясу. Ведь они наполовину принадлежат небу, сопричастны природе ангельской. Они «рабы», сервы (*servi*) единого господина—Бога. Вот что составляет их превосходство над остальным родом людским, даже над самими князьями. Они крестят, приносят жертву, говорят, молятся; они все равны состоянием и образуют «порядок»<sup>23</sup>.

В этом месте король задает наивный вопрос, притворяясь, что увлечен утопией этих «невежд», еретиков. Разве все люди не должны быть совершенны, разве все люди не должны подчиняться этому закону? Разве идеал на земле не в том, чтобы каждый стал равен остальным? «*Коли дом Божий един, не следует ли его подвести под единый закон?*»<sup>24</sup>

Нет, отвечает епископ: «*Положение (status) res fidei (Церкви в широком смысле, христианского сообщества) целостно, но относительно порядка оно тройственно*»<sup>25</sup>. Вот тайна мира, устроенного по образу его Создателя, который един в трех лицах. Поскольку время еще не закончилось, поскольку человечество под трубный глас еще не оказалось единым мигом в потустороннем мире, поскольку часть людей еще лишь стремится в Царство, пребывает в узах плоти, то для тех, кто еще не включен в *ordo*, не влился в то своего рода продолжение неба на земле, которое образуют клирики, для «народа» существует другой закон, «закон человеческий». Этот закон не объединяет, он разделяет. Он распределяет людей по двум новым «состояниям»: с одной сто-

<sup>21</sup> *Carmen*, v. 240.

<sup>22</sup> *Carmen*, v. 257, 258.

<sup>23</sup> *Carmen*, v. 260—273.

<sup>24</sup> *Carmen*, v. 274.

<sup>25</sup> *Carmen*, v. 275.

роны «благородные», с другой — «рабы» (или «сервы»). Удел первых — независимость и праздность. Удел вторых — повиновение. И тяготы — *labor*, что означает также «работа».

Сочиняя 286-ой стих, Адальберон сначала поставил на этом месте слово *dolor*, страдание, скорбь. Но передумал. Он велит писцу вычеркнуть это слово, заменить его на *labor*, имеющее двойное значение и потому для него предпочтительное; он использует это слово еще дважды, применительно к сервам<sup>26</sup>, чтобы уточнить, в чем их состояние. «Состояние», а не «порядок». Критерий раздела — положение относительно власти. Одни повелевают, другие повинуются. Два состояния, над которыми властен человеческий закон, сообразны структурам неравенства во вселенной. В том «доме», каким является христианский мир, непременно есть господа и слуги, как во всех больших аристократических домах, как в доме у епископа, у короля, у князей, у всех сеньоров — и как в самом способе производства есть эксплуататоры и эксплуатируемые. Такова линия раздела. И на взгляд Адальберона, она идет из биологических глубин. Ведь мы здесь — на земле, со стороны греха, плоти, пола. *Lex humana*, закон человеческий властвует над теми беспокойными пространствами, где продолжение рода, поневоле порочное, неизбежно связано либо с греховными наслаждениями зачатия, либо с той карой, которая есть муки родов. Эти два состояния, будучи не ангельскими, но земными, предопределены происхождением. Это категории генетические. Знатные и сервы составляют два «рода». Во главе первого — король и император, два светоча христианского мира. Они, разумеется, помазанники. Но их вторая природа позволяет им, как и всем, кто не принадлежит к духовенству, иметь жену; они обязаны с ней спать, делать ей детей — и вся знать считается им родней, обширным потомством древних властителей, их предков. Эта знать вся «королевской крови», Адальберон о том отлично знает, он сам к ней принадлежит и генеалогию свою помнит наизусть.

Определение функции (*officium*) для каждого состояния появится позже, и как следствие разделения, обусловленного происхождением, «родом». Кровь, текущая в жилах «благородных» и дающая им красоту, пылкость, воинскую отвагу, предназначает их защищать церкви прежде всего, а затем и «простонародье», больших и малых (ведь среди тех, кто не принадлежит к знати, в народе, по словам Луазо, тоже существуют ранги, и одни проходят, садятся, говорят раньше других). Знатные обязаны своим генетическим свойствам тем, что они — воины, *bellatores*<sup>27</sup>. Тогда как дело рабов — выполнять то, что подобает «рабскому состоянию», все задачи которого Адальберон перечислял несколькими стихами выше, когда описывал то, что священники должны остерегаться делать: мыть, стряпать, пахать землю, то есть производить и готовить пропитание для других. Выбываясь из сил. В поте лица. *Labor, dolor, sudor*, труд, муки, пот. И в заключение всего диалога короля с мудрецом — идея трифункциональности: «Тройственен дом Божий, который кажется единым. Одни молятся, другие сражаются, третьи же трудятся. Они все трое вместе и не могут быть разделены». Ибо — и финал здесь повторяет то, что в «Жесте о епископах Камбрейских» служило вступлением ко второй речи Герарда — «на служении одного покоятся дела двух других, и все в свой черед помогают

<sup>26</sup> *Carmen*, v. 288, 291.

<sup>27</sup> *Carmen*, v. 282.

всем»<sup>28</sup>. Если этот закон (*lex*) соблюдать, то воцарится мир (*pax*). Королю (*rex*) надлежит обеспечивать действие закона, а также следить за тем, чтобы порядок не был поколеблен.

\* \* \*

Система, излагаемая в *Carmen*, восходит прямо к Герарду, а через его посредство к Григорию Великому — в том, что касается отношений подобия между небом и землей, принципа неравенства, внутрицерковного устройства. Но поэма Адальберона дает гораздо более точное определение трифункциональности. То, что автор «Жесты» резюмировал одной фразой, здесь находит свое развитие. Пока я отмечу три момента:

1. Как и его коллега из Камбре, епископ Ланский говорит о трех функциях, а не о трех порядках. В отличие от Герарда и Григория Великого, он употребляет слово *ordo* только в единственном числе. Пятнадцать раз на протяжении поэмы. Семь из них — для абстрактного обозначения порядка вещей. В восьми других случаях это слово относится к организованному сообществу, неизменно церковному. На земле единственный «порядок» — это Церковь (как институт). Ведь эта часть человечества через таинства, через миропомазание (короли — тоже помазанники, есть «порядок королей», как бы причтенный к Церкви) входит в вышний порядок, управляется божественным законом. Тогда как закон человеческий, чья сфера — подлунный мир, бренность, скверна, учреждает лишь состояния.

2. Как и в речи Герарда, здесь нет слова *laborator*, работник. Адальберон употребляет не это существительное с явно функциональным оттенком, а *servus*, что говорит о рабстве, о подчинении. Не значит ли это, что его, как и Герарда, интересует именно власть, а из трех функций — только две, одна из которых повинуетсЯ другой, как две природы, как тело — душе, как молодость — старости, только *bellator* и *orator*? Отметим, что слово *bellator*, воин, используется единственно по отношению к королю.

3. Впрочем, на протяжении целой поэмы все «деления», все «части» обозначают бинарные оппозиции: во вселенной — два порядка, вышний и земной; в Церкви, в *ecclesia*, — две части, одна на небе, другая внизу; две категории различий, по природе и по *ordo*; два закона; порядку клириков противопоставляется народ; закон человеческий распределяет на два состояния; благородные защищают два пространства, и на втором есть большие и меньшие. Троичность всегда проистекает из сочетания бинарностей. Как в тайне божественной Троицы<sup>29</sup>. Не то чтобы христианский мир когда-либо, пусть даже

<sup>28</sup> Такой текст важно переводить как можно точнее, даже в ущерб изяществу. Ошибки Д. Дюбюиссона в интерпретации объясняются в большой степени тем, что он использует далекий от совершенства перевод *Carmen*.

<sup>29</sup> По этому поводу следует обратиться к другой поэме Адальберона, сложенной таким же образом, «Сумме веры»; она издана в: Hüchel, «Les poèmes satiriques d'Adalbéron de Laon», *Bibliothèque de la Faculté des Lettres de Paris*, XIII, Paris, 1901; некоторые ее стихи перекликаются с *Carmen*:

Tres in personis quorum substantia simplex  
Est natura trium simplex, recti quoque bina  
Nam Christi natura duas se dividit in res.

вскользь, отождествлялся с Телом Христовым. Но он представляется имеющим ту же структуру, что и божество, единым в троичном. А беспорядок происходит либо от разделения частей, либо от стирания различий.

\* \* \*

О беспорядке Адальберон рассуждает пространно. Он описал его в первом из четырех разделов поэмы. Он возвращается к этой теме в последнем, представляющем собой план восстановления. Считает ли он, что причина беспорядка — в возмущении еретиков, как в Аррасе в 1025 г.? В *Carmen* можно найти лишь единственный намек на «заблуждение»<sup>30</sup>. Однако та тщательность, с какой обосновывается существование некоего корпуса, специализирующегося на совершении таинств, доказывает, что озабоченность антицерковными веяниями присутствует в уме епископа Ланского. Ведет ли он, как Герард в 1024 г., идеологическую борьбу со сторонниками клятв о мире? Стихи 37 — 47, объясняющие, что такое мир навыворот, мир в насмешку, рисуют крестьянина (безобразного, бессильного, подлого, полную противоположность высокородному, полную противоположность королю, который есть воплощение красоты, силы и мужества) в венце; они рисуют «хранителей права», чей долг — применять закон, то есть князей, обязанными молиться; наконец, епископов они рисуют нагими, идущими за плугом, распеваящими песенку об Адаме и Еве, то есть плач об изначальном равенстве чад Божьих. Вот это-то и возмутительно: прелатам подобает являться, как Герард во главе Аррасского синода, облаченными в роскошные одеяния, наглядно свидетельствующие о господствующем положении, о том ореоле, каким наделила их божественная воля; им надлежит не отягощать свои руки рабскими заботами, а заниматься тем, чтобы определять место каждого человека сообразно его заслугам, в «разделении порядков», в неравенстве. Это шутовское описание перевернутого общества весьма ясно указывает, кто в обществе нормальном обеспечивает исполнение трех функций, кто такие в нем люди молитвы, люди войны, люди труда. Для Адальберона, как и для Герарда, *oratores* — это епископы, *bellatores* — это князья, а те, кто трудится, — это крестьяне. Извращение, беспорядок, что и означают возвышение сервов, клерикализация знати и унижение епископата, Адальберон, без сомнения, тоже воспринимает как то, что случилось бы, будь приняты предложения какого-нибудь Гарена Бовезийского, призывающего основать мир на клятвах равных, приносимых собравшимися на лугу. Однако у автора *Carmen* атака направлена главным образом против другого противника, единственного: Одилона, аббата Клуни.

Цель Адальберона Ланского — вернуть епископам их роль королевских наставников. А эта обязанность, говорит он, ныне выполняется не священниками, которые «вместе служат Христу»<sup>31</sup>, не сведущими людьми, добившимися постижения тайн долгими годами учения. Кто же сегодня опекает короля? Мирянин, отказывающийся от брака (тогда как супружество есть норма для всех, кто не принадлежит к *ordo* священников), не обладающий мудростью,

Трех, коих сущность едина, природа  
В трех обретается лицах; Христова  
Надвое делится также двойная природа.

<sup>30</sup> *Carmen*, v. 56.

<sup>31</sup> *Carmen*, v. 59; это выражение идет еще из аррасской «книжицы».

*sapientia*, поскольку он не миропомазан, поскольку он отвергает знание<sup>32</sup>. Подобные миряне — это очевидно монахи. За потрясения, терзающие общество, ответственны монахи. Их влияние на Роберта Благочестивого губительно. Оно способствует тому, что у него нарушается необходимое равновесие между мыслью и действием. Оно высвобождает порывы, которыми чревата его «молодая» природа. Монахи, один монах. «Учитель» (так называли ересиарха, за которым тщетно охотился Герард в Аррасе). Одилон. Этот «князь»<sup>33</sup>, этот «учитель воинствующего ордена монахов»<sup>34</sup>, *bellator*, тогда как его делом должна быть молитва; он восседает в роскошном дворце<sup>35</sup>, тогда как должен бы жить как нищий; он спешит в Рим молить папу, тогда как должен бы молить Бога. «Король Одилон», узурпатор. Если в стране франков мир перевернулся, функции и ранги смешались, то вина за это лежит на Ключийском ордене, которым он правит.

Чего на самом деле хотят ключийцы? Прежде всего, уподобить людей знатных монахам, навязать им запреты и обязанности монашеского звания, — жить в целомудрии, петь псалмы<sup>36</sup>; а ведь из всей знати один король обладает привилегией сослужить в литургии. Ключийцы хотели бы также военизировать молитву. Адальберон высмеивает подобное намерение в бурлескной сцене. Он якобы послал все разузнать на юг королевства одного из ланских монахов. Тот вернулся покоренным, преображенным, и объявил: «*Я теперь рыцарь, хотя и остаюсь монахом*»<sup>37</sup>. *Miles* — а не *bellator*, не *pugnator*; будем внимательны к выбору слов: Адальберон, грамматист, прекрасный знаток лексики, говорит о рыцарях, о бандах смутьянов и грабителей, которыми окружают князей мира сего те, кто служит им с оружием. «Молодые», охваченные буйством, дергающиеся, как в аду. Перебежчик, совращенный ключийцами, стал одним из таких фанфаронов; это Роланд, неистовый, смехотворный, суестьющийся, кипящий; уже один его нелепый, непристойный наряд свидетельствует о нарушении установлений<sup>38</sup>. Ведь в те времена социальные категории точно обозначались платьем, формой обуви, стрижкой — по одежде подобало с первого взгляда распознавать монаха, кающегося, князя, крестьянина, честную женщину и ту, кто таковой не является. В тот же самый момент раздаются голоса защитников порядка, обличающие новую моду, эту южную манеру наряжаться, которую переняли и щеголи на Севере Франции, — бритые бороды, короткие волосы, платье с разрезами, показывающими бедро, башмаки с загнутыми носами, и все это не смешно. Это страшно. Это ведет к смешиванию солдата со священником или с женщиной, и потому это святотатство, нарушающее священный порядок в обществе<sup>39</sup>. Это нарушение, подобное тому, что вызывает идея ключийцев, рисующая

<sup>32</sup> *Carmen*, v. 69—76.

<sup>33</sup> *Carmen*, v. 155.

<sup>34</sup> *Carmen*, v. 156

<sup>35</sup> *Carmen*, v. 167.

<sup>36</sup> Это и есть пожелания ключийцев, сформулированные, в частности, аббатом Эдом Ключийским; возможно, его имеет в виду аллюзия (в стихах 127—128) на Сен-Мартен-де-Тур, где он был каноником, прежде чем стать монахом.

<sup>37</sup> *Carmen*, v. 112.

<sup>38</sup> *Carmen*, v. 95—117.

<sup>39</sup> H. Platelle, «Le problème du scandale: les nouvelles modes masculines aux X<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles», *Revue belge de Philologie et d'Histoire*, 1976.



монашеское служение как битву, монахов — как воинов, уничтожающая предписанные различия, стремясь привнести в общество мирян изначально литургические и монашеские ценности воинства Божия, *militia Dei*, желая всех превратить в *milites*, рядовых солдат, призванных сражаться на святой войне, — в «рыцарей Христа»<sup>40</sup>. Эта смута, источник которой в проповеди кляунийцев, здесь сливается с той, что распространяет движение за мир Божий. Поскольку это движение, одним из зачинщиков которого и вправду был Одилон и которое вело к святой войне, выливается в снесение перегородок, образующих опоры общественного здания. Уже на миротворческих соборах, созданных в Северной Франции, можно увидеть епископов-демагогов, снимающих свое облачение, призывающих к равенству, объявляющих крестьянина королем и готовящихся, как новые Турпины, встать во главе военной экспедиции против врагов веры. И Адальберон стенает: что станет с ним, не умеющим ни воевать, ни возделывать землю<sup>41</sup>?

Вот почему в последней части памфлета от короля требуется обещание не отказываться самому творить правосудие, оставаться устроителем мира и назначить своих представителей для защиты бедных. Запретить людям знатым посещать церкви по ночам, распевать там псалмы днем, предписать им также обязательно заниматься любовью и делать детей, без чего порода, *genus*, и «доблесть» окончательно исчезнут из мира. Призвать епископов не заниматься больше крестьянскими делами, *rura*, не притворяться, что делят нищету сельских бедняков, носить уборы, подобающие их рангу или званию, наконец, держать монахов там, где им и надлежит быть, и не давать им выходить за эти пределы<sup>42</sup>. Король Роберт как будто готов сопротивляться натиску заблудшей монашеской конгрегации, надвигающейся с Юга, как некогда сарацины, готов восстановить различия, которые уже так опасно размыты. Сопротивляться, восстанавливать; способен ли король на это? Сатира Адальберона заканчивается усмешкой сомнения.

---

<sup>40</sup> В стихе 118 «Песни» начинается пародия на крестовый поход, гротескное изображение того, как неверные сбивают с дороги монахов, молодых и старых.

<sup>41</sup> *Carmen*, v. 177.

<sup>42</sup> *Carmen*, v. 412—416.

#### IV. Система

Эта поэма — пространная игра слов, где переключки и созвучия основаны (как и среди множества элементов, составляющих архитектуру тогдашних базилик) на точных числовых соответствиях. Здесь можно заблудиться в этих хитросплетениях, здесь, как в роще Броселианде, тебя могут заколдовать. Во всяком случае, толкованиями можно заниматься бесконечно. Ибо рассказ движется с помощью аллюзии, отзвука, отражения, как говорит Адальберон, аллегории, вернее, символа, «шифра тайны... никогда не разъясняемой раз и навсегда, но требующей постоянного разгадывания заново, как музыкальная партитура никогда не прочитывается раз и навсегда, но позволяет все новые исполнения»<sup>1</sup>. Зеркало слепит пересечением тысячи граней. Тем не менее сопоставление того, что говорит епископ Ланский, с тем, что говорит епископ Камбрейский, выявляет четкую и сравнительно простую картину. Ведь Адальберон и Герард говорят об одном и том же, о своем служении, о функции епископа в соотношении с функцией короля. *«Король и епископы словно рабствуют рабу.»* В центре поэтического высказывания стих 229 дает, быть может, самую точную формулу социальной трифункциональности и объясняет, каким образом эта картина сложилась в голове автора *Carmen*. Распределение между королем и епископами власти над всеми вверенными им людьми: не есть ли это суть проблемы, решение которой Адальберон и Герард пытаются предложить? Оба они столкнулись с конкретными трудностями того момента, с соперничеством со стороны мелкого кастеляна или великого аббата, оба они озабочены напряжением и трещинами, которые заметны для них в политическом здании. Оба эти прелата, отпрыски старого лотарингского рода, давшего множество военачальников и исповедников веры, взобравшиеся на вершину высочайшей культуры, оба эти «учителя» — законные, не узурпирующие это звание — возлагают на себя миссию риторов, вычитывая у Цицерона, как соединять красноречие с мудростью, *sapientia*; оба они, старые, мудрые, принадлежащие к «порядку могущественных», что необходимо для того, чтобы облагораживать, поправлять земные явления, приводить их к божественному образцу, — оба они предлагают королю, в противовес их заблудшим собратьям, некую модель управления, идеологию гражданского порядка. Систему, главные узлы которой нам теперь лучше видны.

---

<sup>1</sup> Н. Courbin, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi*, Paris, 1977, p. 19.

1. В центре — постулат о едином целом неба и земли, двух частей однородного мира, возведенных по единому плану и, следовательно, соотносящихся друг с другом, хотя и основанных на неравенстве иерархически расположенных один над другим уровней. Верхний представляет собой образец для нижнего. Так что всякий замысел реформ на нашем этаже требует усилий по преодолению тяжести. Пружина действия, к которому призывают обе речи, расположена таким образом на стороне того, что есть в космосе самого способного подниматься ввысь, самого живого, самого подвижного, на стороне души, огня, солнца — на стороне мужчины; женская сторона, сторона тени, воды, луны, никак в эту игру не входит: у женщин нет обязанности, нет функции, нет «сословия».

2. Порядок — атрибут совершенного града. Порядок военного оттенка, основанный на законе, устанавливающий мир, — вот почему Небесный Иерусалим можно называть видением мира, откровением, образом справедливости. Этот превосходный порядок распространяется на земле путем передачи повелений, приказов от звания к званию, согласно дисциплине. Вследствие подобного распространения одна из ступеней человеческой пирамиды, самая верхняя, в еще несовершенной части мира может быть законно определена как порядок, порядок в полном смысле слова: это корпус священнослужителей. Он единственный. Он являет на земле модель всякой социальной организации<sup>2</sup>. Порядок королей — как бы приложение к небу, поскольку короли получили миропомазание, функция которого — укрощать в их телах горячность и направлять силу, которой исполнены королевские особы, на поддержание порядка. Миропомазание короля накладывает культурный распорядок поверх природного. На земле различия определяются природой и порядком. Но то, что устанавливает *ordo*, постоянно находится под угрозой, поскольку мы живем в долинах скверны. «*Законы слабеют, и вот уже всякий мир бежит от нас; нравы людские переменились, и порядок переменился*»<sup>3</sup>. Такая перемена ведет к отдалению от небесной модели, ведь она-то неизменна. Чтобы стянуть крепления, необходимо, чтобы среди людей должным образом исполнялись «различные функции».

3. *Officium* — одно из ключевых слов, с которыми искусно обращаются эти мастера грамматики. Для них (Адальберон выражается более ясно) порядок на земле опирается на «разряды», «части» (*partes*: в 1824 г. Гизо переводил это слово как «классы»), с распределением обязанностей между ними. Существуют две функции; обе они связаны с направлением; одна обращена вверх, напрямую сообщается с небом и объявляет правила, другая обращена к земле и заставляет эти правила исполнять. В социальном смысле слово *ordo* можно употреблять лишь применительно к людям, выполняющим эти функции. Следовательно, существуют два «порядка», и только два: порядок «могущественных», то есть епископов, и порядок королей. *Rex* и *pontifices*, то есть *bellator* и *oratores*. Это изначальное деление как нельзя более очевидно для Адальберона — и для Герарда тоже. Но чтобы осуществлять свою деятельность, вожди должны расширять основу того порядка, который образуют. Перепоручая священническую функцию, епископы размещают по всему пространству сво-

<sup>2</sup> Что точно подметил Сьюэл (Sewell) в связи с обществом при Старом Режиме и первым сословием, духовенством.

<sup>3</sup> *Carmen*, v. 302, 303.

его диоцеза порядок, духовными отцами которого они являются: Адальберон видит в ланском духовенстве такой порядок. Так же поступают и короли, учреждая порядок *rectores*, правителей, знатных; считается, что они — потомки королей. И справедливо, поскольку короли не бесполы, поскольку они, предки по плоти, и в самом деле — главы огромной семьи, отождествляемой со знатью, которая поставляет всех военачальников. Итак, две функции, но передаются они по-разному. Функция молитвы — через посвящение, посвящение в порядок, нематериальный знак, который не разрывает связи с небесным миром, который подвластен божественному закону; поэтому все, кто воспользовался подобной передачей, — «*ordonnés*», рукоположены, буквально — «упорядочены». Тогда как воинская функция, передаваемая по крови, подвластна генетике, «природе»: порядка воинов нет. На пересечении двух функций — король, словно распятый на кресте.

4. Две господствующие группы: священники, получившие свою функцию от епископов; знать, потомки королей. В эти группы никоим образом не входят младшие споспешники, через чьи руки протекает мелкая монета литургических и военных функций, — монахи, не возведенные в священство, рыцари, не наделенные ни крупницей власти. Эти люди — всего лишь прислужники; они составляют челядь тех, кому Христос поручил молиться и сражаться.

5. Епископы XI в. вовсе не считали, что священническая функция происходит из власти суверена — разве что из власти Царя царей, Христа. И ослабление короля Франции, признаки которого они с тревогой наблюдают, грозит лишь тем, что, расшатывая дисциплину среди носящих мечи, оно высвобождает беспокойную активность рыцарей. Это не дает оснований считать, как то делают некоторые ученики Жоржа Дюмезиля, различные социальные обязанности некой проекцией на общество миссии и атрибутов короля. Зато позволяет лучше понять место третьей функции и определение третьей социальной категории.

6. Тройственность действительно есть один из элементов системы. Ибо в мироздании царит неравенство: одни повелевают, другие должны повиноваться. Следовательно, люди делятся на два состояния, определяемые происхождением, «природой»: одни рождаются свободными, а другие нет, одни «знатные», другие — «сервы». Они пребывают в таком природном положении, пока живут в той части мира, что осквернена грехом. В той мере, в какой они соотносят свое существование с требованиями *ordo*, в какой они соблюдают божественный закон, велящий им жить так, как живут ангелы, в той мере, в какой им удастся избежать нечистоты, служители (или рабы) Божии освобождаются от того, что создает различие состояний. Стало быть, трещина остается только между мирянами. Она ставит в подчиненное положение третью категорию, «подлых» — тех, кого Луазо называет «народом», — которыми *oratores* и *bellatores* обязаны руководить. Адальберон тут изъясняется недвусмысленно: людям второй функции он резко противопоставляет «тех, кто прислуживает». В его глазах рабское положение наследственно. Из него вытекает обязанность работать, горькая обязанность. Такова третья функция: «труд». Грустное слово, подразумевающее пот, скорбь, нищету, то есть эксплуатацию. Исполняют эту функцию те, кто по природе, — потому, что они не королевской крови, и потому, что не посвящены, — вынуждены отдавать силу своих рук на службу другим. Отметим, что в этих текстах к людям третьей функции ни разу не отнесено слово, означающее работников. Экс-

плуатируемые называются — и справедливо — либо «крестьянами», либо «рабами». Появление третьей социальной функции вытекает из принципа необходимого неравенства. Вот почему трифункциональная схема помещается в начале или в конце речи о повиновении и о такой структуре общества, где верхушка царит, пребывая в совершенстве, а низы пресмыкаются во грехе. Тройственность рождается из сопряжения различий, которые создают совместно *ordo* — есть священники, а есть другие, — и *natura* — есть знать, а есть сервы. Беспорядок возникает не оттого, что природа меняется, но оттого, что порядок поколеблен. Это происходит, когда крестьяне допускаются рассуждать на миротворческих ассамблеях (или когда человек не высокородный получает епископский сан), когда от знатных требуют молиться, а от *oralores* — сражаться.

7. Последняя идея — идея обоюдности, взаимности в иерархии — структурно влечет за собой троищность<sup>4</sup>. Движет этим взаимообменом милосердная любовь. Но определяет его наличие ступеней: с одной на другую перемещаются нежная забота и почтительность. На этой иерархической конструкции основано все. С вершины — то есть от Бога — нисходят благодать и общий толчок. Любовь, посредством которой осуществляются связь и всякая координация, есть в истоке своем снисхождение.

\* \* \*

Вот система, в которую помещен образ социальной трифункциональности, как он впервые описан. Описан великолепно. Людьми, борющимися с «новшествами», идущими против течения, наперекор другим, тем, кто покорно следует за движением жизни. Консерваторами. У одного из них очевидны горечь и скептицизм. Оба изо всех сил пытаются остановить то, что им представляется — и справедливо — катастрофой. Меня всегда поражало, что Робер Фоссье (Fossier) считал тему трех функций в начале XI в. запоздалой<sup>5</sup>. Он был проницателен. Однако эта тема — лишь одна из деталей огромного здания. Адальберон и Герард тему не придумали. Но они выстроили здание. Попробуем разглядеть получше — как, прежде чем задаться вопросом — почему.

<sup>4</sup> C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Paris, 1958, p. 58.

<sup>5</sup> *Histoire sociale de l'Occident médiéval*, Paris, 1970, p. 144.

# **ПРОИСХОЖДЕНИЕ**

Итак, вот перед нами создаваемое шаг за шагом в тех помещениях, где медленно, нелегким ручным трудом, можно сказать, с религиозным тщанием, выводились на листе пергамента слова, чтобы складывать эти слова в хранилище, но также и для того, чтобы сеять их по свету, поскольку автор предполагал, что манускрипт будут читать, переписывать, что содержание его будет передаваться дальше до бесконечности (и то была не тщетная надежда, коль скоро мы, спустя тысячу лет, еще можем слушать эту речь), — вот перед нами то, что служит доказательством литературной искушенности, но заодно и знаком престижа, но заодно и орудием власти: теория социального порядка. Ни Адальберон, ни Герард не изобрели ее целиком. Идеологические системы не изобретаются. Они витают в воздухе, размытые, едва задевающие сознание людей. Отнюдь не застывшие. Их переделывает изнутри неспешная, незаметная эволюция; последствия ее проявляются вразбивку, их целостность нарушена, ее приходится склеивать. Мастера в деле подобного восстановления — а таковыми были между 1025 г. и 1030 г. Герард и Адальберон — по-новому собирают раздробленные части сооружения. Ведь стан изменился, и складки одежды уже не падают, как нужно. Это их доля творчества. Но они не творят материалов, которыми пользуются. Материалы у них готовые. Как и темы трех функций, других элементов системы Адальберон и Герард тоже не создавали.

Они их извлекают из памяти. Это были люди велеречивые. Текст, который мы читаем, складывался на тех ассамблеях, советах, «соборах», где двое епископов высказывали свои мнения, спорили. То, что стало последовательным изложением некоей идеологии, рождалось в огне тех словесных поединков, чередовавшихся с военными походами, в которых властители той эпохи имели возможность, как и на войне, блистать, развлекаться, подтверждать свое превосходство. Память у этих ораторов и этих слушателей, которые говорили и выслушивали больше, чем читали, была тренированная, цепкая, постоянно упражнявшаяся в литургии, псалмодии, гомилиях. Наполненная латинскими фразами. Этот обширный набор, общий для всех отпрысков знатных семейств, которых отцы поместили в соборный капитул, чтобы они стали епископами, служил им как бы театральным задником. По нему скользили разрозненные элементы идеологической системы; на нем они в нужный момент вырисовывались, собранные воедино. Большая часть этих фраз шла из Библии, из Вульгаты; остальные — из Отцов Церкви, из античных классиков, которых комментировали книжники, сведущие в грамматике, риторике и диалектике.

Память свою можно было пополнять в *armarium*, книгохранилище, примыкавшем к любому собору. В том краю, где жили Адальберон и Герард, где они научились своему ремеслу, где они спорили, проповедовали, витийствовали, диктовали своим секретарям-каноникам, такие библиотеки были, быть может, самыми богатыми во всем латинском христианском мире. В наши дни они оказались распылены и почти полностью уничтожены. Из древних каталогов нам известно, что библиотека в Камбре насчитывала в X в. около шести десятков томов (в каждом томе было по несколько сочинений), в XI в. — около сотни. Преобладали здесь юридические труды, канонические сборники, составленные в каролингскую эпоху, — в полном соответствии со склонностью

епископа Герарда к регламентации, к авторитарности, к действию. Но там можно также найти комментарий Григория Великого к Иезекиилю, восемь манускриптов святого Августина<sup>1</sup>. Ланская библиотека была в пять раз богаче<sup>2</sup>: триста томов в X веке (в конце XIII в., после поразительного подъема образования и книжного дела, парижский соборный капитул располагал вдвое меньшим количеством); многочисленные учебные пособия, в частности, комментарий Марциана Капеллы, курс свободных искусств, составленный в IX в. Мартином Скотом; все необходимое даже для занятий диалектикой: «Утешение философией» Боэция здесь присутствует в нескольких экземплярах. Здесь присутствуют также сочинения, отважившиеся пуститься в исследование тайн, — манускрипты Иоанна Скота Эриугены, до сих пор еще находящиеся в Лане, совсем близко от того места, где Адальберон брал их в руки. Сокровище, украшение для души, как были украшения для тел прелатов, которые выносились из тех же помещений по большим праздникам. Сокровище наследственное: когда Герард водворился в Камбре, девять десятых дошедших до нас книг из этой библиотеки там уже были. Это хранилище знания возникло в молодые годы Хинкмара, в прекрасные времена «Каролингского возрождения», когда была спасена античная письменная культура. Здесь накапливались бесчисленные слова. Одни очень простые, как слова Евангелий, вызревающие, прорастающие, словно горчичное зерно, другие — чреватые множеством смыслов; принцип обучения как раз и состоял в том, чтобы вылучить этот смысл с помощью аналогий, метафор, столкновений, переключек. В памяти сведущих людей эти слова естественно и беспрестанно перетекали из одного дискурсивного образования в другое; кое-какие из них в результате таких перемещений обретали еще более яркий блеск, рассеивая окружавшую их тьму.

Из этого обильного запаса Герард Камбрейский черпал свои «убедительные доказательства»<sup>3</sup>, когда говорил о социальной трифункциональности. Но и когда говорил об остальном тоже. Не было заявлено по сути ничего, что не было бы унаследовано от других. Как и Адальберон, Герард и не думал этого скрывать. Напротив, оба епископа тщательно заботились о том, чтобы их источники были узнаваемы. Они опирались на традицию. И следовательно, мы ответим их ожиданиям, если попытаемся, по примеру тех, кто слушал их тысячу лет назад, разглядеть, где берут начало их идеи, если поднимемся вверх по течению реки, доносившей до епископов — советников короля Роберта различные соображения, которые они сочли нужным сформулировать заново. Реконструировать генеалогию системы полезно для того, чтобы понять ее структуру и то место, которое было в ней отведено образу трифункциональности<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> H. Lesne, *Histoire de la propriété ecclésiastique en France*, tome 4, Paris, 1922, pp. 635, 636.

<sup>2</sup> B. Merlette, «École et bibliothèque à Laon du déclin de l'antiquité au développement de l'université», *Bulletin philologique et historique*, 1975.

<sup>3</sup> *Gesta*, III, 52.

<sup>4</sup> Несколько предварительных работ облегчает подобное исследование; это прежде всего: L. Manz, *Die Orlogedanke. Ein Beitrag zur Frage des mittelalterlichen Ständegedanken*, Stuttgart—Berlin, 1937; H. Krings, *Ordo. Philosophisch—historisch Grundlegung einer abendländischen Idee*, Halle, 1941; Heineman, «Zur Ständedidaxe in der deutschen Literatur des 13—15. Jhd.», *Theodor Frings zum 80. Geburtstag*, Berlin, 1978; Y. Condar, «Les laïcs et l'ecclésiologie des ordines chez les théologiens des XI<sup>e</sup> — XII<sup>e</sup> siècles», *I laici nella società cristiana dei secoli XI e XII*, Milan, 1968.



## I. Иерархия

Герард и Адальберон нам помогают, указав на три «авторитета», на три столпа: на Григория, Августина, Дионисия Ареопагита.

Мы видели, что в первом, самом прямом, высказывании — в Аррасской речи 1025 года — в основании всей конструкции, обрамленной двумя фразами (одной святого Павла, «нет власти не от Бога», другой святого Петра, «будьте покорны царю ли, как верховной власти, правителям ли, как от него посылаемым»), лежат две цитаты из Григория Великого. Это и есть краеугольный камень. Используемый повторно, как античные колонны во второй церкви в Ключни, в баптистерии Экс-ан-Прованса, как камни, оправленные ювелирами из Конка, — и эти внушающие благоговение руины былых времен, золотого века, навязывают свой стиль новым творениям; те якобы берут их себе на службу, а на самом деле служат им. Итак, стержень, то слово, на которое другие фразы епископов нанизываются контрапунктом, — это слово одного епископа, «защитника града»; в Риме, в конце VI века, когда казалось, что все рушится, он думал лишь о том, чтобы сохранить во что бы то ни стало последнюю стену здания, которая еще хоть как-то держалась, — Церковь, то есть порядок, дисциплину, иерархию. Его заботили прежде всего *rectores*, правители церковной организации, сидевшие в крупных владениях или в городах. Он говорил об их статусе, просто, без всяких прикрас, поскольку папа Григорий был склонен к суровости.

Первый текст, который Герард Камбрейский вставляет в свое рассуждение, взят из административного распоряжения. Это приказ, направленный другим епископам, чтобы укрепить связывающую их цепь субординации, добавить к ней еще одно звено, обеспечить передачу приказов. По поводу функций там говорится, что их исполнение (*administratio officiorum*) требует «порядка различия», порядка, царящего в армии, царившего и в бенедиктинском монастыре, который Григорий устроил в своем доме, в этой строго регламентированной общине, воспроизводящей военную организацию, основанную на иерархии и повиновении. Другая цитата извлечена из «*Regula Pastoralis*», небольшого трактата об «искусстве быть епископом»<sup>1</sup>. Но корни ее глубже; об этом говорит сам Григорий Великий, ссылаясь на предыдущий

<sup>1</sup> J. Paul, *Histoire intellectuelle de l'Occident médiéval*, Paris, 1973, p. 101.

свой труд, тоже очень простое сочинение, «Moralia in Job» («Моральные толкования на книгу Иова»)². Адальберон, в отличие от Герарда, обращается к подлинному источнику, и короля Роберта он отсылает к «Moralia», равно как и к комментариям на Иезекииля.

В размышлениях Григория Великого о Книге Иова речь идет уже не об управлении, но о морали, морали, приспособленной к строгостям монастырского братства, повинующегося общему отцу, аббату. То есть опять-таки об иерархическом порядке, опирающемся на последовательность ступеней, и тем не менее ином, вневременном, — о «порядке заслуг». Он основополагающий, глубинный, он поддерживает и оправдывает принцип власти. Одна часть общества заслуживает того, чтобы управлять другой. Поскольку они менее ценны в моральном отношении, «те, кто внизу», подчиняются «тем, кто во главе» (*prelati*), «кто говорит» (*predicatores*), «кто управляет» (*rectores*), «кто силен» (*potentes*). Каковые вполне могут быть и «бедными», отверженными, осмеянными: Григорий видит каждый день, как в Италии, охваченной варварством, над такими людьми издеваются, чинят грубое насилие, но несмотря на это, они имеют право повелевать. По одной причине: они меньше, чем другие, осквернены грехом. Всякая иерархия исходит из неравного распределения между людьми зла и добра, плоти и духа, земного и небесного. Коль скоро по природе кто более, кто менее склонен к пороку, тем, кто менее виновен, надлежит вести стадо, внимательно и любовно, и им следует повиноваться. Эту идею другой епископ, Исидор Севильский, выразил более жестко несколькими годами позже Григория. Ни Герард, ни Адальберон на него не ссылаются. Между тем, его слова достойны упоминания; в них без прикрас поясняется то, что имел в виду Григорий Великий и чему вторили в 1025 г. защитники королевского порядка: «Хотя первородный грех и смывает со всех верных благодатью крещения, Бог праведный установил неравенство в существовании людей, создав одних рабами, других господами, дабы свобода поступать дурно была ограничена властью повелителя. Ибо если все жили бы без страха, как можно было бы воспрепятствовать злу?»³ Здесь утверждается необходимость не просто неравенства, но насилия. Никакого взаимообмена почтения и любви. Есть «рабы», и они питают страх. Есть «господа», и они налагают свое ярмо. Человек принадлежит к тому или другому разряду по произвольному выбору Бога. Григорий говорит не так резко, не так откровенно. Однако в «Moralia», рассуждая о неодинаковой подверженности злу, он присоединяется к Исидору, полагая, что не грех в конечном счете помещает человека в подчиненное положение, но некое «таинственное распределение»⁴, *dispensatio occulta*. Возможно, осуществлять насилие раздаются на земле согласно предопределению. Это прямо приводит нас ко второму из призываемых на поддержку авторов, святому Августину.

Этот епископ много раньше, во времена величия Рима, уже говорил о необходимости власти и повиновения: «В Церкви установлен порядок, *ordo*: одни идут впереди, другие за ними следуют и подражают первым. Но те, кто подает пример идущим за ними, разве ни за кем не следуют? Если они ни за кем не следуют, то сбиваются с пути. Итак, они тоже следуют за кем-то, и это — Сам Хри-

² «Как, помнится, я говорил уже в книгах о морали», PL 76, 203.

³ Sentences, III, 47, PL 83, 717.

⁴ См. вариант, PL 76, 203.

стос»<sup>5</sup>. Сильный образ. Он стал моделью всех средневековых процессий, всех обрядов, связанных с передвижением, всех corteжей, всех шествий, и все они символизировали упорядоченную организацию движения вперед. Не будем забывать, в главе их всех шел невидимый вождь, Иисус, всегда открывавший шествие. В том дефиле, которое привиделось святому Августину, первые после Христа — это очевидно священники, выстроенные по рангу. Во главе всего отряда епископы. Христос непосредственно перед ними; они стараются сообразовывать с Его движениями свои. Такая близость делает их лучшими, самыми добродетельными, и вследствие этого самыми могущественными. Ибо система обязанностей — обязанность подражать, обязанность вести за собой, — регулирующая движение, отражает иерархию заслуг. А поскольку дело тут в сравнительной ценности, в пропорции добра и зла, то такой порядок, разумеется, нерушим. Смешать ряды равносильно святотатству. Пусть каждый остается на своем месте.

*«Каждый в своем порядке: первенец Христос, потом Христовы, в пришествие Его»*; от святого Августина можно сразу же протянуть ниточку к апостолу, к святому Павлу<sup>6</sup>, первый комментарий к которому дал Тертуллиан в трактате «О воскресении плоти»<sup>7</sup>: *«Порядок, о коем говорит Павел, есть порядок заслуг»*. И действительно, если, вслушиваясь в эхо перекликающихся через столетия фраз, дойти до первых христианских текстов, куда уходит корнями этот образ, то увидишь, что он заключает в себе странствие человеческого общества от истока до конца истории: каждый человек на своем месте вышел из небытия, каждый человек на своем месте встанет из гроба, чтобы предстать перед Судией. Так раскрывается основанное на авторитетнейших поучениях, над которыми латинский христианский мир не перестает размышлять, на Новом Завете, на Августине, на Григории, представление о единстве в повиновении, образ отряда, спаянного строгим подчинением низших чинов высшим, идея рядов, которые надо смыкать, порядков, которые надо хранить под страхом неизбежного наказания. Христианский мир эту идею усвоил с тем большей готовностью, что первые монахи-бенедиктинцы в VI в., убежденные, что все рушится, что мир прогнал окончательно, переняли, дабы лучше противостоять порче, структурное строение римских легионов. Адальберон и Герард, естественно, соотносят свои слова с этой идеей, с этим образом, с этим представлением: они тоже присутствуют при развале мира. Потому-то они и решают заговорить. Они знают, что порядок пошатнулся в Галлии за несколько столетий до них, что Каролинги пришли его восстановить, следуя советам епископов, что епископы представляли королю народ Божий как военный отряд, марширующий шеренгами, в ногу, что в советах из их уст повторялись слова святого Павла, святого Августина и святого Григория. Епископ Иона Орлеанский сказал в свой черед: *«Совершенно необходимо, чтобы каждый оставался в своем порядке»*<sup>8</sup>. Карл Великий издал предписание: *«Пусть каждый пребывает при своем житейском предмете и при своем занятии, единодушно»*<sup>9</sup>.

<sup>5</sup> *Enarratio in Psalmis*, 89, 6, PL 36, 466.

<sup>6</sup> I Кор 15, 22, 23.

<sup>7</sup> PL 2, 864.

<sup>8</sup> *De Institutione Regia*, 10.

<sup>9</sup> MGH, Cap. I. 33.

## II. Сердечное согласие

*Unanimiter*, единодушно. Этим словом смягчается, прикрывается то, что может ужаснуть в безжалостном повелении императора. Чтобы дисциплина была посильной, чтобы неравенство можно было терпеть, нужно внушить веру в то, что в христианском обществе — как между родителями и детьми, как между стариками и молодыми, как во всех общинах, в монастыре и во дворце, в деревне и в солдатском отряде — любовь соединяет сердца. *Concordia*. (Согласие, буквально — единство сердец.) Одно сердце. Одно тело, все члены которого сотрудничают друг с другом. Эта метафора есть у апостола Павла (Рим 12, 4). Не похоже, чтобы каролингские авторы охотно ее повторяли, возможно, из-за слишком сильного отвращения к телесному. Бонифаций лишь однажды вспоминает ее в проповеди о порядках: «В нашем теле лишь одна душа, в коей пребывает жизнь; но многочисленны члены, чьи обязанности различны; так и в Церкви лишь одна вера, которую любовь должна осуществлять повсюду, но различные чины имеют каждый свою особую обязанность»<sup>1</sup>. Здесь связующий элемент духовен. Жаркий дух, источник которого — сердце, дает ему символическое соответствие: это любовь, *dilectio*. Столетие спустя Валафрид Страбон отважится выразиться яснее: «дом Божий», то есть Церковь, сообщество верных, «построен в единстве через связь и любовь всех порядков; так образуется единство Тела Христова; все члены сносят в единое место для пользы всех плоды своих трудов»<sup>2</sup>.

По правде сказать, метафора колеблется между телесным и домашним. Это естественно. Разве не выступает первичной ячейкой этого общества *domus*, домашний очаг? Вокруг очага взаимная любовь, обмен нежностью порождает сплоченность, смягчает суровость обязанностей, помогает и повиноваться, и повелевать, превращает дисциплину в сопричастность. Из любви возникает созвучие, та гармония, которая, как в музыке, располагает отдельные звуки в совершенном порядке. Из любви возникает мир. *Una domus, unum corpus*. Один дом, одно тело. Единство человеческого общества (которое

---

<sup>1</sup> *Sermo IX*, PL 89, 860.

<sup>2</sup> *Liber de exordiis et incrementis quarundam in observationibus ecclesiasticarum rerum*, MGH Cap. II, 515.

поэма Адальберона призывает восстановить) проистекает, как и телесное здоровье, как благосостояние дома, из дополнительности, взаимности даров. Похоже, что со времен Карла Лысого в умах тех, кто на Севере Франции размышлял об устройстве общества, образ семьи, в которой Бог выступает отцом, или, вернее, *senior*, старейшиной, — этот образ вытесняет понемногу образы шествия и военного отряда. Тенденция эта очевидно укрепляется в X веке, когда среди знати усиливаются структуры линьяжа, а королевская армия распадается на враждующие между собой банды сообщников. К опыту отношений родственных, связей между людьми старыми и молодыми, добавляется схожий опыт отношений вассальных: единение сердец между двумя людьми — или, скорее, между отрядом воинов и их начальником, — скрепляется взаимностью обмена. За несколько лет до речи в Дуэ и написания «Песни» другой епископ, другой ритор, другой воспитанник Реймской школы, Фульберт Шартрский, по просьбе герцога Аквитанского размышлял над сутью вассальных отношений, также сообразуя свою речь с правилами цистероновской риторики<sup>3</sup>. Положение человека, который через обряд оммажа стал «мальчиком, слугой» (*vassalus*) у «старшего» (*senior*), схоже с положением сына перед отцом; он должен «служить»; но получает в обмен вознаграждение: в ответ на его почтительность — любовь, в ответ на его «службу» — «благоденствие». В общем, эти двое должны воздавать друг другу поровну<sup>4</sup>. *Mutuo in vicet reddere*. Взаимность, но при иерархической организации. На деле самые крепкие узы связывают не равных. Расстояние между ступенями активизирует обмен чувств. Движение рождается из различия: различие поддерживает движение, стимулирует его, ускоряет дополнительностью услуг. Поскольку сеньор, этот условный отец, обычно мудрее и богаче, поскольку вассал, этот условный сын, обычно физически сильнее, то естественно, чтобы первый получал от второго военную помощь, помощь по второй функции, в обмен на то, что он дает сам: пропитание, мир, распределение фьефов, поддержание согласия в буйной компании своих «людей».

Если, выстраивая идеологическую систему, Адальберон и Герард подчеркивают в ней роль взаимности, — не потому ли это, что оба епископа тоже «сеньоры», судьи, кормильцы, окруженные рыцарями, связавшими себя с ними оммажем? То, что со времен их детства постепенно превратило высшую знать, к которой они принадлежали, в сочетание линьяжей, в вассальные группы, в «дома», — не побуждало ли их это представлять себе политические отношения как отношения семейные? Неудивительно, что когда в 1025 г. вспоминаются слова Августина и Григория, то образ взаимопомощи, отражающий обязательный обмен благожелательности на послушание, существующий между отцом и сыном, между старшим и младшим, между сеньором и его людьми, между господином и слугами, — что этот образ проецируется на августиновское видение шествия к спасению, на григорианскую идею «согласия», «связи», искусственно накладываемых на отношения подчинения. Дом знатного семейства действительно был местом неравенства, превосходства, следующих одна за другой ступеней, различных обязанностей, непременно соотносенных в распорядке. В IX веке Дуода, матрона, дама из выс-

<sup>3</sup> C. Carozzi, l.c.

<sup>4</sup> RHF, X, 463.

шей аристократии, советовала сыну, когда он достигнет совершеннолетия, «устроить свой дом для пользы всех сообразно различиям»<sup>5</sup> и тем самым поддерживать, как в королевском дворце, благодетельное равновесие между многочисленными службами. Дом сеньора, если он хорошо ведется, сплочен взаимной любовью, являет собой образец доброго порядка.

---

<sup>5</sup> *Manuel*, X, 3.

### III. Порядки

«*Каждый в своем порядке*»: когда слово *ordo* было выбрано при переводе на латинский язык Посланий апостола Павла, оно имело два значения. В Римской республике посредством *ordo* взрослые мужчины распределялись по различным группам, чтобы лучше исполнять свою роль<sup>1</sup>: прежде всего — сражаться (*ordo* — это отряд пехоты с сомкнутыми рядами, которые в битве разворачиваются); затем — заниматься делами государства (*ordo* — это «группа, образованная из людей, официально внесенных в список, который составляется особыми чиновниками»). Итак, изначально отнесение к какому-либо порядку — это запись. Такой законный, публичный акт, такой обряд, «чин» — это одно из значений, которые средневековая Церковь придавала слову *ordo*, — сообщает индивидууму некий статус, не обязательно в зависимости от его имущества или происхождения. Распределение по порядкам и собирает, и сортирует. *Ordo* означает привилегированный корпус, изолированный от остальных, несущий определенную ответственность, показывающий свою сплоченность, свое превосходство, свое достоинство посредством того места, которое отводится ему в религиозных, военных или гражданских процессиях<sup>2</sup>. Таково первое значение. Второе — абстрактное. Под *ordo* понимается справедливое и благое устройство мироздания, которое мораль, добродетель, власть имеют своей миссией поддерживать. Цицерон в своем трактате «Об обязанностях»<sup>3</sup> говорит также о «*порядке вещей*»; для него «*сохранение порядка*», *modestia*, есть искусство «*помещать на свое место то, что делаешь, и то, что говоришь*». Риторика, политика: правильно ставить слова — или людей — по отношению друг к другу, составлять части целого в местах, им отведенных, — предопределенных; ибо для такого упорядочения существует заранее созданный, неизменный, неподвижный план, и его следует обнаружить путем размышлений, чтобы с ним сообразовываться.

Таким это слово вошло в латинскую патристику, и прежде всего в мысль двух учителей, чьими наставлениями Герард и Адальберон, по их призна-

---

<sup>1</sup> C. Nicolet, «Essai d'histoire sociale: l'ordre équestre à la fin de la république romaine», *Ordres et Classes (colloque d'histoire sociale de Saint-Cloud)*, 1973.

<sup>2</sup> P. Kühler, «Ordo», Pauly-Wissowa (новое сокращенное издание), Stuttgart, 1935, 35, 930—4.

<sup>3</sup> *De Officiis*, I, 4.

нию, особо руководствовались, — Григория и Августина. Августин развивает абстрактное значение слова во всех своих трудах, начиная с «De ordine», «О порядке» («*порядок есть то, посредством чего Бог вызывает к жизни все существующее*»), и кончая «Градом Божиим», где порядок, с одной стороны, понимается как мир («*мир во всем: невозмутимость порядка*»<sup>4</sup>), с другой — как путь, ведущий к Богу (добродетель называется *ordo amoris*, любовью согласно порядку). Из августиновской концепции вытекает вся социально-политическая мораль каролингских епископов, понятие об упорядоченном устройстве, которое «мудрость» умеет различить, устанавливая между людьми справедливые отношения власти и подчинения. К примеру, по Ионе Орлеанскому, «*Начальствующим не следует полагать, будто подчиненные ниже их по природе своего существа; они таковы согласно порядку*» (оппозиция *ordo* — *natura* составляет, как известно, один из стержней системы Адальберона). Порядок есть, таким образом, сакрализованное основание угнетения.

Что до конкретного значения, оно появляется вновь уже у Тертуллиана: «*Властью Церкви устанавливается различие между престоном и порядком*»<sup>5</sup>; подобно римским чиновникам, Церковь через введение порядка отделяет от толпы привилегированный корпус, духовенство. Единственный «порядок» — и таковым он остается для Адальберона. Однако очень скоро, поскольку в абстрактном смысле порядок — это расположение вещей различных, то *ordo* в конкретном смысле обретает множественное число, обозначая разные ступени иерархии. Для тех, чьей практической заботой была хорошая организация Церкви, — а это как раз случай Григория Великого, — *ordo* становится синонимом *gradus*, ступени, звания. Пастыри народа верных полагали, что между людьми существуют *различные* порядки — и не только в церковных установлениях. Следует распределять мирян по порядкам согласно их достоинству, рангу, поскольку, сообразно их заслугам, одни вознесены над другими, идя впереди их в процессии, показывая им, вслед за клириками, дорогу и пример; эти лучшие образуют «порядки» — как у Тертуллиана вдовы или единобрачные<sup>6</sup>.

Таким образом, каролингские моралисты видели в порядке христианского сообщества, *ecclesia*, этой армии, сражающейся со злом, на марше или на бивуаке в час перед битвой, результат сочетания многих порядков. До Хинкмара, до Льва III, до Алкуина, который этими идеями вдохновлялся, за два с половиной столетия до Герарда и Адальберона Бонифаций, англосакс и бенедиктинец, в обоих этих качествах духовный сын Григория Великого, громко и ясно заявил в проповеди, цитированной чуть раньше: «*В Церкви лишь одна вера, которую любовь должна осуществлять повсюду, но различные чины имеют каждый свою особую обязанность: есть порядок повелевающих и порядок повиновующихся, порядок богатых и порядок бедных, порядок старых и порядок молодых (порядок, вступающий в дело, чтобы откорректировать природу, вводит тройное основание превосходства — одно по власти, другое по богатству, третье по возрасту), и у каждого свой ход, как в теле у каждого члена своя обязанность.*» Бонифаций продолжает свою мысль, но относительно лишь одного

<sup>4</sup> 19, 13.

<sup>5</sup> *De exhortatione castitatis*, PL 2, 922.

<sup>6</sup> *Ad uxorem*, I, 7 (PL 1, 1398); *De monogamia*, XII (PL 2, 997).



порядка, порядка начальствующих. Слушатели его речи к этому порядку и принадлежат; следует раскрыть, как он организован, как соединяются в нем различные функции: *«долг епископов в том, чтобы воспрещать зло, поддерживать слабых, возвращать заблудших на путь истинный; затем следуют обязанности короля, который должен быть предметом страха для народов, ибо "нет власти не от Бога"; равно как и начальствующие и судьи, поставленные королем, должны быть верными, смиренными, великодушными; они должны судить по справедливости, а не в зависимости от полученных подарков, защищать вдов, сирот, бедных, повиноваться епископам, никому не чинить насилия, не искать несправедливого богатства, давать неимущим, а не отбирать у другого.»*

Разные порядки. Однако слово *ordo* обозначает не просто каждый из них, но и ту власть, которая их разделяет и упорядочивает. Для каждого порядка есть свои задачи, свои обязанности, выстроенные в иерархию. Уже вырисовывается троичность. Но в том единственном *ordo*, который имеет значение, в порядке правителей, епископы не смешиваются с земными князьями, безусловно им повинующимися; на линии раздела — король; Бонифаций не говорит прямо, что король тоже должен повиноваться епископам; однако он отваживается ясно указать, что король «следует затем». По обе стороны от короля уже стоят *oratores* и *bellatores*, те, кто молится, и те, кто сражается. Очевидна преемственность между тем, что заявлял около 750 г. ученик Григория Великого, реформировавший франкскую Церковь по бенедиктинскому и папскому образцу, и тем, что заявляли Герард и Адальберон. Оба они, однако, были более осторожны в употреблении слова *ordo*. Они относили его только к тому, что было сакрального в социальном устройстве, к служителям Божиим и к королям. Они никогда не прилагали его к тем, кто во всеобщем порядке исполняет плотские функции. Зато настаивали на распределении обязанностей. И громче говорили о трех функциях.

#### IV. Функции: молиться и сражаться

А вовсе не о двух, как их предшественники. Ведь если Бонифаций, к примеру, пользовался понятием троичности для обоснования неравенства, то, как и Григорий Великий, человечество он видел разделенным на две части. Оба они различали тех, кто отдает повеления, и тех, кто их исполняет, отделяли тех, кто, идя впереди (*pre-positi*), открывает шествие и снисходит любить остальных, от тех, кто, позади них, или, вернее, под ними (*sub-diti*), старается за ними следовать, испытывая почтение, готовое превратиться в страх. Тому, кто смотрит на эту картину социального мира бесхитростным взглядом, открывается преобладание ряда бинарных оппозиций. Что мы видим? Рабов и господ, старых и молодых, старших и младших, не говоря о естественной субординации, естественной настолько, что ни один говорящий о неравенстве не дает себе труда хоть одним словом упомянуть о женщине, подчиненной мужчине, своему «господину».

Одно из этих двухчастных делений привлекло внимание людей книжной культуры, которые в эпоху Каролингов задумывались о распорядке вещей и прямыми наследниками которых были Адальберон и Герард (как г. де Торка, менее осознанно, наследует Луазо: будем помнить о явлениях преемственности и последствий, которые оказывают решающее влияние на долгую эволюцию идеологических образований и переплетение которых распутывать нелегко). Они принадлежали к Церкви. В их глазах христианское общество делилось надвое: «порядок» и «простонародье», как говорил Тертуллиан; одна часть, упорядоченная, — духовенство; другая — народ. И эта основополагающая структура, учрежденная божественным законом, отсвет глубинного распорядка, отделяющего небо от земли, дух от тела, в свой черед отзывалась на порядке «прелатов», правителей, требуя разделять начальствующих в Церкви, епископов, и «следующих затем», как говорит Бонифаций, начальствующих над народом. Так что в конце концов эти два способа бинарной классификации перекрещиваются, поднимая, с одной стороны, держателей власти над остальными, с другой — духовенство над народом. Две ступени, две функции. Но второе различие на верхней ступеньке лестницы стирается: на небе, каким созерцает его Герард Камбрейский, Иисус Христос, который через структуры родства подчинен Отцу, принимает на себя и священническую, и царскую функцию.

На разделении двух функций, священнической и царской, останавливаются все те концепции социально-политического порядка, следы которых до нас дошли и которые, воспринятые каролингскими прелатами, занимали воображение Герарда и Адальберона. Современные историки, изучающие эти вопросы, называют такое разделение «геласианским». Папа Геласий (492—496) действительно провозгласил его перед императором Анастасием: «То, что прежде всего правит миром, двойственно: священная власть понтификов и могущество царей»<sup>1</sup>. Две «особы», две роли; две сферы действия; два порядка, которые должно различать «благоразумие», — как повторяет вслед за Цицероном Геласий: *modestia utriusque ordinis*, благоразумие сохранять оба порядка. Две обязанности, самостоятельные, хотя и связанные между собой: императоры нуждаются в епископах для спасения души; епископы ждут от императоров мира на земле. Они, однако, не равны: два слова, выбранные для обозначения двух функций, подчеркивают иерархию — *auctoritas*, власть, *potestas*, могущество; иерархия эта вытекает из самого устройства вселенной, которое, поместив небо наверху, землю внизу, учредило верховенство клира. Так образуется трещина между начальствующими. Но она проходит дальше, через все общество, поскольку «власть», как и «могущество», передается ниже: взрослые мужчины, не рабы, свободные, граждане, выстраиваются таким образом в две отдельные группы в зависимости от того, носят ли они оружие; среди граждан одни сражаются, другие, безоружные, иным способом содействуют поддержанию божественного порядка.

После того, как переселение народов военизировало все, что в римском мире избегло рабства, граница между двумя функциями казалась одновременно столь необходимой и столь хрупкой, что в середине VIII в., когда складывалось каролингское государство, ученые люди старались укрепить ее своим словом. На соборе, работавшем в 742 г. над реформой франкской Церкви, Бонифаций добился запрещения «*служителям Божиим в любых случаях и с любой целью носить оружие, или сражаться, или участвовать также в конных вылазках и нести военную службу*»<sup>2</sup>. С этого момента можно заметить при разговоре о правителях тенденцию подменять антиномические термины *auctoritas-potestas*, *clerus-populus* другой парой — *oratores-bellatores*. Эти два слова вместе встречались у Цицерона<sup>3</sup>. Мы знаем, как использовали их Адальберон и Герард. В 747 г. если не эти два существительных, то два соответствующих им глагола оказываются в средоточии политической речи, созвучной речи Геласия, которую папа Захария обратил к Пипину Короткому<sup>4</sup>: «*Князьям, людям мирским и воинам (bellatores) надлежит заботиться о том, чтобы остерегаться вражеских козней и защищать страну; епископам, священникам и служителям Божиим подобает действовать спасительными советами и молитвами — дабы милостью Божией, мы молясь (orantibus), а те сражаясь (bellantibus), хранили бы страну в безопасности*»<sup>5</sup>. Эти слова не пропали даром. При встрече с па-

<sup>1</sup> Scewanz, *Publizistische Sammlung zum acacianischen Schisma*, Munich, 1934, p. 7 et ss.

<sup>2</sup> MGH, *Epist.* 3, 56.

<sup>3</sup> *Tusculanes* IV, 24.

<sup>4</sup> Тогда как слово *ordo* там не встречается, вопреки тому, что позволяет думать Е. Delaruelle, «*Essai sur la formation de l'idée de croisade*», *Bulletin de littérature ecclésiastique*, 1944; «*En relisant le De Institutione Regia de Jonas d'Orléans*», *Mélanges Halphen*, 1951.

<sup>5</sup> *Codex Carolinus*, MGH, Ep. K. Aevi, 480:

пой Львом III Карл Великий их не выслушивает; он сам их произносит. На сей раз, чтобы подтвердить, что ему одному принадлежит право вести мирские дела, и чтобы отослать папу в молельню.

В этой формуле выражен каролингский политический идеал. Идеал этот в основе своей монархический. На земле, как и на небе, царствует один. Он занимает место Христа, исполняя, как и Он, две функции, играя один две роли, воплощая два лица (*personae*). Об этом и напоминают в 829 г. императору Людовiku Благочестивому франкские епископы, прямо ссылаясь на папу Геласия<sup>6</sup>: «Тело общины поделено прежде всего между двумя важными лицами, ибо тело короля само таким же образом поделено, и эта изначальная двоичность делит пополам все тело народа Божьего». Вот суть: *bifrons*, двуликий, государь, помазанник Божий, смотрит с двух сторон на тех, кем правит, справа, слева, и этот двойной взгляд, эти повеления с обеих сторон определяют деление общества, во всяком случае, того, которое берется в расчет, той части человечества, что не попала в рабство. Идея эта укрепляется во Франкском государстве в IX в. Послушаем Валу: «Есть лишь одна община, но управляется она двумя порядками»<sup>7</sup> (828—829). Послушаем еще раз Валафрида Страбона, говорящего о «каждом из порядков», соединение которых и взаимная любовь дают единство «дома Божьего»<sup>8</sup>. Послушаем Хинкмара Реймского, который исходит из этой идеи при описании королевского дворца: два порядка, две функции, две категории услуг, два войска. Увещевая короля в 833 г., как будет это делать два века спустя Адальберон, епископ Лионский Агобард, чья речь, быть может, наиболее точно предвосхищает *Carmen*, советует заботиться о том, чтобы «перед лицом смут века сего был в готовности каждый из порядков, военный и церковный, то есть те, кто служит в мирском воинстве и кто служит деланию священному, одни сражаясь железом, другие борясь глаголом»<sup>9</sup>. Железо, глагол; оружие, слово. Вот оно: «одни сражаются, другие молятся».

Эту двойственность каждый может увидеть своими глазами. В распорядке церемоний: когда королей IX века коронуют в Реймсе, светские чины стоят слева от них, чины церковные справа, на лучшем месте: Христос восседает одесную Отца<sup>10</sup>. А поскольку «молящимся», *oratores*, надлежит наставлять других, указывать воинам, *bellatores*, где зло, а где благо, устанавливая для них запреты, определяя ценности, то такая работа подготавливает появление нового *ordo*, призванного занять свое место рядом с порядками вдов, единобрачных, клириков: это порядок воинов. Образцовый персонаж этой социально-этической категории, разумеется, — король. Ибо если король прежде всего, *principaliter*, вбирает в себя две функции, то одна из его ролей, одно из его лиц, воинственное, пыл его «молодости», груз плоти отделяют его от клириков, неудержимо влекут его налево, к земле, в битву. Государь ведет за собой другой отряд, земной; что и показывают художники, рисующие Церковь, *ecclesia* (пока сохраняется традиция изображать ее в виде человеческих существ), расставляя одних позади папы, других позади императора<sup>11</sup>. И ко-

<sup>6</sup> MGH, *Leges*, II, 2.

<sup>7</sup> Рассказано в его жизнеописании Пасхазием Радбертом, PL 120, 1609.

<sup>8</sup> *Liber de exordiis* (841), MGH, Cap. II, 515.

<sup>9</sup> MGH, Ep. K. Aevi, 3, 226.

<sup>10</sup> W. Ullmann, *The growth of legal government in the Middle Ages*, Lnd 1955, p. 143.

<sup>11</sup> M. Averi, *The Exultet Rolls of South Italy*, Princeton, 1936, II, planche 169.

гда Седулий Скот в своем «Трактате о правителях» создает символическое изображение короля, то помещает его, невозмутимого, в большом дворцовом зале, как самое прекрасное, что есть в видимом мире, как солнце и море, сидящего одиноко и неподвижно, принимая подношения, раздавая полными пригоршнями благодетения, и долг его состоит в справедливости и щедрости. Но если он щедр и справедлив, если он излучает мир, то это потому, что прежде он хорошо сражался. Его «главный» долг — вести войну, «более необходимую для людей, чем покой; мир усыпляет, война побуждает к доблести». Основная миссия: Захария предназначает ее тому, кого считает истинным королем франков. «Зеркала государевы» в IX в. предназначают ее всем «знатным».

То есть людям, которые, не принадлежа к Церкви, тем не менее призваны руководить другими. Две функции — это две функции управления. В каролингской культуре существует понятие некоего поля власти, разделенного на два участка. Это поле, однако, не покрывает всего социального пространства. Алкуин в конце VIII в. говорил уже вполне ясно — а для его ученых друзей это само собой разумелось, — что не все миряне — воины, и призывал кентское духовенство исправить свои нравы, дабы «*те из мирян, кто занят у вас воинским делом, стали через вас сильнее, а народ вступил на путь спасения*»<sup>12</sup>. Духовенство, воины, народ. Функциональная двучастность делит надвое единый корпус правителей, *rectores*. И оставляет прочих — подданных. В геласианскую дуалистическую схему вписана трехчастность, то «деление натрое», которое Луазо считает самым совершенным во всех случаях. Всякая игра играет на троих, «всякое социальное взаимодействие — по сути треугольное, а не линейное»; даже если встреча — это дуэль, то она проходит на глазах у зрителей, и «роль свидетелей может в любую минуту превратиться в роль участников (что и происходило в Дуэ в 1024—1025 гг., когда епископ Герард и граф Фландрский спорили перед многолюдным собранием, и каждый из антагонистов, обращаясь к «народу», старался привлечь его на свою сторону), и в бесчисленных сцепленных между собой триадах, которые образуют общество, существует постоянное чередование активных пар и господствующих коалиций»<sup>13</sup>. Само использование идеи, завещанной политической моралью IX в., привело к делению социального поля на три части: обладатели «власти», обязанные вести духовную битву; обладатели «могущества», обязанные вести битву земную; наконец, все те, кто не носил меча, символа могущества, но кто и не молился, кто имел лишь одно право — право молчать, кто имел лишь один долг — долг повиноваться, пассивно и покорно: «сервы», или «рабы», *servi*. Разве Адальберон говорил что-то другое?

<sup>12</sup> MGH, Ep. K. Aevi, 191, 192.

<sup>13</sup> Th. Chaplow, *Deux contre un. Les coalitions dans les triades*, 1971.

## V. Троичность

Адальберон не говорит ничего другого. Но он прямо утверждает принцип троичного деления. Трехчастьность — и не та, какой обычно пользовались со времен поздней античности мыслящие люди в латинской Церкви.

Делить верных в *ecclesia* на три группы им было привычно. Но они это делали не в зависимости от действия, исполняемых ролей, возложенных на себя обязанностей, оказанных взаимных услуг. Они это делали в зависимости от заслуг. Они выстраивали по тройственной модели шествие к спасению, которое вели лучшие, самые чистые, наименее отличающиеся от ангелов, и они, естественно, шли во главе. Такой порядок коренным образом отличается от того, который возвещает геласианская формула: критерий здесь — не отношение к оружию, а отношение к сексу. Подобное представление, следовательно, в противоположность другому, касается и женщин, как и мужчин. Существенная разница. Она не мешала тому, чтобы два способа классифицировать людей сближались, пересекались в памяти мыслителей и в дискурсе, который они выстраивали. Этот процесс от поколения к поколению постепенно, неуклонно сдвигал систему морального разделения, явно троичную, в сторону мужского, социального, функционального начала. Бесспорно, что утверждение социальной трифункциональности на пороге XI в. было облегчено длительным присутствием другой трехчастной фигуры, ее движением, теми поправками, которые в определенных узловых точках ее передачи изменяли понятие о троичной иерархии заслуг.

В исходной точке все те же Григорий Великий и святой Августин. Однако тут им предшествует святой Иероним, который в своем трактате «*Adversus Jovinianum*» («Против Иовиниана»), восхваляющем девственность и порицающем брак, различает три степени сексуальной чистоты: девственность, воздержание и супружество<sup>1</sup>. Августин и Григорий развили эту тему. Так, святой Августин, размышляя о «трех праведниках» Ветхого Завета, Ное, Данииле и Иове, из тех трех образцов, которых предлагает Иезекииль (14, 14), делит членов христианской общины на три «рода»: правителей — своим превосхождением они обязаны своей чистоте, — воздержных и верных, состоящих

---

<sup>1</sup> PL 23, 213, 214.

в браке<sup>2</sup>. Григорий Великий эту мысль продолжил и повторил ее в своих «Moralia» (I, 14)<sup>3</sup>. Впрочем, он говорит о «порядках», а не о «родах», и главное — вносит уточнение. Уточнение это решающее. Оно дает толчок к смещению всей схемы. Кто такие правители? Епископы. А воздержные? Монахи. Что до третьих, «добрых» супругов — значит, есть и дурные, — то их роль в том, чтобы трудиться в миру. Вернувшись к этой идее в одной из гомилий<sup>4</sup>, Григорий начинает выстраивать из этого наброска те самые формы, в которые Герард Камбрейский и Адальберон Ланский пять столетий спустя впишут трифункциональную фигуру. Он подчеркивал два пункта этой концепции — иерархичность и единодушие: *«Хотя прелаты далеко превосходят тех, кто живет в воздержании и в молчании (по мнению Григория, который в этих делах толк знал, монахи должны молчать — это не “ораторы”), а превосходство воздержных далеко удаляет их от живущих в супружестве, мера у всех троих одна, ибо если есть великое различие в заслугах, то нет расстояний в вере, к коей и те, и другие стремятся»*.

Идею подобной трехчастности ученые страны франков усвоили еще на заре Каролингского возрождения. Она приносила прямую пользу. Она позволяла найти во франкском обществе место для того четко очерченного, целостного, самостоятельного, ограниченного своей задачей, своим уставом, своей дисциплиной, того истинного *ordo*, того ордена, порядка, каким было бенедиктинское монашество. Во времена Григория Великого оно родилось из охватившего Запад искушения укрыться в воздержании и тишине; прочнее всего оно утвердилось на Британских островах; из тех краев как раз и явились такие люди, как Бонифаций или Алкуин, трудившиеся в VIII в. над тем, чтобы реформировать франкскую Церковь, извлечь ее из невежества. Без сомнения, именно в ходе той реформы, в переключке со словами Иеронима, Августина и Григория Великого, была ясно сформулирована эта идея: внутри самой Церкви, то есть на самом вершине тех двух порядков, о которых говорил папа Геласий, следует тщательно различать два образа жизни, два способа служения. Уже в 751 г. реформаторский Верский собор предписал своим одиннадцатым канонам, чтобы *«одни были, в обителях, в порядке монашеском, другие, под рукой епископа, в порядке каноников»*. Два порядка. И конечно, была мечта, хотя еще и невысказанная, упорядочить и остальных, то есть мирян, тех, кто проливает кровь в сражениях, по чьим лицам струится пот в рабских трудах, кто спит с женами и рождает детей, сделать из них Иовов, «добрых супругов», собрать и их тоже в некий порядок.

С этой целью епископы два поколения спустя, в разгар культурного «возрождения», принялись сочинять «зеркала», трактаты о праведной жизни для мирян, предлагая им особые обязанности и миссии. Епископ Теодульф Орлеанский в поэме о лицемерах утверждает, что существуют два порядка, священнический и монашеский, а к ним прибавляется «простонародье»; но он признает, что на самом деле речь идет о трех порядках, объединенных одной верой. А Иона Орлеанский функцию правосудия отдает (уже) порядку мирян, *ordo laicorum*. Упорные усилия франкских прелатов, поддержанных

<sup>2</sup> G. Folliet, «Les trois catégories de chrétiens. Survie d'un thème augustinien», *Année théologique augustinienne*, 1954, 77—96.

<sup>3</sup> PL 75, 535.

<sup>4</sup> PL 76, 976.

Людовиком Благочестивым и Карлом Лысым, их истовые старания вытащить все общество из бездны дикости, в которой оно пребывало, естественно вписываются в трехчастную схему. И когда западный мир снова подвергся испытаниям, когда в X в. его захлестнули насилие и алчность, когда снова, как и два столетия назад, добрые монастыри показались островками в море смуты, цитаделями совершенства, выдерживающими осаду зла, — тогда трюичная и иерархическая конфигурация морального порядка укрепилась прочнее, чем когда бы то ни было. К тысячному году она подпитывала все надежды на реформу. Когда епископ Бурхард Вормсский пытается удержать в священническом звании лучших своих каноников, охваченных «презрением к миру», он ссылается на три степени заслуг<sup>5</sup>. Чтобы понять, как мощно во времена «Жесты о епископах Камбрейских» и «Песни» укоренялся этот способ делить людей не по функциям (на тех, кто молится, тех, кто трудится, тех, кто сражается), но по порядкам (на монахов, священников и мирян), я полагаю нелишним послушать после Адальберона и Герарда двух людей, говоривших незадолго до того, как заговорили епископы Ланский и Камбрейский: один из них — священник, Дудон Сен-Кантенский, другой — монах, Аббон из Флери.

### Дудон Сен-Кантенский

Между 1015 и 1026 гг. Дудон написал книгу «О нравах и деяниях первых герцогов Нормандских»<sup>6</sup>. Это первое в Северной Франции риторическое сочинение, которое рассказывает историю не королевского дома, а княжеской династии. Это тоже мы называем феодальностью: дробление монархии, которое не только учреждает самостоятельную власть в каждой провинции, но и движением более глубинным отнимает у суверена монополию на определенные доблести, определенные обязанности, определенные культурные атрибуты, и облакает ими местных владетельных особ, которые не были помазаны<sup>7</sup>. Дудон был каноником<sup>8</sup>; родом он из Вермандуа, старинного франкского края; он принадлежал к той самой культуре, которую распространяла Реймская школа и основу которой составляли книги, хранившиеся в Лане и в Камбре. Место его должно было быть близ короля Франции, чтобы помогать ему своими знаниями, петь в его капелле, трудиться для его славы; а он отправился служить «герцогу пиратов». В тот самый момент, когда Роберт Благочестивый на ассамблеях вроде Компьенской изо всех сил старался восстановить мир, когда Герард отдавал повеление писать «Жесту», когда Адальберон задумывал свою поэму, Дудон выполнял приказ Ричарда I, графа Нормандского. Он исполнял свою миссию под покровительством графа, собирал сведения у его родни, столовался в доме его брата, архиепископа, и наконец

<sup>5</sup> *Vita Burchardi*, написанная в то же время, что и *Gesta*, MGH, 88, IV, 840; цитируется в: J. Batani, «Abbon de Fleury et les théories des structures sociales vers l'an mil», *Études ligériennes d'Histoire et d'Archéologie médiévales* (Colloque de Saint-Benoît-sur-Loire, 1969), Auxerre, 1975.

<sup>6</sup> Éd. Lair, *Mémoire de la Société des Antiquaires de Normandie*, XXIII, Caen, 1865.

<sup>7</sup> G. Duby, «L'image du prince en France au XI<sup>e</sup> siècle», *Cahiers d'Histoire*, 1972.

<sup>8</sup> Prentout, *Étude critique sur Dudon de Saint-Quentin*, Paris, 1910.



представил свой труд наследнику владетельного титула, Ричарду II, чьим капелланом и нотарием он стал. Однако посвящена книга была Адальберону Ланскому. Почесть, без сомнения, условная<sup>9</sup>, но тем более многозначительная: автор — и его патрон — выказывали тем самым желание приобщиться к корням высокой епископской культуры, культуры страны франков. На пороге XI в. подходило к концу долгое восстановление власти в том краю, где норманны обосновались, предварительно его опустошив. Оставалось завершить эту задачу, увенчав клиром ту систему управления, основу которой до тех пор составляли монастыри. Герцог Ричард занимался возрождением нормандских соборов; ему нужны были хорошие помощники; он их набирал как мог; так он призвал к себе и Дудона. В тот момент, когда династия графов Нормандских завладела в Нейстрии герцогским титулом и тем утвердила свою независимость<sup>10</sup>, этому канонику, этому знатоку в деле прославления властителей было поручено воздвигнуть памятник их величию. Было ли то случайностью, что он избрал в качестве образца для нормандских прелатов епископа Адальберона, «учителя», который своим словесным искусством помогал королям править мудро, что он начал похвалой ритору повествование, опиравшее, во славу его патронов, последовательные этапы цивилизаторской деятельности?

Это и есть цель трактата «О нравах». Четыре части, четыре образа властителей. Самый дальний предок, Гастинг, был еще совершенным дикарем; первый шаг сделал Роллон, приняв крещение; третий глава линияжа, Вильгельм Длинный Меч, начал восстанавливать порядок, призвав себе на помощь монахов; в 942 г. он привез очень хороших монахов из Пуату; он повсюду учреждал монастыри, осыпал их своими дарами; и таким путем провинция постепенно пришла к христианству и к миру, а сам герцог готовился, подобно Гилюму Оранжскому, оставить земные заботы и закончить свои дни монахом. Его сын Ричард остается в миру, где, осуществляя в полной мере функции управления, достигает совершенства; Дудон даже проводит параллель между его достоинствами и восемью блаженствами. Вот что имеет в виду каноник: властители Нормандии вышли из бездны варварства и поднялись по ступеням к христианской культуре и к божественной благодати, носительницей которой эта культура является. Сперва они опирались на монашество, а завершили свой цивилизаторский труд благодаря светской Церкви. Когда Дудон это пишет, так оно и есть: значение книги, повествующей о такой эволюции, положение ее автора — верное тому свидетельство.

Дудон ссылается на традиционную модель трех «порядков», трех степеней заслуг, когда описывает монашескую фазу развития. Он показывает, как герцог Вильгельм<sup>11</sup> советуется с мудрецом — точно то же делает другой герцог, Гилюм Аквитанский; в то самое время, когда Дудон сочиняет свой трактат, он зовет для совета по поводу вассальных обязанностей епископа Фульберта Шартрского. Но в Нормандии в середине X в. напрасно искать епископа, способного наставлять князя. Отвечает Вильгельму аббат, Мартин Жюмь-ежский. По отношению к воину, потрясающему мечом, обладающему грубой

<sup>9</sup> L. Musset, «Le satiriste Garnier de Rouen et son milieu», *Revue du Moyen Age latin*, 1954, 240, 241.

<sup>10</sup> K. F. Werner, «Quelques observations au sujet des débuts du duché de Normandie», *Mélanges Yver*, Paris, 1976.

<sup>11</sup> Éd. Lair, p. 201.

силой, желающему употребить ее как должно, согласно порядку, но плохо понимающему, в чем благо, Мартин играет роль ментора. Ту, что Алкуин играл при Карле Великом в отдаленную эпоху, когда страна франков тоже не вышла еще из начальной фазы, требующей искать в монастырях модели восстановления государства. Герцог беспокоится: *«Церковь устроена по трехчастному порядку (tripartito ordine); люди различаются по разным обязанностям (disparates officia). Может ли быть одна мзда для всех?»*. Речь идет о спасении души: как обеспечить себе хорошее место в потустороннем мире? Не забудем: когда Дудон пишет свой труд, христианский мир растревожен миллениаризмом; люди ждут конца времен, Страшного Суда. Заметим также, что Вильгельм, хотя он и не помазан, не имеет, подобно королям, ключей от мистического знания, все же осведомлен об изначальной трехчастности; что ему известны понятия порядка, *ordo*, и функции; что, следовательно, он, неученый, знаком с тем, что говорили Августин и Григорий Великий. Ответ Мартина: *«Каждый получит плату по труду своему»*. Ответ ясный: значение имеет *labor*, тяжесть труда (Адальберон, как мы помним, колебался между *labor*, трудом, и *dolor*, страданием). Христианин — наемник у Бога; он трудится в поте лица своего, и вознаграждена будет та ревность, с какой он выполняет свой урок.

Аббат из Жюмьежа, как хороший педагог, поясняет свою мысль. Разумеется, — продолжает он, — существует порядок, и порядок этот троичен (у него, как и в «Песни», *ordo* употребляется в единственном числе, в своем абстрактном значении распорядка); *religio*, вера в Христа растет в цене (стоит отметить эту хозяйственную метафору) благодаря совместному труду мирян, каноников и монахов; работу эту нужно вести согласно догмату: «Троица в лицах; Бог единый в сущности». Три лица, три роли, одна сущность, *substantia*; похоже, это место из трактата Дудона — единственное из написанного в то время, когда идея трехчастного деления единого общества напрямую (в поэме Адальберона это делается лишь намеком, путем созвучий, переключек между употребляемыми словами) связывается с тайной Троицы. Следствие подобного единства таково, — развивает свою мысль Мартин: все, кто несет службу, какая от них требуется, движутся к небу одинаковым шагом. Устами аббата из Жюмьежа Дудон здесь повторяет слова Григория Великого из «Проповедей на Иезекииля». Хотя существует три порядка (тут *ordo* употребляется во множественном числе и в конкретном смысле, обозначающем три категории моральной иерархии), путей два. Чтобы дать им определение, Мартин (то есть Дудон, возможно, читавший в Ланской библиотеке книги, которые использовал Скот Эриугена) прибегает к греческим словам: первый путь, «практический», — это делание в миру; его называют каноническим, так как власть (*ditio*) принадлежит каноникам (Дудон — не епископ, но он и не простой священник, и это людей своего положения, своих собратьев, он здесь превозносит; одновременно появляется геласианская тема, мысль о том, что порядок мирян подчинен порядку клириков). Второй путь, «теоретический», — наиболее крутой, ибо не принадлежит к миру сему: им следуют монахи.

Помещенное искусным ритором в ту часть его труда, цель которой — восславить монашеское состояние, это размышление о социальном порядке заслуживает нашего внимания. Оно делает очевидным безусловный разрыв между миром и тем, что его отвергает, от него бежит. В этой точке Дудон еще остается верным учеником Григория Великого: разрыв, о котором он гово-

рит, не социальный, а моральный; речь идет о цели жизни, о видах «праведности», об избираемых способах существования, о выборе между Марфой и Марией, между жизнью деятельной и жизнью созерцательной. Что касается социальных дел, функций, обязанностей, то они имеют место лишь на уровне «практического», принадлежащего к земле, к плотскому. В этой области деление бинарное, геласианское: есть *clerus* и есть *populus*, порядок каноников и порядок мирян. Речь идет о той сфере, управлять которой — миссия графа; на него возложена задача поддерживать мир, законом и оружием. Такова его собственная функция: ему, «защитнику отечества», выпадает та роль, которую папа Захария в послании к Пипину отводил светским властям. Тут выясняется, что Вильгельма искушает путь теоретический. В этом заключается смысл его вопроса: он хотел бы удалиться от легкого, войти тесными вратами; его сделали графом против воли; не он того хотел, но его отец и знать его страны. Мартин непреклонен: Вильгельм должен оставаться на своем месте, на том месте, куда его поставил Бог, в своем звании, в своем порядке.

Итак, трактат, который Дудон посвятил Адальберону, провозглашает троякую систему социальной классификации. Но не трифункциональную. Мы видим, как те речи, которые будут произносить спустя несколько лет Адальберон и Герард Камбрейский, одновременно и продолжают сочинение Дудона, и отойдут от него. Да, в похвалу первым нормандским князьям уже вставлены идея сущностной солидарности, через которую разрозненное возвращается к единству, двойное деление, из которого проистекает тройное; и вот уже бинарность папы Геласия легко соединяется с троичностью святого Иеронима, святого Августина и святого Григория. Однако Дудон рассматривает лишь две функции. Он видит социальное пространство, как видели его каролингские епископы: все миряне, включая герцога, морально подчинены порядку каноников, *ordo canonicus*, тому епископальному духовенству, которое Ричард Нормандский восстановил, в рядах которого каноник из Сен-Кантена говорит, пишет, поучает и делает весьма успешную карьеру.

### Аббон из Флери

За три десятка лет до этого Аббон из Флери играл в действительности ту роль, которую Дудон в своем воображении приписывал Мартину Жюмьескому. Как и Мартин, Аббон был монахом. Как и Мартин, он объяснял князю, что такое три степени совершенства. А князем этим был сам король, вернее, два короля вместе: Гуго Капет и его сын Роберт.

Родившись около 940 г., Аббон был лет на двадцать старше Адальберона; как и тот, он обучался в Реймсе, немного греческому языку, искусствам, входившим в *quadrivium* (и написал работу об искусстве счета), а прежде всего, риторике. Затем он поступил в знаменитое аббатство Флери-сюр-Луар. Два события, одно за другим, укрепили престиж этого меровингского заведения: обретение мощей святого Бенедикта, украденных из аббатства Монте-Кассино, — почитаемый святой, отец западного монашества, стал сразу же творить чудеса по всей стране франков; и восхождение на королевский престол герцогов Французских, предков Гуго Капета, чьим главным городом был Орлеан, расположенный недалеко от Флери. В X в. Флери — его еще называли Сен-Бенуа, аббатство святого Бенедикта — воспринимается на Западе как

крупнейший очаг бенедиктинской традиции: английские епископы искали там деятелей для реформирования монашества. Это был также важнейший учебный центр, где получали образование не только послушники, но и множество светских воспитанников. Аббон вскоре стал руководить этой школой. Какое-то время он преподавал в Рэмзи, английском монастыре, восстановленном флорийскими монахами. Вернувшись, он неустанно заботился о развитии рукописного дела во Флери. После коронации 987 г. он мечтал превратить свою обитель, аббатом которой теперь был, в большой королевский монастырь, вытеснить аббата Сен-Дени. Он хотел, как некогда Алкуин, наставлять короля, толковать ему тайны веры.

В этом честолюбивом стремлении он очевидно противостоял епископам Французского королевства, в первую очередь епископу Орлеанскому, который, как и другие, претендовал на контроль над монастырем Сен-Бенуа-сюр-Луар, расположенным в его диоцезе. Конфликт этот обострился уже в 991 г., когда Аббон собрал для двух королей коллекцию юридических текстов<sup>12</sup>. По сути эти каноны подкрепляли политическую проповедь, имевшую своей целью определить, в чем состоит функция короля и какова его роль в управлении Церковью. Они подкрепляли, короче, некое «королевское зерцало». Здесь утверждается та идея, что король не может один обеспечивать нужды страны; ему требуется помощь прелатов и «первых лиц в королевстве». Таким образом, Аббон здесь говорит, подобно Геласию и Захарии, о двух порядках службы. О порядке *oratores* и порядке *bellatores*. Князьям земным надлежит — продолжает он, — подавать королю советы и помощь, к чему понуждает их «честь», со всей «почтительностью». Слово это идет от Григория Великого: он ставит порядок светских (но не духовных) правителей в положение подчиненное по отношению к суверену. Мы видим, как в прямое продолжение каролингских идей (тех, что подтвердили Парижский собор в 829 г. и трактат «О королевской власти» Ионы Орлеанского) возникает накануне тысячного года такая модель государственного устройства, где король помещается во главе «знатных», но под духовным руководством князей Церкви — в первом ряду которых, разумеется, Аббон видел самого себя. Ссора, разделившая его с франкскими епископами, разгоралась (дело дошло до драки; монахи бились со священниками в Сен-Дени в 993 г.), и аббат из Флери написал в свою защиту «Апологетик против Арнульфа, епископа Орлеанского, для Гуго и Роберта, королей Франции». Название говорит само за себя: это защитительная речь, произнесенная перед государем, величаво восседающим в своем качестве судьи<sup>13</sup>. Посреди этой речи оратор набрасывает схему трех порядков. Он пользуется ею как одной из главных опор для доказательства.

С помощью этого краткого, страстного, хлесткого сочинения (проницательный комментарий к которому дал Жан Батани<sup>14</sup>) Аббон пускается в контратаку. Его обвиняют в ереси — он обращает обвинение против неприятеля. Он призывает бороться с ересью — и вот уже в 993 г., за тридцать лет

<sup>12</sup> J.-F. Lemarignier, «Autour de la royauté française du IX<sup>e</sup> au XII<sup>e</sup> siècle», *Bibliothèque de l'École des Chartes*, 1956.

<sup>13</sup> A. Vidier, *L'historiographie à Saint-Benoît-sur-Loire et les miracles de saint Benoît*, 1965, pp. 104, 105; J.-F. Lemarignier, «L'exemption monastique et les origines de la réforme grégorienne», *A Cluny*, 1959, pp. 302—315.

<sup>14</sup> L. c. note 5, p. 105.

до ее вспышки в Аррасе, можно почувствовать тревожное приближение смуты, усиление лихорадки. Опасность велика. Для Аббона нет ничего легче, чем опорочить тех, кто выступает против него при королевском дворе. Он их изобличает, указывает верный путь, и его речь, как позднее поэма Адальберона, побуждает правителей действовать, покарать тайных врагов, которые разными способами разрушают распорядок вещей, рвут бесшовную тунику.

Кто эти люди? «Апологетик» их называет. Он указывает на три заблуждения. Наименьшее из них — миллениаризм. О нем говорится только в конце сочинения<sup>15</sup>. Аббон, обращаясь к воспоминанию юности, к тому парижскому священнику, который в шестидесятые годы X в. назначал на тысячный год конец света, утверждает, что никто не может знать ни дня, ни часа. Его маленький трактат звучит хвалой надежде, вернее, постоянному и неколебимому ожиданию Второго Пришествия, тому адвентизму, который оправдывает монашество и все усилия очищения, чьим местом служит монастырь. Второе заблуждение — в том, чтобы смешивать два порядка службы, светский и церковный, две геласианские функции. Необходимо немедленно положить конец такому смешению, которому кое-кто на деле предается. Запретить служителям Божиим виды деятельности, неподобающие их званию. Аббон по всей очевидности имеет в виду дела военные: встречаются клирики, носящие оружие; он, возможно, имеет в виду также ручной труд, который многие в Церкви, предвосхищая аррасских еретиков, восхваляют как акт смирения и орудие спасения; наконец, Аббон несомненно имеет в виду жизнь плотскую, совокупление; есть женатые клирики; они не могут принадлежать к духовенству<sup>16</sup>. Третье заблуждение самое тяжкое: полагать, будто епископы имеют власть над монахами. Даже если монах становится священником, только еретик может думать, что он обязан «служить», как клирик. Вот мы и добрались до сути полемики. Цель трактата — подтвердить автономию монастырей.

В этом ключевом пункте аббат из Флери вводит в свое рассуждение описание правильно устроенного христианского общества. Род людской, говорит он, состоит из порядков, они же ступени. Отождествляя порядок со ступенью, он делает акцент на иерархии внутри трехчастной схемы. Ибо деление идет, разумеется, натрое. *«Мы знаем, что в святой вселенской Церкви есть три порядка, три ступени для верных обоего пола.»* Находка Аббона — в соединении двух трехчастных схем. Он показывает, как мужчины и женщины расставлены по ступеням иеронимовской лестницы моральных ценностей: девственные, воздержные, супруги — первые над вторыми, вторые над третьими, как менее оскверненные половым актом. При тогдашнем состоянии человечества, искавшего предвестий конца света («Апологетик» явно выражает эту тревогу), подобный порядок первичен. Христос вернется, будет судить живых и мертвых, быть может, завтра, и разве не займется Он таким отбором? В зависимости от степени плотской чистоты, неодинаковой запятнанности этим главным грехом, которым было одержимо воображение флерийских монахов, как и всех прочих монахов? Однако мужчины — и только мужчины — подпадают и под другую классификацию. Они выстроены согласно способам поведения в общественной жизни.

<sup>15</sup> PL 139, 471, 472.

<sup>16</sup> PL 139, 464.

Важно здесь то, как Аббон накладывает одну на другую две сетки. Послушаем его: «Равным образом, для мужей (viri) есть три ступени, или порядка, из коих первый — миряне, второй — клирики, а третий — монахи». Деление то же самое, к которому через несколько лет вернется Дудон Сен-Кантенский устами Мартина Жюмьежского. Путь теоретический, путь практический, по которому идут раздельно клирики и миряне. Но в «Апологетике» отчетливо провозглашается превосходство монахов, то преимущество, которое должно избавить их от всякого контроля со стороны епископов. На этом важнейшем положении Аббон настаивает: *«первый хорош, второй лучше, третий же — наилучший»*<sup>17</sup>. Благодаря иерархии функций, накладывающейся на иерархию заслуг, выстраивается иерархия среди взрослых мужчин, помещающая монахов выше всех остальных. Такое представление вырастает из сплава трехчастного деления по моральному признаку и трехчастного деления по признаку социальному, из хитроумного смешения этики с политикой. Аббон продолжает: *«порядок клириков — срединный между мирянами и монахами: сколь выше он нижнего, столь ниже высшего»*<sup>18</sup>. Подобное высказывание заранее вступает в спор с тем, что будет утверждать Дудон, — что три порядка идут к небу одинаковым шагом. Оно противоречит Бурхарду Вормсскому, полагавшему, что спасения можно добиваться в рядах духовенства или среди мирян так же, как и в монастыре. Помещая монахов выше клириков, это высказывание опрокидывает схему Григория Великого. Настоящая революция, отрицающая прежнюю традицию, в частности, каролингские теории разделения властей.

Аббон переворачивает все. Но он идет еще дальше, и в главном вопросе. После приведенного только что краткого рассуждения о порядке — и можно сказать, о порядке моральном, — перед тем, как заняться подробным рассмотрением отношений и различий между монахами и клириками, аббат из Флери вставляет фразу, касающуюся порядка мирян. *«О первом порядке мужей, то есть о мирянах, следует сказать, что одни из них — землепашцы (agricolae), другие — воины (agonistae); землепашцы в поте лица своего возделыванием земли и различными сельскими работами доставляют пропитание всему народу Божьему, ecclesia; что до воинов, коим надлежит довольствоваться солдатским жалованьем, то они не должны сражаться между собою в лоне матери своей, но прилагать силы к тому, чтобы отражать врагов святой Церкви Божией.»* Таким путем размышления Аббона ведут прямо к трифункциональности, какой она появится тридцать лет спустя у Адальберона и Герарда. Как и у Адальберона и Герарда, речь в этой проходной фразе не идет ни о «ступени», ни о «порядке», но о различии функций и, следовательно, обязанностей. Среди этих мужчин, обычно женатых, которым половой акт дозволен, но мешает продвигаться по путям совершенства, два рода деятельности (как известно, возбраняемые мужчинам двух других порядков), труд и вооруженная борьба, проводят пограничную межу. По одну ее сторону, на взгляд Герарда, землепашцы, которые, по Адальберону, трудятся и которые, на взгляд их обоих, исполняют функцию кормильцев для всего общества. По другую сторону — «герои».

Аббон, как и Герард и Адальберон, не употребляет слова *miles*. Возможно, редкое слово *agonista* он выбрал потому, что оно лучше вписывается в ритм прозы, по звучанию лучше сочетается со словом *agricola*. Отметим, одна-

<sup>17</sup> PL 139, 463.

<sup>18</sup> PL 139, 464.

ко, что святой Августин им пользуется, говоря о воинах Христовых. Карл Эрдман (Erdmann)<sup>19</sup> увидел в этом отрывке предвестие идеи крестовых походов. Действительно, Аббон освящает воинскую функцию, *militia* (этот термин входит в тот словарь, который станет рыцарским), в той мере, в какой он определяет ее (много яснее, чем Адальберон и Герард) как обращенную вовне. *Exhugnare*, завоевывать (но и для папы Захарии роль князя состояла в том, чтобы сопротивляться вторжению «внешних» врагов Христа). А также в той мере, в какой он, повторяя слова Евангелия, предписывает тем, кто эту функцию исполняет — чего он не делает, говоря о крестьянах, — четко и точно определенные обязанности двух видов. Прежде всего, довольствоваться своей платой. То есть воздерживаться от грабежей, от разбоя. Думает ли он о взимании сеньориальных податей, о том лихоимстве, цене поддержания мира, которое во времена «Апологетика» начинало угнетать крестьян, и в частности (что побудило Церковь встать на защиту «бедных»), тех, что населяли епископские и монастырские владения? А кроме того, отказаться от раздоров между собой, от внутренних войн. Именно эти два правила и установит мир Божий. Они уже торжественно провозглашены первыми миротворческими соборами на Юге Галлии, перед ковчегами с мощами святых, посреди простершейся ниц толпы. Понятие воинской функции, как формулирует его Аббон из Флери, предвосхищает не то, что мы встретим у Адальберона и Герарда, но то, что выдвигали их противники, Гарен Бовезийский, Беральд Суассонский и другие творцы новых мирных установлений.

Это позволяет нам ясно увидеть, как изначально связаны между собой два отклонения от основного пути. Одно — то, что будет изобличать Адальберон: попытки монахов исказить в свою пользу геласианскую двухчастность, с тем, чтобы укрепиться над ней, на вершине иерархии, словно в ином, высящемся надо всем, граде, стремящемся одновременно и избегать епископского контроля, и руководить королями. Другое будет изобличать Герард: политическая организация общества, которая выстраивается на ассамблеях, ратующих за мир Божий. Но мы различаем также, как возникает скрытое, усугубленное появлением подобной организации и установлением нового способа эксплуатации крестьян, баналитетной сеньории, как все отчетливее делается линия раздела между крестьянами и рыцарями, вооруженными сподвижниками князей. Тем не менее в сознании Аббона переплетение различных способов классификации не приводит к трехчастности. В игре не трое, а четверо игроков.

Однако столь же очевидно, что благодаря тому, как флерийский аббат сочетал разные способы классификации в интересах своего монастыря, сквозь традиционную троищность порядков заслуг преломлялась иная, троищность деятельности, и это за тридцать лет до «Песни к королю Роберту» и «Жесты о епископах Камбрейских» прокладывало путь образу трех функций. Следует ли полагать, что Герард и Адальберон прямо воспроизвели схему Аббона из Флери, только удалили одного из четырех ее участников, включив, как епископы, монахов в порядок клириков, то есть поставив их под свой контроль? Так ли все просто? Одно бесспорно: за десять лет до тысячного года в Северной Франции уже ощущалась неустойчивость политического устройства. Да и что такое движения, предвещавшие вспышку ереси в двадцатые годы XI в., как не симптом, в ряду других, подобной шаткости? Те образы, к которым

<sup>19</sup> *Die Entstehung der Kreuzzugsgedanke*, p. 86, 87.

на протяжении многих поколений прибегали церковные интеллектуалы, чтобы нарисовать совершенный социальный порядок, чтобы представить, как Бог желал бы распределить власть между людьми, и чтобы сочинять обращения к монархам морализаторские увещания, — эти образы перестали их удовлетворять полностью. Им показалось необходимым — не отбросить эти образы, но подправить их, мелкими штрихами, осторожно. Полагая себя призванными направлять властителей мира сего (если не употреблять власть непосредственно), «прелаты» стали переделывать старые формулы, чтобы они могли еще послужить обоснованием неприметно менявшихся способов осуществлять власть. Подобная мелкая штопка подготавливала введение в оборот постулата о трифункциональности; эта форма, возможно, уже занимала воображение обычных людей, но из ученых размышлений о социальных проблемах была еще исключена. Другие изменения, давно уже происходившие в риторике власти, со своей стороны расчищали путь появлению этого общего места.

### Могущественные и бедные

Когда в середине IX века историк Нитхард говорил о саксонском обществе, он рисовал его поделенным на «три порядка» — «знатных», «свободных» и «рабов»<sup>20</sup>. Это трехчастное деление не имеет ничего общего с патристической традицией. Оно светское, чисто юридическое. Конечно, речь здесь идет не о трех функциях, но о трех статусах: это любопытная подробность экзотической правовой системы, о которой Нитхард намеревался рассказать просвещенным обитателям каролингского дворца. Отметим однако, что этот искусный писатель, меньше, чем современные ему епископы, подверженный влиянию духовных авторов, старавшийся переложить на хорошую латынь тот язык, которым пользовались при дворе, уже употребляет слово *ordo* для обозначения каждого из расположенных друг над другом отсеков, по которым в Саксонии судьи и военачальники распределяют всех взрослых мужчин. Заметим также, что социальные определения, *nobilis*, *servus*, помещенные на двух краях иерархии (хотя развитие общества, похоже, шло к тому, чтобы соединить их, убирая понемногу промежуточную ступень), — это те самые, какими пользовался Адальберон. Все же я не думаю, что на этой мимолетной переключке стоит останавливаться надолго. Лучше повнимательнее приглядеться к выражениям и образам, к которым прибегали «ораторы», говоря не об обществе, но о монархе.

Они были склонны размещать на трех уровнях добродетели, пример которых должен был подавать тот, кого Бог избрал для сохранения видимого мира в надлежащем порядке. Трехчастность, описанная Жоржем Дюмезилем, как я уже говорил, естественно вписывается в восхваление героев и князей. Поэтому неудивительно, что в моральном прославлении франкских королей обнаруживаются ранние признаки, свидетельствующие о скрытом присутствии трифункциональной схемы. Добавим, что в IX и X вв. люди умственных занятий были убеждены, будто между личностью, вернее, особой монарха и всем сообществом, которое он обязан был защищать и вести к спа-

<sup>20</sup> *Histoire des fils de Louis le Pieux*, éd. Lauer, IV, 2.



сению, существует органическая связь, подобная той, что соединяет душу и тело, голову и другие члены. Алкуин об этом говорил<sup>21</sup>: «Добрые свойства короля сотворяют процветание всех подданных, победы воинства, здравие простонародья». И наоборот, если король тронут порчей, телесной ли — болезнью, или духовной — грехом, то все государство (в этом никто не сомневался) сбивается с пути. Это подталкивало к мысли, что трон может по праву занимать лишь человек сильный, разумный и, насколько это возможно для короля, чистый. Если он заразится проказой или просто гриппом, если он двоеженец или повинен в случайном прелюбодеянии, в королевстве сразу же заводится какая-то скверна и начинает его разрушать. Тогда уж, быть может, короля лучше убить. Во всяком случае, подобное верование безусловно побуждало проецировать структуры монархической этики прежде всего на королевский «дом», на «порядок дворца», как говорит Хинкмар, а затем и дальше, на все общество. Если бы дошло до того, чтобы эта мораль ясно осмыслялась в терминах функций, и функций тройственных, то трифункциональность, вполне возможно, немедля стала бы социальной.

Эта природная связь между монархом и многочисленным семейством, чьим отцом он считается и чье здоровье и добродетель он в этом своем качестве хранит, укрепились в умах тех интеллектуалов, которые в славные времена Каролингского возрождения размышляли о практике королевской власти. Им казалось, что для того, чтобы осуществлять свои полномочия, следить за успешным исполнением различных социальных функций, чтобы исполнять собственную функцию, вбирающую в себя их все, король нуждается в своем народе. Подобно тому, как Бог нуждается в короле. В таком же соотношении, необходимом и иерархическом. Органически, сообразно порядку, правящему вселенной видимой и невидимой, народ и король обязательно связаны между собой, чтобы государство стояло. Что сам монарх и говорит в 823—825 гг. во введении к «Увещеванию ко всем порядкам королевства»<sup>22</sup>. Заняв место оратора, подобающее ему, поскольку он миропомазан, трудясь, подобно епископу, словом для укрепления *ordo*, Людовик Благочестивый заявляет сначала, что на нем лежит задача «защищать, возвеличивать и почитать» святую Церковь Божию и тех, кто ей служит, а также обеспечивать «мир и справедливость во всей целокупности народа своего». «Сумму» (*summa*), полноту этого «служения» (*ministerium*) берет на себя король. Однако «народ» — подразумеваются все свободные мужчины — эту обязанность с ним разделяет. «Божественная власть и людской порядок распределяют среди них эту обязанность таким образом»: «да знает каждый из вас, — говорит император своим подданным, — что он участвует в нашем служении на своем месте и в своем порядке» (*unusquisque... in suo ordine*, и мы видим, как естественно повторяются тут слова Писания, из Послания апостола Павла, рисующие провиденциальную организацию процессии, которая позади Христа ведет род людской к вечности и свету). «Я должен быть вам водителем; вы должны быть мне помощниками.» *Admonitor*: король ведет за собой. Вот что он делает, когда произносит это увещевание в глубине своего дворца, желая, чтобы эхо его донеслось до пределов подвластной ему территории, то есть до пределов цивилизованного мира. *Adjutores*: подданные должны ему помогать, разумом и руками.

<sup>21</sup> *Ép.* 17 (793), MGH, *Ép.* IV, p. 51.

<sup>22</sup> MGH. *Cap.* 1, 303.

Ибо если все функции сведены воедино в служении монарха, единого на земле наместника единого Бога, то среди людей они разделяются на различные части. Логика морального рассуждения побуждает представлять себе такое разделение подобным разделению различных добродетелей, пример которых должен показывать король, водитель. И которые уже явно начинают распределять по трем категориям.

Трехчастность, внутренне присущая структурам королевской этики, подчеркивалась в проповедях моралистов, призывавших короля особо печься о самых слабых из его подданных. Принцип неравенства, сформулированный Григорием Великим, а затем Бонифацием, делил подданных на две группы: правителей и подчиненных. Другой принцип, геласианский, первую группу членил надвое, в зависимости от того, «сражались» ли правители на службе Богу или миру, были ли они наделены духовной «властью» или земным «могуществом». Обладая частью королевского могущества, *potestas*, светские правители, *potentes*, играли необходимую роль. Благодаря им король мог применять свою жесткую силу. Это грозило тем, что помощники его могли становиться опасны, могли злоупотреблять и этой силой, и этой жесткостью. Ведь они не получили миропомазания. У них не было «мудрости», способной обуздывать их ярость. Они подвергались опасности в любой момент поддаться своему порыву и использовать во зло то могущество, которым обладали. Поэтому риторы, строители каролингской морали, не спускали глаз с этих людей, по природе своей возбудителей беспорядка. Для них специально писались «зеркала княжеские», «установления для мирян», с целью вдолбить в их упрямые головы мысль о том, что по «природе» все люди равны между собой, и что они сами, будучи столь же грозны, как и король, их господин, должны выказывать себя столь же справедливыми и добросердечными, как и он. Моралисты считали первейшей обязанностью суверена заботливое попечение о подданных. Так что советы королям, занесенные в капитулярии, целью своей имели прежде всего держать в узде людей могущественных и защищать от неизбежного притеснения слабых.

Среди этих последних были особо уязвимые. Короля призывали защищать их, как защищал он церковнослужителей. Текст Библии, которым полна была память тогдашних прелатов, ясно указывал тех из мирян, кого следовало помещать под особое покровительство короля: это прежде всего вдовы и сироты, то есть часть населения, временно лишенная защиты главы семьи; затем — «бедные». Церковнослужители, могущественные, бедные: трехчастное деление. Уже в начале VII в. Исидор Севильский, деля на три книги свой трактат о гражданской этике, решил поставить на первое место обязанности епископов, затем — князей, и наконец поговорить о «притеснителях бедных». К бедным он не обращался напрямую, как к остальным, считая их не лицами деятельными, имеющими определенные обязательства, а предназначенными быть пассивными жертвами, которых следует окутывать покровом заботливых запретов; обращался он к их господам. Так на пересечении двух разделительных линий, отделяющих духовенство от народа, сильных от слабых, издавна вырисовывалась трехчастность, очевидно предвосхищающая ту, что впишут в свою систему Адальберон и Герард. Три категории, из них две господствующие, епископы и князья: *oratores*, *bellatores*. Под ними — бедные. *Oratores* следят за тем, чтобы могущественные эффективно контролировались королем; с середины IX в. в королевстве западной Франции, преж-

де всего в Реймсе, где вокруг архиепископа Хинкмара размышления о политике обретали особую глубину, они ясно чувствовали, что контроль этот начинает ослабевать, и с высоты своего учительства различали в светском мире теперь лишь одну диалектическую оппозицию, ту, что на языке Вульгаты описывалась через противопоставление двух терминов: *potentes* — *pauperes*, могущественные — бедные.

Бедные? В социальном словаре это слово имеет не экономическое значение. И не юридическое: речь здесь не идет о рабах, *servi*, поскольку эти люди не принадлежат к «народу», они располагаются вне поля королевской деятельности, они включены в другой порядок, домашний, частный, и подобно женщинам подчиняются другой власти, другой морали. Бедные — это свободные взрослые мужчины, которые не могут себя защищать. «Народ», бедные составляют безоружную часть общества.

*Inerme vulgus*, безоружный народ. Это выражение встречается в текстах, которые Герард и Адальберон могли читать сами, которые могли читать вслух при них. Разыскать эти тексты означает проложить новую тропинку, очертить другое основание, на которое опирались первые известные нам определения социальной трифункциональности. Это выражение появляется в 826 г. в поэме, которую Эрмольд Черный посвятил Людовику Благочестивому. Эрмольд, аквитанский клирик, разумеется, ссылается на традиционную, известную всем церковнослужителям, схему: есть духовенство, есть народ и есть порядок монахов<sup>23</sup>; но более проницательный Эрмольд противопоставляет «воинам», «героям», *agonistae* (вот слово, которое полтора века спустя повторится под пером Аббона из Флери) «безоружный народ»<sup>24</sup>. Эрмольд сознает, что среди мирян, составляющих политическое общество, самая глубокая межа проходит по одному критерию — ношению оружия. По его имени или неимению. На тот период европейской истории это действительно главное отличие. Идет ли речь о богатстве, о власти, о юридическом статусе, вся система ценностей соотносится с критерием военным. Такое соотношение становится еще более очевидным на рубеже IX—X вв., когда рушилась та видимость порядка и мира, которую изо всех сил старались создавать великие каролингские государи, и когда ускорилось развитие военной техники в ответ на новые волны вражеских вторжений. Речь идет о выживании народа христианского. Отныне оно зависит от замка и рыцарства, двух столпов тех структур, которые мы называем феодальными.

Именно в это время в немногих дошедших до нас текстах встречаются два упоминания о мирных жителях, *imbelles*. Первое — на одной из страниц «Чудес святого Бертена»<sup>25</sup>, прославляющих победу обитателей Сент-Омера над викингами в мае 891 г. Отважившись выйти за крепостные стены, воины отбили атаку. Они возвращаются с добычей, которую делят на три части. Одна раздается сражавшимся в зависимости от того, кто из них «более знатный», а кто «более скромный», то есть в зависимости от снаряжения: конники уже отделены от остальных. Вторую часть помещают в святилища близ алтарей. Третья предназначается людям молитвы и бедным. Необычное распределе-

<sup>23</sup> II, 954—957, éd. Faral, Paris, 1932.

<sup>24</sup> *Ibid.* I, 151.

<sup>25</sup> MGH, SS, XV, 512—513.

ние: раздавать военные трофеи тем, кто не сражался, было не принято. Что-бы объяснить подобный раздел, автор доказывает, что речь на самом деле идет о святой войне, которую ведет совместно вся христианская община. Некоторые ее члены действовали оружием—это воины, *bellatores*, и заметим, здесь этот термин отнесен не только к князьям, к тем, кто обладает мирским могуществом; значение его шире; грубо говоря, оно включает в себя всех, кто давал отпор врагу, даже самых последних, пеших, вооружившихся палкой или пращей; равным образом и «ораторы»—это все духовенство. Но главное для нас—это появление третьего действующего лица, *imbelle vulgus*, мирного народа, «*который воссылал к небу свои стенания*». И не напрасно. Ведь если задуматься, какому «порядку» (*ordo*) принадлежат победные заслуги, то станет очевидно, что «в этой яростной борьбе люди молитвы и безоружные, осылая уши Бога непрерывными и упорными ударами своих молитв, понудили Его смилостивиться». Победа приходит от Бога в разгар битвы. Его понудили вмешаться, воины—силой своих рук, священники—упорством ритуальных молений. Таково правило игры. Это то, что происходит в Бувине. Но здесь, в Сент-Омере, в конце IX века—а текст «Чудес» свидетельствует о совершенно новой картине организации общества,—на сцену является третий «порядок», порядок не монахов, но бедных, мирян, неспособных сражаться, объединившихся в молитве с профессионалами этого дела, приносящих столько же пользы, сколько люди молитвы и люди войны, почему они и получают свою часть того, что достается от побежденных.

Еще одно упоминание о невооруженной части «народа» содержится в сочинении, написанном несколькими годами позже, в 920 г., Ключийским аббатом Эдом,—в «Житии Геральда». Это жизнеописание человека, вокруг гробницы которого в Орильякском монастыре творились чудеса; а он меж тем не был ни монахом, ни епископом, ни королем. От его останков, как от мощей величайших святых, исходит поразительная сила. Вот доказательство того, что, оставаясь в своем «порядке», мирянин мог достичь духовного совершенства. Ведь Геральд, как и его современник, герцог Вильгельм Нормандский, историю которого рассказал Дудон, желал уйти в монастырь; но, повинаясь божественной воле, наделившей его земным могуществом, он устоял перед этим искушением и продолжал исполнять свои обязанности. Как и герцог Вильгельм. Примечательно, что здесь его решение одобряется монахом, а не каноником вроде Дудона. Разумеется, для Эда звание мирянина и монашеское звание никак не могут располагаться на одном уровне. Это подтверждается всей его жизнью и всей совокупностью его трудов. Для него поступить в монастырь означает получить новое крещение<sup>26</sup>; совершенство монахов граничит с совершенством ангелов<sup>27</sup>. Однако—что составляет величие этого текста и его новизну (столь тревожащую, что биография Геральда очень скоро была переписана, и из нее была убрана всякая похвала собственно мирским добродетелям),—ни облачения, ни послушания недостаточно, чтобы стать отличительным знаком истинных служителей Божиих; таковым являются достоинство сердца. И потому чрезвычайно похвально следовать наставлениям «религии», то есть отворачиваться от мира<sup>28</sup>, нося

<sup>26</sup> *Collationes*, II, 7, PL 133, 154.

<sup>27</sup> *Vita Geraldii*, II, 8, PL 133, 675.

<sup>28</sup> «Вся религия — в отказе от мира», *Collationes*, III, 23, PL 133, 607.

светские одежды<sup>29</sup>, тогда как постыдно пребывать привязанным к миру в одеждах монашеских.

Так осторожно пробивается здесь на свет долговременный замысел ключников, тот, что сто лет спустя обличал Адальберон: внедрить монашество в сословие мирян изнутри. По крайней мере, в тех мирян, которые этого заслуживают, которых их природная добродетель, *virtus*, делает пригодными к святости, — то есть высокородных, хорошей крови, знатных. И жизнеописание Геральда оказывается учебником благонравного поведения для могущественных. Эд не требует от них такого же отречения от мира, как от монахов. Однако он желает, чтобы они избегали трех источников скверны: не занимались любовью (Геральд отказывается от брака), не искали денежной выгоды (Геральд свои деньги раздает нищим, щедро перераспределяя греховные доходы от сеньориальной эксплуатации), наконец, не брали в руки оружие, что для Эда самое существенное. Как ни преследуют его воображение опасности сластолюбия и алчности, похоже, насилие ужасает его еще больше, поскольку оно порождает гордыню. Этот человек, перебравшийся из Нейстрии в центральную Францию, замечает там на пороге X века первые трещины в порядке, через которые к людям войны постепенно притекает необузданное владычество над миром. В уме его складывается то, что станет моралью мира Божьего. Эд не устает повторять: он сам решил добровольно выронить меч, который его происхождение вложило ему в руки. Он славит *patientia*, не-насилие, которое желал бы поставить в первый ряд в иерархии бенедиктинских добродетелей вместо смирения. Подобно святому Августину, он противопоставляет Каинам, гордецам, богатым, множество Авелей, претерпевающих свои мучения<sup>30</sup>. Хищные волки — это для него всадники, которых невидимые силы порой чудесным образом сбрасывают наземь с коней, когда они готовятся к разбою. В отличие от «Чудес святого Бертена», он не смешивает воедино всех воинов. Как то сделают позднее установления мира Божьего, он приберегает все свое презрение и осуждение для отрядов конников, плохо контролируемых князьями; этих людей прогресс в вооружении и военном искусстве на его глазах постоянно делает и более опасными, и менее уязвимыми, они начинают диктовать свои законы. Зло для него — как это уже было для Хинкмара — заключено во всадниках, в рыцарях. И если Геральд, его герой, решает остаться в своем порядке, то именно для того, чтобы попытаться, как то должны бы делать короли, обуздать беспокойную активность этих банд латников. Бросая свой боевой клич, Геральд собирал их вокруг себя, но для того, чтобы вести благую битву. Не для нападения, но для защиты (и даже во время сражения всадники не поднимали меча, а держали его опущенным; но Бог даровал им победу). Справедлива лишь оборонительная война. Кого она должна защитить? «Бедных», «безоружный народ». «*Мирянам, состоящим в порядке воинов (ordo pugnatorum), дозвоительно носить меч ради защиты безоружного народа*», — заявляет Эд Ключниковский<sup>31</sup>.

Благодаря употребляемым им словам, аббат Эд не только опережает на столетие Герарда и Адальберона, но идет много дальше их. Много дальше, чем Аббон из Флери. Ведь ни Аббон, ни Геральд, ни Адальберон так и не ска-

<sup>29</sup> *Vita Geraldii*, II, 16, PL 133, 679.

<sup>30</sup> *Vita Geraldii*, II, 37.

<sup>31</sup> *Vita Geraldii*, I, 8, PL 133, 647.

зали, что воины составляют особый порядок. Эд это говорит. Он именует словом *ordo* эту функциональную категорию общества, поскольку убежден, что она должна быть принуждена соблюдать правила определенной морали. Мораль эта, на его взгляд, не отличается от морали королевской. Воинам, *pugnatores*, предписываются те же обязанности и запреты, которые (в той части их деятельности, что предполагает применение оружия) должны исполнять и соблюдать короли. Королей издавна призывают потрясать мечом для защиты бедных. При таком понимании социальной этики порядок воинов размещается рядом с порядком королей и порядком молящихся. Но очевидно — и чтобы убедиться в этом, достаточно дочитать «Житие» до конца, — что все остальные миряне, взрослые свободные мужчины, которые, напротив, не носят оружия (и не имеют права его носить), обречены на пассивность, они — жалобно блеющие овечки, и их надо защищать от хищников. Они не образуют порядка. Потому что они не действующие лица, но объекты попечения. Потому что у них нет особых обязанностей. Потому что они не исполняют никакой функции.

А спустя семьдесят лет Аббон, в отличие от «Жития Геральда», от «Чудес святого Бертена», рядом с воинами помещает не бедных, не безоружный народ, исключенный из политического действия. Он ставит здесь людей, на которых возложена определенная обязанность, положительная, трудная, вознаграждаемая. Это функция кормильцев: обрабатывать землю в поте лица своего. Он ставит здесь земледельцев. За это время кое-что изменилось. Стало ясно, что сословие бедняков может способствовать социальному равновесию, и не только сопровождая, как в Сент-Омере, аккомпанементом своих стенаний молитвенные песнопения священников, но и конкретным, производительным действием. К концу X столетия кое-кто начинает думать, что отличительный признак третьей категории взрослых мужчин — это уже не покорность, но слабость, не пассивное поведение, отказ, но полезная деятельность. Такая идея, когда Аббон из Флери вводил ее в свой «Апологетик», была, возможно, в новинку для Северной Франции. Но столетие спустя она была провозглашена в одном сочинении по другую сторону Ла-Манша, в Англии. Я сознательно замкнул наше исследование в границах одной небольшой территории европейского континента. Однако теперь мне требуется бросить взгляд в другую сторону.

### Англичане

Сначала для того, чтобы прочесть страницу из англосаксонского перевода трактата Боэция «Об утешении философией»; автором этого перевода считается король Альфред Великий (893—901)<sup>32</sup>.

Расположенное по соседству с Корнуоллом и Уэльсом маленькое королевство Уэссекс в те годы сопротивлялось, как могло, нашествию датчан<sup>33</sup>. Ради

<sup>32</sup> *King Alfred's Old English Version of Boetius De Consolatione Philosophiae*, ed. Sedgefield, Oxford, 1899, p. 40, 41 (пер. М. М. Дубоис, *La littérature anglaise du Moyen Age*, 1962, p. 19, 20).

<sup>33</sup> E. Duckett, *Alfred the Great and his England*, 1957; P. J. Helm, *Alfred the Great. A Reassessment*, 1963.

этого его властитель старался укреплять культурный фундамент. Он хотел, чтобы в доме его были книги, но не латинские, а такие, которые можно читать, написанные теми словами, которыми люди вокруг него пользовались каждый день. С помощью команды, весьма активным членом которой был приехавший из Сен-Бертена монах<sup>34</sup>, он затеял перевод национальной истории Беды, трактата Павла Орозия «Против язычников», способного подогреть пыл борцов с викингами, и, наконец, трех главных «авторитетов» поздней античности, к которым средневековая христианская культура относилась с благоговением: Августина, Григория Великого, Боэция.

В главе 17 книги II «Утешения» говорится о природе и значении земной власти<sup>35</sup>. Боэций ведет воображаемый диалог с «разумом». Ему удастся убедить своего собеседника, что он лишен честолюбия, а заботится лишь о наилучшем управлении вверенным ему краем. Для этого ему требуются орудия и материал. В этом именно месте переводчики сочли нужным вставить краткий комментарий: ведь ни один человек, говорят они, не может заниматься своим ремеслом, выказывать свое искусство (здесь обыгрывается слово *craft*, обозначающее и «занятие», и «мастерство»), управлять государством без орудий и материала. Королю, следовательно, подобает «иметь многонаселенные земли; у него должны быть люди молитвы, воины, работники» (*seol habban gebedmen and fyrdmen and weorcmen*), — таковы его орудия (*tolan*); что до материала (*ondweorc*), «он должен иметь для этих орудий, для этих трех опор общины (*geferscirum biwiste*)» своей земли оружие, пропитание, одежду на раздачу; «без того он не может держать эти орудия, а без этих орудий он не может делать ничего, что обязан делать». Однако, чтобы заниматься своим ремеслом, хорошо править королевством, ему необходима еще одна вещь — мудрость. Ибо, разумеется, дух должен властвовать над материей.

В то время, когда Альфред и его друзья вписывают тему трифункциональности на поля Боэциева текста, Бог подвергает Уэссекс тяжким испытаниям. Монарх должен все пустить в ход, чтобы отвести смертельную опасность. Он достигнет этого двумя способами, оружием и законом. Вокруг него идут горькие размышления о власти — и комментарии, подобные процитированному только что, множатся вокруг других текстов, в частности, *Regula Pastoralis* Григория Великого. Мне кажется примечательным, что как и в Северной Франции спустя двадцать пять лет, образ трех функций, распределенных между подданными, здесь используется мыслящими людьми в тот самый момент, когда трон зашатался, и ради укрепления основы монархической власти. Но не менее примечательно и то, что в англосаксонском королевстве эта тема гораздо раньше входит в письменную культуру. Я полагаю, это объясняется тем, что в Англии письменная культура менее жестко вписана в церковные рамки. Здесь существует важная группа людей, которые, не будучи церковнослужителями, тем не менее образованны и «мудры» (*witan*); то есть, существует светский, независимый способ думать и говорить о мире. Произносить, писать и читать на родном языке речи о механизмах власти, об отношениях между монархом и народом. А отношения эти гораздо более близкие

<sup>34</sup> Ph. Grierson, in *English Historical Review*, 1940, p. 529—561.

<sup>35</sup> B. S. Donacry, «The Sources of King Alfred's Translation of Boethius *De Consolatione Philosophiae*», *Anglia*, 1964; K. Otten, *König Alfreds Boethius*, Tübingen, 1964; F. A. Payre, *King Alfred and Boethius*, Madison, 1968.

в государстве, которым правит Альфред, так как оно более примитивное, менее удалено от племенных структур, а главное, менее обширное, чем королевство западных франков, так как целостная система податей, военных поборов и, прежде всего, отлаженная система собраний, на которые сходятся свободные люди, чтобы поговорить, — все это поддерживает тесные политические связи из конца в конец Уэссекса. Однако, что также весьма примечательно, эта вставка в перевод Боэция не есть конкретный анализ социальной действительности. Это абстрактное размышление. Теория. На самом же деле, по всей очевидности, когда король Альфред называет последовательно людей молитвы, воинов и работников, он не перечисляет отдельные классы, строго разграниченные отсеки, по каковым в зависимости от дела, которому они себя исключительно посвящают, распределяются свободные мужчины: большинство из них — историки нас в этом убедили — в Англии на рубеже IX и X веков сражались и занимались ручным трудом попеременно. Трехчастный образ — это идея; она открывается нам «в интеллектуальном климате политического теоретизирования»<sup>36</sup>.

Однако эта форма не возникает из небытия. Как и Герард и Адальберон, Альфред и его сподвижники ее не придумали. Они безусловно расслышали эхо предшествующих размышлений. В частности, тех, которым предавались каролингские епископы. Ла-Манш — не преграда, а в ту эпоху, о которой мы говорим, менее чем когда-либо. Тысячи паломников пересекают его, направляясь в Рим через Булонь, Камбре, Лан, Реймс. Проходя через эти менее дикие края, они смотрят, слушают, дивятся. По возвращении они о том рассказывают. Этот основной маршрут, по которому в обе стороны передвигалось множество клириков, образованных людей, должен задержать на себе наше внимание. Нужно помнить обо всем объеме наполнявшего его движения, чтобы не терять из виду, сколько на пороге XI века по нему, без сомнения, перемещалось теорий и формул в те кабинеты для риторического сочинительства, где епископ Ланский и епископ Камбрейский размышляли о власти. Но поскольку мы собрались распутывать генеалогическую нить некой идеологии, нельзя забывать и о том, сколь многое могло задолго до того переноситься в обратном направлении, в Англию. Мы видим, что во времена Альфреда, выдавшего дочь за графа Фландрского, окруженного монахами из Артуа и Фландрии, англосаксонские хроники писались по образцу хроник страны франков. Когда, к примеру, Аза составлял жизнеописание короля, он рисовал его воспитание схожим с тем, которое, по рассказам, получил Карл Великий. Не меньшим было и влияние моралистической литературы, создававшейся на два поколения ранее для франкских монархов, на те принципы благого правления, что обсуждались при дворе короля Альфреда. Политическая теория, разработанная в Уэссексе, опиралась на те же самые максимы, из которых впоследствии исходили Адальберон и Герард. Бесспорно, местный образ мысли и стиль обогащался континентальными веяниями в ту эпоху, когда была написана на родном языке фраза, за сто двадцать пять лет до «Жесты» и «Песни» использовавшая три существительных рядом, указавшая три различные функции, исполняемые людьми, которые вместе суть основа, «опоры общины», *respublicae*, орудия, которые употребляет король в своей

<sup>36</sup> Фраза принадлежит Венди Дэвис, которая занималась этими вещами в моем семинаре в 1972 г.



деятельности — но деятельности земной, мирской. По этой причине невозможно определить, был ли трехчастный образ занесен из Империи, заимствован из какого-нибудь комментария к Боэцию, составленного в школах Реймса или Компьеня и утраченного нами, или его следует считать одной из форм, порожденных собственно островной системой мышления, отсветом «зерцал государевых», произведенных в самой Британии, по-прежнему кельтской. Поскольку упомянутый мной Аза был валлийцем. И поскольку Ирландия, если не Уэльс — Жорж Дюмезиль это доказал<sup>37</sup>, — охотно пользовалась триадами в размышлениях о власти. Единственное, что мы вправе предположить, — это что в работе сложных механизмов усвоения чужой культуры, происходившего тогда в маленьком англосаксонском королевстве, некая схема, возможно, хорошо известная островитянам, и конечно, не менее известная в Реймсе или в Сен-Бертене, использовалась именно по причине ее простоты, ее расхожести, чтобы сделать яснее для грамотных мирян, для людей «мудрых», эту мысль Боэция, которого Альфред задумал для них перевести.

Важно то, что по другую сторону Ла-Манша этот образ закрепился среди инструментов ученой мысли. К нему прибегают два церковных писателя, Эльфрик и Вульфстан, столетие спустя после Альфреда — то есть как раз тогда, когда пишет Аббон из Флери, когда Адальберон витийствует перед капетингскими ассамблеями, когда Герард начинает учиться. Когда становятся теснее связи между высокообразованными людьми по обе стороны Ла-Манша: бенедиктинские монастыри, окружающие в Англии епископские резиденции, реформировались добрыми монахами, призванными из Фландрии и с берегов Луары, Аббоном, который несколько лет учил в Рэмзи тому, что узнал — еще до Адальберона — в Реймсе, а большинство английских епископов получило монастырское воспитание<sup>38</sup>. Наконец, тогда, когда и в англосаксонском королевстве, и в королевстве франков ощущается дыхание зла и беспорядка, когда встревоженные интеллектуалы из всех сил стараются обнаружить источник смуты, чтобы укротить ее, чтобы восстановить мир.

В сочинении Эльфрика социальная трифункциональность упоминается трижды. Этот автор, священник и монах одновременно, принимал живое участие в делах реформирования морали и оживления культуры. Он хотел стать вторым Алуином. Воспитывая, среди прочих, княжеских сыновей, которых допускали в монастыри, пока они не научались латыни, он надеялся через них получить доступ к их отцам, правителям государства. Ради этого он тоже занялся переводом школьных авторов, составил словарь на три тысячи слов, пытался приспособить грамматические методы Прискиана к английскому языку и с этой целью пользовался старыми переводами, сделанными в окружении Альфреда Великого<sup>39</sup>. Так и появилась под его пером тема трех функций.

<sup>37</sup> А позднее его ученик Дюбюиссон (Dubuisson, «L'Irlande et la théorie médiévale des trois ordres», *Revue de l'histoire des religions*, 1975). Надо заметить, что исследования Дюбюиссона выявляют на самом деле совсем иные интеллектуальные схемы: общество представляется скорее четверичным, чем троичным; в жизнеописании святого Патрика, которое он комментирует (pp. 54, 55), провозглашается, что король рождает других королей, воинов и священников; но народ составляет совершенно отдельную категорию.

<sup>38</sup> G. Langé, «Approche de quelques évêques-moines en Angleterre au X<sup>e</sup> siècle», *Cahiers de civilisation médiévale*, 1976.

<sup>39</sup> M. M. Dubois, Aelfric sermonnaire, docteur et grammairien. Contribution à l'étude de la vie et de l'action bénédictines en Angleterre au X<sup>e</sup> siècle», Paris, 1942.

Первый раз — около 995 г., во времена «Апологетика», в коротком объяснительном рассуждении, приложенном к проповеди о Маккавеях<sup>40</sup>. Латинское название задает вопрос: «Oratores, laboratores, bellatores, — что это такое?» Ответ, на саксонском: «В этом мире существует три endebyrdnyse (три социальные категории, три «класса», как переводит М. М. Дюбуа), laboratores, oratores, bellatores (снова латынь)». Затем идет определение: «labarotores суть те, кто трудом своим добывает нам пропитание, oratores — те, кто ходатайствует за нас перед Богом, bellatores — те, кто хранит наши города и защищает нашу землю от полчищ, к нам вторгающихся. Поистине, работников (тут саксонское слово) должен трудиться, чтобы нас кормить, солдат должен биться с нападающими на нас, а служители Божии должны молиться за нас и духовно сражаться с врагами невидимыми.» Следует моральное сравнение, не между тремя категориями (о работниках ничего не говорится; они здесь всего лишь для формы, или, вернее, благодаря форме, мыслительной привычке, которая естественно, автоматически, вводит в рассуждение триаду), но между воинами и людьми молитвы. Это сравнение устанавливает иерархический порядок. Тот же, что и у Аббона из Флери. Борьба с демонами, которую ведут монахи (а для Эльфрика на самом деле *oratores* — это монахи), много важнее борьбы воинов, сражающихся в земном мире с видимыми врагами. Следовательно, «было бы поистине прискорбно, ежели бы монахи оставляли служение Господу ради битв мира сего, к коим они вовсе не имеют касательства». Эльфрик использует здесь общее место трифункциональности, чтобы разрешить конкретную проблему: в пылу воинственных настроений, вызванных усилившимися нападениями датчан, у англосаксонских церковнослужителей больше чем когда-либо возникло искушение участвовать в сопротиивлении с оружием в руках. Между тем в ходе реформы монашества стало яснее, что монахам не подобает смешиваться с воюющими. Монахи удалились от мира; они не должны проливать крови. Но безусловно, среди всех этих молодых неофитов, юношей из знатных семейств, жаждущих самопожертвования, пылких, по обычаю сопровождающих группами воинские отряды, чтобы благословить их перед атакой и вымолить у неба победу, найдутся те, кто недолго будет бороться с искушением поднять меч или копье, выпавшее из рук их раненых или погибших родственников, и броситься взамен их в битву. Эльфрик продолжает: «Для чего монах, повинующийся бенедиктинскому уставу и отрешившийся от вещей мирских, может обратиться к земному оружию, оставить борьбу, которую ведет с врагами невидимыми, и прогневать Создателя? Со дня Страстей Спасителя нет такого святого служителя Божия, кто пожелал бы запятнать свои руки участием в войне». Это вопрос церковной дисциплины. Толкование устава святого Бенедикта. Здесь речь идет не о теориях, а о совершенно конкретных делах: в 1016 г. аббат монастыря Рэмзи был убит в битве при Эшингдоне. Вот что вызывает к жизни этот постулат, вот что заставляет говорить, что в обществе существуют, сотрудничая между собой, обмениваясь взаимными услугами, три категории. Три, а не две.

Почему три? Сиюминутные трудности требуют сосредоточиться на одной линии размежевания, отделяющей церковнослужителей от остальных. Что и делает другой текст, написанный в то же время, с той же целью, по тому же

<sup>40</sup> Lives of the Saints, XXV (ed. S. Keat, *Aelfric's Lives of the Saints being a Set of Sermons of the Saints' Days, Early English Texts Society*, III, 120).

поводу; этот текст ограничивается тем, что воспроизводит геласианское деление: «Есть деление на власть мирскую и власть духовную. Добрым мирянам надлежит быть защитниками Церкви и сражаться (*propugnatores*) за стадо Христово; особам духовным подобает быть представителями за весь народ Божий. Солдат Христов не должен употреблять оружие человеческое»<sup>41</sup>. Итак, Эльфрик занимает особую позицию. Он говорит о третьей функции, о функции земледельца, кормильца. Как король Альфред. Но и как Аббон тоже. Не был ли Аббон его источником? Примечательно, что для обозначения тех, кто исполняет эти три функции, Эльфрик прибегает к латыни; а в комментарии к Боэцию, составленном при дворе Альфреда, он нашел бы три саксонских существительных. Но не менее примечательно и то, что из этих трех латинских наименований одно не встречается ни у Аббона, ни у Адальберона, ни у Герарда. Эльфрик единственный, кто говорит о *laboratores*. Опирается ли он на некий авторитет, который сам Аббон обнаружил во время своего пребывания в Рэмзи и затем привез во Флери как сувенир из путешествия?

В одном из писем (1003—1005) к архиепископу Вульфстану Эльфрик возвращается к той же теме. Он снова толкует о ношении оружия. Которое берут в руки на сей раз уже не монахи, но священники. Опасность здесь еще более серьезная, поскольку люди, служащие Богу не удаляясь от мира, с большей готовностью отправятся убивать датчан, невзирая на синодалные запреты. Обращаясь к прелату, Эльфрик говорит по-латыни. Это подталкивает его сделать еще один важный шаг; он пишет (и снова — единственный в своем времени: Аббон не употреблял слова *ordo* по отношению к земледельцам, равно как и к профессиональным воинам), что «есть три порядка в Церкви Божией: порядок работников (или труженников), добывающий для нас пропитание, порядок воинов, защищающий наше отечество, порядок *oratores* — священники, монахи и епископы (еще одна триада: поистине это речевая привычка), молящиеся за всех». Этим последним не подобает держать меч. Если они не подавляют желания это делать, их следует объявлять отступниками.

Третий текст написан в 1005—1006 гг. на саксонском, так как адресат Эльфрика — светский правитель, олдермен Зигверд<sup>42</sup>. Все идет как нельзя плохо. Человечество вступает в свой шестой век, век смут. Таким правителям, как Зигверд, надлежит восстанавливать справедливость, возвращать миру равновесие. Тем же тоном, что Адальберон, Эльфрик напоминает о задаче, о труде (*geiwitne* — но саксонское слово лишено пейоративного оттенка), предназначенном каждому: «Когда оказывается слишком много дурного в людях, советникам надлежит мудрым размышлением искать, какая из опор (*stelenna*) трона (королевского седалища: *cinestoles*) подломилась, и немедленно ее исправлять. Трон стоит на трех столпах (*stelum*), *laboratores*, *bellatores*, *oratores*». Снова латынь. Снова три категории, но в ином положении, соотнесенные не с моральным порядком, но с властью короля. В рассуждении, которое сознательно стремится побудить мирянина задуматься о политике, тем самым появляется тот же образ, что возникал некогда в рассуждении короля Альфреда, образ трех опор, треножника. «*Laboratores*: это те, кто поставляет нам пишу. Те, кто возделывает землю плугом (*proughmen*), и те, кто это делает вручную

<sup>41</sup> *Pseudo Egberti Exceptiones*, 161 (ed. Thorpe, *Ancient Laws and Institutes of England*, II, 126).

<sup>42</sup> *De vetero et novo testamento*, ed. Crawford, *The Old English Version of the Eptateuch, Aelfric's Treatise on the Old Testament and his Preface to Genesis*, London, 1922, 71.

(husbandmen) (отметим, что под *laboratores* Эльфрик подразумевает всех земледельцев, а не только лучших из них, тех, у кого есть лошадь и пахотные орудия), должны заниматься только этим делом. *Oratores*: это те, кто ходатайствует за нас перед Богом и укрепляет христианский дух в народе христианском, служа Богу трудом духовным, и должны заниматься только этим для блага всех. *Bellatores*: это те, кто охраняет наши крепости и земли, сражаясь с оружием против нападающих на нас врагов.» Повторяя слова апостола Павла, Эльфрик говорит: «Воин не напрасно носит меч; он Божий слуга». Отметим, что стих, который перефразирует Эльфрик, — это тот самый, на который ссылается Герард Камбрейский для оправдания насильственных действий тех, кого он называет *bellatores*; тут сходство. Есть, однако, разница, и значительная: саксонское слово — *knight*; как и Аббон, и в отличие от Герарда и Адальберона, Эльфрик наделяет воинской функцией не только князей; он отдает ее если не всем сражающимся, то по крайней мере тем, кто имеет годные доспехи, снаряжен столь же хорошо, как те люди, которых на континенте как раз в это время привыкают именовать рыцарями. «На этих трех столпах стоит трон. Если один из них разрушится, трон немедля падет в ущерб остальным столпам.» Смута рождается из смешения функций. Клирики сражаются. Воины потрясают мечом *sine causa*, несправедливо. Увещевая одного из военачальников, представителя королевской власти в военных делах, Эльфрик возвращается к образу, которым пользовался дважды. Но он придает этому образу ту форму, в какой он появляется в комментарии Альфреда. При этом Эльфрик остерегается выстраивать какую-либо иерархию — очевидно, что для равновесия треножника нужно, чтобы ножки его были одинаковой длины и крепости, — а с другой стороны, предполагает наличие трех сословий, включая *oratores*, повинующихся королевской власти.

Именно так и Вульфстан представляет себе трюичную конфигурацию. Он не монах, как Эльфрик, и не аббат. Как Адальберон и Герард, он епископ — сначала Лондонский (996—1002), затем Вустерский (1002—1016), и одновременно архиепископ Йорский. Его дело — вырабатывать политику. Он оформил кодекс короля Этельреда, затем — кодекс короля Кнута, направляя свое мастерство «оратора» на закрепление закона, *lex*, изданного королем, *rex*. Положение у него такое же, как у каролингских епископов. Законодательный план, который он обдумывает, как две капли воды похож на тот, что вырисовывался из капитуляриев в лучшие времена франкской монархии: один Бог, одна вера, один король, гарант мира и справедливости, а помогают ему епископы и светские сподвижники. Теорию такой практики правления он излагает всего за несколько лет до написания *Carmen* и *Gesta*, в сочинении, которое разошлось во множестве списков. Издатель озаглавил его *Institutes of policy civil and ecclesiastical*<sup>43</sup>, «Установления политики гражданской и церковной». Это трактат о политической морали, размышление об обязанностях различных социальных групп и об ответственности тех, кто должен вести народ правильным путем. Как и Герард и Адальберон, Вульфстан говорит для того, чтобы вернуть на этот путь заблудших. Он обращается не к одному только королю. Он обращается к народу, на языке, который тот может понять. Без сомнения, делает он это прежде всего для того, чтобы возвысить епископскую функцию, которой посвящает вчетверо больше слов, чем всем осталь-

<sup>43</sup> Последнее издание — K. Jost, Berne, 1959.

ным вместе взятым. Но говорит он, конечно, и о «королевском троне»<sup>44</sup>: «всякий законный королевский трон стоит на трех колоннах (*stapelum*)— метафора, близкая к эльффриковской, но более монументальная, — *oratores, laboratores, bellatores*».

Чтобы назвать, в том же порядке, что и Герард Камбрейский, три функциональные категории, Вульфстан тоже прибегает к латинским словам, но тут же переводит их на местный язык, повторяя два из трех терминов, которыми пользовался Альфред, *gebedmen* и *weorcmen*. Как и Эльфрик, он утверждает, что трон шатается, если одна из ножек ослабевает, и рушится, если она ломается; что, напротив, народ счастлив тогда, когда опоры подкреплены «премудрыми законами Божиими и справедливыми законами мирскими» (*sapientia, justicia* — две регулирующие добродетели и два типа законов, которые согласно Адальберону образуют костяк социального устройства). Все в порядке, пока монарх, мощно поддерживаемый своим народом, способен заставить подчиняться воле Божией. Вульфстан (может быть, более ясно и дословно останавливаясь на взаимности услуг) говорит то, о чем Эльфрик напоминал Зигверду. Тем не менее епископ пишет не совсем то же самое: слова похожи, но в ином контексте имеют иной оттенок. В «Установлениях» треугольный образ включен в пространную теорию благого правления. Эта теория вставлена, как и в речи Герарда Камбрейского (почти без комментариев, автор не считает нужным распространяться по этому поводу, словно упоминая о чем-то само собой разумеющемся, отсылая к расхожей идее), в рассуждение о том, что Аббон называет *ministerium regis*, королевским служением, перед описанием миссий, отведенных епископам, герцогам, управляющим королевскими владениями, священникам, то есть двум параллельным иерархическим группам, помогающим — одна в духовной сфере, другая в земной — королю исполнять свою функцию. Подчеркнем: предметом анализа служат только обязанности и задачи правителей. О трудящихся не говорится ничего. Они и на сей раз появляются мельком. И сразу же возвращаются в тень. Но не забудем также отметить, что Вульфстан, как и Герард Камбрейский и Адальберон Ланский, прежде чем начертить схему управления, расставить по местам власть имеющих, предписать каждому его роль, почел за долг порассуждать о подобии между царством земным и царством небесным, о тех таинственных соответствиях, о которых ни Эльфрик, ни тем более король Альфред и не подумали упомянуть. Именно в этом месте устанавливается связь между идеями епископа Вульфстана и двух франкских епископов.

\* \* \*

Что сказать об этой связи? Вульфстан пишет на несколько лет раньше своих собратьев из Камбре и Лана. Долетело ли до них эхо его речей? Произвело ли оно на них впечатление? Воздействовали ли произнесенные в Англии слова на тот поток слов, формулировок, воспоминаний, прочитанных и услышанных фраз, что бурлил в их памяти? Кто сможет когда-нибудь ответить? Позволительно сказать лишь то, что в одном поколении, между 995 и 1025 гг., между сочинением «Апологетика» и синодом в Аррасе, в то время, когда появлялись новые, феодальные, структуры, по обе стороны Ла-Манша, между Флери, Винчестером, Йорком, Сен-Бертенем, Сен-Кантенем, Камбре, Ла-

<sup>44</sup> Éd. Jost, pp. 55—58.

ном, на пространстве, где вся высшая аристократия, военачальники и церковноначальники, оказывались связаны сетью все более тесных отношений, ученые мужи, воспитанные на том, чему со дней Хинкмара обучали в Реймсе, взяли на вооружение некую тему. Тема эта была с ними, присутствовала в их каждодневных размышлениях, в фигурах речи. Они сделали из нее «нечто литературное»<sup>45</sup>.

Образ был расхожим, настолько расхожим, что ни один из этих авторов не счел нужным его толковать, объяснять, для чего он появляется в риторическом рассуждении. Родившись в незапамятные времена, этот образ не имел никакого отношения к тогдашней реальной конфигурации общества, к практическому, юридическому способу социальной классификации, и в частности, к таксономической системе, используемой в тех законах, над оформлением которых сам Вульфстан в то самое время работал. Образ этот был столь же далек от действительности, как далеко от нее во второй половине XX века, к примеру, идеологическое двухчастное деление, побуждающее верить в существование самостоятельной «народной» культуры. Итак, из глубин мутного потока, со всеми его отклонениями и завихрениями, всплыли некие мыслительные и речевые привычки, всплыла некая форма. Она поднялась на поверхность: в народе христианском есть три способа «сражаться», три вида служения, следовательно, три социо-функциональные группы, объединяемые взаимообменом. Эта троичность не имеет ничего общего с той, что традиционно предлагалась церковной моралью; но она могла с таковой соединиться, наложиться поверх нее. Чтобы совместить две эти фигуры, достаточно было их легонько подтолкнуть, объединить священников с монахами, а мирян поделить на две части. Но столь же легко этот образ сопрягался и с геласианской двухчастностью. Ценой двух дополнений: надо было подчеркнуть иерархичность, которая царил в умах, охваченных отвращением к плотскому, к сексуальному, к тому, что имеет в виду Адальберон, произнося слово «кровь»; и надо было присовокупить к двум «служениям» третье занятие, похвальное постольку, поскольку оно поставляет пропитание и связано с тяжким трудом. На эту форму, на трифункциональность, ссылались в спорах о церковной дисциплине: кому принадлежит право пользоваться оружием? Как должно употреблять физическую силу? Все эти споры вертелись вокруг проблемы, которую ставил усиливавшийся распад обветшалого политического каркаса, проблемы насилия, то есть мира, справедливости, закона, порядка, *ordo*. Те, кто опасался последствий ослабления королевской власти, с каждым днем все более очевидных, ухватились за это общее место. Они вынесли его в заголовок плана реформы, восстановления древнего распорядка.

Несомненно, английское изложение этой схемы более откровенно. В особенности у Эльфрика. Возможно, это он придумал триаду латинских существительных с суффиксом *-ator*. Он один называет три функциональные категории тремя порядками. Чем такая твердость, такая простота обязаны островной культурной среде? Формула эта, конечно, появилась на местном языке — взгляните, однако, как тщательно Эльфрик старается латинизировать термины классификации. Чтобы выгнать их из варварства? Чтобы поднять их на уровень литургии? Чтобы их сакрализовать? Или потому, что он их вычитал в такой форме? Без сомнения, эта формула вводится в обиход для того,

<sup>45</sup> W. Davies.

чтобы описать отношения народа с монаршей властью, чтобы показать, как король может извлекать пользу из различных способностей своих подданных, если хочет явить мастерство (*craft*) в исполнении своего «ремесла». Это с неизбежностью наводит на мысль о неких триадных сочетаниях, прочно закрепившихся в политических представлениях, основанных на кельтской традиции. Возможно ли будет когда-либо продвинуться дальше по этому пути генеалогических разысканий? Во всяком случае, это не цель нашей книги.

Не менее очевидно и то, что Герард Камбрейский и Адальберон Ланский как будто отстают от своих современников — англичан: они провозглашают то же самое, но не столь резко; они остерегаются говорить о порядке. Однако они менее абстрактны, когда касаются третьей функции, деревни и сеньории. Но, сопротивляясь искушению звуковой переключкой, они воздерживаются от употребления слова *laborator*, труженик. Рядом с *oratores* и *bellatores* они ставят *agricolae*, *servi*, рядом со священниками и воинами — землепашцев, рабов.

Если слова, которые произносили и которые еще, без сомнения, произносят английские церковнослужители, воздействовали на их умы, то не тем ли, что пробудили в них эхо других слов — каролингских? набросок трифункциональной схемы можно найти в комментарии к Апокалипсису, составленном Аймоном, монахом из Сен-Жермен-д'Осер, в первой половине IX в. Аймон не помышлял ни о реформировании общества, ни даже об описании его, как то делали в те времена различные «Зеркала», напоминавшие князьям, мирянам об их обязанностях. Он старался прояснить темноты священного текста, одного из самых загадочных, самых таинственных. В 14-ом стихе III главы Апокалипсиса читатели видели название *Лаодикия* и его латинский перевод — *tribus amabilis domino*, «триба (третья часть), любезная Господу». Что это значило? О каких «троих» могла идти речь? Аймон пытался дать ответ<sup>46</sup>. Это, писал он, — три сословия, существовавшие в народе иудейском, как и в народе римском: *senatores*, *milites*, *agricolae*, сенаторы, воины, землепашцы. Он читал античных историков, знал, что в Риме и в самом деле были два *ordines*, сословия, господствовавшие над простым народом: сенат и всадники; а поскольку он видел, что в его время города поглощались деревней, то не отважился в связи с третьей группой говорить о «гражданах»; он писал «землепашцы». Добавляя, что в Церкви эти три сословия стали тремя «образами жизни» (остерегаясь повторять здесь слово *ordo*, которое привело бы его к различениям совсем иного рода), тремя способами существования: священников, воинов, землепашцев. Итак, за полвека до короля Альфреда человек высокой культуры, эрудит, работавший на бургундских границах франкского мира, в сочинении, имевшем большой успех, описал трифункциональное общество. Мимоходом, не задерживаясь на этом. Манускрипт с Аймоновым комментарием имелся в Ланском книгохранилище. Мы в том уверены: учителя ланской школы, в свой черед толкуя Апокалипсис в начале XII века, переписали отрывки из него<sup>47</sup>. А при жизни Адальберона над текстом святого Иоанна размышляли напряженнее, чем когда-либо. Если уж непременно считать, что Адальберон и Герард нуждались в ссылках на книги, провозглашая постулат о трех социальных функциях, не проще ли искать эти отсылки в каролингских библиотеках, чем в библиотеках английских?

<sup>46</sup> PL 117, 953.

<sup>47</sup> Монах из аббатства близ Воклера еще делает это около 1160 г. Ms de Laon 85, f° 81.

Потому что сочинения Аймона — в числе тех, что были у них под рукой. И потому что Аймон, насколько нам известно, первым написал на листе пергамента, рядом, три существительных, с помощью которых описывается социальная трифункциональность: *sacerdotes, milites, agricolae*.

\* \* \*

Наконец, есть и еще одно, важнейшее, различие между тем, что говорили около 1025 г. двое франкских епископов, — и тем, что уже сказали Аймон Осерский и англичане. Эти епископы, и они одни, ввели трифункциональную схему в идеологическую систему такой широты и величественности, от каких система Вульфстана чрезвычайно далека. Они прямо связали три социальные функции с образцовыми структурами небесного Иерусалима.



## VI. Небесный образец

Не будет преувеличением сказать, что картина, рисуемая взору двух франкских епископов, грандиозна. То, что у Вульфстана лишь упоминается мимоходом — и к тому же определенно заимствовано у каролингских мыслителей, — у Герарда, у Адальберона становится стержнем их теоретической конструкции. Миссия королевской власти, место епископов, предстателей, наставников, витий, порядок, отношения между тремя сферами человеческой деятельности, — все вытекает из первоначальной структуры, которая устанавливает подобие между видимым и невидимым, капетингским королевством и небесным градом. Как Цицерон в «Сне Сципиона» (Адальберон и Герард хорошо его знали, так как читали Макробия), они желали привязать политический порядок к порядку звезд.

Но и тут путь, по которому они идут, был проторен задолго до них. Они идут во след длинной веренице предшественников. Уже Алкуин (и кто знает, что мог принести с собой Алкуин из культуры Британских островов?) по поводу земной монархии, желая теснее увязать ее с божественным началом, выдвигал принцип тождества двух градов. Впрочем, как и Алкуин, Адальберон и Герард грезили о потустороннем над текстами, о которых размышляли все их предшественники: Григорий Великий (толкователь Иезекииля, визионер, рисующий «образец» небесных воинств) и прежде всего Августин, зашедший много дальше, не только искавший на небе модели, но и представлявший себе взаимопроникновение двух миров. Население града Божьего, пишет он, состоит в основном из ангелов; однако *«одна его часть продолжает пополняться, избираемая среди смертных людей, каковые присоединятся к бессмертным ангелам»*. Колонизация Царства людским племенем; а для Августина единственное оправдание акта продолжения рода состоит в постоянном подпитывании такой миграции. Думать так означает заявлять, что покров видимостей пронизаем, что граница между духовным и плотским переступается естественно. Адальберон относит эту идею к себе, когда рисует человечество, частично влившееся в вечность. Августин и вправду говорит не только о мертвых, но и о живых: *«ныне эта часть странствует по земле (в паломничестве, в путешествии, в передвижении, подобно человеку тысячного года, который был всегда в дороге — в сражение, на ярмарку, к границам нераспаханных земель, к приключениям), как свойственно смертным, либо покоится в лице тех, кто уже*

прошел через смерть и обретается в неведомых местах, в потаенном обиталище душ». Подивимся уклончивости относительно топографии невидимых пространств. Однако — и это уводит их далеко от Алкуина и всех англичан — Адальберон и Герард обращаются не только к григорианским и августиновским источникам. Вдохновение они черпают главным образом из Дионисия Ареопагита.

В Деяниях Апостолов (XVII, 34) рассказывается, что в Афинах апостол Павел обратил в христианство этого Дионисия и наставлял его. Позвоительно было воображать, как Павел говорит со своим учеником о том, что он видел, вознесшись на третье небо. Стало быть, можно считать Дионисия, получившего столь ослепительное откровение, знатоком мира иного. Вот так некий грек, присвоив себе авторитет и имя Дионисия Ареопагита, написал в конце V в. две книги: «О небесной иерархии» и «О церковной иерархии». А для Адальберона и Герарда, для всех, этот Дионисий был тем же самым, что и исповедник веры с Монмартра, мученик, гробницу которого берегли монахи в Сен-Дени и который, как и оба прелата, был епископом. Он считался особым покровителем Французского королевства: вся Галлия была залита этим «блистающим светом божественного глагола». О чем и напоминает в преамбуле привилегии, которую король Роберт Благочестивый — снова он! — даровал в 1008 г. аббатству Сен-Дени<sup>1</sup>. Лучшее из своих благодеяний, читаем мы там, Дионисий приберег для королей франков. *«Те из них, кто благоугождал мученику Христову, кто заботился о почитании его, вознесены были в славе и могуществе королевском, тогда как те, кто презирал его, утратили жизнь и королевство»*: такими словами оправдывалось узурпаторство Капетингов, чьи предки, графы Парижские, герцоги Французские, всегда почитали Дионисия; до смены династий в 987 г. они избрали аббатство Сен-Дени своей усыпальницей.

Во времена Герарда и Адальберона кто бы ни упоминал Дионисия, намеренно обращался к франкским истокам, доходил до Хлодвиг и его потомков, обосновывал право старшинства страны франков, *Francia*, ее наследием, непрерывностью культуры, и отодвигал на окраины Германское королевство (а заодно и Британию, острова), провозглашая первенство Капетингов. Чтобы измерить то значение, какое придавалось мощам святого Дионисия, этому сокровищу, хранимому в Иль-де-Франсе, достаточно напомнить, что немцы мечтали завладеть этими останками и перенести их к себе. В 1049 г. во время реконструкции хоров церкви Святого Эммерама в Регенсбурге (Регенсбург — главный город салических императоров, обитель Святого Эммерама — их монастырь) обнаружили античную гробницу, и сразу же пошли разговоры о том, что это гробница святого, что король Арнульф поместил сюда его прах по своем возвращении после победоносной кампании в стране западных франков. Легенда. На самом деле на пороге XI в. ссылаться на сочинения, приписываемые Дионисию, означало также подчеркивать тот процесс, который понемногу, после избрания Гуго Капета, перемещал очаги священной культуры из Реймса в сторону Флери-сюр-Луар, в сторону Сен-Дени-ан-Франс.

Страна франков хранила тело Псевдо-Дионисия Ареопагита, оно покоилось близ Парижа. Она хранила также его книги. Византийский император подарил один экземпляр Людовику Благочестивому: этот жест воспринимался как законное возвращение. Две книги «о началах ангельском и о началах церковном» (как пишет Герард Камбрейский, заменяя «иерархию» латин-

<sup>1</sup> *Carton des Rois. Robert II*, pp. 158, 159.

ским словом *principatus*) были переведены на латынь сначала Гилдуином, аббатом Сен-Дени и архикапелланом императора, затем, много лучше, по велению Карла Лысого, который сам был аббатом Сен-Дени с 867 г., Иоанном Скотом по прозвищу Ирландец; он руководил дворцовой школой, знал греческий и снабдил сочинение комментарием. В начале XVIII в. в епископской библиотеке Лана хранился манускрипт этого перевода; каталог называет список «очень древним», то есть созданным до XI в. Значит, у Адальберона он был<sup>2</sup>. Влияние этого текста на окружение Карла Лысого было огромно. Оно внедряло в сознание ученых мужей представление о рае, которое старались изобразить художники (например, в фолио 5 v° «Молитвенника», иллюстрированного около 870 г., очевидно в Сен-Дени)<sup>3</sup>. Оно способствовало почитанию ангелов, расширяя их место в практике благочестия, помогая архангелу Михаилу понемногу вытеснять Спасителя из верхних, надвратных часовен. Оно надежно вводило эсхатологические грезы в спокойное русло, упорядочивало их. Более чем на столетие освобождало их от излишнего драматизма и судорожности. Благодаря чтению Дионисиевых трактатов небесный Иерусалим мог предстать поистине «видением мира», образцом того распорядка, поддерживать который на земле требовали от королей. Во всяком случае, я убежден: та доля экзальтации, которая присутствует в системе, предложенной в 1025 г. епископами Камбрейским и Ланским, проистекает непосредственно из этих двух книг, они привносили в наставления Григория Великого — очень латинские, аскетичные, намеренно сухие — недостающую эмоциональность; они развивали августиновские темы. Их постоянно перечитывали в Северной Франции. Им на переломе средних веков обязано своей оригинальностью «французское» представление о политической деятельности<sup>4</sup>.

«Кто говорит — иерархия, разумеет под тем совершенный святой распорядок»<sup>5</sup>. Мысль Псевдо-Дионисия переносит в область священного понятие порядка — в двойном значении, как *taxis* и как *ordo*. Она обоживает григорианский принцип власти и неравенства<sup>6</sup>. И прежде всего, из закона невидимого, нерушимого, о котором говорил святой Августин (важно оставаться на месте, не покидать рядов), она делает закон животворящий, поскольку он управляет непрерывным движением вперед и вспять, постоянными приливами и отливами, через которые излучаемый Единым свет нисходит пробудить существа к бытию, призывая их свыше собраться в единство божественного. Ведь «иерархия стремится, насколько то возможно, к уподоблению Богу и единению с Ним»<sup>7</sup>. Закон этот родственен милосердной любви и воле Творца. Ведь Бог пожелал, чтобы разумные существа «располагались и управлялись в святом порядке»<sup>8</sup>. Если случается — а это зло, червь в яблоке, гниение, — что движение расстраива-

<sup>2</sup> Montfaucon, *Bibliotheca bibliothecarum manuscriptorum nova II*, Paris, 1739, 1296.

<sup>3</sup> BN lat. 1141; M.T. Gousset, «La représentation de la Jérusalem céleste à l'époque carolingienne», *Cahiers archéologiques*, 1974.

<sup>4</sup> Таким образом, те теории, которые Сугерий пытался воплотить на деле через иерархизацию феодальных обязанностей, непосредственно вытекают отсюда.

<sup>5</sup> *Hiérarchie céleste*, 165.

<sup>6</sup> Во второй половине XVII в. епископы, начиная с Берюля, ссылались на Псевдо-Дионисия для оправдания социального неравенства.

<sup>7</sup> *Hiérarchie céleste*, 165.

<sup>8</sup> *Hiérarchie céleste*, 273.

ется<sup>9</sup>, люди должны, повинаясь желаниям Божиим, стараться изо всех сил вернуть этому циклу покой и правильность. Дионисиево понятие иерархии, таким образом, требует беспрерывно налаживать то, что постоянно разлагается.

Оно требует также способствовать распространению истины. Поскольку «иерархия, священный порядок, есть ведение и действующая сила, подвигающая существа, насколько им возможно, к уподоблению Богу и через просвещение свыше возносящая их, в меру их сил, к подражанию Богу»<sup>10</sup>, устройство системы предполагает, «что те, кто впереди, совершают очищение других». И благодаря этой «действующей силе», которая есть также знание, два мира, невидимый и видимый, сообщаются между собой, как сообщаются и иерархически соединяются две книги «Иерархий», небесной и церковной. Через очевидные знамения Бог открывает людям нематериальные распорядки. Он таким образом пробуждает, привлекает к себе «бездейственную часть нашей души, возносящуюся к вещам самым божественным через благосочетаемые изображения аллегорических символов»<sup>11</sup> — и Сугерий, реконструируя Сен-Дени, повторит этот текст почти слово в слово, высекая на камне здания свой эстетический манифест. Небесные сообщества и сообщества чувственно воспринимаемого мира соотносятся через подобие их структур. Бог «так установил нас в иерархии, дабы мы участвовали в литургии небесных иерархий через подобие их святому и почти божественному служению»<sup>12</sup>.

Таинственная динамика порядка и знания разворачивается в трехчастном пространстве. «Деление всякой иерархии троично»<sup>13</sup> (стало быть, трехчастность, как скажет Луазо, «наиболее совершенна», она освящена), а именно: знаки пребожественные; божественные существа, ведающие сии знаки и в них посвящающие; те наконец, кого сии последние в них пресвято посвящают.» Вот почему на небе чистые разумения, каковыми являются ангелы, выстроены в соединенные триады; триады эти — не те, что в Ирландии, и не те, что у Жоржа Дюмезиля: «Слово Божие дает ангелам, по иерархии их, девять имен возвестительных; учитель, меня в то посвятивший, делил их на три троичных чина». В непосредственной близости к Богу — Серафимы, Херувимы и Престолы, «составляющие единую иерархическую и поистине первую триаду... дабы позволить природам, за ними следующим, с ними состязаться, они их возносят, подражая высшей благодати и сообщая им сияние, их осветившее. В свой черед, эти природы второго ряда (другая триада: Господства, Силы, Власти) передают сияние следующим, и так, на каждой ступени, первая делает следующую сопричастной дару божественного света»<sup>14</sup>. Через эту третью ангельскую триаду (которую образуют Начала, Архангелы, Ангелы) просвещение наконец достигает земли, «возвещая человеческие иерархии»<sup>15</sup>. На последней ступени «небесных иерархий» — ангелы; на первой ступени «церковных иерархий» — епископы; весть передается от первых ко вторым.

<sup>9</sup> *Traité des noms divins*, 729; ср.: Святой Дионисий Ареопагит. Божественные имена. В кн.: Мистическое богословие, Киев, 1991, с. 87.

<sup>10</sup> *Hiérarchie céleste*, 164.

<sup>11</sup> *Ép.* IX, 1108.

<sup>12</sup> *Hiérarchie ecclésiastique*, I, 3.

<sup>13</sup> *Hiérarchie ecclésiastique*, I, 50.

<sup>14</sup> *Hiérarchie céleste*, VI, 2.

<sup>15</sup> *Hiérarchie céleste*, IX, 24; B. Vallenin, *Der Engelstaat. Zur mittelalterlichen Anschauung vom Staat (bis auf Thomas von Aquino), Grundrisse und Bausteine zur Staat — und Geschichtslehre* (Mel. G. Schmoller), Berlin, 1908.

Нематериальный порядок был наложен на наш мир воплотившейся формой Бога, Христом. Бог, сделавшийся человеком, разделивший удел человеческий, говоривший со своими учениками, Иисус положил начало единству двух иерархий. Он их совмещает в своем лице. В точке сочленения он царствует над обеими. Итак, нижняя иерархия не принадлежит к вечности. Она началась однажды, во времени, в истории, с Иисусом, и через таинство, посвящающий знак, крещение; аррасским еретикам, которые с этим не соглашались, Герард Камбрейский, пытаясь их убедить в святости крещения, не говорил ничего иного. Эту иерархию мы вправе назвать церковной. Учрежденная Христом, Церковь составляет весь земной порядок; из Церкви и через Церковь божественный закон распространяется на человечество; думали Адальберон иначе? Но поскольку человеческое общество несовершенно, оно включает в себе только две триады. Первая посвящает, она состоит из тех, кто способен увлекать других к совершенству, оделяя их тремя таинствами: очищающим крещением, просвещающей евхаристией, завершающим миропомазанием. Она делится на три ряда, три степени могущества: «служители» (простые клирики) очищают и крестят; священники просвещают и одевают Телом Христовым; наконец, епископы, *«сведущие во всяком святом знании»*: «в них исполняется и завершается весь распорядок человеческой иерархии»<sup>16</sup>. Внизу, симметрично, — триада «подлежащих совершенствованию»: те, кто ожидает очищения, оглашаемые, одержимые и кающиеся; народ верный, ведомый священниками и от них получающий доступ к евхаристической трапезе; наконец, монахи, более чистые, чем другие, но не имеющие в Церкви никакой миссии управления; место их вместе с народом у врат алтаря, и они подчинены епископам.

Таков распорядок. Едва явившись в добротном переводе Иоанна Скота, Дионисиево видение заворожило каролингскую интеллигенцию: Дуода в «Наставлениях», написанных ею для сына, размышляет о «девяти чинах ангельских»; капитулярий Карла Лысого называет епископов «престолами Божиими»<sup>17</sup>. В начале XI в. это видение парит над высочайшими вершинами ученой культуры в стране франков, в Нейстрии; художники постоянно переносят его на страницы богослужебных книг<sup>18</sup>; когда в 1007 г. граф Анжуйский Фульк Нерра основывает монастырь в Больё-ле-Лош, он посвящает его одновременно и Троице, и «небесным воинствам, над коими царствует Бог, а именно Херувимам и Серафимам»; таким образом, он призывает покровительство тех сил, которых Дионисий рисует собравшимися, вместе с Престолами, вокруг Всемогущего; они всегда начеку, готовы броситься на врагов, — совсем как графы, предводители земных воинств, которые вместе с епископами окружают в этом мире особу короля<sup>19</sup>.

Очевидно, что подобное представление о порядке должно было полностью удовлетворять Герарда и Адальберона. Оно ставило монастыри под власть епископов; утверждало, что эти последние получали свою мудрость прямо с неба; делало их предводителями во всяком политическом действии; помещало их над человеческим законом, равно как и всякое церковное уста-

<sup>16</sup> *Hierarchy ecclésiastique*, 505.

<sup>17</sup> *Manuel*, IX, 3; Capit. II, 451.

<sup>18</sup> В частности, в Миссале Сен-Дени, BN lat. 9436, f°15.

<sup>19</sup> O. Guillot, «La consécration de l'abbaye de Beaulieu-les-Loches», *Actes du Colloque médiéval de Loches 1973. Mémoires de la société archéologique de Touraine*, IX, 1975.

новление, которым они управляют, — в том «промежуточном состоянии, которое постепенно высвобождает человечество из пространственно-временного плена»<sup>20</sup>. Ведь «церковная иерархия вся целиком — небесная и законная. Ее промежуточные свойства дают ей сопричастность двум крайним иерархиям. С одной она делит разумное созерцание, с другой — разнообразие чувственно воспринимаемых символов, благодаря чему она пресвято возносится к божественному»<sup>21</sup>. По всей очевидности, именно из чтения Дионисия Герард и Адальберон вынесли план их удивительного сооружения, и прежде всего намерение представить троичность как схему всякой справедливой организации отношений между людьми. Она иерархична, то есть освящена, но она и устанавливает необходимое неравенство; эти отношения смягчаются нежностью и почтением, идет непрерывный взаимообмен с одного на другой конец нескончаемой цепи, посредством которого изливается и одновременно возвращается к своему источнику та любовь, что движет солнце и светила.

В средоточии труда Псевдо-Дионисия был треугольник — но не функции. Ибо труд этот, по словам Адальберона, «мистический»: он не обращает внимания на реальное общество; он пренебрегает тем, что управляется человеческим законом. Не означало ли это довершить Дионисиев замысел — расположить на земле, симметрично невидимым триадам, некую троичность, оставившись при этом именно на действии человеческого закона, *lex humana*, описывая конкретные отношения неравенства, картину которых являло все королевство, всякая сеньория? Вот здесь и было удобно ввести в систему общее место, расхожую идею, схему, о которой говорили ученые мужи в Британии, трехчлен из *oratores, bellatores* и остальных. Эта фигура имела то преимущество, что была троична, пригодна для аналогий, а главное — соединялась с той троичностью, которая содержалась даже не в труде Дионисия, но в сочинении *De divisione naturae* («О разделении природы») его комментатора, ирландца Эриугены. Иоанн Скот там выводил отношения подобия между структурами Троицы и «природы». В природе он различает последовательно: тело, от которого зависит *essentia*, сущность, то есть производство материальных благ; душу, *anima*, «удел которой — доблесть», то есть то, чем питается воинская отвага (в XI в., восхваляя храброго воина, его называли *animosus*); наконец, *intellectus*, разум, который, используя *sapientia*, мудрость, вступает в дело через *operatio*, то есть вдохновенное мастерство во всяком действии. *Operatio, oratio*: эти два слова переключаются; в идеале разница между ними легко стирается. И тогда можно разглядеть среди нас, в лоне творения, едва прикрытые, доступные восприятию три функции. В совершенном соответствии с тремя делениями природы, с тремя отрядами ангельских воинств, — три функциональные категории человеческого общества.

\* \* \*

Мы посетили ту мастерскую близ собора, которой пользовались франкские епископы тысячного года, чтобы вернее судить, справедливее налагать покаяния, лучше наставлять свою паству во главе с королем. Чтобы сочинять

<sup>20</sup> R. Roques, *L'univers dionysien. Structure hiérarchique du monde selon le pseudo-Denys*, Paris, 1954, p. 174.

<sup>21</sup> *Hiérarchie ecclésiastique*, 501.

проповеди, речи (первым слушателем которых был король, восседавший напротив епископа, на другой кафедре), предназначенные звучать для целого народа для укрепления органической целостности, соединяющей с особой монарха самых жалких обитателей его дома, то есть королевства, и распространять нужную мораль со ступеньки на ступеньку, от главы до конечностей. В этой мастерской — *toolies* и *handwork*, как сказал бы Альфред Великий, инструменты, оружие слова: риторика, но в то время уже и диалектика; сложный материал, сберегаемый в памяти и в книгах, неисчерпаемое хранилище слов. Здесь и трудились Адальберон и Герард, выбирая один текст, отбрасывая другой и ставя вместо него лучший. Меняя при этом немногое. Но располагая, выстраивая эти тексты по-новому.

Эти «прелаты» исходят из трех понятий. Понятие власти, то есть неравенства, смягченное милосердием; понятие порядка, но сакрализованного, поскольку общество, о котором они мечтали, не было «обществом порядков», — они признавали лишь один настоящий порядок, духовенство; наконец, понятие функций (их собственной и тех, что отводились другим). Они определяли самих себя, равно как и всякий порядок, за который были ответственны, через противопоставление своей функции другим, которые считали ниже собственной. Они выбросили на свалку старую, геласианскую, бинарную систему. Они разобрали ее на части в мастерской. В таком виде эта система больше служить не могла. Поразмышляв над Дионисиевыми иерархиями, они ощутили необходимость более пригодной схемы; возможно, из Англии пришло к ним убеждение, что два столпа не обеспечивают стабильности, что их нужно три. Практика, борьба, которую им приходилось каждый день вести, — против кастеляна, против простого люда, против собратьев на соборах, против монахов, против папы, против всего, — научила их, что на театре политических действий всякая сцена разыгрывается тремя персонажами. Выстраивая свою схему на троичности, они поместили перед клириком двух партнеров. Не монаха и мирянина — это означало бы признать самостоятельность, если не превосходство, института монашества. Следовательно, они отвергали старую церковную модель трех «порядков». У них вызрела идея, что неравное распределение власти, возрастающая профессионализация военного ремесла, взаимодействие механизмов, складывавшихся в сеньориях, — все это проводило среди мирян линию раздела, которая Псевдо-Дионисию была неведома. Этот опыт побудил их сформулировать постулат трех функций.

Но выстраивая в иерархию этот образ. Накладывая на него те градации, что установили Иероним, Августин и Григорий Великий между тремя порядками заслуг, что Дионисий установил между триадами ангелов. Усваивая общепринятую идею о том, что освящающему жертву не подобает сражаться, что господа не пятнают рук рабскими трудами, они упразднили теоретическое равенство между тремя субъектами взаимообмена услуг. Каждая функция необходима для двух других, но сказать, что они одинаково благородны, нельзя, — в этом епископы были глубоко убеждены. Они отрывали также трифункциональную схему от того, что могло ее связывать с особой короля. Помог им в том Дионисий. В их представлении три функции не служили опорой трону, а общество не отражало собой добродетели и обязанности короля. Согласно их воззрениям, трифункциональность воспроизводила на земле небесный порядок. Следовательно, и вопреки иным возможным суждениям, в их глазах триада функций вбирала в себя всю совокупность уделов

человеческих; при этом каждая из трех категорий рисовалась выстроенной, как и подобает всякому «порядку», позади направляющего, позади главы колонны, одного из трех совершенных персонажей: доброго священника, доброго воина, доброго крестьянина, — о чем г. де Торка еще думал менее двадцати лет назад. Такая схема вытекает из дионисиевского скрещения двух разделительных линий, проведенных одна божественным законом, другая законом человеческим. В точке пересечения двух юрисдикций мы видим уже не монарха, но епископа. Наставляемый непосредственно Духом Святым (Адальберон и Герард видели себя в святом Григории, каким изобразили его миниатюристы Северной Франции на страницах «Моральных толкований на Книгу Иова»: он сидит на царском престоле, и к нему слетает голубка), епископ с книгами в руках — книгами Августина, Григория, двумя книгами Дионисия — показывает монарху небо, то есть трехчастное деление ангельского сонма. Речь обращена к королю. Она лишь по виду защищает монархию. На самом деле она стремится прибрать монархию к рукам. Король более не судья, но исполнитель, «повинный сеньору», если воспользоваться словарем каролингских установлений, мирская длань, орудие власти, которую Бог вручил непосредственно прелатам Церкви.

Идеологическая система Адальберона и Герарда — это каролингская система. Здесь в последний раз излагается каролингская концепция монархии. То есть концепция Хинкмара и епископов Карла Лысого. А не Ахена. Концепция реймсская, компьенская, парижская, концепция Иоанна Скота, переводчика Дионисия. И потому эта система кажется даже в самых потаенных своих глубинах столь безмятежной, что *Carmen* никогда не принимает перевёрнутый мир, о котором повествует, за предвестие конца времен. В потустороннем мире «Песнь» видит — спокойно, без дрожи — порядок, мир, надежду. Но в той мере, в какой система эта «мистическая», она заодно с епископами, выдвигающими идею мира Божьего, хотя саму эту идею она отвергает. Подобно тем епископам, система стремится лишить монарха ответственности за *rex*, мир, за *lex*, закон, за порядок. Епископы-графы, испуганно наблюдавшие, как у них дома, в самом безопасном для них месте, в сердце их града поднимаются против них конкуренты, на гребне той волны, что выносила на поверхность уже готовый феодальный уклад, — эти епископы для лучшей самозащиты ощущали нужду в сильном короле, в иерархии, но не считали больше монарха стержнем общества. Они хотели бы, чтобы миропомазанный, как и они сами, король восседал среди других *oratores*, уподобляясь епископам. А если случится ему выскользнуть из окружения епископов-опекунов, то он окажется среди *nobiles*, *bellatores*, спустится на ступеньку ниже по социальной лестнице. Поэтому неверно говорить, что в самой древней из известных нам формулировок во Франции трифункциональная схема общества была между 1025 и 1030 гг. извлечена из области невысказанного благодаря развитию монархии. Напротив, как и в Англии во времена Альфреда Великого, во времена Эльфрика и епископа Вульфстана, как раз опасное положение, кризис, в который, казалось, погружилась королевская власть, и заставляли обращаться к этой теме.

Кризис. Взгляду историка идеологические образования открываются в периоды бурных перемен. В эти трудные минуты витии не устают говорить. Покинем теперь мастерскую. Быть может, для того, чтобы лучше понять, почему именно таким образом были использованы орудия, переработаны материалы в изгибах памяти и в случайностях действия.



## **ОБСТОЯТЕЛЬСТВА**

Осенний плод каролингского культурного возрождения, та идеологическая система, та великолепная, сложная идеологическая конструкция, глашатаями которой явились Адальберон и Герард, была также (наряду с церковью в Турню, колокольнями Сен-Бенуа-сюр-Луар или Сен-Жермен-де-Пре) одним из тех цветков, что распустились благодаря движению соков, вызвавшему в ту эпоху, когда звучали слова епископов, общий бурный рост в Западной Европе. Не будем приковывать взгляд исключительно к тексту этих речей. Не станем упускать из виду потрясающий бросок производительных сил, продолжающийся подъем сельского хозяйства, ускорившийся, без сомнения, благодаря колебанию климата, хотя и незначительному, но все же увеличившему урожай, а также демографический всплеск, последовавший за исчезновением последних остатков рабства в сеньориях, — на Севере Франции последние его волны размыли окостеневшие рамки. Предмет культуры, чье устройство и происхождение я пытался описать, возник на пороге разительного и быстрого прогресса. Изготовленный людьми, которые как епископы полагали себя обязанными трудиться без устали, чтобы искоренять ростки порчи, возвещая те непостижные истины, что открыла им сила миропомзания, предмет этот был инструментом реформы. То было оружие, выкованное и отточенное специально для того, чтобы поражать зло в точно определенном месте. На наш взгляд, на наш несовершенный взгляд историков, бредущих в тумане на ощупь, выискивающих почти полностью стертые следы, оружие это пустили в ход между 1025 и 1030 гг. Почему именно в эти годы? Почему, главное, тема трех социальных функций, эта скрытая, словно хранящаяся в запасе некой «ментальности» форма была приделана к мечу правосудия, к орудию реставрации, и стала одним из его лезвий? Можно не сомневаться: епископ Камбрейский и епископ Ланский диктовали эти фразы — торжественно произносимые на собраниях, где франкские короли объявляли свои решения, во время всяких словопрений и официальных церемоний, — потому, что чувствовали, как становятся все ядовитей вредоносные побеги, вечно прорастающие в дольном мире. Тексты, поставляющие нам сведения, родились из конкретного политического кризиса, в котором пора тщательно разобраться. Эти тексты представляли собой в то же время ответы на предложения противников; они оспаривали высказывания лжепророков, которыми, как известно, кишит преддверие конца света. Следует осведомиться также и о планах социальной реформы, против которых восставали Герард и Адальберон; эти планы — словно негатив, на который накладывалась трифункциональная схема, со всей заключавшей ее в себя системой. Наконец, контуры этой системы были описаны в тот момент и таким образом потому, что мощные глубинные движения сотрясали общественное устройство, что движения эти уже какое-то время были заметны и их надо было принимать во внимание, что они требовали пересмотра концептуальных моделей, которыми пользовались предыдущие поколения, осмысляя строение общества. Следовательно, нам придется также понаблюдать — как можно пристальнее, собирая и другие свидетельства — за полноводными потоками, которые провозглашенная епископами идеология попыталась направить в нужное русло.

## I. Политический кризис

Кризис королевской власти. *Imbecillitas regis*: у короля нет больше опоры. Метафора, которой пользовался автор «Жесты», встречается с той, которой пользовался Эльфрик, а на сто лет раньше — Альфред Великий. Это решительное ослабление монархии: «созерцатели», те, которые держат зеркало добродетелей, обращают его уже не к суверену, но к обществу. Таким образом мораль действия отрывается от королевской особы, и этот отрыв побуждает нащупывать в обществе те функции мудрости, военной доблести и щедрой плодovitости, которые до сих пор брал на себя король. Кризис, и притом внезапный.

Летом 1023 г., казалось, ничего не изменилось у франкского народа: в Ивуа на Маасе, на границе, отделявшей после Верденского договора Западное королевство от Лотарингии, два монарха, король Генрих Германский и король Роберт Французский, ведут беседу, обменявшись перед тем дружескими подарками; они блистают роскошью, демонстрируют друг перед другом свое величие, при них драгоценнейшие украшения из их сокровищниц; они говорят о мире, о справедливости и о защите святой Церкви. Как говорил об этом за два века до них Людовик Благочестивый. Но это лишь фасад. За ним уже все трещит. Через год разрушение становится явным. В Лотарингии — этом старинном королевстве, объединенном ныне с королевством Германским, где находится Камбре и его епископ, — после смерти Генриха герцог Фридрих, родственник Герарда (и Адальберона) отказывается признать преемника короля, поставленного немцами. Король Роберт пытается этим воспользоваться, вторгнуться в Австразию, захватить ее, по крайней мере романскую Австразию, область вокруг Меца, край Герарда и Адальберона. Он собирает свою армию в 1025 г., в то время, как самый могущественный из князей Западной Франции, Эд, граф Блуа и Труа, готовится захватить Бургундское королевство. В этот момент и выдвигает Герард постулат о социальной трифункциональности. В Компьене в 1023 г. он был рядом с королем, участвуя вместе с другими епископами в подготовке к встрече в Ивуа и к широким действиям по установлению мира, которым эта беседа должна была положить начало. Теперь Герард, выбитый из колеи смертью своего патрона Генриха, без сомнения мечтает восстановить автономию Лотарингии; он посылает подношения Роберту, возможно, чтобы его остановить, и во всяком случае, чтобы завязать разговор. По правде сказать, в лотарингской части франкского пространства смута утихает бы-

стро. До конца 1025 г. герцоги, и Герард вместе с ними, отправляются принести клятву верности в Ахен. Все возвращается к прежнему порядку.

Тогда как в каролингском государстве, которое в большей мере расштатано новшествами, то есть в Западном королевстве — в той части Европы, что оказалась тогда в авангарде подъема, — структуры государства, давно уже подорванные, рушатся. Когда Адальберон говорит в своей поэме о «молодости» короля Роберта, то это ирония: Роберт стар, немощен. Его трон тоже качается. Мы знаем это из других свидетельств, уже не риторических, а прямых, тех, что безжалостно доносят до нас акты королевской канцелярии<sup>1</sup>. Высокопарные воспоминания, украшающие преамбулы этих текстов, не прикрывают разрушений. Роберт Благочестивый озабочен прежде всего проблемами престолонаследия: его отец менее сорока лет назад стал королем Франции в результате того, что многие сочли узурпацией — и не забыли этого. Гуго Капет заложил основы династии, приобщив к королевскому сану своего старшего сына. Роберт последовал его примеру: он короновал своего первенца Гуго. В 1027 г. Гуго умирает. Удар не слишком тяжел: у короля есть еще сыновья, и на Пятидесятницу того же года святым миром помазывают тело второго королевича, Генриха.

Более серьезно, непоправимо другое: уменьшение, суживание власти монарха. Весь Юг королевства отныне обходится без суверена. Еще несколько лет назад граф Барселонский, испуганный наступлением мусульман, позвал на помощь короля Орлеана и Парижа; кто теперь подумал бы о таком к югу от Анже, от Солони? Южная Франция на полтора столетия стала страной без короля, страной князей, независимых в своем собственном «королевстве», как они это называют. В 1029 г. Адемар Шабанский сочиняет похвальное слово одному из них — «Великому» Гильому Аквитанскому; он признает за Гильомом, хотя тот и не миропомазан, добродетель исключительно королевскую — *sapientia*, мудрость. Правда, в возмещение такого ущерба, Роберт укрепил свою власть над другим подобным *regnum*, герцогством Бургундским, той частью бургундской нации, которая в ходе каролингских разделов попала под управление короля Западной Франции. Герцог Генрих умер вот уже более двадцати лет назад, не оставив сына. Он был дядей Роберта, который мечтал завладеть его наследством. И в конце концов он сломил попытки сопротивления. В 1017 г. ему удалось — не самому стать герцогом, но поставить во главе герцогства одного из своих сыновей. С тех пор он умножает прямые, существенные, успешные акции; Бургундия мало-помалу становится капетингской. Но это придаток, чужой мир. Важно же для Роберта его собственное «королевство», *Francia*, где герцогом был его дед, страна франков к северу от Луары, к западу от Санса и Лотарингии. Этот край он удержать не может. Княжества усиливаются во Фландрии и во всем том регионе, где закрепились норманнские пираты. С этой стороны все потеряно. Есть угроза потерять и все остальное. Как обуздать графа Анжерского, прежде всего этого князя, самого непокорного, властвующего и над Блуа, и над Шампанью?

Может показаться, что в стране франков Роберт еще царствует как каролингский король, собирая вокруг себя время от времени, по большим христианским праздникам, властителей этого обширного края. Он смог это сделать в аббатстве Шелль на Пятидесятницу 1008 г.: приехали почти все епископы, как они это делали в былые времена по зову Карла Лысого. Здесь архиепископ Реймский, ар-

<sup>1</sup> Эти тексты вновь использованы в: J. F. Lemaignier, *Le gouvernement royal aux premiers temps capétiens*, Paris, 1965.

хiepиcкoп Турскiй, семь из тpинадцaти eпискoпoв Реймcкoй пpoвинции, и cpeди них Aдaльбepoн. B Кoмпьeнe в 1023 г. тo жe cтeчeниe вaжныx ocoб: гpaф Флaндpский, гepцoг Нopмaндский, eщe бoлee мнoгoчислeнныe пpeлaты, eпискoп Кaмбpeйский Гepaрд, и oни paзмышляeт o мирe, *paх*, и o зaкoнe, *lex*. Этo тe слoвa, чтo слышaл Кaрл Вeликiй. Нo этo кoнeц. Изучaя пoдпиcи нa гpaмoтaх, coстaвлeнныx oт имeни кoрoлeя, Ж.-Ф. Лeмaриньe смoг c тoчнoстью дaтиpoвaть пepeмeну 1028 гoдoм; имeннo в этo вpeмя Aдaльбepoн paбoтaл нaд cвoeй пoэмoй или coбирaлся этo дeлaть. Bнeзaпнo ассaмблeи, нa кoтopых кoрoль выслушивaeт coвeты пpиблизeнныx пepeд тeм, кaк вынeсти cвoe peшeниe, мeняeт oблик. Eпискoпы и гpaфы пoявляeтcя тaм лишь в иcключитeльных случaях; вoкpуг сувeрeнa мoжнo увидeть тoлькo людeй paнгoм пoнижe, влaдeльцeв зaмкoв или дaжe пpocтых рыцaрeй. Дocтoчтoимoe публичнoe coбpaниe, кoтopoe нa пpoтяжeнии мнoгих пoкoлeний oбeспeчивaлo в cтpaнe зaпaдных фpaнкoв cвязь мeжду кoрoлeм и вceм eгo нaрoдoм, в oднoчacьe cтaлo пoхoдить нa ceмeйный coвeт. Сувeрeн oтнынe кaжeтcя oдним хoзяином дoмa cpeди пpoчих, бeсeдующим в ceмeйнoй oбcтaнoвкe co cвoими poдcтвeнникaми, cвoими пpeвo, тoвaрищaми пo oхoтe и cpaжeниям, и пpoсящим cвoих coтpaпeзникoв пoдкpeпить их cвидeтeльcтвaми тe aкты, чтo выдaeт eгo кaнцeлярия. B этo жe вpeмя фopмулиpoвки этиx aктoв oсвoбoждaются oт нaлeтa тeaтpaльнocти, унacлeдoвaннoгo oт кaрoлингcкoгo вeличия: caмa кoрoлeвcкaя гpaмoтa утpaчивaeт ту тopжecтвeннocть, чтo oтличaлa ee oт чacтныx дoкумeнтoв. 1024—1028—1031: paзитeльнoe coвпaдeниe мeжду oслаблeниeм мoнaрхии и пpoвoзглaшeниeм идeи coциaльнoй тpифункциoнaльнocти.

Фpaнкcкиe eпискoпы бoльшe нe дaют ceбe тpyдa укpaшaть coбoю кoрoлeвcкий двop, пoтoму чтo бoльшe нe видят в тoм выгoды для ceбя. Oтнынe oчeвиднo, чтo Кaпeтинг ужe нe в cилax дeйcтвeннo зaщищaть выcoкую Цepкoвь. Eпискoпaм нe нa кoгo нaдeятьcя. Им пpиxoдитcя caмим cпpaвлятьcя c тpyднocтями. Их coбpaтия нa Югe кoрoлeвcтвa дaвнo к тoму пpивыкли. Пoчeму жe, пoдoбнo им, нe пoйти дaльшe, нe пoдмeнить coбoй кoрoлeя и, бyдучи тaкжe мирoпoмaзaнникaми, нe взять нa ceбя зaщитy зeмнoгo пopядкa? Oткpытo. Или хoтя бы иcпoдвoль. Пepeд лицoм вce мнoжaщихся угpoз (a caмaя тpeвoжнaя oпacнocть для пpeлaтoв—oкaзaтьcя oдин нa oдин c мecтными cвeтcкими влacтитeлями, c гepцoгaми, c гpaфaми, c кaстeлянaми) идeи cыплoтcя co вceх cтopoн. B зaмкнyтoм миркe людeй выcoкooбpaзoвaнныx, yвepeнныx в coбcтвeннoй бoгoдyxoвнeннocти и пpoдoлжaющих вcтpeчaтьcя eсли нe пpи кoрoлeвcкoм двope, тo нa дpyгих coбpaниях-дипyтaх, cлyшaющих coбcтвeнныe peчи и oхoтнo вoзpaжaющих дpyгим, paздeлeнныx нa кpyжки, нa клaны, в миркe, гдe cвящeнники нaблюдaют, кaк cтaнoвятся вce бoлee мнoгoчислeнными и дepзкими мoнaхи, тaк кaк cтpyктyры Цepкви, дpyгoй cтopoны вceoбщeй cмyты, тoжe мeняeтcя,—в этoм миркe paзгopaeтcя cтpaстнaя, cлoвooбильнaя пoлeмикa. Пpeдлoжeния, кoнтp-пpeдлoжeния. Идeoлoгичecкиe нoвaции внeзaпнo oбpeтaют смeлocть. B этoй cyтoлкe выкoвывaeтcя cиcтeмa Гepaрдa и Aдaльбepoнa. Зaвязывaютcя yзeлки, cтягивaющие вoeдинo тeмy нeoбxoдимoгo нepaвeнcтвa, тeмy пoдoбия мeждy чeлoвeчecким oбщecтвoм и oбщecтвoм aнгeльcким и, нaкoнeц, тeмy тpeх фyнкций. Этa cиcтeмa пpoтивocтoит дpyгим, зaклeймлeнным в пылy cпopoв кaк лoвyшки Сaтaны, cпocoбcтвyющие paспpoстpaнeнию бeспopядкa. Moдeль, зaключaвшaя в ceбe пocтyлaт тpифункциoнaльнocти, былa пpoвoзглaшeнa в пpoтивoвec тpeм coпepникaющим мoдeлям, тaкжe выcтpoeнным для тoгo, чтoбы вoзмecтить cлaбocть кaпeтингcкoй мoнaрхии, игpaющим нa этoй cлaбocти и cтaвящим нa нee; peчь идeт o мoдeли eрeтичecкoй, мoдeли мирa Бoжьeгo и мoдeли мoнaшecкoй.

## II. Конкурирующие системы

Три идеи, с которыми сражались Адальберон и Герард, были принесены мощными течениями, бравшими начало на Юге. Мы не поймем истинных масштабов столкновения, если не сумеем поместить напротив франкского, каролингского наследия, того, что остается от него в оттоновских или капетингских землях, напротив культурного возрождения, с которым напрямую связаны представления епископа Камбрейского и епископа Ланского, другую латинскую цивилизацию, на сей раз не воскрешенную усилиями эрудитов. Ибо она никогда и не умирала в провинциях, где то, что было глубоко внедрено Римом, не утратило всей своей жизненной силы, на тех территориях, где франки оставались пришельцами, захватчиками, не способными до конца проникнуть в национальные традиции — ломбардские, готские, провансальские, аквитанские, бургундские, — на пространстве цивилизации, творческую мощь которой только начинают понимать медиевисты, долгое время оставшиеся в плену легенды о Карле Великом. Жизнестойкость эта, без всякого сомнения, поддерживалась материальным благополучием. Этим областям колебания климата благоприятствовали меньше, чем полям Северной Франции, но они еще могли пользоваться давними запасами. Они граничили с исламским миром, с Византией, и были обязаны такому соседству множеством стимулирующих обстоятельств. Качество и обилие тамошних возможностей поражает взгляд, если вести речь о религиозной сфере. Не в этих ли краях укоренились три столпа средневекового христианства — бенедиктинский монашеский стиль, утверждение примата римского первосвященника, призыв к святой войне? Эти провинции долго пребывали в угнетенном положении. А теперь, на пороге второго тысячелетия, они грозят стране франков своего рода культурной колонизацией. Рожденное на Юге проникает на Север тем легче, что оживляется движение по старым путям, прежде всего по тем, которые через территории западных франков и бургундцев связывали Англию с Италией; что, с другой стороны, направление капетингской политики подталкивает короля к Сансу и Осеру, к аббатству Сен-Бенинь в Дижоне, где аббатом был Гильельмо де Вольпиано, итальянец, к Клуни. Франкские епископы, Адальберон и Герард, видят, как медленно просачиваются воды разрушительного потока. Эту-то волну, поднимающуюся с Юга, и имеет в виду Адальберон, когда саркастически говорит в «Песни»

о новом сарацинском вторжении, смехотворном, возмутительном. Я рассматриваю трифункциональную схему и всю систему, в которую она встроена, как заслон, как ограждение, возведенное вокруг святилища при отступлении на каролингские опорные пункты; это защитная реакция, побуждающая, в частности, перечитывать величайшего из тех, кто когда-либо писал в краю франков, — святого Дионисия, Дионисия Ареопагита.

### Ересь

Самым тревожным из трех течений была ересь. Радикальное неприятие установившегося порядка, перед лицом которого, забыв все споры, сплотились Адальберон, Герард, другие епископы и монахи. Резкий всплеск: 1022 г. — Орлеан; 1024 г. — Аррас; чуть позже — Шампань. Казалось, вся Северная Франция, одновременно с Аквитанией, была в несколько месяцев охвачена заразой, занесенной, как твердили повсюду, из Италии. Что было и верно, и неверно. Бесспорно, неверно, потому что болезнь готова была внезапно вспыхнуть на местной почве. Верно, потому что, судя по тем обрывкам сведений, которыми мы располагаем, очаг этой язвы в 1028—1030 гг. полыхал по ту сторону Альп, в Монтефорте в области Асти, на дороге, уже упомянутой здесь, на главной линии связи между Северо-Западом и Юго-Востоком латинского христианского мира.

Об этой ереси мы знаем только от тех, кто ее преследовал и искоренял, или от хронистов, таких, как Рауль Глабер или Адемар Шабанский, передававших слухи, сгущавших краски, драматизировавших события. Эти источники надо анализировать осторожнее, чем все прочие<sup>1</sup>. Монтефорте — наиболее освещенная точка, единственное место, где слышится голос самого ересиарха<sup>2</sup>. Но свет неплохо падает и на аррасское дело, которое (вместе с орлеанским) ближе всего нас касается. Из разрозненных, неполных сведений кое-какое представление можно составить. Очевиднее всего единообразие движения. Похоже, приверженцы этой ереси повсюду происходят из одной социальной среды. Не из отбросов общества, как твердят их противники, чтобы их дискредитировать. В секты приходили не только «смерды». Наоборот, в них, как кажется, стекалось не столько сельское население, сколько жители новых кварталов растущих городов. Вождями их, бесспорно, были клирики, и зачастую лучшие. В Орлеане ересь проклюнулась в королевской часовне, то есть в центре поисков нового, столь же настойчивых, как и в Реймсе, в Лане, в Камбре; она распространилась по самым просвещенным соборным капитулам, по самым усовершенствованным монастырям. Зараза коснулась идеологического аппарата франкского государства на самом высоком уровне. Носители ее были учеными мужами. Чтобы удостовериться в этом, достаточно послушать, как возражает «учитель» монтефортских еретиков архиепископу Миланскому: он осведомлен обо всех тонкостях богословских

<sup>1</sup> Как это сделано в: R.H. Bautier, «L'hérésie d'Orléans et le mouvement intellectuel au début du XI<sup>e</sup> siècle. Documents et hypothèses», *Congrès des sociétés savantes, Reims, 1970*, *Bulletin de philologie et d'histoire*, 1975.

<sup>2</sup> H. Taviani, «Naissance d'une hérésie en Italie du Nord au XI<sup>e</sup> siècle», *Annales E. S. C.*, 1974.

контроверз того времени; возможно, он размышлял над самыми смелыми теориями — теориями Иоанна Скота. Но не менее очевидно, что ересью были затронуты, поражены, и «неученые»: в Аррасе пришлось ради них переводить на местное наречие акт отречения. Впрочем, не будем забывать, что среди мирян власть имущие знали латынь не лучше, чем бедняки. В Монтефорте документы засвидетельствовали присутствие среди сектантов людей высокого положения. Это не искатели приключений, а просто христиане, которых больше не удовлетворяет традиционное учение Церкви и которые ждут иных смыслов. Среди них — это столь же несомненно и вызывало возмущение — были женщины, которых церковные установления обычно во внимание не принимали.

Ересь мечтает об ином обществе. Разумеется, не разлаженном, — какое общество сможет просуществовать без порядка? Но об обществе, устроенном иначе, основанном на ином понимании истины, соотношении между плотью и духом, видимым и невидимым. В Аррасе, в Монтефорте устанавливается нерушимая связь между доктриной и жизненным поведением. Подобно Адальберону и Герарду, еретики обнаруживают чаемый совершенный распорядок общественных отношений в слове Божием, проясняемом мудростью. Но при толковании этого слова они намерены обходиться без епископов. Они отрицают, что сообщение со священным должно непременно устанавливаться через определенные жесты и словесные формулы, то есть через обряды. По сути своей протест их антиобрядный. Они заявляют, что благодать и Дух Святой нисходят в умы и сердца без посредников. Стало быть, евхаристия, крещение, отпущение грехов ни к чему. Равно как и миропомазание. А следовательно, епископы вовсе не обладают монополией на мудрость, *sapientia*. Отрицание силы миропомазания позволяет выдвинуть против еретиков другое обвинение: они угрожают королевской власти; они подрывают политические основы государства. Еретики выступают против той доли магии, которой окружена религиозная практика. Аррасские сектанты отказывались поклоняться христианским божкам, падать ниц перед разукрашенными золотом и драгоценностями ящичками, из которых якобы вылетали чудеса. Они почитали мучеников, потому что имели склонность к страданию, к тому радикальному и трагическому очищению, орудием которого, быть может, является добровольная смерть. Поэтому они принимали святого Дионисия — ему отрубили голову. Однако не читли его ни как чудотворца, ни, тем более, как прелата. Им не нужны были святые «исповедники». Они восставали против расцветавшего как раз в то время культа святых епископов и святых королей; они смеялись над всякими выдумками, над перенесениями мощей, которые обнаруживались повсеместно при интенсивном перекапывании земли, поводом к чему около тысячного года служила реконструкция церквей. Появление ереси означает, что христианство в этот момент, в этой части земли, вместе со всем остальным в мире выходит из состояния дикости.

Не будем удивляться тому, как эти мужчины и женщины, уверенные в том, что находятся в постоянном, непосредственном контакте с Духом, выражают полное презрение к плотскому. Кровь и пол их отталкивают. Они не ели мяса. В распятии их отвращали раны, в мессе — хлеб, пресуществлявшийся в плоть, вино, пресуществлявшееся в кровь. Они отвергали брак. Не только ради целомудрия. Но и потому, что осуждали продолжение рода и мечтали о человечестве, которое (подобно пчелам, по тогдашним веровани-



ям) воспроизводило бы себя без совокупления. Презируя всякую телесную оболочку тварного, эти спиритуалисты, естественно, не желали признавать какие бы то ни было различия в человеческом обществе. Прежде всего те, присущие плоти, что разделяют два пола. Включая женщин на равных правах в свое сообщество, они сносили изначальную преграду, проходившую через социальное пространство. Это не прошло безнаказанно: отмена различий между женщинами и мужчинами навлекла самую грязную клевету и была, на мой взгляд, главной причиной неудачи. Еретики засыпали и еще один глубокий ров: не признавая привилегий священнического «ремесла», они смешивали *clerus* и *populus*; они призывали всех христиан поститься и молиться одинаково. А поскольку, с другой стороны, они увещевали людей прощать обиды, не мстить, не карать, то тем самым они провозглашали ненужность профессионалов насилия, палки, — военных. Наконец, в секте каждый работал своими руками, никто не ждал, что другой его накормит, никто не выбивался из сил на службе у хозяина: исчезала линия раздела между работниками и другими — сеньорами, судьями, покровителями, карателями. Желание снести эту преграду, почти столь же высокую, как стена между полами, было утопией, во всяком случае — безрассудством; возводил ее способ производства. Ересь предлагала полное равенство. Понятно, почему она легко набирала себе сторонников среди угнетенных, среди всех жертв несправедливости, среди жен, притесняемых мужьями, девушек и юношей, притесняемых отцами, работников, притесняемых хозяевами, учеников — учителями, а священников — епископами. Надежда на освобождение в братских чувствах, в милосердной «любви». На всех уровнях, во всех домах, богатых и бедных. Ересь «отрицала общественные представления в целом... противопоставляя им реальность сущностного равенства между людьми»<sup>3</sup>.

Равенство возвращенного рая. Именно эта надежда порождала отказ от сексуальности. Грех Адама сделал совокупление неизбежным, отделил человеческое от ангельского. Когда род человеческий придет к жизни в полном целомудрии, когда, как говорит Иоанн Скот, «*пол, что означает низшее*», будет совлечен с человека, — тогда земля снова соединится с небом<sup>4</sup>. Это и есть ересь: проект общества, но общества изменившегося, уже разорвавшего все цепи, готовящегося выскользнуть из нашего мира, этой зловонной темницы. Повсюду в третьем десятилетии XI в. образуются секты, замышляющие бежать, скрыться в слепящих лучах воображаемого. Они изо всех сил хотят поторопить конец света, жаждут поскорее оказаться в ином мире — любыми средствами. И прежде всего через уничтожение различий. Исключая лишь различия духовные, сообразные заслугам: сектанты признают над собой руководителей, наставников, «совершенных». Совершенные, несовершенные: устройство еретической утопии приближается к тому, что описал Дионисий. И к монашеству, имевшему схожую цель, уповавшему достичь большего совершенства через героическую аскезу, через презрение к миру. Где провести различие между монахами, целомудренными, очищающими себя постом, уничтожающими себя ручным трудом, предающимися молитвам, не будучи священниками, сияющими стать ангелами, — и приверженцами ереси? Что такое ересь, как не пылкое желание разбить наконец оковы, распространить

<sup>3</sup> C. Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, 1975, p. 218.

<sup>4</sup> H. Taviani, «Le mariage dans l'hérésie de l'an mil», *Annales E. S. C.*, 1972.

своего рода монашество на весь народ христианский, как не надежда создать один огромный монастырь, который внезапно превратился бы в рай через конец вида, воспроизведения, «рода» людского?

А тем временем эта химера весьма явственно ставила под сомнение установившийся порядок. Она бросала вызов господствующей идеологии. Та сопротивлялась. Не случайно система, выдвинутая Адальбероном и Герардом, была впервые внятно проговорена в связи с конфликтом в Аррасе. Чтобы ответить — но как? — мужчинам и женщинам, чья чистота и верность евангельскому учению были очевидны. Если не было желания потащить в конце концов на костер этих почтенных упрямцев (как вынужден был поступить недавно король Роберт в Орлеане), то следовало попытаться убедить их принять три положения, составлявшие костяк системы. А именно: что небо — не райский сад до грехопадения и что если оно и вправду распространится по земле, то при таком его устройстве, которое описано у Августина, Григория и Ареопагита; что Провидение не желает равенства, что все в тварном мире выстроено по иерархии, в особенности общество ангелов; наконец, что среди людей, как и среди ангелов, иерархия основана на троичности. В этом пункте было бы неуместно в поддержку такого догматического положения повторять перед еретиками церковную триаду порядков совершенства: *virgines, continentes, conjugati*, девственные, воздержные, супруги. Обличая брак, проповедуя воздержание и мечтая о кастрации, еретики сами использовали этот образ. Чтобы выправить такое отклонение, епископы должны были включить сексуальность в земной порядок. Следовательно, утверждать существование двух различий: прежде всего, между мужчиной и женщиной; затем между частью мужчин, связанных с райскими кущами, подчиняющихся божественному закону, служителей Божиих, свободных, или, вернее, освобожденных этим законом сразу и от рабского труда, и от сексуальной скверны, — и мирянами, которым надлежит продолжать род, совокупляться и, следовательно, вписываться в рамки супружества. Епископы должны были запрещать брак клирикам, но славить его ценности для мирян, возводить здание сексуальной морали, которая уже тысячу лет как укоренилась в западном христианском мире. Наконец, провозглашая необходимость посредничества в церковных таинствах, необходимость подчинять тех, кто повинуется, тем, кто их ведет и их исправляет с оружием в руках, они говорили о тройственности обязанностей, функций: одни молятся, другие сражаются, третьи трудятся. Это соотносится с небесными структурами и с ремеслом короля, которому поручено Христом поддерживать порядок, то есть мир.

В тексте аррасской книжицы говорится, что еретики этот ответ приняли. Их поражение было неизбежно. Разве они не желали его, коль скоро искали очистительных страданий? Во всяком случае, они нападали на ценности, слишком прочно закрепившиеся в том, что и составляло предмет их отвращения, — в материи. Против них объединились все функциональные категории земного, плотского общества, и им заткнули рот, а может, и уничтожили их огнем и мечом, когда понадобилось. В том, что дошло до нас из написанного после 1030 г., упоминаний о них нет. Значит ли это, что организаторами победы были Герард и Адальберон? На самом деле общество, правильное общество, не таявшее в грезах, а прочно стоявшее на земле, основанное на господстве мужчины над женщиной, сеньора над крестьянином, не нуждалось в их речах для самозащиты.

## Мир Божий

Второе же из соперничавших предложений, то, что призывало к установлению мира Божьего, было тесно связано с конкретными социальными отношениями. В этом была его сила. Оно тоже пришло с Юга<sup>5</sup>. Этот план был разработан в 989—990 гг. в Шарру (Пуату) и в Нарбонне; он получил поддержку в 994 г. в Лиможе, в Пюи, в Ансе близ Лиона. Его цель — защитить земные права церквей в этом регионе, где алчность сильных больше не сдерживалась монархом, где солдаты выжимали последние соки из «безоружного народа» даже внутри церковных владений.

Мир Божий был паллиативом. Он просто подменял собою королевский мир — и все. Ничего не меняя в сути, в способе, каким до того осуществлялся контроль и вершилось правосудие: организационные формы оставались каролингскими. Новый мир был провозглашен на ассамблеях свободных людей, похожих на генеральные собрания IX в., проходившие вне городов, вне стен, в чистом поле, на лугу. С единственным отличием: место, отведенное королю, было занято тем, что ближе всего соприкасалось с божественным на земле, останками святых, всеми раками с мощами, какие были в провинции; их выносили из крипт и водружали посередине. Вокруг этого скопления реликвий, исполненных таинственной, охранительной, пугающей силы, присутствующие делились на три группы. Наглядная троичность. Это деление шло от перекрестных размежеваний, унаследованных от франкской традиции. Самая четкая граница отделяла правителей, «могущественных», от «народа», от «бедных». Но вырисовывались и новые нюансы. Прежде всего, оттенок презрения: «народ» понемногу превращался в «простонародье» (Рауль Глабер). С другой стороны, уточнялся его статус: народную массу представляли себе состоящей из «пахарей» (Шарру), «вилланов» (Ле Пюи), «смердов» (Анс). Последние два термина принадлежали к сеньориальному словарю, мало-помалу закреплявшему свои позиции. В самом деле, в тех изменениях, что претерпевала практика власти, разделение между «бедными» и другими обрело новый смысл: с одной стороны, те, у кого берут, с другой — те, кто берет. Среди этих последних привычно различали «два порядка князей» (Рауль Глабер), «церковный порядок» (Лимож) и «знатных» (Ле Пюи, Нарбонна), то есть *oratores* и *bellatores*. Но теперь противостояние между ними более грубое, они спорят за власть и ее выгоды. Что до принятых постановлений, то они исходили из запрещающего закона, добиваться соблюдения которого вменялось в обязанность королю и который теперь Бог налагал без посредников: запрет нарушать неприкосновенность святыни, нападать на духовных лиц, грабить бедняков, присваивать их скот и труды их рук (Ле Пюи). Идея еще не проговоренная отчетливо, носящаяся в воздухе: то, что «могущественные» отнимают у «бедных», — это прежде всего их труд. Чтобы отвести от себя угрозу отчуждения, им следует прятаться под покров божественного, то есть

<sup>5</sup> B. Töpfer, *Volk und Kirche zur Zeit der beginnenden Gottesfriedensbewegung in Frankreich*, Berlin, 1958; H. Hoffmann, *Gottesfriede und Treuga Dei*, Stuttgart, 1964; H. E. J. Cowdrey, «The Peace and the Truce of God in the eleventh Century», *Past and Present*, 1970.

церковного, заступничества, поскольку защитный покров, некогда простертый над ними земным властителем, порван в клочья и более их не оберегает.

Такие предписания создавали мораль земной власти. Иначе говоря, применения оружия. *Arma secularia*, оружие мирское: самая глубокая линия раздела проходит отныне между теми, кто использует орудия войны, насилия и грабежа, — и всеми безоружными, крестьянами и церковнослужителями. Таким образом, в центре этого потока планов, реформаторских намерений, из которого явится на свет тема трифункциональности (как во Франции, так и в Англии при Эльфрике), мы видим одну проблему — проблему легитимности военного действия. Решения, принятые на миротворческих ассамблеях, прямо о том объявляют: взрослые мужчины (а речь идет только о них), независимо от их статуса, их «порядка», лишаются той защиты, что дается запретами, как только берут меч в руки; клирики не подпадают под мир Божий, если носят оружие; наоборот, если воины, движимые духом покаяния, оружие складывают, то они в мир Божий входят и пребывают в нем до тех пор, пока они, сняв с себя военные доспехи, остаются не опасными для окружающих и уязвимыми.

Различие между вооруженными людьми и всеми остальными обозначалось яснее по мере того, как распространялось движение за новый мир. Мало-помалу за десятилетия, примыкавшие к тысячному году, в сознание внедрялась привычка проводить главную границу среди мирян уже не между «князьями» и «простонародьем», но — как Аббон, как Эльфрик — между «землепашцами» (поскольку таковыми были почти все мирные люди) и «героями». Этим словом обозначались не только предводители народа, наделенные «военным верховенством» (Анс), но и все юноши, которых эти предводители одевали в доспехи, чтобы те помогали им в битвах, все конники, рыцари. Эти исполнители, воплощение слепой физической силы и жестокости, ни божественным выбором, ни происхождением вовсе не предназначенные управлять народом, не сдерживаемые принципами этики власти, казались более всех ответственными за грабежи, несправедливости, злоупотребления властью, короче, за всякий беспорядок и зло. Это они — те «злодеи», которых обличает ассамблея в Пюи, испуганная тем, что «число их в народе возрастает». И именно против этих второстепенных виновников смуты все заодно «прелаты», светские и церковные, старались возвести ограждение из запретов. Такое намерение становится еще определеннее на второй фазе распространения новых мирных установлений, начинающейся к 1015 г., спустя десяток лет после речей Герарда и Адальберона. Тогда придумали обуздать рыцарство коллективными клятвами. Система запретов не изменилась. Но чтобы они соблюдались, клясться обязали (как, к примеру, в 1016 г. в Вердене-сюр-ле-Ду<sup>6</sup>) «всех, кто на коне и носит мирское оружие».

Всех, кто на коне. Практика подобных клятв возымела решающее воздействие. Она собрала воедино всех носящих меч, они были отделены от основной массы народа, как до тех пор были отделены только князья, с помощью обязательств, которые они на себя брали, морали, которой они себя связывали, морали особой, приспособленной к их образу жизни, поведения в обществе, к грехам, их подстерегавшим. Понадобилось слово для обозначения членов этой социальной категории, весьма четко определенной. Латинскому

<sup>6</sup> G. Duby, «La diffusion du titre chevaleresque sur le versant méditerranéen de la chrétienté latine», *La noblesse au Moyen Age*, Paris, 1976.

слову *miles* предпочли знакомое *cabalarius*, идущее прямо от того, что говорилось мирянами на ассамблеях, от фраз на родном языке, в которых и приносились клятвы. Языковые привычки требовали говорить об этих людях, руководствовавшихся особой этикой, как об отдельном порядке. Но лексика текстов, касающихся подобных установлений, осмотрительно медлит это делать. На самом деле, однако, уже признавалось, что все рыцари имели в обществе известную функцию — позитивную, принуждающую их налагать на себя не только запреты, но и обязанности. Функция эта была функцией солдата, *pugnator*, согласно «Житию Геральда Орильякского», то есть военной составляющей королевского служения.

Именно в виде клятвы, требовавшейся от всех воинов, движение за мир Божий проникло на Север Франции. Оно шло через долину Роны, через Бургундию. Непосредственной причиной его продвижения по франкским областям было смещение власти Капетингов на Юго-Восток. В 1016 г. Роберт Благочестивый был в Вердене-сюр-ле-Ду. Он тогда объезжал герцогство. Собрание состоялось в графстве Шалон, где правил его друг, епископ Осерский. Король воспользовался случаем появиться среди архиепископов и аббатов, на границе своего королевства и королевства Бургундского, на рубеже обширного политического пространства, где вошло в обычай проводить подобные соборы вокруг «мощей святых, свезенных из разных мест»<sup>7</sup>. В 1024 г. в Эри, в Осерском диоцезе, также в Бургундии, Роберт сам созвал такой собор. В том же году его примеру последовали два французских епископа, Гарен Бовезийский и Беральд Суассонский; для клятвы, которую предложили произнести всем рыцарям их диоцеза, они взяли (лишь слегка его изменив, оставив все же место для короля, гаранта порядка) текст, принятый в Вердене. В тех областях, которые Капетинг еще удерживал за собой, вокруг Орлеана и Парижа, его пошатнувшаяся власть уже не отличалась от власти князя, от той, к примеру, какой обладал герцог в Аквитании. Поэтому было вполне естественно, что система, разработанная в Бургундии и к югу от Луары, распространилась на Север Франции.

Эту систему Адемар Шабанский в своих проповедях вскоре превратил в теорию<sup>8</sup>. Епископам, говорит он, подобает оберегать бедняков и духовенство от сил смуты, миссия епископов — их защищать, как то делал в былые времена святой равноапостольный Марциал, устанавливая мир Христов, то есть отображение на земле небесного порядка. Для того они должны опираться на силу, остающуюся еще у мирских властителей; они должны сделать земных князей себе помощниками, поручив им исполнять то, что решат епископы. Подобная система основывалась на геласианской традиции. От той, что отстаивал Герард Камбрейский, она отличалась лишь большим реализмом — ясным осознанием краха монархии. Как и в Лиможе или в Шалоне, епископы в Бове и Суассоне советовали королю строить мир на обязательных клятвах. Не означало ли это возвращение к практике, введенной Карлом Великим, который обязывал своих подданных приносить клятвы блюсти порядок и не чинить насилия бедным? Единственная разница была в том, что клятвы больше не требовали от всех свободных мужчин: отныне она была обязательна для тех в «народе», кто был причастен к военной деятельности, то есть ис-

<sup>7</sup> *Gesta episcoporum autissiodorum*, RHF X, 172.

<sup>8</sup> D. F. Callahan, «Adhémar de Chabanne et la paix de Dieu», *Annales du Midi*, 1977.

тинно свободен, для рыцарей. Остальная часть *vulgus* стала поистине «бедной»: она смешивалась с потомками рабов, образуя инертную, пассивную толпу, «простонародье», раздавленное, поднятое под себя новой сеньорией и так безусловно лишенное свободы, что и представить нельзя было, будто оно еще может подтверждать свою верность клятвой. Следовательно, те клятвы о мире, введение которых предлагали франкские епископы с согласия короля в 1024 г., можно считать простой подгонкой старых, каролингских публичных клятв под новый рисунок социальных отношений. Почему же в таком случае Герард столь пылко нападал на миротворцев, выдвигая против них довод о социальной трифункциональности? Почему он пытался устанавливать мир в своем диоцезе (и Адальберон его примеру последовал) иным способом, епископским посланием о перемирии Божиим, формулу которого, возможно, он сам придумал, вводя это перемирие в определенные рамки, гарантируя его определенными церковными санкциями и не исключая вмешательства карательного светского правосудия?

Если Герард ведет себя таким образом, то это прежде всего из страха перед союзом светских властителей с продвинутой частью народа, той малой аристократией богатства, появление которой заметно в городах Северной Франции. Такой союз прямо угрожал прерогативам, которые графы-епископы имели в своих городах. И союз этот действительно складывался: владельцы городских замков в надежде упрочить свои судебные и полицейские возможности протягивали руку самым предприимчивым из подданных епископской сеньории, которые мечтали о свободе и начинали тайком объединяться в свой черед с помощью коллективных клятв. Однако Герарда подталкивало прежде всего то, что он пронизательно подмечал: уклон, который был свойственен движению за мир Божий в двадцатые годы XI века и который уводил это движение к тому, что для Герарда, как и для Адальберона, отличало ересь, — к идее другого порядка, другого общества. К идее покаяния. Сведения, предоставленные Раулем Глабером, точны: с приближением тысячелетия Страстей Христовых стремление к миру Божьему вписывалось в усилия всеобщего очищения; оно связывалось с обязательностью поста, искоренением инцеста, полигамии, блуда. Как раз перед тем, как воспроизвести речь епископа Герарда, вступление к которой составляет тема трифункциональности, автор «Жесты о епископах Камбрейских», как мы помним, посвящает несколько слов письму с неба, призывавшему всех верных соблюдать определенные ритуальные запреты. В этом послании нашли свое выражение две еретические мысли, благодаря которым движение приобретало подрывной характер. Предписывая всем клятвы, пост, прощение обид, оно отменяло социальные различия — вплоть до исходного различия между полами, так как уделяло внимание женщинам, «простолюдинкам», которых собор в Пуи уже озаботился защищать, «знатным матронам», которых клятвы Вердена и Бове окружали особым покровительством. Оно стремилось объединить всех принесших клятвы мужчин (что сделают вскоре в городах общинные клятвы, родившиеся непосредственно из мирных клятв) в эгалитарные, агрессивные братства, странным образом напоминавшие секты еретиков. Другая ошибка, которой еретики еще не совершали, состояла в принудительности клятв, в угрозе уклоняющимся применить против них оружие, оставить их без погребения. Это второе заблуждение коренилось в парадоксальной, непреодолимой склонности миротворцев к насильственным действиям, и глав-

ная опасность — Герард и Адальберон угадали точно — заключалась именно в том, что коль скоро уничтожались различия, порядки, классы, то высвобождались силы народного протеста. Те епископы, что «нагими распевали жалобу наших прародителей», что шли к народу, прижав руку к сердцу, извергая из уст оскорбления богатым и защитникам порядка, — разве не подавали они демагогически надежду на то, что сеньориальный способ производства можно разрушить? Разве не притворялись эти перебежчики, что они на стороне эксплуатируемых в том, что можно назвать — почему бы и нет? — классовой борьбой?

### Клюнийская конгрегация

Третье движение — родом с Юга, как и два других, — это движение монашеское. Разумеется, речь идет о монашестве особого толка. В Камбре, в Лане существовали монашеские общины, давно возникшие и следовавшие уставу святого Бенедикта. Герард, друг аббата Рихарда из Сен-Ванна, Адальберон, в молодости проживший несколько лет в аббатстве Горз, вовсе не были враждебны монашеству. Они видели в нем союзника, помощника, при условии, что монахи не выходят из-под епископской власти, не стремятся все в священники, составляют своего рода братство кающихся у врат собора и остаются в том подчиненном, безропотном положении, какое предписывала им Дионисиева теология. Но перед ними вставало монашество совсем иного рода. Дерзкое, агрессивное. То, чьим рупором тридцать лет назад был Аббон из Флери, и которое теперь находило свое воплощение в Клюни, в Клюнийской конгрегации, *ordo cluniacensis*; ее влияние, ее притязания начинали замечать на Севере Франции. Клюнийские монахи оставались бенедиктинцами, но толковали устав по-своему и мечтали о совсем иных вещах.

Клюнийцы мечтали об обществе, которое вели бы ко благу предводители поистине чистые, полностью избавившиеся от скверны мира, «совершенные». Они сами. Уже не стремящиеся к совершенству, какими должны быть монахи по мнению Дионисия. А напротив, совершенствующие других. Ведь монахи менее, чем кто-либо, удалены от небесного; среди людей они — те, кто еще странствует по земле и тем не менее уже сопричастен ангельскому началу, о чем говорит святой Августин. Клюнийские монастыри хотели бы образовать на земле некую колонию нематериального, плацдарм царства небесного. Для этого монахи подчиняли нужды разума тому, что составляло в их глазах *opus Dei*, «дело Божье» по преимуществу, — литургическому служению. Главной функцией монастырской братии было петь в унисон хвалы Господу. Таким образом отождествляясь с хором ангелов. Чем больше распевалось псалмов, тем тоньше становилась перегородка, отделяющая мир невидимый от видимого. Тем самым расстояние между этими монахами и священниками становилось столь же велико, как между священниками и мирянами. Об этом Аббон уже заявил. Завсегдатаи мест, считающихся расположенными еще ближе к обиталищу ангелов, клюнийцы полагали, что стоят выше епископов, и отказывались подвергаться контролю с их стороны. Они требовали для себя полного выхода из-под юрисдикции епископов.

К моменту, когда заговорили Герард и Адальберон, борьба за освобождение монастырей от епископской власти велась во Французском королевстве давно. Вот уже тридцать пять лет. Сначала ее вели Аббон из Флери и папст-

во, с которым клюнийцы вступили в союз. В 1024 г. борьба была остра как никогда. Папа Бенедикт VIII после переговоров с императором Генрихом II решил распространить привилегию на неподчинение епископам, которой аббатство Кюни пользовалось с 998 г., на все обители этой конгрегации, где бы они ни были. А были они повсюду. Аббат Кюни управлял в то время огромным объединением монастырей, беспрестанно пополнявшимся новыми заведениями. Настоящее королевство. Вторжение. Как только какой-нибудь сельский монастырь становился клюнийской обителью, в этом диоцезе возникал анклав, территория, закрытая отныне для всякого епископского вмешательства. Ускорявшаяся экспансия Кюнийской конгрегации таким образом повсюду сокращала власть епископов, тем самым способствуя распаду региональной власти, точно такому же, какому способствовала, разрушая власть графов, растущая независимость кастелянов. Два эти явления точно совпадают по времени. Расширение процесса феодализации до уровня кастелянов и развитие самостоятельности монастырей составляют две стороны кардинального изменения в структуре власти, которое происходило во Французском королевстве в двадцатые годы XI столетия.

Устремления нового монашества тем сильнее беспокоили епископов-традиционалистов, что реформированные монастыри были тесно связаны с теми властями, которые избавлялись от королевского владычества. В усилиях укрепить свою независимость феодалы опирались на собственные монастыри. Сен-Бертен для графа Фландрского, Сент-Обен для графа Анжерского, Жюмьеж, Фекан, Монвилье для герцога Нормандского, Сен-Марсиаль для графов Ангулемских были тем, чем были для Капетингов Сен-Дени близ Парижа, Флери близ Орлеана: некрополями, куда уходили корни новых династий, местом литургической службы, кабинетами, где создавалась хвалебная литература, наделявшая князей добродетелями, монополией на которые до тех пор владели короли. Мелкие и крупные обладатели земной власти отлично понимали, что выигрывали, защищая, обогащая, очищая свои монастыри. Какое еще установление могло бы сообщить им то, чего им, не получившим миропомазания, не доставало: харизму, таинственные связи с потусторонними силами, необходимые в те времена для всякого, кто хотел заставить себе повиноваться? Для них это было средство покрепче завладеть атрибутами суверенности. Но также и средство прибрать к рукам Церковь в своей провинции. В Северной Франции еще жило представление о том, что епископские кафедры находятся под королевским покровительством. Их следовало касаться с осторожностью. Основывать монастыри было легче, а еще легче — реформировать старые, внедряя туда нужных монахов и сразу же требуя независимости. Монахов-клюнийцев. Борьба за светскую власть позволила монахам выработать успешную стратегию, опираясь на князей-заступников, чтобы вырвать у епископов привилегии, обращаясь к королю, если патрон пошатнется. К королю — или скорее, и сначала на Юге королевства, к самому Богу. Они взывали к Нему, простершись со сложенными крестом руками вокруг «уничужденного» распятия, лежа на земле и покрытые терниями, ожидая, пока гнев небес обрушится на врага. Или же трудясь для мира Божьего. В связи с совершенно земными делами аббаты из Бриуда, Лиможа, Сен-Виктора в Марселе, Кюни стали пылкими пропагандистами такого мира.

Эта политическая игра серьезно сказывалась на религиозной жизни светской аристократии. Она стремилась в каком-то смысле уподобить монахам



*bellatores* — будем понимать под этим словом, вместе с Адальбероном и Герардом, князей. Объединение князей и аббатов на уровне идеологии — это один из аспектов феодализации. Такой сговор способствовал независимости княжества, создавая в противовес образу короля-помазанника, окруженного епископами, образ союза иного, но столь же полезного для порядка, для мира, для народа. Если князь, не получивший миропомазания, налагал на себя монашеские ограничения, если ему были не чужды основные монашеские занятия, разве не обретал он тем самым толику духовной доблести, которая объявлялась стоящей не ниже, чем *sapientia*, ведущей более прямым путем к небу? Разве не приближался он к святости, до тех пор считавшейся уделом одних только мучеников, епископов и королей? Эта гипотеза лежала в основе важнейшего текста, о котором я упоминал, — жизнеописания Геральда Орильякского. Геральд был князем. Он стал святым, потому что, как и король, защищал церкви и мир; но прежде всего потому, что, как и монахи, распевал Псалмы, жил в смирении, послушании и целомудрии. Кто рисовал его таким? Ключнийский аббат. А после него ключнийские монахи, подправляя текст и рассказывая уже только о монашеских добродетелях. Сколько князей в начале XI в. брело по дорогам паломников безоружными, в белых одеждах, в сопровождении монахов, с песнопениями на устах, готовясь превратиться в святых Геральдов? Такое воспитание мирян, зачинателями которого были монахи реформированной конгрегации, выливалось в смешение порядков, *ordines*. То были не просто возмутительные притязания на независимость монашества от обязательного контроля со стороны епископов. То было предложение иной структуры общества. Обратимся к Адальберону, саркастически описывающему мир наыворот: князья не занимаются любовью, не едят мяса, не спят по ночам, а бодрствуют и поют. Как монахи. Или как еретики. А в довершение всего, поступая так, они узурпируют привилегию короля. Ибо только один мирянин, король, имеет право вести себя как *orator*. Именно против такого оспаривания привилегии миропомазания, привилегии епископской и королевской, и восстал Герард, а еще откровеннее — Адальберон. Постулат о социальной трифункциональности был также выдвинут и против монахов, как раз против тех, кто тянулся к Ключни. Он был выдвинут в момент торжества реформированного монашества.

Торжество было полным. Это и тревожило больше всего: король Франции сдался в свой черед. Не сознавая того, король становился князем Иль-де-Франса. Он стал вести себя как другие князья. Как долгое время, до коронавания, вел себя его отец. С 993 г. Роберт занимался реформированием Сен-Дени. Он воображал, будто делает это как король. В 1008 г. в грамоте, жалованной аббатству, он выражался так, что его можно было принять за наследника добрых Каролингов: он обращался взглядом к Карлу Лысому, обвинял последних королей старой династии в пренебрежении к мученику и в попустительстве проникновению «мирской роскоши» в монастыри. Он говорил как суверен — как он то сделал в 1006 г., подтверждая привилегии Феканского монастыря, не входившего в его *regnum*. В частности (и здесь епископы были с ним полностью согласны), для того, чтобы оградить монахов от вторжения светских властей; Роберт очерчивал вокруг Сен-Дени пространство особой защиты, усиленной неприкосновенности. Правда, он воздержался от всякого упоминания о неподвластности аббатства епископу (которую подтвердил на чужой территории, в Фекане). Однако внутреннюю реформу Сен-Де-

ни он доверил лучшим людям среди монахов, аббатам Ключни, сначала Майёлю, затем Одилому.

Почему Ключни, такое далекое? Тут следует снова отметить смещение политики Капетингов к Югу, из франкских земель в сторону Бургундии. Роберт был уже рядом со своим дядей, герцогом Генрихом, когда в 999 г. Пареле-Мониаля отдали Ключни. Но сложился союз с ключнийцами тогда, когда король завладел герцогством по-настоящему. В 1015 г. Одилон поддержал его действия против графа Санского; на следующий год Роберт гостил в Риме — и вот папа анафематствует тех, кто покусился на привилегии ключнийцев. Сообщничество очевидно. Оно еще укрепляется десять лет спустя. Дижонское аббатство Сен-Бенинь переходит под руку Капетинга; тот берет под свое особое покровительство Ключни; Гильельмо де Вольпиано, друга Одилона, зовут реформировать Сен-Жермен-де-Пре. В те месяцы, когда Адальберон шлифует свою сатирическую поэму, становится очевидно, что дряхлеющий, быстрым шагом приближающийся к могиле король Франции поддался соблазну реформированного монашества. Он превратился в кроткого агнца, которого монах Хельгот из Флери прославит как святого, святого монаха, испускающего дух под грубошерстной рясой и тратящего свои последние мгновения на пение Псалмов. Расслабленный святоша, полностью утративший ту необузданность, которую сообщала ему молодая часть его души, — но заодно и свои возможности. Когда Адальберон прибегает к трифункциональной схеме, он делает это против «короля Одилона», узурпатора, против нового царствования, новых структур, в которых аббат отбирает у епископов их правящую роль. Воздадим еще раз должное прозорливости старого прелата. Он ясно видел, что ради завершения реформы в Церкви (идущей полным ходом и затрагивающей не только церковные установления, но все общество) Рим и Ключни, папа и независимые монастыри на тот момент объединились против королевской власти и епископов.

\* \* \*

Таким образом, слова Адальберона, как и слова Герарда, представляли собой реакцию. Следует к тому же заметить, что полемика, в которую они вписывались, шла на уровне гораздо более высоком, чем те проблемы — назовем их политическими, — что ставила организация земного общества. Ключнийский проект, равно как и мечта о мире Божием, как волнения еретиков, возникли из ожидания конца света. Предвестия миллениаризма можно встретить в «Апологетике» Аббона из Флери. Спустя тридцать лет тревога владела умами много сильнее. И ключнийский монах Рауль Глабер, оглядываясь назад в своих «Историях», справедливо связывает с тысячелетием смерти Христовой появление миротворческих ассамблей, вспышки ереси, успешное реформирование монашества, а также всплеск строительной активности, благодаря которому повсюду вырастали новые церкви, что способствовало облачению народа христианского в «белые одежды» очистительных обрядов. Три идеи, с которыми сражались епископы Камбре и Лана, питались напряженно-эсхатологическими видениями. «Ужасы тысячного года», во всяком случае, веру в близость Второго Пришествия, следует числить среди побуждений, заставлявших произносить проповеди различных покаянных оттенков. Надо было спешно готовиться к переходу, смывать с себя скверну, отказываясь от насла-

ждений любви, от радости битвы, от власти, которую дают деньги, расширять пространство «земли без зла». Злом, казалось, было заражено это общество с рушащимися структурами. Все смуты того времени предвещали пришествие Антихриста. Стало быть, надо отбросить весь плотский мир целиком. Поскольку невозможно «принадлежать одновременно и несовершенной земле, и земле без зла»: они противостоят друг другу как порядок и анти-порядок<sup>9</sup>. Удалиться, бежать, — но это означало двигаться в те края, «где исчезают общественные отношения»<sup>10</sup>, «различия», о которых говорит Герард вслед за Григорием.

Еретические секты, объединения равных, созданные миротворческими движениями, реформированные монастыри — все это были убежища, замкнутые пространства, свободные от греха. Места, где признавалась лишь одна власть — власть самых совершенных, ведущих братство ко благу. Стартовые линии, на которых каждый готовился переходить Красное море, — через обряды, вроде омовения ног в группах еретиков, через процессии, двигавшиеся по окрестностям монастырских церквей, изображая Исход. Что до рыцарей, которым было запрещено сражаться с христианами, то они и в самом деле отправлялись в путь, в долгий путь на Сантьяго-де-Компостела, на Рим или на Иерусалим. В двадцатые годы XI в. одним из самых явственных признаков наступления новых времен было поразившее Рауля Глабера внезапное разрастание «порядка» кающихся. Порядка, давно очерченного, определенного церковными моралистами, в котором как раз и уничтожались все атрибуты пола и власти, членов которого узнавали по тому, что они вечно странствовали, постились, бросали оружие, жили в воздержании. Еретики, пламники в Святую Землю (и Рауль Глабер дивился, что между ними было все больше женщин, богатых и бедных), наконец, монахи: великое шествие, бегство. И чувство, что ступил на верный путь, презрение к тем, кто не идет следом, желание увлечь их за собой насильно. Это всеобщее потрясение выявило иное трехчастное деление рода людского, ставившее над адептами очищения малочисленную элиту *majores*, «совершенных», предводителей странствующих, и резко противопоставлявшее белых и черных, чистых и нечистых, тех, кто шел к земле без зла и «злых людей».

Тем не менее поток этот уносил с собою не все. Многие продолжали стоять на земле. Они стремились не столько бежать от земной жизни, сколько упорядочить ее. Полагали, что земля не бывает без зла. И без добра. И что, следовательно, неоспоримому наступлению беспорядка способствовали как раз те, кто проповедовал равенство, верил, что время уже истекло, смешивал Рай с небесным Иерусалимом, эти гордецы, эти безумцы, которые дерзали считать себя избавившимися от греха и воображали, будто избегли удела человеческого, которые желали идти слишком далеко, слишком быстро, и поносили Бога. Они соблазняли простых сердцем и легко поднимали недовольных против короля, против епископов, против тех, кто повелевает по воле Провидения. Среди людей, которые тогда держали речь и голоса которых мы еще слышим, кое-кто повторял: «время еще не пришло; не искушай Господа Бога твоего; никто не ведает ни дня, ни часа...». В этом Адальберон и Герард были убеждены. Они не боялись крушения мира. Они тоже ждали и

<sup>9</sup> H. Clastres, *La terre sans mal. Le prophétisme Tupi — Guaraní*, Paris, 1975, p. 120.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 141.

чаяли перехода в иной мир, но спокойного, ибо как каролингские епископы знали, что он будет совершаться упорядоченно. Вот почему, намереваясь, как и другие, готовиться к последней перемене, они желали браться за дело иначе. Они были убеждены, что люди, застигнутые в тот момент потрясениями истории, несовершенством видимого мира, должны не строить из себя ангелов, не предаваться грезам, но надлежащим образом построиться, стать в шеренги, чтобы без паники, без толкотни пройти вратами истинной жизни. Не стоит думать, будто двое епископов были больше озабочены вещами земными, социальными, политическими, чем их противники. Надежда на избавление жгла их не меньше, и взгляд их был прикован к небесному совершенству. Но совершенство это они видели монархическим, иерархическим. Поэтому они яростно противились идеям, которые пришли с Юга вместе с неприличной модой и были не просто откровенной ересью (тогда все было бы легче, на крайний случай хватило бы костра), но тоже опирались на почтенные, бенедиктинские и римские, традиции, тоже восходили к Григорию Великому. Перед лицом такого нашествия, казавшегося им губительным, Адальберон и Герард ухватились за то, что некогда, во времена Карла Мартелла, спасло латинский христианский мир от другой опасности, явившейся с той же стороны горизонта, от сарацинского нашествия. Они ухватились за свою нацию, за франкскую нацию, за избранный народ, они сами выстроились в ряд за королями-парижанами, Хлодвигом, Карлом Лысым, и их особым покровителем, Дионисием. В противовес идеям перемешивания, слияния, перемешивающим, сливающим воедино «порядок» и «состояние», как сливаются голоса в григорианском хорале, они, эти музыканты, эти полифонисты, предлагали ввести гармонию—подобно тому, как некогда Герберт Реймский, их одноклассник, их учитель, старался различать на монокорде тоны, полутоны, четверть-тоны. Они призывали к логическому разграничению, к «членению» различий. Между мужчиной и женщиной, повелителями и подчиненными, старыми и молодыми. Таким образом и подвело их это рассуждение к тому, чтобы отметить, согласно логике, еще одно различие: между теми, кто молится, теми, кто сражается, и теми, кто возделывает землю.

Их слово возражало на другие слова. Чтобы быть убедительным, слову требовалось не просто больше отточенности, больше верности Писанию и Отцам. Оно должно было отвечать тому, что как раз и менялось в конкретных общественных отношениях и делало необходимым обновление идеологического дискурса. Позволяла ли система, в которую вписывается трифункциональная схема, лучше осмыслить первые, робкие, проявления феодализма? Чтобы отважиться дать ответ, мы должны попробовать взглянуть под другим углом на то, что действительно шевелилось, пробивалось наверх,—начатки феодального уклада. Революция.

### III. Феодалная революция

Мы располагаем еще одним «источником» (как говорит наш брат историк), все пополняющимся на рубеже тысячного года, так как его тоже затронул общий прогресс; писали, конечно, не больше, но хранили лучше, чем прежде. Речь идет о правовых документах, о грамотах, о записях, запечатлевших память о соглашениях, вердиктах, передаче власти. Такие тексты рассказывают не о мечтах, проектах, утопиях. Читать их означает покинуть область воображаемого, упований и оправданий, ту область, в которой коренится утверждение о трехчастности, сообразной божественной воле, и заняться областью — не скажу «реального», поскольку умственные представления не менее реальны, — но конкретной жизни. Приподнимем идеологическую завесу, взглянем, что происходило в деревне, в замке, в семье. Подобные документы создают материал для ретроспективной социогрaфии, единственный нам доступный, наряду с тем, что в муках извлекает на свет археология материальной культуры, во Франции пребывающая еще в зачаточном состоянии.

Такого рода документы дают менее искаженное представление о жизни. Я говорю «менее», так как эти тексты не вовсе избавлены от давления господствующей идеологии. Хотя бы по причине законов письма. Они доносят до нас слова. Это слова «Жесты» и «Песни», латинские слова — единственные, которые в то время выводились на пергаменте. Значит, те, кто трудился над составлением грамот, тоже должны были переводить, искать соответствий словам, произносимым на ассамблеях, многоязычных или с малым числом участников, где передавали права, улаживали споры. Грамотеи эти были более или менее искусны в своем деле. Некоторые довольствовались лишь поверхностной переделкой слов родного языка; другие же, педанты, изошрялись в поисках подходящих пышных выражений из поэтической речи. Все они были в плену формализма, принуждены втискивать новое в рамки традиционных формул. Было два различных типа письма. Один — стиль «мудрости», *sapientia*, стиль идеологического высказывания, более близкий к священным текстам. Другой — стиль архивных документов, тяготевший к устной речи. Но зачастую пользовались этими двумя языками одни и те же люди. Автор «Жесты о епископах Камбрейских» и актов Аррасского синода скорее всего должен был и составлять документы. Прибегая к той же лексике. В разных регистрах, в которых одни и те же слова не обязательно означают одни

и те же вещи. Смысловые коннотации слов *miles* и *servus* в поэме Адальберона и в какой-нибудь дарственной грамоте, вышедшей из ланского скриптория, не обязательно совпадают. Конечно, подобные колебания стремились свести семантическое поле к единообразию и простоте. Однако для этих интеллектуалов латинские слова оставались полисемичными, неприметно меняя значение в зависимости от того, доносили ли они эхо стихов Писания или судебных препирательств. Такое дробление смысла и нас обязывает к разграничению, *discretio*, к тщательному улавливанию различий.

Эти слова, хранившиеся не на полках книжных шкафов, а в сундуках, куда складывали пергаментные гарантии права, тоже способствовали классификации людей. С практической целью, а не для теории. Ибо писали их для того, чтобы прочесть, в случае надобности, в судебном собрании; а при необходимости — чтобы оживить память свидетелей, которых представляли судьям. Составители хартий и грамот считали поэтому полезным, а порой и обязательным, указывать социальное положение участников договора, их близких, гарантов, которых они называли, того, кто вынес решение, людей, присутствовавших при заключении договора, сбравшихся ради этого, чтобы услышать формулы, увидеть жесты, устанавливающие согласие. Всех их следовало выстроить по ступеням могущества так, чтобы это было признано судебными инстанциями, которым этот документ, возможно, когда-нибудь придется предъявить.

Классификация эта могла проявляться по-разному. Либо через перечисление присутствующих в иерархическом порядке, в том, в каком они шли в ритуальных процессиях, в тех шествиях, которые обычно во время публичных церемоний представляли взгляду зрелище чаемого устройства общества. Либо через обозначение той или иной персоны с помощью эмблематического именованья ее статуса. Если проследить, как они размещены, как они определяются, то это позволит восстановить систему социальной таксономии. Не будем забывать, что здесь также речь идет об укоренившемся представлении, об идее общественных отношений, которую выработали в определенной среде, в среде писцов и судейских. Подобная шкала различий утверждалась в той мере, в какой ее можно было счесть незыблемой, как и подобает закону, почтенной, почитаемой, ибо верной древнему обычаю. Поэтому те способы классификации, которые мы находим в такого рода текстах, по определению консервативны, содержат множество остаточных форм. Гораздо менее гибкие, чем язык литераторов и язык идеологических высказываний, эти юридические выражения продлевают жизнь устарелым схемам. Такая окостенелость делала их нечувствительными ко всякому движению в обществе. Она долго скрывала эти движения. Однако, поскольку такого рода тексты использовались на практике, им пришлось в конце концов воспринять перемены в общественных отношениях. В какие-то моменты перемены эти становились столь разительными, столь резкими, что привычные формулы — как и привычные идеологические схемы — оказывались неприменимы. Приходилось искать другие слова. Новозобретения становились смелее, когда орудие судопроизводства, когда кучка писцов сама подверглась преобразованию, когда, к примеру, судебные акты начали составляться не профессионалами, а любителями. Именно это и происходило во времена Адальберона и Герарда. Во всех тех провинциях, где историки тщательно исследовали подобные явления, они замечали во Франции своеобразный крах социального

словаря во втором десятилетии XI в. В тот период собрания, на которых разрабатывалось право, меняли свою суть; из публичных они становились частными, домашними; значит, и письмо должно было отобразить новые задачи. В Вердене-сюр-ле-Ду, в 1016 г., как мы знаем, церковнослужители, занимавшиеся закреплением терминов для мирных клятв, пожелали внести в них именно те слова, которые они слышали: для обозначения рыцарей слову *miles* они предпочли слово *caballarius*.

«Феодальное» общество является нам через обновление этого словаря. Обветшалые формулы наконец отброшены, занавес, скрывавший социальную действительность со времен Каролингов, рвется, он вытерся до самой основы, пока прикрывал настоящие трещины и столкновение сил давно уже действующих, но до тех пор таившихся в сфере частной жизни, вне поля законности, и потому остававшихся нам совершенно неизвестными. Откровение для историка, датирующего этим моментом феодальную революцию. Но откровение и для современников, которым пришлось признать, что все решительно не так, как раньше. Они ошеломлены. Внезапное изменение формулировок заставило их осознать беспорядок, который надлежало спешно остановить с помощью идеологических конструкций. Однако было необходимо, чтобы эти конструкции принимали во внимание то, что быстро вторгалось (и уже поэтому узаконивалось) в застывшую торжественность письма, все эти слова, которыми давно уже пользовались, чтобы назначить приданое, разделить наследство, вынести дело на суд, заключить мир, те слова, которые до сих пор считались недостойными записывания и которые теперь уже без колебаний перелагались на латынь и заботливо выводились на листах пергамента.

\* \* \*

Откровение? Так что же такое «феодальное общество»? Очевидно, следует читать и перечитывать замечательный труд Марка Блока. Но книга эта послужила толчком к такому множеству исследований, и исследований столь плодотворных, что многое из высказанного им несколько десятилетий назад требует уточнения. Так, уже невозможно полагать, будто то, что мы называем феодальным укладом, целиком пришло из краев между Луарой и Рейном. Юг также внес свою лепту. Юг, начинающийся от Бургундии, от Пуату. Невдавние разыскания заставляют задуматься о глубоком значении перемен, затронувших все пространство, где некогда владычествовали Каролинги.

То, что внезапно меняется во власти и в представлениях о власти, происходит из преобразований в способе производства. Преобразования эти идут крайне медленно, незаметно. Они начались полтора-два века назад и понемногу разрушают систему отношений, основанную одновременно на войне и на рабстве. В былые времена каждую весну франкские короли выводили своих людей в поход — грабить; каждую осень пленники и добыча, захваченные в ходе этого сезонного приключения, делились между главарями банд и хранителями алтарей; а через посредство этих последних перепадало и народу. Разбойничья, исконная военная деятельность установила пять ступеней социальной иерархии. На самом верху — король; пониже — «первые» (*primores*), собирающие под свои знамена бойцов из своей провинции; под ними — конники, ударный отряд набега, куда входят собственно воины (*milites*), выделявшиеся из общей массы свободных людей, *populus*, своей эмблемой — мечом на

перевязи; затем — менее знатные люди с оружием, участвовавшие в вылазках, и с выгодой для себя, но не столь активно, частично, нерегулярно, за исключением тех случаев, когда ситуация опрокидывалась, враг брал верх и сам угрожал их территории, — тогда мобилизовывали их всех; наконец, в самом низу лестницы — рабы (*servi*), полностью исключенные из военной деятельности. Такое социальное, а вернее, общественное устройство утверждалось в полную силу, когда отряды собирались с началом летней кампании и пока она длилась. В периоды затишья оно время от времени проявлялось вновь на судебных ассамблеях; там армия выступала в ином виде: представители королевской власти созывали ее и руководили ею таким же образом, как во время войны, но занималась она делами мира, пользуясь не оружием, но словами, превращаясь в инструмент внутреннего умиротворения. Впрочем, по такому случаю она дробилась для решения местных задач. Вдали от суверена, у себя дома, региональные властители ощущали, что руки у них развязаны. Все, что было в их власти публично летом, когда король, предводитель войска, их контролировал, — все это испарялось, растворялось зимой, когда начинались другие дела, семейные, частные, с иной схемой субординации, которая сверху донизу иерархической лестницы, от королевского дворца до самой убогой деревенской хижины, полностью, без всякого вмешательства королевской власти, подчиняла хозяину дома всю его родню по крови, по браку или по обряду принятия в семью, его «иждивенцев», его челядь, его подневольных, его рабов. Сферой действия подлинной власти становилась уже не армия, но огромный домен, обширнейшее пространство полей и лугов, объект экстенсивной эксплуатации, весьма второстепенный источник производства, так как малочисленное население большую часть необходимого для жизни извлекало из необрабатываемых земель, а полученной доли трофеев, добычи от внешнего разбоя, хватало для роскоши, для празднеств, для почестей мертвым, для угождения Богу и святым заступникам.

В течение IX в. произошло то, что с колоссальным расширением каролингской империи подходящие для грабежа области оказались значительно отодвинуты, и племена, втянутые в орбиту франков, перестали быть завоевателями. Политическая идеология приспосабливалась к такому положению вещей. Суверена стали представлять себе королем-миротворцем, *rex pacificus*, управляемое им государство — «видением мира». Это государство вскоре, в результате полного изменения ситуации, стало объектом внешней агрессии. Подспудно началось попятное движение, вновь обращавшее вовнутрь всю военную систему, то есть готовность брать силой, заниматься грабежами (*praeda*). В погожие деньки, как и прежде, конники-христиане собирались, с мечом на боку, под знаменем предводителя и отправлялись грабить; но не все они съезжались к королю. Появлялось множество логовищ, рассеянных повсюду замков, которые строили для борьбы с завоевателями. С внешними врагами поначалу и сражались владельцы замков, защищая свой край. Но когда волны набегов стали реже в X в., они не сложили по этой причине оружия, а продолжали грабительские вылазки. Только жертва их сменилась. То, что время от времени они еще отбирали у язычников, в промежутках они стали требовать от «простолюдинов», от «безоружного народа». После тысячного года во франкском королевстве они грабили уже только этот народ, и тем беспрепятственней, что король был больше не в силах обуздывать их лютость и алчность. Во времена «Жесты» и «Песни» самая серьезная социальная



и политическая проблема — та, что ставится подобным поворотом вовнутрь, этой язвой, этой опасностью, творцы которой предстают в двух обличьях. Во-первых, это замки, каждый замок: тот, что в Камбре, те, что король Роберт запретил строить близ Ключни, все те, что возводились в эту эпоху во все больших количествах, — археологические разыскания обнаруживают их повсюду, где раскопки ведутся правильно, как в Провансе, так и в Нормандии. Во-вторых, это хищные тучи солдат, размещающихся в таких крепостях; считается, что они защищают прилегающие земли от «злых людей», а на самом деле они эти земли делят и занимают. Небольшие автономные гарнизоны, выведенные из-под всякого контроля. Это политический аспект: власть раздроблена; единственная действенная власть ограничена пределами кастелянства; вот почему после 1028 г. в нижнем углу королевских грамот имена владельцев замков и их сотоварищей заменяют собою имена графов и епископов. Солдаты живут за счет края, высасывают из него соки, заставляют крестьян, свободных и несвободных, производить все больше, чтобы обеспечить себе их трудом наслаждения жизни, от которых профессиональные вояки не отказались, чтобы удовлетворить аристократическое стремление к роскоши и расточительству, которого внешние вылазки утолить уже не могли. И это аспект экономический.

Таковы перемены, которые отражает лексика грамот и записей на пороге XI века. Одно определение, слово *dominus* (которое раньше относилось только к Богу, королю и епископам и которым в X веке наделялись также и графы), теперь обозначает в капетингском королевстве сотни предводителей банд, хозяев замков. Ибо они действительно стали господами мира и войны. Миряне, которые в картуляриях называются *domini*, — это те, которые в идеологических заявлениях называются *bellatores*: обладатели военной составляющей власти, *potestas*. Этим божественным, царским атрибутом завладели хозяева замков. А латинское слово *potestas* в грамотах отныне обозначает просто тот организм, что пришел на смену большому домену и стал основной рамкой для производственных отношений, — сеньорию. Есть некая территория; в центре ее — крепость; она под охраной крепости; все, кто ее населяет или передвигается через нее и кто, обычно безоружный, не участвует непосредственно в ее обороне, подвластны хозяину башни, его «бану», его силе принуждения, беззащитны перед его требованиями, эксплуатируются им под предлогом платы за мир, который он обеспечивает. Местные «вилланы», «смерды», и «чужаки», иноземцы, пересекающие территорию, платят ему то, что осталось от старинных королевских налогов, штрафы, которые сыплются на них за малейшую провинность, дорожные пошлыны. Коль скоро они не воюют, то кормят тех, кто воюет за них; они объединяются, как для барщинных работ, когда нужно поправить изгородь или ров; их защищают, судят, наказывают, а они порой пытаются откупиться, отдавая в ответ на многочисленные вымогательства то, что некоторые тексты в эйфории называют «подношениями», — предполагаемые плоды их благодарности. Такие отчисления — это «кутюмы». Сам король их взимает в окрестностях замков, которые ему еще подвластны; в 1028 г. Роберт Благочестивый уступает монахам Сен-Дени те, что он получает от крестьян их земель. Вскоре после тысячного года в такого рода документах, которые я здесь и рассматриваю, проступает новая форма «способа производства», как кое-кто говорит. Лучше называть ее не «феодальной» — фьеф здесь ни при чем, — а сеньориальной. Она и в самом

деле строится на сеньории, *poestas*, праве отбирать на пространстве своего военного присутствия, а не на системе обязательств держателей земли или рабов в большом домене. Ошибаюсь ли я, говоря о революции? Конечно, она шла очень медленно. И мы замечаем только ее завершение, когда ее суть, система эксплуатации, больше не замалчивается, не маскируется, обретает устоявшиеся очертания и легитимность. То, что входит на пороге XI века в кутюму, то есть в право (и потому становится заметным для нас), — это вся совокупность поборов, которые отягощали народ, когда его предводители не отвлекались на войны, и от которых каролингские монархи на протяжении веков тщетно пытались его избавить: угнетение «бедных» «могущественными». В былые времена королям удавалось это бремя облегчить, щедро раздавая «первым», *primores*, то, что они добывали за пределами королевства. В XI в. королю больше нечего давать. Ему приходится позволять «сирам» брать. Он сам берет, где может. Это и есть *imbecillitas regis*, слабость короля.

Неотвратимое изменение производственных отношений имело далеко идущие последствия. Жадность «людей войны» предопределила интенсификацию крестьянского труда, освоение целинных земель, усовершенствование сельскохозяйственной техники, — к примеру, распространение такой культуры, как овес, для поставок коннице. Позволительно думать, что новые сеньоры, сознательно или нет, были заинтересованы в росте населения, поскольку отныне самым доходным капиталом они считали уже не землю, а работников. К тому же все эти изменения разрушали перегородки, которые в раннем средневековье препятствовали государственной власти проникать в замкнутое пространство семьи, «манса», дома: владелец замка и отряд его конников не признавали таких преград; они были готовы эксплуатировать «домочадцев» другого — рабов, слуг, зависимых, клиентов — наравне с прочими вилланами.

Все это сказывалось на социальном устройстве тройким образом. Прежде всего — размывая то, что среди крестьян отличало собственников от держателей, свободу от рабства. Все сельские жители, вилланы, несли одни и те же повинности, гораздо более тяжкие, чем прежде, и смешивались между собой. В этой сфере традиционные деления исчезали. Зато обозначались различия между мирянами и церковнослужителями; эти последние упорно боролись за признание того, что возложенная на них функция, как и функция профессиональных солдат, освобождает их от всяких поборов, от кутюму. Наконец, важнейшее следствие: через все общество была проложена основная межа по одному критерию — ношению оружия. Она отделила от «народа» не только «могущественных», «сиров», *bellatores*, то есть малую кучку, но и всю толпу их «служилых», закованных в латы пособников их власти, — конников, рыцарей.

Эти вояки составляли вокруг каждого замка, сменяясь в нем и собираясь все вместе в минуту опасности, своего рода военизированной челядь хозяина, *dominus*. То были зависимые от него люди, связанные вассальными узами; так в двадцатые годы XI в. на Севере Франции окончательно складывались в систему феодо-вассальные установления, а фьеф в том, что принято называть феодальным укладом, всегда был лишь побочным элементом. То были люди верные и преданные, как верны и преданны были в каждом доме младшие старшему, *senior*. Руками этих рыцарей-вассалов и осуществлялась сеньориальная эксплуатация. Их храбрость помогала «сиру» обходить соседей-конкурентов, распространять как можно шире свою фискальную власть, навязывать себя в качестве щедро оплачиваемого защитника церковных владений.

Такие конные отряды играли решающую роль на всем протяжении этого воинственного периода, в борьбе за выгоды новой власти, достигшей высшего накала между 1020 г. и 1030 г.; я показал, что в Камбре эта борьба, столкнувшая кастеляна с епископом, и стала непосредственной причиной рассуждений Герарда о мире и порядке. Но рыцари же — не без труда, с помощью страха, который они внушали, — принудили крестьянство покориться, исполнять ту новую функцию тяжелой работы, производительного труда, что отвела ему власть.

Пьер Бонасси (Bonassie)<sup>1</sup> применительно к Каталонии подробно и точно описал это «установление статуса» земледельцев. Он показал подлинную роль «объездов»: время от времени конный отряд во главе с хозяином замка отправлялся патрулировать маленькое княжество, «пределы» (еще одно слово, свидетельствующее о принуждении) крепости с целью заставить вилланов без лишнего ворчания уплатить подати, а для этого поддерживать в них тот «страх», о котором Исидор Севильский говорил, что он поистине благодетелен, поскольку хранит народ от греха. Рыцарство — это воплощенное угнетение. О том, что думали крестьяне, мы не узнаем никогда. Но церковнослужители, чьи владения, если не они сами, подвергались бесчинствам со стороны светских сеньоров, наперегонки обличали в то время рыцарей как пособников Лукавого, виновников того «разбоя», тех «грабежей», какими были в их глазах «кутюмы», все, что обогащало баналитетных сеньоров.

Своих товарищей по оружию кастеляны не эксплуатировали. А напротив, делились с ними плодами эксплуатации. Чтобы «друзья» от них не уходили, как сами они ушли от короля, а потом от князей, *domini* должны были щедро их одарять. Власть кастеляна была соразмерна широте его души — главной, обязательной добродетели правителей. То, что рыцари силой отбирали у крестьян, шло им же на вооружение, одежду, пропитание, на непрекращающийся праздник, который всякий *dominus* должен был вокруг себя создавать и поддерживать. Как и их сеньор, рыцари пользовались правом на кров; они заставляли кормить себя и своих лошадей в хижинах вилланов, куда заезжали по очереди и останавливались на день-другой. Они имели свою долю в подарках, которые на Рождество, на Пасху, на святого Мартина местный люд, растянувшись цепочкой, нес в замок. Рыцарство одной рукой отбирало, другой — получало, и в механизме сеньориальной экономики оно было главным звеном, осью всей системы эксплуатации.

Откуда приходили эти исполнители, нам не слишком ясно. Сколько среди них было домочадцев, выбранных за храбрость, за кавалерийское искусство? Сколько авантюристов темного происхождения? Похоже, здесь собирались главным образом богатейшие землевладельцы той территории, что охранялась крепостью, достаточно состоятельные, чтобы справиться себе полное снаряжение, достаточно свободно распоряжающиеся своим временем, одним словом, наследники тех *milites* франкской армии, тех конников с мечом на перевязи, которые уже во времена Хинкмара составляли ее ударную силу. В двадцать, в тридцать раз более многочисленные, чем «сиры», «сильные», «богатые», которым они были вассалами и приспешниками, которым служили, ожидая в награду от них благодеяний, — вместе со своими хозяевами они со-

<sup>1</sup> *La Catalogne du milieu du X<sup>e</sup> à la fin du XI<sup>e</sup> siècle. Croissance et mutations d'une société*, Toulouse, 1975.

ставляли господствующий класс среди мирян. Однако они располагались ниже сеньоров фьефа и были им подчинены. Два этих слоя, один над другим, и образовали аристократию; вот эту-то структуру и хотели описать новыми словами составители грамот. Так в официальные документы входили иные термины, наряду с теми — *domini, proceres, principes*, — что обозначали верхний слой. Писцы колебались, искали, в какой-то момент выбрали *nobilis*, благородный — это слово показалось слишком расплывчатым, *caballarius*, конник — а это было слишком близко к простонародному. Во всяком случае, они остерегались употреблять слова *bellator* и *pugnator*. Наконец один термин устоялся, с конца X в. в Маконе, возможно, несколькими годами позже — к северу от Луары, несомненно к 1025 г. — в краю франков и в Лотарингии; это слово *miles*, рыцарь<sup>2</sup>. Клирики, которые его употребляли, сразу же придали ему уничижительный оттенок. *Militia, malicia* (зло); рыцарство появилось внезапно на политической авансцене, оно казалось виновником перемен, в наступлении которых следовало убедиться, перемен неотвратимых, разрушительных; разве не было оно передовым отрядом армии зла?

Против нее и придумывали установления мира Божьего прелаты и князья, добрые *bellatores*, друзья чистейших монахов, мечтавшие стать предводителями «порядка» взамен ослабевшего короля. В первое время, примерно до 1020 г., идеология мира Божьего была решительно антирыцарской. Чтобы покончить со смутой, она стремилась заключить один из двух слоев мирской аристократии, более многочисленный, нижний, в систему морального принуждения, гаранты которой выступали бы совместно «прелаты» духовные и светские. Однако эта идеология отнюдь не была антисеньориальной. Ведь церковноначальники сами были *domini*. Они владели крепостями; в этих замках стояли *milites*, связанные с епископами и аббатами оммажем и клятвой верности — такой клятвы «лотарингских рыцарей» пытался потребовать Герард Камбрейский от своего неприятеля-кастеляна, чтобы положить конец его бесчинствам. Через посредство рыцарей церковные сеньоры вносили подати с крестьян подвластной им территории, и подати эти, что бы они ни говорили, были бременем не менее тяжким, чем те, что вносили сеньоры-миряне. *Oratores* и *bellatores* были «могущественные». Они занимали одинаковое положение в обществе. Сначала они были союзниками. Но в борьбе за власть и ее блага, обострявшейся по мере того, как король утрачивал способность поддерживать равновесие между соперниками, союз распался. В Северной Франции разрыв этот стал явным в третье десятилетие века. Чтобы сохранить свое право эксплуатировать подвластных себе, высшие церковные сеньоры вступили в битву с военными предводителями, используя оружие, которым владели превосходно. Свою войну на социальном поле они вели словом.

Они образовали единый фронт. Они в конце концов даже забыли о том, что их разделяло, а именно, вопрос о независимости монастырей от епископов. Они вернулись к древним геласианским идеям, громогласно заявляли о превосходстве духовного над плотским, напоминали о привилегиях, обещанных королями всем служителям Божиим. Так условия мира Божьего, которые на протяжении четверти века касались исключительно клира, после 1015 г. поставили клириков и монахов на одну доску. Так множество священ-

<sup>2</sup> J. Johrendy, *Milites und Militia in 11. Jahrhundert. Untersuchung zur Frühgeschichte des Ritters in Frankreich und Deutschland*, Nuremberg, 1971.

ников стало стараться достичь монашеской чистоты, тогда как все большее число монахов стремилось стать священниками. Против «тиранов», угрожавших земным владениям Бога и его святых, порядок священников и порядок монахов сражались вместе за права Церкви, подобно тому, как объединялись они в отречении от плотского, в равном участии в евхаристической жертве, чтобы противостоять угрозе ереси.

Это подвигало их помещать на стороне зла скопом всех мирян, потрясавших мечом, не видеть больше разницы между рыцарями и сеньорами, при которых они состояли, между *milites* и *bellatores*. Такое неразличение со всей определенностью впервые было провозглашено (как внятно нам, историкам) на Лиможском соборе в 1031 г.; его участники призвали гнев Божий «на всех рыцарей, на их оружие и их коней», и такое же проклятие было брошено «князьям рыцарства», которые не принуждали своих солдат соблюдать мир. Но уже в 1025 г. каноник из Камбре, писавший под диктовку своего епископа, думал так же, когда называл кастеляна Готье и его друга графа Фландрского *raptores*, грабителями, считая их повинными в родовом грехе рыцарства — разбое.

Не делать различий в грехе между «князьями» и их приспешниками означало предписывать им одни и те же обязанности, налагать на них одни и те же моральные правила, то есть распространять на всех *milites* требования, которые до тех пор были обращены только к *bellatores*. Это означало призывать и рыцарей, как и князей, с одной стороны, покровительствовать бедным, с другой — участвовать в литургии. Предлагать им всем в качестве образца графа Геральда Орильякского. А в то же время Церковь загорелась мечтой направить понемногу бурную активность носителей оружия за пределы народа христианского, на святую войну, в сторону Сантьяго-де-Компостела или Иерусалима, и, возрождая воспоминание о Карле Великом, о лучших временах, когда грабежи обрушивались не на крестьян, а на язычников, превратить хищников в героев благого дела, солдат зла в рыцарей Христа. Это было средство уменьшить опасность, которую по природе своей несло в себе рыцарство, а вместе с тем — способ вписать его в систему ценностей, узаконить его привилегии, оправдать его место в сеньориальных производственных отношениях.

Таким образом, спор за доходы от сеньории привел к углублению раскола правящего класса надвое: по одну сторону — священники и монахи, личность и имущество которых как людей молитвы освобождались от податей, взимаемых светскими властями; по другую — сиры и рыцари, которые имели право их взимать, так как вели праведную войну. Первые своими преимуществами обязаны своей чистоте, вторые — своей доблести. Следовательно, тут вопрос морали: эти две группы неизбежно представляли двумя порядками в этическом смысле слова. Но между ними существовало острее соперничество. Отсюда появление третьего действующего лица. Стратегия Церкви требовала выдвинуть вперед, привлекая его на свою сторону, поддерживая его и на него опираясь, еще одного участника — крестьянский люд. Священники и монахи утверждали, что борются за его «свободу», то есть за его избавление от сеньориальной зависимости. Они заявляли, что в их сеньории народу живется лучше. На самом же деле сеньория эта правильнее управлялась, а потому, быть может, была еще требовательнее. Народ пассивен. Но в общей системе он должен был видеть предназначенную ему роль, свои особые обязанности, занять свое место в системе ценностей. Ценность народа, столь же ду-

шеспасительную, как доблесть или чистота, составляли физический труд, муки тяжелой работы. *Dolor—labor*. Функцией чистых было молиться за других, функцией доблестных — рисковать жизнью для защиты всех, функцией этих людей, чья ценность состояла в напряженном труде их рук, было в поте лица добывать хлеб для других. Они предлагали тяжкий труд в обмен на спасение их душ и безопасность их тел. Они оправдывали свое существование. А заодно они оправдывали и сеньориальный способ производства.

Как отражались изменения, происходившие на этом этаже общественного здания, в лексике грамот и записей? Эта лексика наконец к ним приспособилась. Владели ею люди Церкви. Они искали слова, чтобы обозначить (скажем, в списках свидетелей) тех, кто не был ни церковнослужителем, подобно им, ни рыцарем, и среди кого исчезало различие между рабством и свободой. Слово *pauper*, бедняк, уже не очень подходило: в нем слишком силен оттенок пассивности. Писцы колебались, выбрали *agricola*, землепашец, поскольку полевые работы включали тогда в себя все виды земледелия, или *villanus*, виллан, «подлый»: так сеньоры называли тех, чей труд эксплуатировали. Особенно распространено было у них слово *rusticus*, крестьянин, деревенский житель. Слова *laborator*, работник, они не приняли. Конечно, после долгих поисков его можно обнаружить кое-где, в каких-нибудь грамотах, написанных в срединной Франции, между Лимузенем и Дофине. Оно относится к наилучшим образом оснащенной части крестьянства и появляется впервые в картулярии Маконского собора, в акте, изданном в 928 г. За сто лет до сочинения поэмы Адальберона. Но во времена поэмы слово это встречается крайне редко, и на мой взгляд весьма примечательно, что в 1031—1060 гг., то есть как раз в те годы, в том же самом маконском картулярии, в формуле, очень схожей с формулой X в., и для обозначения той же самой социальной группы — «наилучших землепашцев», тех, у кого был плуг, — писец воздержался от употребления этого слова. В Северной Франции на пороге XI в., когда складывались новые производственные отношения, для определения людей, подвластных сеньории, зависимых, производителей, эксплуатируемых, слово *laborator* было неуютно тем, кто занимался составлением актов, переписыванием их в сборники.

Людям, сочинявшим речи об идеальном обществе (а порой это были те же люди), это слово нравилось не больше, несмотря на очевидную его звуковую переключку с *orator* и *bellator*. Безусловно, размышления, которые при новой схеме властных отношений привели к появлению в проекте желаемого общества темы трех функций, побуждали использовать при обозначении народа слова с оттенком функциональности. В конце X века Аббона из Флеры уже не удовлетворяли отрицательные определения — *imbelles*, *inermes vulgus*, — к которым прибегали его предшественники; он предпочитал *agricola*. Это слово употреблял и секретарь Герарда Камбрейского. Они с Адальбероном использовали если не термин *laborator*, то хотя бы существительное *labor*, глагол *laborare*. Связывались ли в их сознании эти слова с идеей улучшения, качественного сдвига, с идеей труда чрезвычайно производительного, чья доходность как раз в то время возрастала благодаря совершенствованию сельскохозяйственной техники, вызванному утяжелением бремени сеньориальных поборов? Входило ли в их намерения восхвалять, наряду с положительной ролью *oratores* и *bellatores*, роль крестьянской элиты, оказавшейся в авангарде экономического прогресса? Не думаю. И не уверен, что в то время эти

слова имели такой смысл в грамотах, составленных в Северной Франции. На мой взгляд, их появление в различных идеологических моделях, предлагавшихся людьми Церкви, свидетельствует об осознании важнейшего, основополагающего феномена, сдвига структур, процесса сеньориализации, делавшего труд обязательным для всех, кто не носил оружия, принуждавшего их работать еще больше. «Те, кто трудится» — это еще не «трудящиеся» нового времени, оснащенные лучше, чем поденщики, и потому способные более эффективно возделывать сады Эдема. Это те, кто, подобно Адаму после грехопадения, осужден на принудительный труд в поте лица, на «рабское состояние».

Неоспоримый подъем в аграрном деле подчеркивал в те времена разницу между трудом и праздностью; он заставлял осознать — и это был переворот в мыслительных подходах, — какую роль играет в социальном организме производство, тот излишний продукт крестьянского труда, которым кормились профессионалы обеих битв, духовной и земной, бойцы обоих воинств. То, что во времена Хинкмара было у «бедного» всего лишь пассивностью, во времена Адальберона и Герарда у «смерда», у «виллана», объекта сеньориальных функций, стало полезной и необходимой деятельностью. А следовательно, функцией, дополнительной к двум геласианским функциям. Но установление новой системы власти сместило исполнение этой функции кормильцев в социальном пространстве. В былые времена обязанность надрываться, чтобы прокормить хозяина, была вынесена за пределы «народа»: она возлагалась на рабов. После тысячного года, с ужесточением власти бана, это бремя несут все «крестьяне». Тяжкий труд — общая доля всех, кто не принадлежит ни к воинам, ни к священникам. Кое-кто из крестьян может, конечно, считать себя свободным, но все они поработены новой сеньорией. *Servi*, рабы — вот какое слово выбрал в конце концов Адальберон для обозначения исполнителей третьей функции.

Доказательство того, что слово *labor* и производные от него гораздо меньше связывались в сознании с благотворными плодами ручного труда, чем с тяжелой, унижительной работой, дал нам Адальберон, когда, правя рукопись своей поэмы, заменил *dolor* (скорбь, страдания) на *labor*. Другое доказательство дал Аббон в «Апологетике», когда предпочел глагол *laborare* глагол *insudare* (потеть), отсылающий к поту Адама, то есть к первородному греху, этому обоснованию неравенства, а значит, социального порядка, опирающегося на дух покаяния. Согласно уставу святого Бенедикта (равно как и еретическим теориям), трудиться означало добровольно отказываться от своей свободы, от высокого происхождения, склоняться до земли, до рабского состояния, унижаться. Когда Адальберон вводит в свою «Песнь» *placitus*, плач об уделе работников, то делает он это вовсе не для того, чтобы еще раз осудить монахов, потому что они эксплуатируют рабов, *servi*<sup>3</sup>; разве епископы их не эксплуатировали? Он хочет подчеркнуть унижительность труда. Ведь всякая идеологическая модель, поставленная на службу господствующему классу, стремится заставить угнетенного чтить образ жизни, который для него запрещен, и презирать тот, что ему навязан<sup>4</sup>. Впрочем, в неотмирной системе ценностей, сублимировавшей конкретность общественных отношений, уни-

<sup>3</sup> Как думает J. Le Goff, *L'Europe aux IX<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècles. Aux origines des États nationaux*, Varsovie, 1968, p. 69, n. 14.

<sup>4</sup> Devereux, in: A. Besançon, *L'histoire psychanalytique. Une anthologie*, Paris, 1974, p. 138.

чижение придавало труду искупительный смысл. Телесные муки смывали грех. Крестьяне должны были в том не сомневаться: если они работали с душой, то имели наилучший среди всех людей шанс на спасение. Поэтому Адальберон проливает умиленные слезы над их изнурительной усталостью.

Итак, в системе представлений, предложенной франкскими епископами, трифункциональность, соединенная с принципами необходимого неравенства, во имя «милосердной любви» и взаимобмена услугами, служила оправданию сеньориальной эксплуатации. Нужен был рост сельскохозяйственного производства, чтобы его излишки обеспечивали достойную жизнь воинам и священникам. Для этого требовалось приложение физических сил. Такие дополнительные усилия получили освящение. Их ждали не от всех людей, а только от тех, от кого не требовалось молиться и сражаться. Настаивать на таком распределении ролей нужно было безотлагательно, тем более, что в двадцатые годы XI в. ересиархи предлагали обязать трудиться всех. Они думали только о небе; но среди тех, кто их слушал, многие, без сомнения, думали прежде всего о земле; призывая к равенству, ересь побуждала сопротивляться угнетению; она объединяла жертв феодальной революции. О трех функциях говорили сеньоры, которым эта революция и принесла выгоду; речь их была обращена к крестьянам: «Работайте, трудитесь из последних сил, и войдете в Царство Небесное». Если бы люди Церкви были озабочены только конкуренцией со стороны светских властей, только необузданностью рыцарства, им было бы достаточно провозгласить геласианскую бинарность. Троичная схема оказалась много удобней, так как она отражала одновременно и внутренние антагонизмы господствующего класса, и структурную общность противостоящих его частей, церковной и светской. Она помогала держать народ в повиновении. Не было ли это главной задачей тех, кто прибегал к этой схеме в своих рассуждениях? В тот момент, когда постулат о трифункциональности был ясно заявлен, разве не обострилась классовая борьба, разве не сопротивлялся ужесточению «кутюм» народ? И прежде всего самая зажиточная его часть, которую установление новой сеньории подстригало под общий уровень? Разве не раздавались все настойчивее требования «свободы», то есть независимости, те протесты, на которых в какой-то момент князья Церкви пытались сыграть в споре с соперниками? Сколько крестьян, которым не повезло попасть в число рыцарей, но которые не готовы были смешаться с рабами, распевало в то время «песню наших прародителей»? Что означает всплеск ереси? Что означают миротворческие ассамблеи, на которые, по рассказам хроник, толпами стекался народ? В какой мере движение за мир Божий было протестным? Быть может, принесенные во внезапном порыве клятвы заставляли, принуждали прелатов, аббатов, князей действовать против высокородных грабителей? Дошедшие до нас тексты прикрывают мятежные настроения. Но не скрывают их полностью. Что мы знаем о крестьянском бунте в Нормандии в самом конце X в., кроме того, что он был жестоко подавлен? Возможно, что в те годы, когда говорили Адальберон и Герард, самой серьезной опасностью из тех, что очевидно захлестывали Северную Францию, были сочтены мятежи, подспудно тлевшие или полыхавшие открыто. Поэтому было важно оставить в картине совершенного общества место для третьего партнера (а он становился грозен в процветающих городах, в Камбре, в Лане, в Дуэ), надлежащим образом расположить народ, чтобы он оказался под властью управителей Церкви, под могуществом вла-



дельцев замков. Его хотели видеть послушным, смирившимся. Его завлекали заслугами добровольного труда. Ему обещали мзду в мире мертвых, ту индульгенцию, которую вскоре пообещают крестоносцам. Его пытались убедить, что услуги взаимны, что ему самому служат другие, что «могущественные», «благородные» жертвуют собой ради него, и это придавало легитимность их привилегиям.

\* \* \*

Четыре идеологические модели, столкнувшиеся в 1025 г., очевидно принимали во внимание переворот в общественных отношениях, засвидетельствованный в грамотах и записях. Одна из этих моделей, еретическая, отрицала его, спасаясь бегством от действительности. Три другие объединились против первой, чтобы на новых очертаниях общества выстроить порядок, отвечающий божественному замыслу. Эти три модели используют тему трифункциональности. Они не совсем одинаково проводят границы между социальными категориями. Но важнее разделительных линий оказываются критерии, то есть функции. Они тождественны в трех анти-еретических моделях. И во всех трех главнейшая межа отделяет то, что входит в порядок, от того, что порядку подчинено, от третьего члена, от «простонародья». Эта граница проведена сеньориальным способом производства, чье становление в то время неотвратимо завершается. Три формулы считают его сообразным воле Божией. В этом пункте они согласны между собой. Они согласны также в провозглашении естественного союза народа и Церкви. Единственное расхождение между Адальбероном и Герардом с одной стороны, приверженцами мира Божьего и приверженцами реформированного монашества с другой — в стратегии, избираемой для защиты интересов церковных сеньоров.

Как кажется, на континенте образованные люди были заняты приспособлением идеологических построений к явному изменению социальных структур с конца X в. Эта работа началась в тех областях, которые первыми лишились монархического управления, на Юге Французского королевства и в процветающих промежуточных провинциях, в Бургундии и по берегам Луары; она шла одновременно на миротворческих ассамблеях и в монастырях, боровшихся за независимость от епископов. Здесь создавалась система ценностей, основанная на взаимообмене услугами между тремя функциями. Эта система проникла в страну франков за те десятилетия, что последовали за тысячным годом. Она не отрицала монархии. Она обходилась без нее. А Адальберону и Герарду монархия была необходима. Они реагировали на эту систему, исходя из каролингской традиции, традиции франкской. Зачатки идеи трифункциональности они обнаружили в рассуждениях еще расплывчатых, у монахов, поддерживаемых Римом, у своих братьев-епископов, пытавшихся ввести бургундские установления мира. Они взяли эту идею и придали ей отчетливость. Герард это делал перед народом, у которого пропаганда миротворцев, возможно, подогрела в Дуэ надежды на свободу, и перед кастеляном, использовавшим народный протест, чтобы узурпировать полномочия епископа. Адальберон — сначала перед Аббоном из Флери, затем перед королем Робертом, который поддавался влиянию клюнийцев. Оба они завладели оружием противника: они его начистили — они были первыми, кто внятно провозгласил принцип социальной трифункциональности, — а за-

тем обратили вспять, поместив в противоположное рассуждение. Этим можно объяснить, что строки о трех функциях производят впечатление плохо пригнанной вставки в преамбуле речи Герарда, в заключении позитивной части Адальберонова памфлета. В этой тираде формулируется постулат, положение общеизвестное; она словно дает дополнительный аргумент.

Слова эти служат делу сохранения — сохранения старого каролингского порядка. Они служат реакции — реакции на движения, окончательно разрушающие этот порядок. В заключение подчеркну еще раз упрямый консерватизм двух прелатов. Оба они ссылаются на отжившие общественные отношения. Прежде всего, на рабство. От него оставались только языковые привычки, явно устаревшие. Поразительно архаичная мысль Адальберона, выстроенная на принципах классификации, не работающих с VIII века, не желает видеть промежуточное звено между *servi* и *nobili*, рабами и знатыми. С другой стороны, и Адальберон, и Герард приписывают королю западных франков власть, которой он давно уже не обладал. В те дни, когда они писали, кто мог думать, что этот король способен карать знатных, если те совершают преступление, что королю одному надлежит защищать вдов и сирот, что он в силах сажать добрых *rectores*, правителей, а значит, лишать прав недостойных князей, взять в свои руки организацию мира в государстве? Кто мог считать земную власть, осуществляемую могущественными, королевским поручением? Идея, пронизывающая всю «Песнь к королю Роберту», совершенно безумна, это идея суверена, обладающего на земле, как на небе «Царь царей», чьим наместником он является, способностью различения (*discreta potestas*)<sup>5</sup>, что дает ему право определять ранги, выстраивать процессии в нужном порядке, поддерживать равновесие, затыкая рот лжепророкам, запрещаая им менять *ordo* силой ли, или исподволь, как то делали клюнйцы, «изменяя нравы». Идея суверена, способного применять самый строгий запретительный закон, удерживать каждого в его звании и возвращать на место беглецов. Идея безумная, потому что если когда-либо во Франции короли и обладали такой властью, то по меньшей мере два столетия как ее утратили. Консервативными, реакционными были рассуждения Адальберона и Герарда и по тому способу, которым они предлагали противостоять усилению монашества и рыцарства. Ведь это прежде всего против рыцарей и монахов выступили Герард и Адальберон, обличая их (что показал Клод Карози) как еретиков, и тех и других как пособников беспорядка, смутьянов. Как «молодых», оспаривающих власть старых, «мудрых», сеньоров; а потому важно было их немедленно обуздать, подчинив монахов епископам, рыцарей князьям — в рамках домашнего послушания, заставив их испытывать то почтение, которое во всяком хорошо устроенном доме младшие должны питать к старшим. «Песнь» — это анти-Роланд; она на стороне Ганелона.

Ибо Адальберонова трехчастность опирается на простое деление, на границу, проходящую внутри каждой семьи. Семья — первичная среда общественных отношений; эта картина определяла в те времена образ мыслей, упрямо накладывалась на всякое представление о власти, о власти Бога, короля, епископа, «отца» аббата, хозяина замка над вассалами, мелкого деревенского землевладельца над держателями. Граница делила взрослых мужчин

<sup>5</sup> *Carmen*, v. 197. (Перевод этого латинского выражения у Дюби неточен; буквально оно означает «разделенная власть». — Прим. перев.)

на две возрастные группы: одна — беспокойная, чья функция, как у Варуны, — применять силу; другая, подобно Митре, неподвижная, справедливая, уравновешенная, молящаяся. В соответствии с такой двухчастностью власти по возрастному критерию, помещающей каждого в свой ряд в другой процессии, биологической, генетической, и сменяют друг друга в непререкаемом порядке поколения в семьях, в династиях. При этом между отцами и сыновьями — а метафорически между сеньорами (старшими, *seniores*) и вассалами (мальчиками, *vassali*) — устанавливается обмен великодушной любви на почтительную преданность, что составляет основу григорианской системы необходимого неравенства. На таком делении и строят свое рассуждение Герард и Адальберон. Они были миропомазанными епископами. Следовательно, мудрецами, а потому числили себя среди старших. Они видели себя невозмутимыми, как подобает старикам, не допускающим мысли, что конец света, растворение истории в вечности может свершиться в волнениях, в смуте. Люди книжной культуры, знатоки античности, воспринимающие слова Августина лучше, чем слова Апокалипсиса, они с высоты своих кафедр осуждали, разумеется, буйства, необузданность молодежи, но заодно и все то, что, как следствие ее распушенности, нарушало порядок и выглядело мятежом: переменчивость, вкус к новшествам, которые постоянно и повсеместно пробиваются на свет с каждой весной мира.

\* \* \*

Последний взлет каролингской мысли, их модель общества не имела, однако, ничего общего с ностальгической мечтой. Они не были наивны. Они хорошо знали, что в краю Капетингов монархия, которую они так пылко призывали поддержать новый порядок, обладала лишь видимостью власти, обращалась в прах. Неслучайно предложения о реформе, звучащие столь уверенно в устах Герарда, лотарингца, живущего рядом с Австразией, областью менее развитой, где каролингские установления еще держались, — в Ланне эти предложения обретают форму горькой сатиры. Могли ли они не замечать силы миллениаризма, покаянных настроений? Они были убеждены, что ведут борьбу на переднем крае. Они чувствовали, что победа улыбалась их противникам, монахам-реформаторам, поборникам мира Божьего. Освятить связи, возникшие сами собой между отрядами рыцарей и городскими купцами, — не означало ли это ответить ожиданиям среднего слоя, слоя *milites* и *cives*, рыцарей и горожан, которые воплощали тогда в Северной Франции предприимчивость и отвагу, не означало ли это вписаться в структурную эволюцию? Идеология мира Божьего, равно как и клонийского монашества, поскольку она «всего лишь закрепляла то, что само общество уже говорило на всех своих уровнях»<sup>6</sup>, имела наилучшие шансы приручить рыцарство, опровергнуть еретические учения, поддержать упования бедных, которых старый аристократ Адальберон со всей прямоотой грубо отбрасывал в рабство.

Реакционная, направленная против всего, что было в ту эпоху самого свежего и молодого в общественном устройстве, против рыцарства, реформированного монашества, жизненной силы городов, и потому обреченная на неудачу, выстроенная Адальбероном и Герардом система тем не менее в чем-то

<sup>6</sup> C. Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, p. 112.

смыкалась с глубинными движениями, выносившими на поверхность «феодалный уклад». Она соприкасалась с ними своей земной, мирской стороной. Ибо эта система, пронизанная высочайшей культурой и светским гуманизмом, отказывалась обольщаться миражом ангелической чистоты, укрываться во вневременном. Герард перед arrasскими секстантами, Адальберон перед ставшим слишком уж благочестивым Робертом защищали на самом деле ценности плоти. Наваждение скверны, идущей от пола и крови, составляло костяк трех конкурирующих идеологических моделей. Изгнать из Церкви клириков, слишком любивших женщин или слишком любивших войну, — это и была на пороге XI века главная задача церковных реформаторов<sup>7</sup>. Но противники Герарда и Адальберона предлагали распространить требования чистоты на все общество. Герард и Адальберон не гнались за этой химерой. Поддерживая способность различения, в том смысле, какой имело тогда это слово, в заботе о разграничении, опираясь на принцип функционального деления, эти епископы стояли на земле обеими ногами. Если, ссылаясь на Дионисия, они помещали порядок *oratores* в той части вселенной, которая подчинялась небесным законам, и требовали от всех служителей Божиих быть столь же чистыми, как «совершенные» у еретиков, то других мужчин они не собирались заставлять ни оскотничать себя, ни бросать оружие. Следует признать, говорили они, что на мирян бремя плоти по необходимости давит тяжелее. Эта часть человечества зависит от пола, рода, *genus*. Ее функция — рождать, обеспечивать воспроизводство рода людского, и вплоть до неведомого дня, когда зазвучат трубы, продолжать дело воплощения, очевидно отвечающее замыслу Бога, коль скоро Он сам счел нужным облечься плотью.

Человек не рождает без греха. Грех — источник неравенства, и именно плотские механизмы воспроизведения создают «роды», наследственно распределяющие мирян по разным социальным категориям. На нижней ступеньке иерархии, вписанной в генетический код, располагается «рабское состояние», о котором говорит «Песнь»; оно дальше всех от духовного, согласно дионисиевской теории просвещения, и граничит с животным. Оно склоняется к земле, обреченное на тяжкий труд, стирпню, стирку, на добывание пищи из земли и ее приготовление. Тогда как «знатные» по самой принадлежности к своему *genus* имеют в жилах королевскую кровь, а потому получают больше света, могут достигать святости, имеют обязанность защищать бедных и право их эксплуатировать. Таким образом разделение на классы, сеньориальное угнетение оправдывается неравенством, порождаемым нечистотой. Тем не менее исконная нечистота работников, которые потеют, воняют и совокупляются, как скоты, может быть искуплена тяжким физическим трудом, равно как и воин, который занимается любовью не так грубо и убивает не свиней, а людей, может, предложив свою жизнь на благое дело, искупить не столь мерзостные пятна, которыми он покрыт. Одно несомненно: наш земной мир не может обойтись ни без людей с оружием, ни без людей труда. Так пожелал Бог. Таков порядок.

Итак, в изложении Адальберона и Герарда трифункциональная модель предвосхищала откат монашеских устремлений и презрения к плоти, равно как и открытие — в результате здравых размышлений о творении и материи,

<sup>7</sup> Послание *De episcopis ad bella procedentibus* Фульберта Шартрского откликается по сю сторону Ла-Манша на идеи Эльфрика и Вульфстана.

вызванных продолжением экономического роста, — положительной ценности ручного труда. Она предвосхищала вторую фазу церковной реформы, закончившейся восстановлением епископата. Наконец, она предвосхищала возрождение монархического государства. Однако в тот момент, когда епископ Камбрейский и епископ Ланский ее провозгласили, она справедливо казалась запоздалой. И потому ее долго не принимали.

# **ЗАТМЕНИЕ**

## I. Время монахов

Голос Адальберона и Герарда был гласом вопиющего в пустыне. Надо признать очевидное: за полторы сотни лет, прошедших после создания «Песни» и «Жесты», книжники во Франции так и не подхватили фразу, которую два епископа бросили в одно время, в один голос, чтобы подкрепить предложенную ими модель совершенного общества. Нельзя сказать, чтобы уменьшалось число свидетельств о том, как представляли себе мир мыслящие люди, — напротив, их становится все больше. Но напрасно искать в этих текстах какого-либо высказывания, пытающегося открыто, как это сделали два прелата, выстроить социальный порядок на взаимодополнительности трех функций, отведенных соответственно церковноначальникам, предводителям воинов и порабощенным крестьянам.

\* \* \*

Мне скажут: взгляните на этот текст из двух манускриптов XII в. Он, конечно, не из страны франков; но он из Лотарингии, края Герарда и Адальберона. Разве не написан он в то же время, что и «Песнь» и «Жеста»? И не с той же целью? Современный трудам епископов, разве не содержит он третьего изложения принципа социальной трифункциональности? Рассмотрим его поближе.

Это житие святого, «страсти» короля-мученика из династии Меровингов, Дагоберта II или III<sup>1</sup>. Его гробницу почитали в Стенэ, на лотарингском берегу Мааса, недалеко от древней римской дороги, ведущей к Реймсу, Лану, Камбре. Когда-то Стенэ был королевским доменом. В 872 г. Карл Лысый велел перенести туда останки своего предшественника, убитого за два века до того в близлежащем лесу Вуавр, и учредил там капитул каноников, чтобы хранить мощи святого. Затем часовня и домен перешли во владение герцогов Нижней Лотарингии, родственников Герарда и Адальберона. Каноники дремали, а быть может, и беспутствовали. В 1069 г. герцог Готфрид Бородастый посчитал их недостойными возложенной на них миссии и заменил их добрыми монахами. В те времена подобные замены были делом обычным: таким путем закреплялось торжество монашества. Мощи, часовня, земля со-

---

<sup>1</sup> MGH, SRM, II.

ставили приорат, входивший в аббатство Горз. Об этой-то гробнице и культе, предметом которого она была, и написана *Vita Dagoberti*, кем и когда — неизвестно. По видимости «Житие» похоже на сочинение меровингской эпохи. На самом же деле это труд искусного подражателя, который в богатой библиотеке, какой могла быть библиотека Горза, нашел тексты Псевдо-Фредегария, Павла Диакона, взял из них несколько фраз и на этих фразах выстроил свое повествование, тем более привлекательное для читателей, что казалось пришедшим из глубины веков. На самом деле оно было создано не далее, чем вчера. Несомненно в XI в. В начале века? Я в этом не уверен. Скорее я склонен полагать, вместе с Р. Фольцем, Ф. Граусом, К. Г. Крюгером, что жизнеописание появилось тогда, когда в Стенэ монахи заменили каноников, и было частью их усилий восстановить культ, местом которого была часовня, — стало быть, после 1069 г., сорок, возможно, шестьдесят лет спустя после Герарда и Адальберона<sup>2</sup>. Но разве не еще более многозначительно как раз то, что через два поколения лотарингский автор с такой точностью повторяет слова двоих епископов? Повторяет ли он их? Послушаем.

«Порядок (ordo) священников распевал в положенные часы гимны Богу всемогущему, все ревностней служа своему королю; порядок же землепашцев (agricolatum ordo) радостно возделывал землю, благословляя того, кто хранил мир в их наделах и питал их изобилием злаков; равно как и знатные юноши, следуя старинному обы-

<sup>2</sup> R. Folz, «Traditions hagiographiques et culte de saint Dagobert, roi des Francs», *Le Moyen Age*, 1963; F. Graus, *Volk, Herrscher and Religen*, 1965, p. 403, n. 604; K. H. Krüger, *Königsgrabkirchen der Franken*, Munich, 1971, pp. 190—193. Эти историки единодушно датируют текст последней третью XI в. Я присоединяюсь к их гипотезе; та же, что выдвинул К. Карози (Congrès des Sociétés savantes, Lille, 1976), не представляется мне убедительной. Карози полагает, что «Житие» было написано много раньше, до 1040 г.; в противном случае, говорит он, агиограф не преминул бы наделить своего царственного героя способностями чудотворца, которые Хельгот приписывал Роберту Благочестивому. Но что это доказывает? Паломники в Стенэ ждали от святого Дагоберта не исцеления их тел, но плодородия их земель, как другие крестьяне ждали этого от короля Генриха IV Германского, хватаясь за полы его мантии. К. Карози утверждает, что во всяком случае этот текст был создан до 1069 г., и ссылается на тот факт, что в нем не говорится о монахах. Это верно — но автор «Жития» и намеревался говорить только о возможных паломниках, о тех, кто передвигается по земле, о мирянах. Еще одно обстоятельство, на мой взгляд, склоняет к мысли, что жизнеописание Дагоберта создавалось в десятилетия, непосредственно предшествовавшие 1100 г. В одном из списков текст сопровождается королевской генеалогией. К. Карози видит в этом — и без сомнения справедливо — доказательство того, что герцоги Нижней Лотарингии хотели обратить всеобщее внимание на узы, связывавшие их линияж с линияжем франкских королей, а заодно, прославляя Дагоберта, и взять себе в предки святого. Но кажется маловероятным, чтобы герцоги пожелали восхвалять монарха в двадцатые или тридцатые годы XI в. Ведь в тот момент — и «Жеста о епископах Камбрейских» это показывает — Арденнский дом яростно боролся и с германским королем, и с *Carlenses*, Каролингами. Напротив, было бы естественно, чтобы герцог повелел прославить добродетели короля-мировотворца, *rex pacificus*, либо в 1069 г., когда он восставлял в своем домене часовню с мощами, либо после 1087 г., когда Лотарингия отошла к Готфриду Бульонскому, внуку Готфрида Бородатого, настоящему потомку Каролингов, очень заботившемуся о том, чтобы происхождение его стало известно (см. исследование о *Genealogia committum Bulloniensium* в: L. Genicot, *Études sur les principautés carolingiennes*, Louvain, 1975). Итак, я не думаю, что «Житие Дагоберта» было написано в то же время, что и заявления Адальберона и Герарда.



чаю, забавлялись в известные часы игрой с собаками и птицами, но оттого не переставали раздавать милостыню бедным, поддерживать несчастных, помогать вдовам и сиротам, одевать нагих, принимать в дом гостей и добрых странников, навещать больных и погребать мертвых. Для тех, кто поступает подобным образом, и в охоте, следует полагать, нет ничего предосудительного.» И автор продолжает: «Поставленного от Царя всего сущего князем над народом своим», Дагоберта «следует ревностно почитать всем властям мирским (*secularis potestas*)... Да чтит его во всем чин священнический (*sacerdotalis dignitas*), ибо на небе он соединен с Тем, о Коем сказано: «Ты — священник вовек по чину Мелхиседека», и вместе с ангелами идет для Него. Да следуют за ним также и землепашцы, чьи труды почтенны, ибо благодаря его заступничеству, превосходству его заслуг, они берут обильную жатву от земли; и последний виноградарь не пренебрегает почитать святого поклонением, всей силою своих помышлений; разве сей святой не помощник ему в его веселом труде (*labor*)?»<sup>3</sup>

Эта вторая, триумфальная, картина повторяется каждый год в день святого Дагоберта. Король движется впереди; он скоро присоединится к блаженным, снова войдет в город, и весь его народ следует за ним восторженной толпой. Как полагается, шествие строго упорядочено. На самом деле оно — свидетельство правильного управления, порядка, который властителю вменяется поддерживать и которого хочет Бог. Таким образом, процессия представляет общество в его совершенном распорядке. Распорядок этот тройственен: в каких-то деталях эта картина весьма напоминает ту, о которой мечтали Адальберон и Герард. Однако есть и разница, и весьма ощутимая. Во-первых, рассказ, выводящий на сцену мирское общество и заставляющий его продефилировать перед нами, вовсе не предполагает его реформирования. Он не имеет в виду ни установления, ни восстановления порядка. У него нет никакого намерения укреплять государство или трон. Да, герой его — король, но прежде всего он святой, творящий чудеса. Задача «Жития» — расширить границы почитания мощей, разжечь и поддержать жар этого культа. Этот текст организует паломничество в праздник святого, 23 декабря. Для этого он устраивает смотр разных категорий возможных гостей — и донаторов. Он их созывает одну за другой.

Что удивительно — призыв обращен главным образом к тем, кто работает на земле. Здесь их не жалуют за «труд», напротив, называют его «веселым» и говорят, что он не унижителен, а почтен. Подобное заявление (а я не знаю на этом культурном пространстве других, которые выражались бы таким же образом) льстит крестьянству. Оно даже производит крестьянство в «порядок». Зато оно не говорит ничего о какой-либо услуге, которую *ordo agricultor* оказывает другим социальным категориям. Автор отнюдь не озабочен оправданием сеньориальной эксплуатации. Он ни слова не произносит о поборах, предметом которых могут быть плоды крестьянского труда. Землепашцев и виноградарей призывают почитать святого Дагоберта, чтобы гроздь и колосья наливались тяжелее. Он их помощник, *adjutor*, не столько благодаря миру, гарантом которого он как король был при жизни, сколько благодаря таинственному дару, который позволяет ему после смерти посылать плодородие окрестным землям. Пусть крестьяне не забывают о чуде. Дагоберт исцеляет не золотуху, а бесплодие полей: когда он возвращался после

<sup>3</sup> 28, p. 515; 29, p. 521.

коронации и ехал из Реймса в Австразию через округ Стенэ, крестьяне попросили его посеять семена собственноручно, и в тот год урожай был удивительный<sup>4</sup>. Итак, мощи святого — это источник плодородия, а его день, в зимнее солнцестояние, — аграрный праздник. Если и идет речь в этом рассказе о третьей функции, функции кормильца, то исполняет ее святой мученик.

Обращаясь к знатым — точнее, к знатым юношам, — этот текст не рассуждает ни о чем, кроме охоты. У франкской аристократии охота и вправду издавна была развлечением молодежи. В «Житии святого Трудония», в «Жесте о Дагоберте I», в меровингских текстах, подобных тем, чьи кое-как сшитые лоскутки составляют основу занимающего нас повествования, королевские сыновья, до достижения ими совершеннолетия, всегда изображаются гонящими какую-нибудь дичь в лесу, согласно обычаю; охотники, сопровождающие их, — это мальчики, их ровесники<sup>5</sup>. Чтобы привлечь внимание знатных подростков, а заодно и их дары, неплохо было нарядить святого Дагоберта — тоже охотника, убитого, как и святой Евстахий, во время облавы, — уже не сельским, но лесным божеством, подателем чудесной добычи. И оправдать молодых людей, утверждая, что охота не запретна для высокородных, лишь бы они не все время посвящали этой забаве и компенсировали провинность добрыми делами. Но где же тут упоминается военная функция знати? Нет здесь ни *miles*, ни *bellator*. И это не только потому, что обычно агиографические тексты избегают говорить о войне. Эта рекламная книжечка не интересуется функциями — ни воинской, ни кормящей. «Мирская власть» здесь не выделяется по ношению оружия: ничего не сказано об услугах, которые она может оказать другим, разве что щедростью милостыни.

«Молящихся» здесь тоже нет. Есть священники, покорные королю, которые должны ему «служить». В этом смысле *Vita Dagoberti* не только не вторит рассуждениям Адальберона, Герарда, геласианцев, но напротив, противоречит им, жестко подчиняя духовенство королевской власти. Наконец, подразумевается, что священники ниже монахов. Об этих последних в тексте ни слова. Если допустить, что он был написан в скриптории аббатства Горз, такое молчание легко объясняется. Мощами теперь владели монахи; они старались использовать этот капитал, привлекая паломников; поэтому они обращались к священникам, которые поют, к крестьянам, которые работают, к аристократам, которые охотятся, к людям, которые не покинули мир и вольны по нему передвигаться. Но к другим монахам они не обращались. Зачем их искушать? Монахи не должны выходить за стены своей обители. Они погрешили бы против устава, если бы тоже пришли в Стенэ 23 декабря.

Итак: трехчастную схему, как я и говорил, нельзя вырывать из контекста, из системы, в которую она встроена. *Vita Dagoberti* показывает, как опасно было бы это сделать. Мы действительно видим в ней троичную сетку классификации. Однако понятие функции здесь становится маргинальным. Что до представления о социальной гармонии, основанной на обмене услугами между тремя функциями, то оно, похоже, вовсе забыто. Наконец, трехчастная

<sup>4</sup> P. 515.

<sup>5</sup> *Vita Trudonis*, IV (MGH, SRM, 276): «*venandi ritum ut mos est regii pueri*» («обычай охотиться свойственен юноше королевского рода»); *Gesta Dagoberti primi regis Francorum*, II (MGH, SRM, II, 401): «*cum autem adolescentiae aetatem ut genti Francorum moris est venationibus exerceret*» («юные свои годы он провел в охоте, как то в обычае у франков»).

схема охватывает не все общество. Вне ее оставлено место для монахов, так что социальная организация становится на самом деле четырехчастной. Две фразы, которые я процитировал, очень близки — ближе, безусловно, чем любые другие из дошедших до нас — к той, что Адальберон и Герард произнесли около 1030 г. Но говорят они отнюдь не то же самое. На почти тождественные слова опирается идеологическая система, которая, на мой взгляд, во все не вытекает из той, что выстроили два епископа. Они не были услышаны даже в стране их предков.

\* \* \*

Потому ли, что они говорили недостаточно громко? Конечно, Адальберон, умирая, оставил свою поэму неоконченной, неизданной; единственная ее рукопись — это черновик. Но автор ее был человеком известным, важным, почитаемым, и трудно себе представить, чтобы его мнение об охвативших общество беспорядках, которое он старался донести до людей, было от них чуждо. Что до Герарда, то он кричал изо всех сил: в общей смуте, вызванной вспышкой ереси, догматический трактат, сочинения которого потребовал Аррасский синод, имел — мы в том уверены — весьма широкое хождение. Равно как и текст «Жесты о епископах Камбрейских», который на протяжении десятилетий дописывали, переделывали, размножали. Лан и Камбре не были глухими углами. То, что говорилось в этих развивающихся, расположенных на одном из самых оживленных путей городах, имело хорошие шансы распространиться повсюду. Я долго обсуждал первый вопрос: почему постулат о трифункциональности был высказан вслух около 1025 г.? То, что он сразу же погрузился снова в пучину не-произносимого, оставив за собой на поверхности речи лишь мелкие, быстро изгладившиеся круги, ставит вопрос не менее интригующий.

Единственное объяснение кажется мне удовлетворительным: внезапное, существенное после смерти Роберта Благочестивого в 1031 г. ослабление капетингской монархии, повлекшее за собой ослабление института епископства. Епископ Ланский и епископ Камбрейский не заблуждались: их власть и власть короля были связаны неразрывно. Они ветшали вместе. Как только король перестал жестко контролировать епископские выборы, вокруг кафедральных престолов начались интриги, мздоимство, та продажность при избрании прелатов, которую называли симонией и в которой Рауль Глабер, как и в эпидемиях и голоде, видел знак общего разлада во вселенной, вызванного приближением тысячного года. Деградация самих процедур пополнения епископского корпуса умаляла независимость и человеческие качества его членов. То, что от них оставалось, растрачивалось в глухой борьбе за сеньориальные прерогативы. В тридцатые-сороковые годы XI века виднейшие галльские архиепископы в Бурже, Вьенне, Лионе, Арле, Безансоне стали мирскими князьями, ведущими отряды вассалов-конников на битвы со светскими конкурентами; то были сомнительные сражения, упорные и непрекращающиеся, порой у самых врат собора. Лучшая часть духовенства втягивалась в мелкие политические дразги, клановые и совершенно земные.

Монахи сразу же воспользовались такой слабостью. Благочестивый пыл мирян и волна их щедрости окончательно обратились на реформированные монастыри. После 1030 г. нашествие монашества, которое Адальберон при-

зывать сдержатъ, обрушилось на страну франков, подорвав на целое столетие структуры Церкви. Подорвав заодно и устои высокой культуры, в частности, размышлений об обществе, произнесенных вслух столь торжественно, что мы и теперь, спустя тысячу лет, можем уловить их эхо. Клирики еще говорили, это несомненно. Нам их едва слышно — голос монахов заглушает их слова. Почти все дошедшие до нас тексты на протяжении столетия, с 1030 г. до 1120 г., писались в монастырях, и те картины организации общества, которые мы можем восстановить, — главным образом монашеской выделки. Идеологическая система, выстроенная вокруг темы трифункциональности, обслуживала интересы епископов. Она ускользает от нашего взгляда. Следует ли думать, что она совершенно исчезла из тогдашних умов? Или только из весьма ограниченной сферы, открытой для историков, и единственно в результате некоего сдвига в источниках? Так ли все просто?

\* \* \*

Затмение длится долго: за полтора века мы больше не услышим слов о том, что род людской поделен на тех, кто молится, тех, кто сражается, и тех, кто трудится, причем взаимообмен услугами объединяет эти три функциональные категории. Но этот долгий скрытый период распадается на две фазы. Только на первой, заканчивающейся к 1120 г., идеологические высказывания, чей след до нас дошел, оставались под строгим контролем монахов. Обратимся сначала к этому, монашескому, периоду.

Он был долог. Мир продолжал меняться. Подъем в сельском хозяйстве шел дальше, ускорялся, и видно, как мало-помалу начинает распространяться повсюду денежное обращение. Эти глубинные сдвиги еще не разрушили до конца остатки старых производственных отношений в общественной формации. Так, вплоть до 1110 г. грамоты, акты, описи крупных доменов в Северной Франции по-прежнему отличают свободных крестьян от по видимости несвободных и говорят о системе оброка и барщины, продолжающей способы эксплуатации, которые были присущи каролингской эпохе. Однако подъем, похоже, был достаточно резкий, чтобы успокоить волнения в народе, вызванные приходом новой сеньории (и то был самый наглядный результат подъема). Монах Рауль Глабер подметил верно: то брожение, те судороги, что терзали мир в первые десятилетия после тысячного года, утихли. Между Богом и его верными заключен новый союз. На землю возвращаются мир и процветание. Рауль датирует это затухание смуты 1033 годом, тысячелетием Страстей. Но он пишет в середине века. А последние исследования историков феодализма подтверждают, что в тот момент самая острая фаза конфликтов, противопоставивших сеньоров, с одной стороны, соперникам, оспаривавшим их власть, а с другой, подвластному им народу, который они подвергали более жесткой эксплуатации, — эта фаза мало-помалу подходила к концу повсюду. Полюбовные соглашения подводили черту под долгими спорами, закрепляли границы кастелянств и ленов. Князья Церкви вынуждены были признать, что поскольку геласианская теория не разрешала им самим проливать кровь, то есть карать и защищать, приходилось позволять «могущественным» мирянам искоренять преступления, совершаемые в их собственных сеньориях, отрубать руки, выкалывать глаза, вешать, жечь; приходилось также отдавать этим «поверенным», этим «стражам» как плату за

оказанные услуги право присваивать себе часть сеньориальных податей. И в тот же момент, похоже, через средний слой мирского общества была окончательно проведена черта, разделившая свободных от повинностей рыцарей и несущих все бремя власти бана крестьян. *Milites, rustici*, рыцари, крестьяне: отныне писцы разграничивают две группы, когда пишут внизу пергаментного листа имена свидетелей, участников договора. Эта социальная граница — та, что проложили установления мира Божьего. Такой мир, какой отвергал Герард Камбрейский, наконец наступил, а вместе с ним способ классификации, который он предполагал и который Герард и Адальберон также отвергали. После жестоких судорог наконец устанавливался «феодалный уклад». Но вместе с ним — и организация власти, отличная от той, которую два прелата, исходя из собственной концепции трифункциональности, призывали сохранить и которая несколько иначе распределяла функции среди людей.

В то же время подтверждается торжество Ключни. Это еще одно поражение Адальберона. Конгрегация завоевывает Северную Францию. В 1079 г. в Париже, в самом сердце капетингских владений, она объединяется с аббатством Сен-Мартен-де-Шан. Она привлекает к себе мальчиков из рыцарских семей и воспитывает их, чтобы сделать из них сражающихся ангелов, с тем же пылом, что и их братья монахи, борющихся с Дьяволом, — каковой, по рассказу одного из биографов аббата Одилона, разразился слезами при виде ключнийских побед. А тех знатных, которые не попали детьми в ее сети, *ordo cluniacensis* получает *in extremis*, при последнем вздыхании: все обучаются желанию на смертном одре постричься в орден святого Бенедикта. Через детей, которых она как бы приносит в дар, через умирающих, принявших монашество *in articulo mortis*, в час смерти, светская аристократия устремляется в Ключни. Но Ключни отнюдь не желает принимать князей и рыцарей взрослыми. Что стали бы делать в обители «бородастые послушники», беспокойные, слишком великовозрастные, чтобы учиться петь, чтобы подчиняться изощренному этикету литургического церемониала? Как и их предшественник святой Эд, рассказывая о Геральде Орильякском, аббаты XI в. мудро заявляют, что каждый должен оставаться «в своем порядке». От знати они хотят, чтобы та обеспечивала мир бесчисленным заведением Конгрегации, поставляла ей юных новобранцев той доброй крови, из какой делают святых, наконец, снабжала монахов приношениями, обильными дарами из своих сеньорий. Но знать должна оставаться в миру. Она нужна там. А удерживать ее Ключни предполагает иным способом — ставя на усиление структур линьяжа, на все расширяющуюся роль, которую играют в тогдашнем самосознании аристократии предки и их гробницы. В своей пропаганде Ключни использует оформляющуюся тогда идею чистилища, куда могут быть помещены страждущие души, и верование, что рыцарям, умершим во грехе, еще могут пригодиться услуги живых, что никто не сможет помочь им больше, чем монахи, если похоронят их как можно ближе к монастырю, будут поминать их на службах, организуют ритуальные трапезы, на которые в годовщину смерти благодетеля община сходится, чтобы вкушать вместе с ним яства не столь низменные. Такое посредничество Ключнийский орден делает своей изначальной миссией. Он хочет быть орудием Воскресения. Вратами неба. Это подвигает его устраивать в глубине своих базилик дивные празднества. Эти празднества, погребальные литургии, составляют секрет его успеха. В тот момент, когда общество, опутанное сетью мирных установлений, обретает бо-

лее прочный фундамент, кажется, что Ключни, завладев царством мертвых и отбрасывая на землю наглядное отражение Небесного Иерусалима, сумело обезоружить ересь.

Историки религиозных уклонов обнаружили между 1040 г. и 1120 г. — то есть как раз в эпоху торжества монашества — некую «еретическую впадину». Я могу отметить ее точное совпадение с ослаблением монархии. Была ли ересь столь надежно подавлена? Когда в 1049 г. в Реймсе папа Лев IX сделал обязательным исповедание веры, включавшее в себя признание необходимости Церкви, крещения, отпущения грехов, воскресения плоти, то не для того ли, чтобы покончить с возражениями, весьма схожими с теми, с которыми боролся Герард Камбрейский в Аррасе? В 1056 г. вспышка ереси замечена в Тулузе. А если еретиков и вправду все меньше видно, то, возможно, следует предположить, что они в больших количествах присоединялись к отшельникам, укрываясь, как то пытались делать аррасские сектанты, в свободном мире лесных чащ. В тот период, о котором мы говорим, множество мирян, жаждавших совершенства, превращалось в лесных угольщиков, и неосвоенные пространства Запада и Севера Франции заселили маленькие общины пылко верующих. О них мало что знали, они были подозрительны. Порой их посещали странные эсхатологические озарения — вспомним об Эоне Звезды, окруженном ангелами и архангелами в роще Броселианде. Как бы то ни было, Ключинская конгрегация, несомненно, могла ответить на вызов еретиков своими требованиями чистоты. А отблескирая в ее литургии, равно как и та торжественность, какой она сумела окружить культ мертвых, помогали ей противостоять тем, кто призывал немедленно сломать преграды, отделяющие нас от потустороннего.

Таким образом, народные массы были, похоже, укрощены, «кутюмы» обретали давность и потому казались более легитимными, производственный ритм ускорялся и приводил к обогащению, плодами которого и крестьяне все же пользовались достаточно для того, чтобы стропивость их смягчилась в двух поколениях; и вторая половина XI века предстает тем временем, когда конкретное устройство общественных отношений больше чем когда-либо сообразовывалось с моделью, предложенной сторонниками мира Божьего и монахами. Из четырех идеологических систем, которые так яростно боролись между собой к 1025 г., две потерпели поражение: во-первых, еретическая, а во-вторых, та, что выдвигали Адальберон и Герард. Настоящая победа досталась в конце концов монашеской модели; та, что разрабатывали приверженцы мира Божьего, оказалась ей как бы подчинена.

\* \* \*

Трифункциональная схема не то чтоб вовсе не присутствовала в воззрениях монахов — флерийских, ключинских. Однако она занимала второстепенное место. Монахи прилагали ее только к мирскому обществу, от которого были отделены. Схему эту использовали против них, чтобы подчинить их епископам. Достигнув успеха, они сочли излишним открыто ее пропагандировать. Подобный успех открывал дорогу иным мечтаниям, вернее, дальнейшему расширению тех же мечтаний. История, которую я пытаюсь здесь проследить, — это история воображения. В этой истории нашествие ключинской идеологии во второй четверти XI в. открыло период ослепления. Уверенные

в своей победе монахи, обладатели огромной власти, которую дает монополия на высшую культуру, разработали проект общества, организованного целиком по образцу монастырской общины, в котором плотская часть поглощалась бы ангелической. Для этого они поделили род людской надвое. По одну сторону они поместили «совершенных», клюнийских или реформированных Конгрегацией, монахов. Соглашаясь присоединить к ним клириков. Но относя их — епископов, которых приглашали время от времени освятить елей и мир, священников, которых нанимали обслуживать приходы, принадлежащие к обителям ордена, — к вспомогательному составу. Адальбероновская система оказывалась полностью перевернута, и клир переходил под опеку монахов; *continentes*, воздержные, подчинялись *virgines*, девственным. По другую сторону — «совершенствуемые». Между двумя частями — стена. Но в ней дверь, и приоткрытая: это «обращение», второе крещение, предложение мирянам, и прежде всего виднейшим из них, в предсмертный час прекратить свое странствие по земле и ожидать в «таинственных местах», о которых говорит святой Августин, вселения в град небесный.

Перед этой дверью мирянам подобает выстраиваться сообразно их званию. Лучше всяких речей об этой картине социального мира свидетельствует организация пространства в клюнийских обителях. Монашеская община занимает зону совершенства, обнесенную оградой, словно крепостным валом, защищающим от нападений зла. По определенным дням ворота открываются, чтобы пропустить на какой-то момент посторонних, чтобы они могли издать поглядеть на праздничную службу и чтобы ее блеск побудил их все бросить ради участия в ней. Гостей при входе разводят по разным помещениям. Одно — для знатных; их принимают как монахов, по-королевски, они едят белый хлеб, их коней кормят овсом, — то, что их отличает, что заставляет расквартировывать их по первому разряду, это оно и есть: они на конях, они всадники, рыцари. Другое подворье отведено «бедным»; они приходят пешком и имеют право лишь на черный хлеб, пищу работников, каковыми они и являются. Итак, два класса, *milites*, *rustici*; они необходимы друг другу, поскольку монастырь еще не вовсе уплыл в небо, он еще принадлежит земле.

Его обитатели мнят себя ангелами. Рабский труд их бы запятнал. Они лишь кончиками пальцев, едва заметными символическими жестами касаются материальных вещей. Поэтому они нуждаются в людях, которые трудились бы, чтобы было чем наполнить погребца, конюшни, трапезные, чтобы было что продать и взамен купить ткани, ладан, пряности, все, чем украшает свою жизнь блистательная монастырская братия, не мыслящая свое служение иначе, как в роскоши. Производственные отношения, складывающиеся в рамках сеньории, позволяют монахам выполнять до конца свою особую миссию. Они полагают, что благодаря доходам от сеньории и тому комфорту, той праздности, которые эти доходы им обеспечивают, они все дальше отрываются от плотского. Они нуждаются также и в рыцарях. Ибо земля все еще во власти зла, кишит разбойниками, которые, если не принимать мер предосторожности, разрушили бы мир, столь необходимый, если мы хотим достойно разыгрывать райский спектакль, подмостками для которого считает себя монастырь. Главное, на земле еще много еретиков, их надо с помощью оружия принудить к истинной вере — или уничтожить. Поэтому клюнийским монахам нужны «те, кто трудится», и «те, кто сражается». И хотя братья один за другим принимают священнический сан, им нужны и священники,

на которых можно переложить заботы и тяготы пастырского служения. Зато они отлично обходятся без короля. Он им скорее мешает. Они принадлежат небу, и Царя царей им вполне достаточно.

Итак, почти все, что дошло до нас из размышлений об обществе между 1030 и 1120 гг., создано «совершенными», людьми, считающими себя наполовину спасенными, ищущими полного спасения, глядящими из далека, из места своего затвора, на мир, от которого они оторвались, держащимися от него на расстоянии и на самом деле не слишком заботящимися об изменении его распорядка. Вот это и отличает их от Адальберона или Герарда, это равнодушные (не то же ли самое, что было присуще безымянному автору — без сомнения тоже монаху — «Жития святого Дагоберта»?), слабый интерес к воздействию на мир. Служение монахов не в том, чтобы трудиться над совершенствованием структур земного общества. Если они будут слишком этим заняты, то рискуют нарушить обет отшельничества, обратиться снова к сокровищам, которые их манят и представление о которых они стараются составить за монастырскими стенами, включиться в движение, предаться волнениям, от которых решились бежать. Единственное изменение, которое для них важно, — это обращение, уход, разрыв, и единственная миссия, которую они готовы на себя взять по отношению к другим людям, — это помогать им переступить порог, присоединиться к ним, в жизни или в смерти. В отличие от собора, монастырь — не орудие реформирования общественных отношений. Подобно толпам кающихся, бредущим по дорогам, подобно хижинам отшельников, таящимся в лесной чаще, подобно кучкам еретиков, прячущимся от чужих глаз, монастырь — это среда иного общества. Монашеское царство не от мира сего. Нужно родиться заново, чтобы в него войти, и подвигнуть к тому может не риторика блестящей речи, не логика рационального доказательства, но порыв сердца, заранее услышанный звук труб Страшного Суда. Оттуда, из этого отделившегося, освободившегося края, земной мир выглядит непоправимым беспорядком. Монахи день и ночь молятся, чтобы грехи его были отпущены. Если они попытаются вновь в него сойти, чтобы привести его в порядок, устав подскажет им, что затея эта тщетна, да к тому же и запретна для них. Монастырь не призван вырабатывать планы реформ, то есть социальную идеологию.

Однако монастырские авторы (в X в. это справедливо в отношении Аббо-на из Флери) обращали внимание на постороннее им общество. Они его описали. Не только потому, что кое-кто из них сохранял, невзирая на все, вкус к тому, что происходило за стенами обители. Но потому прежде всего, что считали себя правомочными истолкователями тайны и приписывали себе роль внимательных наблюдателей за волнениями мира ради обнаружения того, что казалось им Божиими знамениями. Среди тех видов культурной деятельности, что сопровождали в тогдашних монастырях совершение литургии, одно из первых мест было отдано истории как экзегезе событийного. И прежде всего «текущей» истории<sup>6</sup>. Хронистам нужно было добывать сведения, и исполняемая ими задача смывала с них грех недостойного любопытства к суетностям века. Каким они его увидели, этот век?

---

<sup>6</sup> J. Leclercq, *L'amour des lettres et le désir de Dieu. Initiation aux auteurs monastiques du Moyen Age*, Paris, 1957.



## II. Флери

Сначала я займусь двумя текстами; оба они написаны во Флери-сюр-Луар, где в русле идущей от Аббона традиции, вблизи капетингского трона, продолжали размышлять о политике и о происходящем. Это два рассуждения о власти, то есть о мире, одно — о королевском мире, другое — о мире Божием. Они представляют собой непосредственное продолжение слов Герарда, Адальберона и каноника Дудона из Сен-Кантена. В них можно расслышать эхо споров, звучавших в двадцатые годы, но затухающих спустя одно-два десятилетия. Трифункциональная схема вошла в победившую идеологию, на нее опирается другая система — монашеская модель феодального порядка.

### Хельгот

Первый подобный текст — «Жизнеописание короля Роберта Благочестивого»<sup>1</sup>. Оно было написано Хельготом, без сомнения в 1033 г. Хельгот был одним из *seniores*, «старших» в монашеском сообществе (куда переместилось, четко оформившись, основное деление общества на старых и молодых). Хельгот был «принесен в дар» монастырю ребенком, во времена Аббона. В смутах начала века он не принял сторону Аббона, что сближало его с Адальбероном и Герардом. Его труд — это восхваление Капетинга. Но с целью показать, как король был вовлечен в монашество: все прославляемые здесь его добродетели проистекают из того обстоятельства, что Роберт постепенно присоединялся к монахам. Подобно Адальберону, Хельгот различает в облике своего героя две «особы», одну — обращенную к небу, другую — к земле. Но об этой «юной» его части, втянутой в военные дела, в плотское, Хельгот намеренно решает не говорить ни слова: *«что до остального, то есть до его сражений в миру, врагов, им побежденных, фьефов, добытых силой (virtus) и хитроумием (ingenium), то сие мы оставляем рассказывать историкам»*<sup>2</sup>. Ведь наш автор пишет не *historia*, а *vita*, житие, подобное житиям святых. Без сомнения,

---

<sup>1</sup> Éd. R.H. Bautier et G Labory, Paris, 1965.

<sup>2</sup> 30, p. 129.

этот литературный жанр требовал умалчивать о бранных подвигах. Впрочем, аббат Эд Ключийский рисовал Геральда Орильякского на коне, с мечом в руке. Хельгот этого делать не хочет: оружие оскверняет того, кто им пользуется; шум битвы не должен раздаваться в затворническом уединении совершенных.

Хельгот заявляет, что говорит «именем монахов, священников, вдов, сирот и всего народа Христова»<sup>3</sup>. Иными словами, всех тех, кто на миротворческих ассамблеях собирался воедино, чтобы противостоять злым людям, разбойникам, всех тех, кого мир защищал, кто пребывал, согласно порядку вещей, под покровительством короля, кто считал короля-помазанника своим отцом. «Отец» наш: это слово без конца повторяется в рассказе о похоронах Роберта. Он умер за два года до того, как Хельгот принялся за свой труд. Что оставалось тогда от королевской власти? Несомненно, отныне только Бог еще поддерживает мирные установления. И потому Хельгот всеми силами старается отождествить монарха, отца земного, с Сущим на небесах. Он может лишь переносить, выносить королевскую власть в сферу духовного. При жизни, говорит он, Роберт уже был среди святых; он непрестанно заботился о том, что осталось от них на земле, об их прахе, об их мощах, только о них и думал, занимался украшением церквей, возведенных над их гробницами, рак, содержащих их мощи, он всегда возлагал их на собственные августейшие плечи во время церемоний перенесения, столь частых в ту эпоху, когда люди любили, чтобы останки святых путешествовали из крипты в крипту, он сам всякий час отправлялся их навестить. Он так тесно с ними сблизился, что в конце концов стал подобно им творить чудеса. Не было ли такое перемещение монархического начала в чудесное (именно тогда у франков распространяется миф о священном сосуде, хранящемся в котором миро для помазания королей чудесным образом никогда не иссякает) способом отстранить монарха, переведя в область ирреального то, что оставалось от его престижа? Во всяком случае, сомнений нет: испустив последний вздох, Роберт сразу же вознесся на небо и «украсил» его собой; там, в вышних, его ожидает своего рода фьеф, во владение которым Господь его немедленно и вводит. После того, как он всю жизнь странствовал, исходил из конца в конец границу между двумя градами, видимым и невидимым, вот он и воссоединился со святыми, своими товарищами<sup>4</sup>. Повествуя о жизни Роберта, Хельгот ставит своей целью дать пример такого перемещения, такого высочайшего вознесения, что должно было совершаться в монастырях и в чем сами монастыри желали видеть свое предназначение.

Подобный переход был не труден для короля, поскольку он все тверже решался жить как монах, как совершенный. Он удалялся от мирской суеты и становился все смиреннее (*humilissimus*), избавляясь понемногу от гордыни, величайшего греха, греха, свойственного *bellatores*. Вначале, когда он не отошел еще от детей века сего, взгляд его останавливался предпочтительно на бедных, на толпе бедняков, заполнявшей его дворец; они крали, тащили все, что можно было унести, и тем неосознанно способствовали спасению души монарха, поскользнувшись, воруя вещи бранные, совлекали с его тела суетный покров земных богатств, обнажали его. Роберту это нравилось. А затем, когда

<sup>3</sup> 30, p. 129.

<sup>4</sup> 30, p. 137.

бедные его таким образом очистили, он отдал себя в руки людей Церкви, установив свой престол, как говорит Хельгот, между двумя «порядками»<sup>5</sup>.

Какими? *Oratores, bellatores*? Вовсе нет, так как он достиг такой чистоты, что от военных уже оторвался. Два «порядка», о которых идет речь, — это *ordo ecclesiasticus*, порядок священников, который ухватился за него, привлеченный его добродетелями, тогда как сам он изо всех сил хватался за другой порядок — монашеский. Король в своем движении ввысь задержался в промежутке между двумя ступенями иерархии внутри упорядоченной части общества. Это иерархия по Аббону: монахи, достигшие большего совершенства, возвышаются над священниками, еще не совершенными. Король посередине. Но он не посредник между духовным и светским, между епископами и князьями, каким его видел Адальберон. И не остается среди мирян, согласно геласианской теории. Его добродетели возвысили его до уровня *ordo* — то есть до продолжения в человечестве небесного порядка — и готовят его подняться еще выше. Он уже стоит над ступенью епископов, миропомазанных, как и он. Почему? Потому что он сумел сделаться наполовину бенедиктинцем. Через покаяние. Ради того, чтобы смыть с себя грех двоеженства, который он совершил подобно царю Давиду. Как показал Клод Карози<sup>6</sup>, намек на этот грех помещен точно в центре жизнеописания. На взгляд Хельгота, нарушение запрета стало той точкой разрыва, которая providенциально подтолкнула жизнь Роберта в благую сторону, в сторону духа. Она запустила процесс обращения, поворота. С нее началось освобождение короля. Сначала он порвал свои пути обычным поступком кающихся — паломничеством. Во время Великого поста, незадолго до смерти, он отправился в путь, ведя за собой домочадцев от раки к раке, молясь перед каждой гробницей великих святых, которыми полнилась южная часть его королевства и которых он еще не знал. Среди них был Геральд Орильякский, которого автор «Жизнеописания», весьма сведущий в социальной лексике составителей грамот, называет «отважнейшим рыцарем» (*miles fortissimus*)<sup>7</sup>. Был ли этот святой единственным, кто вел примерную жизнь, не оставляя воинского ремесла? В день Входа Господня в Иерусалим процессия оказалась в Бурже, на Пасху она вошла в Орлеан. Когда жить Роберту оставалось двадцать один день и он не мог уже двигаться, он целиком предался монашеским подвигам, стараясь уподобиться самому святому Бенедикту, и умер, как и тот, распевая псалмы.

В том «уроке», который являет собой «Жизнеописание», предназначенное для чтения в тиши монастыря, во время монашеской трапезы в рефектории, социальная трехчастность хотя и не сформулирована, но образует субструктуры дискурса: есть воины, о которых избегается упоминать; есть бедные; есть «порядок» священников; по этому троичному плану построено мирское общество. Но Хельгот, храня молчание о способе, которым должна исполняться военная функция, и о двух других говорит не больше. Священники — это всего лишь статисты, которые неизвестно зачем нужны, бедные — паразиты, вернее, взаимозаменяемые персонажи в ритуале милосердия. Возвеличить же этот монах хочет короля, избавляющегося от трех функций, место исполнения которых — земное общество, чтобы проникнуть в другую, бла-

<sup>5</sup> 30, p. 138.

<sup>6</sup> В работе, посвященной тексту Хельгота (к 1978 г. в печати. — Прим. перев.).

<sup>7</sup> 27, p. 126.

гую, часть видимого мира, которая есть врата неба. В сознании Хельгота люди на самом деле распределяются по четырем категориям, по четырем уровням. Аббон на сорок лет раньше выстраивал людей таким же образом, подчиняя три светские категории «монашескому порядку», который присваивает мертвых, заявляет о своем праве на частицы священного, рассеянные по саркофагам и ракам, и тянется к ангелам. Вот как в первой половине XI в. созданные монахами тексты удаляются от трифункциональной модели.

Расстояние кажется еще большим в другом *lectio*, «тексте для чтения», в другом назидательном жизнеописании, составленном в то же время, в монастыре той же королевской провинции, Сен-Мор-де-Фоссе, реформированном клунийцами. Скажу о нем лишь в нескольких словах. Герой его, Бухард Достопочтенный, был простым графом Парижским. Но, оставляя в стороне чудо и вознесение, сразу после смерти приобщившее Роберта Благочестивого к райскому блаженству, место, отведенное Бухарду автором его «Жития», — то самое, которое Хельгот приберегает для короля. Граф тоже умирает как бенедиктинец. Он восхваляется за то, что оказывал особое покровительство церквям и «безоружным»<sup>8</sup>, подменяя собой таким образом (это и есть феодализм) ослабевшего монарха, присоединяя ко всем добрым князьям, которые на ассамблеях, собиравшихся ради мира Божьего, обещали особо заботиться о священниках и бедных. *Defensor ecclesiarum, largitor eleemosynarum*, «защитник церквей», «раздающий милостыню», он нашел для своей власти и своего богатства два единственно дозволенные употребления. За его гробом толпа, подобная той, что образовалась во время похорон Роберта, провожала к могиле и к воскресению того, кто был «благочестивейшей опорой (sublevator) монахов, клириков, вдов и девиц, что служат Богу в монастырях». Монахи, клирики, монахини: снова триада, и тоже иерархическая, но на сей раз строго церковная. Разумеется, в этом кортеже нет воинов, но и бедных тоже. Остаются, «каждый в своем порядке», приобщаясь вслед за покойным к блаженству, сначала монахи, затем священники, наконец все-таки женщины — те, которыми не обладают мужчины, которые не признают другого ига, кроме ига Христова. Здесь взгляд совершенно отвращен от плоти. У Хельгота этого было меньше. Это совсем не так в еще одном тексте, автор которого — Андре, тоже монах из Флери.

### Андре

Андре работает на десяток лет позже Хельгота. Он пишет Пятую книгу «Чудес святого Бенедикта»<sup>9</sup>. Он, оставаясь агиографом, не брезгует быть «историком». Напротив, повествуя о чудесах, совершенных весьма могущественным персонажем, чьи останки покоятся во Флери, он пользуется случаем рассказать порой и о том, что происходит любопытного в округе, о чем слухи до него долетают. Тут эхо стычек, битв, звон скрещенных мечей, пока упрочивается сеньория и люди пытаются укротить смуту, набросив на нее сеть мир-

<sup>8</sup> *Vita Burchardi comitis Vindocinensis, Meledunensis et Parisiensis*, éd. Bourel de la Roncière, Paris, 1892.

<sup>9</sup> Очень плохое издание — E. de Certain, SHF, 1858; его исправляет A. Vidier, *L'historiographie a Saint-Benoît-sur-Loire*.

ных установлений. Андре не говорит о короле, который постепенно удаляется от Орлеана, а прерогативы его размываются княжескими. Но он говорит о социальном порядке. Видит он его по-своему. На суждения, которые он выносит, непосредственно влияют инерция давней борьбы за независимость монастырей, злобные чувства монахов к епископам. Такая предвзятость мешает ему открыто говорить о постулате трифункциональности. Постулат этот присутствует, однако, в его мыслительных и речевых привычках, и место, которое он там занимает, становится особенно очевидно в рассказе<sup>10</sup> Андре об одном событии, случившемся за три-четыре года до того, в 1038 г.; о событии этом известно только из сочинения Андре и очень сухого, плохо датированного упоминания в обрывках хроники, написанной в Деольском монастыре<sup>11</sup>.

Дело происходит в Бурже, то есть за пределами страны франков, в Аквитании. В этой провинции в двадцатые годы XI в. герцог Гильом Великий по примеру короля Роберта сам устанавливал мир Божий, диоцез за диоцезом. Он умер в 1030 г. Герцогская власть, так же подорванная феодализмом, как власть короля Франции, ослабла, и теперь за дело умиротворения здесь, как и в Бургундии, как и в стране франков, взялись епископы. «Наш мир», — ясно говорит епископ Иордан в Лиможе в 1031 г., перед тем как предать проклятию дурных князей, равно как и рыцарей. В тот же год Лиможский мир был распространен и на Буржский диоцез вновь избранным епископом Аймоном. Он из линиижа сиров де Бурбон, владельцев замка, которые не носили даже графского титула и тем не менее — так далеко зашел феодальный распад — смогли захватить архиепископскую кафедру. Через семь лет пришло время повторить обряды освящения, которыми надеялись сдержать агрессивность людей войны. Для этого Аймон созвал в Бурже провинциальный собор. Но он пожелал идти дальше. Чтобы «восстановить», стянуть ячейки сети, он обратился к бургундским формулам коллективного обязательства, которые Герард Камбрейский осудил. Он навязал заключение некоего пакта (*compactum*), некую клятву<sup>12</sup>.

Но он сделал два нововведения. В отличие от клятв, которые приносились на ковчегах с мощами в Вердене-сюр-ле-Ду, затем в Бове, в Суассоне, эту именем закона (*lex*) требовали не только от конников, но от всех особ мужского пола старше пятнадцати лет. Таким образом «народ» также вступал в союз, равно как и духовенство: епископ дал обет первым, касаясь раки святого Стефана. Кроме того, обязательство было не только негативным: не буду нападать, не буду грабить того или этого. Позитивное, подобно обязательству вассалов, оно побуждало к нападению. Надлежало поклясться, что будешь бороться с виновниками беспорядка, с теми, кто нарушит, осквернит мир, с «растлителями». Рвутся все узы родства и дружбы, упраздняются все различия званий и функций, и приносящие клятву «единодушно» должны преследовать *«расхитителей церковного добра, тех, кто призывает к грабежам, притеснителей монахов, монахинь и священников, тех, кто ведет войну (impugnatores) против нашей святой матери Церкви»*. Тут видно, что классификация, к которой прибегает Андре, схожа с классификацией Хельгота и всех монастырских авторов: монахи и монахини отделены от других, их единственных не заставляют приносить клятву, они не двигаются с места: ведь они

<sup>10</sup> I, p. 192—198.

<sup>11</sup> RHF, XI, 381.

<sup>12</sup> P. 193.

и вправду дают обед оседлой жизни. Они образуют обособленное, малочисленное, очень замкнутое общество. В «миру» же, на пространстве суеты, волнения, на презренном пространстве скверны и насилия, люди делятся на три группы.

С одной стороны, те, кого этот текст называет рыцарями. *Milites, equites*<sup>13</sup>: Андре колеблется между двумя словами; он даже говорит о «сословии всадников» — и здесь мы впервые в Северной Франции встречаем термин *ordo* применительно к рыцарству; но не забудем, что Андре гордится своим писательским искусством и что он читал Тита Ливия. Во всяком случае, весьма знаменательно, какой смысл он вкладывает между делом и слово *militia*<sup>14</sup>. Андре употребляет его не только — как поступали все в его время — для обозначения социальной категории, наделенной воинской функцией, но, задолго до всех остальных, для упоминания о некоем моральном качестве, а именно мужестве. Описывая паническое бегство рыцарей, он говорит, что «их мужество угасло, что они позабыли о своем рыцарстве». В его глазах рыцарство — это дело мужества, отваги. Если рыцарь бежит как заяц, он изменяет долгу своего «порядка».

Что до прочих мирян, составляющих в сражении пехоту<sup>15</sup>, то их Андре представляет себе копошащейся толпой. Он смотрит на них свысока. Сам он происходит не оттуда: его отец — и он тем кичится — богат и щедр, следовательно, знатен, он мог кормить до двух сотен бедняков во время голода; *largitor elemosynarum* подобно Бухарду Достопочтенному, он, щедро раздавая милостыню, открывая свои закрома, брал на себя третью функцию древних королей, функцию кормильцев. Не стоит сомневаться: монашеское общество целиком набирается из знати. Знать — и это одна из ее ролей, один из аспектов ее «щедрости» — обеспечивает его физическое воспроизводство. Монах Андре, высокомерный аристократ, чуть дальше говорит о пешеходах просто как о «плебсе». Разумеется, он разнообразит свои выражения и всегда черпает их из прекрасного классического языка эрудитов, но это слово под его пером обретает явно уничижительный оттенок. Насчет «народа» Андре уточняет: он деревенский, состоит целиком из *agrestes*, «селян» — это определение используется применительно к простонародью в ордонансах о мире Божием; он «смиранный» — на сей раз слово взято из Псалтири; и прежде всего, непременно, он безоружный, *multitudo inermis vulgi*<sup>16</sup>, «множество безоружного народа».

Наконец, для Андре, монаха, уверенного в своем превосходстве и потому снисходительного, люди из третьей группы, клирики<sup>17</sup>, — это всего лишь вспомогательный состав, «служители» (*ministri*)<sup>18</sup>. Это слово обычно, во всякой сеньории, обозначает интендантов, управляющих доменами, полевых сторожей. Таким образом, клирики рисуются как мелкие служащие божественного, как младшие администраторы священного.

Следовательно, трехчастное деление. Не такое, как у Адальберона и Герарда, а как на соборах по поводу мирных клятв. Однако в ходе события на самом деле, как и на тех же миротворческих соборах, как и в 1031 г. в Лимо-

<sup>13</sup> Р. 196.

<sup>14</sup> Р. 194.

<sup>15</sup> *Pedites*, p. 196.

<sup>16</sup> Р. 194.

<sup>17</sup> *Clerici*, p. 197.

<sup>18</sup> Р. 193, p. 196.

же, обозначаются две части, противостоящие друг другу в манихейской борьбе. С одной стороны зло — конники, с другой добро — народ в окружении священников, выстраивающийся приход за приходом под хоругвями святых, которые по такому случаю вынесли из алтарей и которыми потрясают как знаменами, эмблемами карательной акции: это армия бедных. Поначалу она безоружна, сильна только своим правом и помощью Божией. Ей удастся заставить князей присоединиться к «пакту». Всех, кроме одного — сира де Дель. И тогда наводящие ужас батальоны мира принимаются разрушать замки, эти символы угнетения, основу сеньориальной эксплуатации, логовища, куда стаи рыцарей возвращаются расточать в удовольствиях свою разбойничью добычу. Андре считает эту начальную акцию благой. Для него армия бедных остается — метафоры, которые он употребляет применительно к ней, о том свидетельствуют — орудием, коим Бог сокрушает надменных<sup>19</sup>.

Благой — и все же смущающей самим своим успехом. Как понять, что *«множество безоружного народа смогло, подобно вооруженному войску, посеять страх в сердцах воинов и напугать их до того, что, позабыв о своем рыцарстве, они бежали, бросив свои замки, перед отрядами людей смиренных и деревенских, словно то были отряды самых могучих королей»*<sup>20</sup>? Тут, конечно, чудо. Удивительное. И в какой-то мере — для того, кто дорожит порядком тем более горячо, что принадлежит к господствующему классу, — возмутительное. Нет ли тут нарушения нормальной организации? Когда Андре сочиняет свою порцию риторики, он, совершенно очевидно, в том уже не сомневается. Ему известен подлинный оборот дела, который вскоре восстановит естественный ход вещей. И действительно, удача опьяняла. Прежде всего прелата, архиепископа. Возгордившись успехом, творцами которого были «смиренные», он сам превратился в «надменного», предался «алчности». Монах не может этому удивляться: епископы остаются в миру, они заражены, покорены влечением к оружию, к деньгам, а то и к женщинам; вне стен монастыря, совершенного града, доброе семя не отделено от плевел. Плевелы — это деньги. Андре об этом говорит: они стали торговать миром, даром Божиим. (Что это значит? Был ли организован сбор пожертвований, заем на продолжение акции, как то было сделано в Лангедоке позднее, во второй половине XII в.? Или архиепископ-победитель занял место хозяев покинутых замков, присвоил их права и стал вместо них взимать подати, требовавшиеся с крестьян за защиту?) С тех пор все внезапно переменилось: добрые, белые стали черными. Они еще двигались дальше, но преступили меру. Архиепископ разбил свой стан перед крепостью, защитники которой не хотели ее сдавать. В ней укрывались не только рыцари, но и простой люд (мы видим, не все сельские жители встали на сторону солдат мира: защита, предлагаемая светскими сеньорами, не казалась им ни столь уж смехотворной, ни столь уж дорого оплачиваемой). Чтобы взять замок, Аймон, по тогдашнему обыкновению, его поджиг. Апокалипсис: Андре рассказывает о полутора тысячах жертв; он описывает чудовищное, то, как заживо сгорают беременные женщины и дети. Избиение младенцев. Одно ясно: неограниченный триумф превратил «несчастных»<sup>21</sup> в бесноватых, предвещающих пришествие Антихриста. Они пали. Для них это начало конца.

<sup>19</sup> Р. 193, 194.

<sup>20</sup> Р. 194.

<sup>21</sup> Р. 196.

Ибо отныне Бог от них отвернулся. Но все же Он оказал им милость, по-слав предупреждение. Дав им последний шанс исправиться. Когда войско архиепископа сходится с войском сира де Деоль, последнего не покорившегося, Бог умножает увещательные знамения. Вскоре начнется битва «на поле», испытание; Всемогущего призывают явить Свой суд, указать дарованием победы тот из двух станов, что прав перед Ним. Тогда Бог посылает молнию, она падает между двух армий. Ослепленные, но не молнией, а гордыней, отряды бойцов мира не желают понимать смысл этого знака. Они искушают Бога. Они будут побеждены. Снова чудо? Удивление. Почему Господь в тот день предпочел худшего из сеньоров, того, кто собрал под свои знамена всех злых людей, кто изо всех сил противился мирным установлениям? Отчего такая явная несправедливость?

Бог, говорит Андре, словно держал сира де Деоль в запасе, чтобы тот стал данью Его отщепенца<sup>22</sup>. Он воспользовался им как наживкой, манком, чтобы посмотреть, как далеко могут зайти «бедные», до какой степени гордыни. Ибо — и вот что важно для нас в размышлениях Андре — Господь не желал установления новой организации общества, где были бы стерты функциональные различия. Уже сама клятва, постольку, поскольку содержала в себе принуждение и агрессию, показалась Ему подозрительной: разве, отрицая различия, не вела она к разрушению устойчивого здания, основанного на справедливом распределении обязанностей? Адальберон и Герард хорошо это видели, когда боролись с пропагандистами движения за мир. Через выбранные для священной клятвы слова, через способ, каким она принималась, военная функция уже распространилась на духовенство и народ. Если монахи не подвергались искушению, то клирики разве не становились добычей рыцарской гордыни и жадности, разве не поддавались они мечте о равенстве, каковая в той мере, в какой могла бы быть осуществлена, привела бы человечество вовсе не к возвращению в рай (ибо история не умеет двигаться вспять), но ко злу? К тому беспорядку, к тому смещению социальных ролей, что уже стали причиной необъяснимого, небывалого явления — бегства воинов перед крестьянами?

Во время этой битвы, завязавшейся вопреки упавшему с неба предупреждению, разразился скандал и одновременно сказались неумолимые последствия гнева Божьего. По берегам реки Шер стояли друг против друга две армии. В архиепископской рыцарей было меньше. Нескольких из них можно было заметить в рядах солдат мира, но в целом рыцарство собралось вокруг князя, последней надежды феодального сопротивления. Тогда была придумана военная хитрость. Фарсовая, мерзкая: Андре не посмеивается, как Адальберон. Он возмущается. Такое кривлянье, такой маскарад ему противны. Простолюдины попытались сойти за рыцарей. Они вскарабкались на каких попало кляч. Присвоив обличье конников, свойственное лишь законным исполнителям воинской функции, они сочли, что смогут обманом войти в «порядок всадников». Взгромоздившись на олов, эти безумцы гротескной кавалькадой бросились вперед. Неосмотрительно, поскольку кровь в их жилах не была благородной, ей не доставало той генетической «силы», которая и дает доблесть рыцарю. Их смехотворная атака вмиг превратилась в бегство. В панике беглецы бросились в реку. Она поглотила часть поджигателей.



Остальные, потеряв разум, поубивали друг друга. Людям, самим рождением предназначенным к битве, не пришлось даже проливать их кровь своими руками. Посредством такого разгрома, такого истребления Бог и произнес приговор, который Его принудили вынести. Так вот, те, кого Он покарал первыми, так как они первые были виновны, — это клирики. Архиепископ избежал смерти, но был ранен; трупы священников в огромном количестве находили на следующий день лежащими горами на древках священных хоругвей; священники были виновны в том, что извратили их назначение, сделав из них знамена мирской битвы. Бог яростно осудил заблуждение, из-за которого оказались перепутаны функции в земном обществе. Рабы дерзнули возжелать господства над сеньорами; кюре, призванные быть пастырями, превратились в волков.

Итак, речь Андре из Флери обращена прежде всего к людям Церкви. Она продолжает увещевания Адальберона и более ранние — Аббона и Эльфрика: служители Божии не должны носить оружия. Но Андре идет дальше и заявляет: дурно, что народ участвует в военных действиях. Он призывает остерегаться демагогов-епископов, которые ради собственного тщеславия, извращая предписания мира Божьего, стали с недавних пор вкладывать меч в руки бедняков, открывая тем самым пути разрушению. Чтобы защитить общество, он становится на позиции Герарда Камбрейского. Похоже, вослед Герарду он делается приверженцем трифункциональности.

Однако на мой взгляд, не стоит заблуждаться: Андре видит общество разделенным не на три, а на четыре части. Как Аббон. Если он и считает необходимым трехчастное деление мирского общества, то при условии, что будет признано превосходство обособленной категории — монашеской. Чтобы достичь совершенства, институт монашества непременно должен быть подкреплён институтом сеньории. Реформированное монашество XI века твердо опирается на новую сеньорию. «Феодалное» общество кажется ему прекрасно устроенным; пусть ничто не меняется; озаботимся вместе, чтобы были сурово наказаны те, кто вздумал бы, в дни войны или мира, поддерживать в покорном народе надежду на равенство. Народ защищают. Ему помогают: рассказав о милосердии своего отца, Андре оправдал дозированным перераспределением сеньориальных доходов эксплуатацию работников. Порядок покоится на сердечном сочувствии хозяев и на почтении, которое обязан к ним питать плебс. Клирики и рыцари миссией своей имеют поддерживать этот порядок теми средствами, духовными или земными, какие им вручены. А иные люди в тиши монастырей будут продвигаться к спасению, увлекая за собой, под собой, всех прочих. Андре из Флери уже не думает о короле; он недоволен епископами; но еще более решительно он выступает против престонародья. Что ставит его скорее рядом с сиром де Деоль, и это очень заметно. Он безусловно на стороне сеньора Этьена, чей замок, убежище бедняков и детей, был уничтожен пожаром. Во всяком случае, он согласен с Хельготом в кардинальном вопросе: организация общества должна сохраняться неизменной, пока все человечество целиком, в строгом порядке, не перетечет в тот потусторонний мир, прообразом которого служат аббатства. Ни Андре, ни Хельгот не разрабатывают проектов общества. Они видят, что люди волей Провидения распределены по четырем клеточкам. Одну из них занимают они сами; на трех других выстроены как положено те, на кого они взирают с высоты своих заслуг, кого они надеются спасти, совершая службы, и чьи функции они намерены использовать, чтобы безмятежно продолжить свое восхождение.

### III. Ключни

#### Рауль Глабер

Монахам, входившим в Ключническую конгрегацию, деление общества на четыре части представлялось не менее очевидным. Подойдем к Ключни поближе. Я перемещаюсь из страны франков в Бургундию, где Рауль Глабер заканчивает пять книг своих «Историй»; это происходит до 1048 г., то есть совсем незадолго до написания Пятой книги «Чудес святого Бенедикта». Дела мирские занимают его так же, как Андре из Флери. Может быть, даже больше. Его влечет к себе все, что живет и движется за оградой монастыря. Ему не сидится на месте, он пользуется любым поводом отправиться в путь. Он умеет слушать и смотреть. В мире, где рушится весь старый порядок, он роль свидетеля исполняет прекрасно, на мой взгляд, лучше всех. Я поясню, что имею в виду. У него плохая репутация; позитивистская историография упрекает его и в насилии над латинским языком, и в склонности искажать «истину». Совсем недавно Р. Ботье (Bautier) убедительно показал, как он обошелся с тем, что было ему известно об орлеанской ереси. Конечно, он искажает. Именно этим он мне и интересен. Потому что из подхваченных то тут, то там слухов он выстраивает всеобъемлющий, мощный образ. И потому что образ этот — тот, что создается в ту пору в Ключни. «Истории» и посвящены Одилону, «королю Одилону», и уже одно это посвящение доказывает, что Рауль далеко отстоит от Адальберона, я бы даже сказал — противостоит ему.

Рауль Глабер несколько раз покидал пределы Бургундии. Но лучшие свои дни он провел между Осером, Сен-Бенином и Ключни. Этот край, его родина, остался без короля, без тамошнего герцога. Рауль не забывает о короле и императоре. Он приветствует их почтительнейшим образом, но издали, держась на равном расстоянии от обоих. Его не затрагивают ни споры о монархии, ни каролингская традиция, ни традиция франкская. Он вне всего этого. Подобное безразличие очень ясно проявляется в его сочинении: он ни слова не говорит о веке Карла Великого, о славном IX веке. Он начинает с более позднего времени, без всякого упоминания о предыдущем. С ним мы вступаем в другие владения памяти, не загроможденные преданиями о Хинкмаре и тем, чему учила Реймсская школа. Отказ от каролингского культурного наследия тем более знаменателен, что этот-то текст как раз и есть *historia*. Не на-

циональная — отдельно бургундской нации больше не существует, — но всеобщая история, история целого мира. Несмотря на явную любовь к криптам, саркофагам, эпитафиям, Рауль говорит не только о святых. Он не ищет предлогов, не притворяется, что повествует о чудесах. Он не скрывает своего замысла: рассказать все, что ему известно о новшествах, о том «новом», что с приближением тысячного года выйдет россыпью чудес, о том «новом», что властью Иисуса будет непрестанно расцветать вплоть до последнего часа последнего дня. О явлениях, все еще сохраняющих какую-то связь со Христом. Именно поэтому Рауль Глабер так старательно в них вглядывается. Он намерен истолковать событие, вскрыть множество его смыслов. Он бьется над этим, волнуется, колеблется. Можно по справедливости назвать мистическим (в дионисиевском значении) его комментарий, построенный на аналогиях, устанавливающий соответствия между тем мимолетным, что разворачивается в ходе времени, и теми структурами, что пребывают вне времени.

Вот почему рассказу о событиях предшествует пространное размышление о божественной четырехчастности. Это основополагающая схема, которую выявляет соотношение между четырьмя Евангелиями, четырьмя добродетелями, четырьмя райскими реками — и, с другой стороны, четырьмя странами света, четырьмя стихиями, из которых состоит материя, четырьмя периодами человеческой истории. В самом начале сочинения устанавливается четырехчастная рамка. Эта предваряющая мысль опирается, говорит автор, на учение «греческих Отцов». Кого он имеет в виду? Явно не Дионисия: на смену триадам приходит четырехугольник. Вся человеческая история вписывается в квадрат, тот, который образован монастырскими галереями и который символически представляет структуру видимого мира. Но поскольку, как говорит святой Иероним, *«все вещи земные стремятся вознестись к небесным и, упраздняя углы, приблизиться к округности, которая есть прекраснейшая из фигур»*, то четыре угла истории через сложные связи с неизменными, округлыми, более совершенными формами творения предназначены в конце концов влиться в эти формы, уничтожиться в вечности. Желание на каждом шагу обнаруживать приметы такой постепенной подгонки сильно раздражает в «Историях» тех, кто ищет там подлинных мелких фактов. Зато этому сочинению есть чем привлечь историка, изучающего идеологии, грезы. Прежде всего — отраженной в нем концепцией длительности. Никаких хронологических отсылок. Для Рауля Глабера важно, куда направлено течение. Оно то тут, то там выделяет сложные узоры: порой может показаться, что время истории спотыкается. Но оно не оборачивается вокруг себя, как литургическое время. Оно движется к цели более или менее прямолинейно. Потому те, кто думает, будто каждый год на Пасху Спаситель отворяет врата ада и уводит Своих на небо, попадают в ловушку, расставленную дьяволом. Судия придет вновь в назначенный день. Этим днем будет отмечен конец линейной последовательности событий; все они этот день предвосхищают, и Рауль Глабер наделяет их все особым смыслом, благодетельным или зловещим, и толкует их все как таинственные знамения. Рауля несет волной. Она еще недавно бурлила в неистовом водовороте. Незадолго до 1033 г., после тысячелетия четвертого века человечества, вспыхнула тревога. Потом она угасла, когда Бог успокоился, когда звезды на небе перестали сражаться между собой. Когда Рауль берется за перо, повсюду восстановился порядок. История течет не столь бурно. Однако пятого века не будет. Деление на четыре части неотменимо.

До конца света люди пребудут собраны в двух обиталищах: на земле и в том потаенном месте, где еще живут мертвые. Однако их навещают ангелы и бесы. Эти посланцы являются из двух других сфер: с неба и из ада. Четыре части пространства сообщаются между собой. Рауль так же, как и Герард и Адальберон, убежден в том, что существует соответствие между видимой вселенной и тем, что не поддается чувственному восприятию и о чем можно только догадываться. Но соответствие это он представляет себе не только статичным, как подобие, как изономию. Он знает, что оно по сути исторично: из одной сферы в другую можно переправиться в определенный момент, в определенном месте. Он очень внимательно следит за такими переходами, у него удобный наблюдательный пункт, в самой выгодной точке — в клюнийском монастыре, где соприкасаются четыре пространства, ангельское и земное, демонское и загробное. Сношения между живыми интересуют его меньше, чем этот рой, чьи трепетанья и шорохи он чувствует в невидимом, эти странные существа, на мгновение возникающие в сумерках близ гробниц и ковчегов с мощами, кавалькады, пересекающие грозное небо, огромные белые тени, скользящие мимо как провозвестницы, зачастую безмолвные, а порой и разверзающие уста. Демоны. Призраки. И, плохо отличимые друг от друга, святые и ангелы. Через эти сотканые из тумана сонмы проходит одна очень четкая разделительная черта — между добрыми и злыми. Она продолжена на общество людей, также поделенное между добром и злом, постоянно осаждаемое вражьей силой, рискующее подпасть под ее владычество, когда снова начнет всходить это дурное семя — еврейские общины, секты еретиков, от которых, несмотря на все костры и погромы, так и не удастся до конца избавиться. Как и мир покойников, мир живых рисуется Раулю Глаберу местом, где бичуют, теснят, пытаются. Он заражен грехом, в нем царит неравенство.

Уровни подчинения, принуждения громоздятся один над другим, их много, однако они располагаются по обе стороны изначальной границы. Граница эта — не та, что проводят сеньориальные установления: Глабер не говорит ни о «сеньорах», ни о «сервах». Он отмечает то же различие, что и Августин, что и Григорий Великий, — различие между подвластными и властителями, между «простонародьем», деревенской «толпой», пассивной, тупой, которую осмеивают и презирают, и «благородными», которые показывают пример, ведут за собой, повелевают, заставляют идти куда надо и являются действующими лицами истории. Один из этих предводителей — король. Рауль тоже восхищается Робертом Благочестивым; он славит в нем «мудрость», с помощью которой можно преодолеть беспорядок; но если он хвалит короля, то прежде всего за то, что тот следовал советам Одилона, Гильельмо де Вольпиано, клюнийцев. И на одну ступень с монархом он ставит других правителей, к примеру, герцогов Нормандских, столь же могущественных, грозных, щедрых, как Капетинг, управляющих своим государством как добрые отцы семейства, подобно королю. На том же уровне, не ниже военных предводителей, а рядом с ними, он помещает епископов; они — «очи католической веры». Если они ослепнут (что случается часто: Рауль Глабер питает к епископату не более нежные чувства, чем Андре из Флери), то народ впадет в гордыню, алчность, блуд, род людской вернется в хаос. Вот так и проникает зло, сверху вниз, через падение «начальствующих», «князей», управляющих своими большими домами — диоцезами, феодальными владениями, «семьями», которые заражаются грехом, как только патрон его совершил.

Итак, глубинная структура человеческого общества, размещенного в одном из обиталищ, бинарна. Но под взглядом Рауля, пусть не совсем осознанно, два двухчастные деления соединяются. Одно он не определяет, поскольку оно очевидно, — это то, о котором мы только что говорили. Чтобы обозначить другое, он прибегает к слову *ordo* в его социальном смысле. Как есть два пола, говорит он, так есть и два порядка<sup>1</sup>, и они иерархичны. Какие же? «Порядок клириков» и «порядок мирян»<sup>2</sup>. Важно, чтобы они очень четко различались, и Рауль осуждает новую моду одеваться, стричь волосы и бороды, что приводит к смешению солдат со священниками, а то и с женщинами. Два порядка, к которым присоединяется третий, порядок монахов. Но принадлежит ли этот порядок к тому же миру?

В монастырях и вправду обитает особое общество, изолированное от других своей жаждой уединения и уровнем достигнутого совершенства, однако организованное так же, как мирское общество, поскольку стремится дать ему образец для подражания, понемногу возвысить его до себя. Ради этого монашеское общество готово самостоятельно возложить на себя три функции. Прежде всего — священническую. Оно полностью эту функцию присвоило. В Клюни монахи не делают ничего иного, только распевают псалмы. Все они сменяют друг друга, чтобы *«беспрерывно совершать мессу, влагая в это занятие столько достоинства, благочестия, благоговения, что порой кажутся скорее ангелами, чем людьми»*<sup>3</sup>. Исполняя обряды жертвоприношения, что входит в первую функцию, возложенную на самый высокий порядок в светской иерархии, монахи и поднимаются до ангельского совершенства. Но то, что они своими руками приносят на алтарь, — это тоже пища, которую они раздают, которой одевают страждущие души, утешая их, возвращая их к миру, к жизни. Монахи себя тоже считают кормильцами. И не только в духовном смысле: их закрома открыты, они распределяют среди бедняков излишки сеньориального производства. Наконец, монашеское общество присвоило себе воинскую функцию. Я имею в виду не только символические битвы, полем которых была литургическая служба, ту борьбу, которую монахи, разбитые на отряды, поющие хором, день и ночь ведут с силами зла. Монахи на практике участвуют в святой войне. Клюнийская конгрегация широко распространилась по Испании. Раулю Глаберу известно, что происходит по ту сторону Пиренеев, в зоне столкновения христиан с неверными. Он знает, что перед наступлением аль-Мансура *«малочисленность воинов заставила монахов в том краю самих взяться за оружие»*<sup>4</sup>. Он оправдывает то, что может показаться уступкой плотскому. Монахи сделали это, говорит он, *«много больше из любви и братского милосердия, чем из надменного желания славы»*. Доказательство тому: небо их не покарало. Монахи погибли в битве, исполняя миссию королей, *bellatores*; люди видели, как они явились снова утром, на заре, в церкви монастыря Ла-Реом-ан-Тарденуа; предводительствовал их отрядом епископ — бывший монах, какими были во времена Рауля лучшие из прелатов; все они были одеты в белые ризы. Знамение очевидно: они избрали благую долю и спасены. Кое-

<sup>1</sup> *«Utriusque sexus et ordinis»*, IV, 13; II, 4, 15.

<sup>2</sup> III, 8, 26; IV, 1, 4.

<sup>3</sup> IV, 13.

<sup>4</sup> II, 9.

кто из них произнес несколько слов, сказав, что они тут мимоходом, возвестив, что многие последуют за ними, подтвердив, что Бог их призвал разделить участь блаженных. Следовательно, монах-священник не грешит, если присоединяется к воинам. Таким образом, Рауль Глабер защищает то, что Аббон и Эльфрик за несколько десятилетий до того осуждали, что осуждал еще Андре из Флери. Был ли он так уверен в своей правоте? Не рисует ли он в другом месте святого Мартина, старающегося отцепить когти Лукавого от турецких каноников, которые, «*служба в воинском обличье, пали в битве с перерезанным горлом*»<sup>5</sup>? Вообще-то речь здесь идет о канониках, которые не столь чисты, и война, на которой они погибли, несомненно, не святая война. Во всяком случае, то, что описывают «Истории», — это три социальные функции, взятые на себя монашеским сообществом, как некогда брали их на себя короли; эти функции оторваны от материального, сублимированы, они постепенно вовлекаются в поток истории спасения, которому клюнийское монашество прокладывает путь, шаг за шагом возвращаются к изначальному единству.

Подобную же тенденцию Рауль отмечает внутри низшего, подчиненного, совершенствуемого общества — общества светского. Здесь процесс воссоединения, отвечающий божественному замыслу, опирается на то, что Рауль, как и Адальберон, называет «званиями»<sup>6</sup>. Различия стираются внутри каждого «дома», под властью «господина», занимающего то же место, что аббат в клюнийском братстве, что Бог в вышних. Именно потому, что такое возвращение к однородности представляется Глаберу делом наиважнейшим, он так редко прибегает к социальным определениям вроде *miles, servus, rusticus*, которыми пестрят грамоты, сохранившиеся в аббатстве Клюни. Ведь если миряне и делаются на два звания — те, кто повинуются, те, кто повелевает, — то когда приходят испытания, когда Бог карает народ свой, мором или голодом, а еще нагляднее в период просвета, когда человечество вновь обретает надежду и начинает двигаться к добру, тогда все составляют единое целое, единодушную совокупность. Нигде различия полов, порядков, званий не испаряются так явно, как на соборах по поводу мира Божьего или в паломничестве к Иерусалиму. Там, благодаря духовной экзальтации и очистительным упражнениям, посту, воздержанию, происходит некое отступление греха, и общество возвращается к равенству, тому, что царит в раю, тому, что царит в монастыре, подобии рая. То, что было крутым рвом между властителями и подвластными, между могущественными и бедными, становится нечеткой приграничной полосой, где незаметно можно перейти из разряда в разряд, где ступени в конце концов сглаживаются. Рауль Глабер, описывая эту размытость, пользуется двумя сравнительными определениями: «лучшие» (или «большие») и «меньшие»; он соединяет два края слоем «средних» и таким образом выстраивает троичную схему<sup>7</sup>. Эту схему он опрокидывает, помещая во главе процессии, *primitus*, впереди всех, сразу за монахами, «низший люд». Он показывает, что бедные, как бы образуя порядок, предшествуют надменным<sup>8</sup>. По какому случаю он так переворачивает схему? Чтобы рассказать об отпадении в путь всего рода людского. Человечество тронулось с места, как должны

<sup>5</sup> IV, 4.

<sup>6</sup> IV, 5, 15.

<sup>7</sup> IV, 4, 10; IV, 5, 4; V, 1, 16.

<sup>8</sup> IV, 6, 18.

то делать кающиеся, чтобы смыть свои прегрешения, как Роберт Благочестивый за несколько месяцев до смерти, как те избранные, которые, согласно святому Августину, «странствуют». В едином порыве человечество, обновленное бедствиями тысячного года, примирившееся с Богом, начинает двигаться к спасению. Это паломничество, цель которого — Земля Обетованная, гроб Господень. В то время как в Испании воины Христовы побеждают неверных и посылают в Клюни сокровища, захваченные на поле битвы, чтобы, украсившись этим золотом и серебром, церковь аббатства засияла еще ярче и еще больше стала похожа на небесный Иерусалим, род людской уже пустился в путь к Иерусалиму земному. Все повествование Глабера разворачивается между двумя полюсами — Иерусалимом и Клюни. История человечества и после 1033 г. остается в напряженном эсхатологическом ожидании. Это история бегства от гибели. Ключийская конгрегация, *ordo cluniacensis*, снялась с якоря и вышла в море. Она указывает дорогу. Смешались все звания, мужчины, женщины, богатые, бедные, клирики, миряне готовятся к переходу. Избавившись от страхов тысячного года, вызывает общество, которое Рауль Глабер предвосхищает, к которому обращены его чаяния; это общество крестового похода.

### Крестовый поход и что за ним последовало

До нас не дошли слова, которые папа Урбан II произнес в 1095 г. на Клермонском соборе, ввергнув христианский мир в великую авантюру. Жоффруа из Вандома рассказывает, что он повелел мирянам *«стать паломниками и отправиться в Иерусалим»*, что он *«запретил такое паломничество монахам»*, что он предписал клирикам, желающим также двинуться в путь, испрашивать на то позволения у своих епископов<sup>9</sup>. Миряне, монахи, клирики: значит, организаторы экспедиции придерживались старинного церковного трехчастного деления, того, что описано у Дудона Сен-Кантенского. Однако, если верить Фульхерию Шартрскому<sup>10</sup>, речь понтифика, обращенная к мирянам всех званий, *«богатым и бедным, рыцарям и смердам»*, не теряла из виду и другую границу, ту, которую проводила система сеньориальной эксплуатации и которая делила мирян на два класса. Но согласно Бодри из Бургёйля<sup>11</sup>, чье свидетельство, без сомнения, самое достоверное, папа, говоря о мирянах, сказал просто: *«Они будут bellatores для епископов и священников; священники будут oratores для них»*, то есть сослался только на самую старую систему классификации — геласианскую.

В том, что Урбан использовал эту первоначальную схему, нет ничего удивительного: бывший великий приор Клюни, он стал теперь епископом Римским, преемником Геласия; и уже ощущалось начало тех перемен в Церкви, которые вновь выдвинут священников на первый план. Поскольку целью реформы, названной григорианской, было полностью вырвать духовное из тенет плотского, она стремилась как можно четче разделить народ Божий на две группы. Следовательно, то было возвращение к бинарности, к двум по-

<sup>9</sup> Ep. IV, 21, PL 157, 162.

<sup>10</sup> *Gesta Francorum, Hist. des croisades*, III, 324.

<sup>11</sup> *Hist. hierosolymitana*, PL 166, 1086.

рядкам, *clerus, populus*: духовенство и миряне, *ordo lancorum*. В этой второй группе различия теряли свое значение: не забудем, что проповедь 1095 г. провозглашала прежде всего мир Божий и распространяла его на весь народ христианский, с тем, чтобы все достигшие боеспособного возраста верные Христовы могли отправиться на святую войну. На самом деле Урбан, епископ Римский, требует того же, чего требовал Аймон, архиепископ Буржский: чтобы все мужчины старше двенадцати лет принесли клятву о мире и пребывали в готовности броситься на благую битву по призыву своего пастыря<sup>12</sup>. От мирян ожидали единодушия. Того, о котором мечтал Глабер. Единодушия в земном деле, в убежденности, что конец света неминуем, единодушия в практике покаяния и в получении индульгенции, отпущения грехов, обещанного всем одинаково, рыцарям и не-рыцарям, перемешавшимся между собой, называющимся все вместе *bellatores*, так как они собирались в путь, чтобы сразиться с противником, кинуться с пением навстречу смерти и воскресению.

Те, кто говорил об армиях крестоносцев, хотели представить дело так, будто среди мирян различия в званиях исчезали. Картину происходившего в переломные моменты событий они рисовали так, чтобы жестами и мимикой участников создать впечатление, будто разница стирается. К примеру, при осаде Иерусалима: шествие 8 июля 1099 г. вокруг его стен — в надежде, что они, как в Иерихоне, падут сами собой — объединяет две группы. Группы эти те же самые: *clerus, populus*. Но «народ» состоял только из кающихся: рыцари, босоногие, безоружные, без эмблем их звания, уже не отличались от прочих. А затем этот обет во время церемонии прощения в Гефсиманском саду, которым все обязались не причинять друг другу вреда, как на миротворческих ассамблеях, как в братствах еретиков, как во всех союзах равных, с которыми боролись Адальберон и Герард. Готовясь идти на приступ, рыцари, по словам хронистов, работали своими руками, поливая своим потом землю, которую копали, как крестьяне. Оставаясь, однако, рыцарями: рассказы о крестовом походе не идут так далеко, чтобы смешивать конных и пеших. Но они имеют в виду, что различия должны были утратить свой смысл в тот момент, когда паломники достигнут Земли Обетованной. Они идут еще дальше, вплоть до переворачивания иерархии, которое предугадывал Рауль Глабер. В очень тревожную минуту, в Антиохии, когда крестоносцы стали падать духом, святой апостол Андрей пожелал вдохнуть в них мужество. Он решил сам указать им место, где тайлось Святое Копье, побудить их завладеть им, сделать его знаменем атаки. Но явился он не епископу Адемару, предводителю экспедиции. Он избрал крестьянина, «деревенского», «смирненного». И сказал ему: «Вы, бедняки, превосходите заслугами и благодатью, как золото превосходит серебро, всех тех, кто шел перед вами и кто придет после вас»<sup>13</sup>. Вот первые и стали последними, вернее, осуществляется как будто мечта об обществе без «порядков», без различных функций. Та мечта, которой были заморожены кучки еретиков и которая развеялась в дыме костров, та мечта, которая зарождалась снова в словопрениях о мире Божиим и которую в Ключи переиначили и возвеличили. Она расцветала в крестовом походе.

<sup>12</sup> Statuts synodaux romains de 1096, T. Bisson, «The organised Peace in southern France and Catalonia. Ca. 1140-ca. 1233», *The American Historical Review*, 1977.

<sup>13</sup> Raymond d'Aguilher, *Historia francorum, Hist. des croisades*, III, 254.



Это была мечта. Общество крестового похода выказывало не больше чистоты, не больше единодушия, чем другие. Наоборот, в заморской экспедиции углубилась трещина, делившая мирян на два звания, поскольку в сражающейся армии ярче высветились ценности рыцарства. С самого начала, на стадии организации, из крестового похода были вытеснены бедняки: они пустились в путь первыми, но отряды их были неуправляемыми, уязвимыми, от них вскоре ничего не осталось. Рыцарство ждало само по себе, отдельно, под своими знаменами. А когда двинулось в дорогу, то во время путешествия, при идеологическом мираже единства «рыцарей Христа» укрепилось здание правил, условностей, предрассудков, внутри которого различия между *bellatores*, как говорили Адальберон и Герард, то есть князьями, и простыми рыцарями, *milites*, все больше размывались. Результатом экспедиции баронов на самом деле стало продолжение миротворческих ассамблей, сплочение светской аристократии вокруг идеологии благородного служения и ее более жесткое отделение от простонародья. Короли отсутствовали. Никогда так открыто не проявлялись структуры «феодальности», то есть организации общества, основанной на сеньории, на ее выгоде и на ее притеснениях. В том походе бедняки всегда были лишь брошенным в жертву, презируемым передним отрядом; они всегда были лишь подставными фигурами или, как при дворе Роберта Благочестивого, как у врат клюнийских монастырей, статистами; равенство, братство сеньоров и смердов всегда лишь разыгрывалось в ритуалах покаяния. Добавим к этому уроки событий и быстрое разочарование. Бедняки пошли на истребление; неуязвимые рыцари победили; но чем их затея отличалась от всех грабительских вылазок, с которыми христианский Запад, прежде сам от них натерпевшийся, отправлялся в Андалузию или в Сицилию? Князья боролись за отвоєванные земли; рыцари крали, что могли; за ними следовали толпы женщин, а также моряки, пизанские, генуэзские, торговавшие в портах всем, чем придется. Блуд, гордыня, жажда грабежей пятнали, как и всякую другую армию, ту, что через кровавую баню дошла до гроба Господня. Конечно, лучшие из крестоносцев в самозабвенном восторге шли к концу света. Он не случился. А миф о совершенном обществе, где исчезнут все классовые различия, требовал, чтобы конец света наступил и история закончилась в июле 1099 г. То был миф о возвращенном рае. На земле, во времени, было невозможно вернуть род людской к первоначальному равенству. Адальберон и Герард об этом хорошо сказали. Утопия, которую начал выстраивать Глабер и которая, казалось, готова была воплотиться при начале великого паломничества, не могла пережить возвращения крестоносцев. А крестоносцы, по крайней мере те, что были в латах, по большей части вернулись, многие даже раньше, чем добрались до цели. Глаза у людей открылись во время этого обратного движения и возведения земных, смехотворных сооружений, — латинских государств на Востоке, разрушавшихся, едва возникнув, от внутренних противоречий и соперничества между собой. Затем в путь отправились другие люди, но с меньшим энтузиазмом. С начала XII в. путешествие в Святую Землю превращалось в привычку, в охоту за наживой, в общественное установление.

\* \* \*

Именно в этот момент социальная идеология клюнийцев была выражена в формах самых резких. Вызывающих. Подтверждение тому можно найти в

жизнеописаниях аббата Гуго. Эти сочинения были заказаны около 1120 г., чтобы поспособствовать его канонизации, но также и для того, чтобы их читали и перечитывали во всех обителях, дабы побудить монахов чтить их усопшего отца и подражать его добродетелям. Они представляют собой манифест, памятник во славу конгрегации, в то время как она подвергается критике со всех сторон, прежде всего от цистерцианцев, а изнутри ее начинает подрывать мощное движение недовольства. Здесь описывается то представление об обществе, которое имели аббат Понс, преемник святого Гуго, и старейшины монастыря, его советчики. Представление это схоже с тем, что двумя поколениями раньше существовало в сознании Рауля Глабера. Но черты его странным образом ужесточились.

*Ordo cluniacensis*, «порядок», порядок в собственном смысле слова, царит в средоточии земного мира, вдалеке от волнений и скверны. Он — посредник между тем, что в человечестве остается в плену материи, и небесными обителями; место, которое он занимает, — то, которое система Дионисия Ареопагита оставляла за епископским корпусом (Клюни теперь завладело Дионисием, как и всем остальным: Ареопагит у него на службе, он берет на себя труд появиться самолично в одной из франкских обителей и поведать, что если кто хочет еще увидеть святого Гуго живым, то надо поторопиться навестить его)<sup>14</sup>. На самой верхней ступени видимой иерархии Ключийская конгрегация собирает толпу людей, все возрастающую и поделенную надвое: одни, по Августиновой концепции, продолжают свое земное странствие, другие уже переступили порог. Ибо ключийский «порядок» — это прежде всего армия мертвых. Мертвых исчисленных, учтенных, чьи имена внесены в книги, регламентирующие заупокойные службы, и, следовательно, образующих *ordo*, в том первоначальном смысле, который Рим вкладывал в это слово. Они — сотрапезники монахов, тесно с ними соединенные через те застолья, которые община в памятные дни делит с каждым покойником, предварительно помянув его пением. На пороге XII в. аббатство Клюни и сотни его дочерних обителей видятся какой-то огромной трапезной для мертвых, а в их невидимом сонме — величайшие князья земные, предки всех знатных семейств; их соединили, собрали здесь благодарность и доверие. Другая часть этого *ordo cluniacensis*, состоящая из живых, отнюдь не столь многочисленна, но все-таки чрезвычайно велика; в одном лишь аббатстве Клюни — четыре сотни монахов; а сколько тысяч их по всему христианскому миру? И все они мнят себя помещенными в промежуток между человеческим и ангельским. Это срединное положение призвана символизировать величественная церковь, к сооружению которой Гуго приступил в 1088 г. Возводимая благодаря трофеям святой войны, что вели короли Кастилии, освященная папой Урбаном II по пути в Клермон в 1095 г., эта церковь, строительство которой подходило к концу во времена «Житий», была, конечно, «видением мира», Иерусалимом. Она-то, прочная как скала, была защищена от всякого зла. И способна лучше, чем та, палестинская, обеспечить переход временного в вечное. На волне разочарования это здание несло осуждение крестового похода, его прегрешений и его крайностей. Во всех его деталях отражалась его функция: в скульптурах фасада, изображавших вознесение Христа, в нескончаемом нефе, указывавшем направление пути тем, кто «стремится» присоединиться к

<sup>14</sup> PL 159, 916.

тем, кто «царствует», размечавшем этапы движения, схожего с тем, что принимали крестоносцы, и делавшем их движение ненужным, в этом длиннейшем проспекте, окончание которого, за пересечением с трансептом, один из биографов назвал «галереей ангелов», — это другой хор, *tabernaculum*, престол, подобный тому, на котором восседает в небе Христос, царь и священник; в полукружии колонн; в их капителях, символика которых связана со звуками церковного пения и путями познания; эти образы велел там поместить святой Гуго: в вышине небес не является ли источник всякой мудрости в окружении хора серафимов? В центре храма — место Христа, место аббата.

Ибо это верховное сообщество мертвых и монахов, подобно Дионисиевым небесам, организовано иерархически. Сеть субординации, охватывающая всех монахов, всех отдельных покойников, стягивается в одной точке. Конгрегация, как и небо, представляет собой монархию. Один отец, один аббат. Ему повинуются все монахи, его ангелы, а сам он — словно некий архангел. Полувеком раньше в одном «Житии» уже говорилось об Одилоне: «*ты принял бы его не за герцога или князя, но за архангела монахов*», и это больше чем метафора; с начала XI в. клюнийский аббат притязал на отождествление с архангелом Михаилом, оценщиком душ, чтимым в надвратных часовнях и на вершинах гор; Адальберон хорошо это знал; он оделял насмешливо Одилону титулом, принадлежащим архангелу Михаилу, — *princeps militiae*, князь воинства. Спустя сто лет все признавали такое выдающееся положение клюнийского аббата. Святого Гуго на смертном одре видели «*подобным ангелу Божию не только блеском его сана, но и сиянием лица*»<sup>15</sup>. Это поднимало его много выше царей земных. Возвышался он и над епископами. Он облачен в далматик, с митрой на голове — инсигнии прелата, жалованные ему Римскими епископами, смирившимися с тем, что эта важная особа, в Каноссе арбитр спора папы с императором, кажется выше их самих, истинным преемником святого Петра. Гуго беседовал непосредственно с Христом; один из его биографов видел, как в трудных обстоятельствах Христос стоял рядом с клюнийским аббатом и наставлял его. «Великая церковь» и впрямь была свидетельством триумфа, прославлением могущества не только духовного. Ведь листвою касаясь неба, Клюнийский орден, этот густой лес, корни свои погружал в материальность структур подчинения, и тот архангел, что им правил, притязал на властвование в земном мире. У врат базилики, рядом с подворьем, где устраивались пышные приемы проезжавшим папам и королям, был выстроен дворец; к нему примыкали великолепные конюшни, так как когда аббат отправлялся посещать одно за другим подвластные ему аббатства и приораты, его, как Спасителя на книжных миниатюрах, сопровождала целая быющая копытами конница. Князь, князь мира Божьего. Убежденный, что монархи, герцоги, епископы были у него на службе, на тех же правах, что и те «верные», «стражи», которых в церковных сеньориях использовали для мелких нужд насилия. Такую роль готов был играть правнук Роберта Благочестивого, Людовик VI Французский: взяв в 1119 г. конгрегацию под свое покровительство, он стал как бы ее сенешалем, призванным ее защищать. Он скакал верхом, в шлеме на голове, с мечом в руке, тогда как архиаббат восседал в недоступной вышине, величественный, неподвижный, в той самой позе, в которой скульпторы изобразили Предвечного на тимпане в Муассаке.

<sup>15</sup> A. L'Huillier, *Vie de saint Hugues*, p. 610.

Он исполнял функцию Царя царей. Повергал ниц надменных. Все «Жития» рисуют святого Гуго противником «тиранов», защитником невинных, использовавшим свою чудесную мощь для того, чтобы разить слишком алчных владельцев замков, которые угнетали крестьян сверх меры. Он карал также и рыцарей за жадность. Как должны были бы делать короли. На пороге XII века — и это вновь, — в тот момент, когда под предлогом прославления усопшего аббата Ключийская конгрегация громогласно объявляет о своем политическом выборе, она больше не поддерживает рыцарство, бросает ему вызов. Святой Гуго рисуется экзорцистом, изгоняющим бесов из собрания рыцарей<sup>16</sup>, а его преемник Понс — увещающим знатную молодежь не поддаваться иллюзиям мнимого рыцарского превосходства. В то время как идеология крестовых походов стремилась объединить князей и рыцарей в одно целое, Ключи выступало против тех мирян, кто пользовался благами сеньориальной эксплуатации, и притворялось, что стоит на стороне бедных. Я говорю именно о притворстве. Потому что если монахи, поголовно выходяцы из господствующего класса, нищими духом были взаправду, то жили они как сеньоры, стол, одежда и жилище у них были, как у королевских сыновей. Если добраться до самого дна их воззрений, там можно обнаружить аристократические предрассудки столь же грубые, как у Андре из Флери. Подобно королю Роберту в былые времена, они любят окружать себя бедными, торжественно раздавать милостыню и возводить в разряд зрелища функцию кормильцев, которую они также готовы присвоить. На самом деле разве не презирают они сельский люд, оставляя заботу о его душах тому пролетариату духовенства, который уже ропщет и вскоре, подстрекаемый епископами, поднимется против них? Разве ключийские монахи по сути не эксплуатируют своих крестьян с помощью прево, этих сельских деспотов? Именно самая рациональная, если не самая продуктивная, сеньориальная система и позволяет им приблизиться к небесным блаженствам. И с чистой совестью, поскольку дионисиевская иерархическая идеология их оправдывает.

На деле к 1125 г. Ключи может рассчитывать только на одного союзника (и союз этот будет долгим: полвека спустя жители близлежащего городка пошли на смерть, защищая монахов) — ту социальную группу, образование и укрепление которой было вызвано ростом производительных сил в рамках феодализма. Эти единственные союзники — горожане. С тех пор как правители монастыря решили выстроить великолепное подобие Небесного Иерусалима, как они стали сотнями нанимать каменоломов, плотников, каменщиков, возчиков, впустили ради этого в хозяйство огромной обители торговлю и деньги, — с этих пор у ворот монастыря постоянно разрастается и богатеет небольшой городок. Его жители — быть может, именно в ключийском капитулярии впервые на Западе в конце X в. слово «горожане», «буржуа» применительно к ним было употреблено в своем социальном значении — обладают привилегиями, жалованными аббатом Гуго, они защищены от вымогательств соседних сеньоров, которые с полным правом считали их своими рабами, они кормят общину, работают на нее, получают от нее плату, и они последние поддерживали аббата Понса, на которого нападали, объединившись, епископат, рыцари из близлежащих замков, сельские священники и крестья-

<sup>16</sup> *Bibliotheca Cluniacensis*, 439, 440.

не, их паства. Вместе с ним они подверглись отлучению от Церкви. Они сопровождали аббата, когда тот отправился отстаивать свое дело в Рим.

Устанавливается очевидное соответствие между конкретными отношениями, которые Клюнийская конгрегация в период расцвета поддерживала с окружавшим ее общественным образованием, с одной стороны, и представлением об обществе, которое она создавала для обслуживания своих земных интересов и для самооправдания, — с другой. Это представление роднит с моделью Адальберона и Герарда то, что есть в нем надменного и иерархического. Оно сохраняет оппозицию «могущественные — бедные», унаследованную от каролингской идеологии через посредство идеологии мира Божьего. Зато оно размывает то, что может ему повредить, в особенности противопоставление *clerus-populus*, на которое опираются в борьбе с Конгрегацией соперники-епископы. История, которую я рассказываю, история мечты об обществе, делается из таких неприметных сдвигов, частичных пересечений, неполных совпадений. Она делается также из забвения, намеренного или непроизвольного: клюнийские монахи остерегались выявлять трехчастное функциональное деление. Ибо единственная социальная категория, на которую под конец могло опереться Клюни, исполняла определенную функцию — торговую; в идеологической системе мира Божьего место этой функции было крайне ограничено, а в идеологической системе Адальберона и Герарда ей вовсе не было места.

## IV. Новые времена

Решительно, Ключинская конгрегация связала себя с тем, что было тогда самого современного, — с деньгами, с торговлей, с городом. Но деньги, торговля, город несли в себе и приговор Ключи. Крестовый поход вызвал разочарование, эсхатологическая драма не разыгралась, и на этом фоне усиливались противоречия между стремлением совлечь с себя грешную плоть и жаждой роскоши и власти, между бенедиктинским смирением и желанием господствовать над миром, и прежде всего — между монахами и клириками. К 1120 г., столетие спустя после того, как в Камбре и Лане была высказана идея трифункциональности, явственно обозначился поворот в том процессе, ход которого я пытаюсь проследить. Подобно Капетингской монархии веком раньше, Ключинский орден зашатался. Это событие важно само по себе: оно означает, что определенная концепция совершенного общества отныне представляется устаревшей. Но здесь также проявляются самым очевидным образом изменения, произошедшие в самой Церкви. Изменения эти непосредственно сказались на идеологических системах, которые доступны нашему взгляду. Ибо системы эти, сколь бы ни были они независимы, ощущают на себе последствия перемен в людях, одна из функций которых — предлагать образцовые картины общества. А в ту эпоху, о которой я говорю, все эти люди принадлежали к Церкви.

Кризис, потрясший в первой четверти XII в. Ключинскую конгрегацию, был вызван разрушением очень давнего союза. Адальберон его разглядел; он связывал папство с лучшей частью монашества. Сложился этот союз с самого основания Ключи, когда в покровители себе новый монастырь получил апостолов Петра и Павла — патронов Римской Церкви. Поэтому папа долгое время поддерживал Ключи в противостоянии с епископами, приверженцами каролингской традиции; он делал это еще и потому, что Ключинская конгрегация показывала всем служителям Божиим пример необходимых добродетелей. Пример этот был подхвачен. В XI в. среди священников множились кучки тех, кто мечтал очистить духовенство от скверны греха. Но в этих ревностных общинах монашеский идеал не воспроизводился в точности. Он перестраивался вплоть до полного изменения цели. Стремление к индивидуальному очищению, укреплявшееся в размышлениях над «Moralia» Григория Великого, желание обратить немногих совершенных, ввести их по одному в

то преддверие рая, каким видело себя Ключни, вписать поименно кое-кого из живых и кое-кого из мертвых в книгу жизни, — все это подменялось желанием реформировать изнутри весь народ верных. Папа понял, что ему надлежит возглавить эту реформу. Сначала он действовал как раз на пространстве ключнийских завоеваний, на Юге Галлии, в тех краях, где отсутствие королевской власти облегчало дело; деятельность эта вписывалась в рамки одновременно и мира Божьего, и святой войны. Первой своей задачей он ставил полное оздоровление светской Церкви. Когда кафедральный собор с примыкавшим к нему клуатром, где каноники, истинно посвященные в сан, предписывали себе вести общинную жизнь, отказывались носить оружие и иметь женщин подле себя, — когда собор, невзирая на все сопротивление и обвинения в ереси, бросавшиеся прелатам-реформаторам на Юге, стал так же чист, как ключнийский монастырь, папа Григорий VII перенес борьбу на Север, в край королей. Битва еще ужесточилась. В конце концов клир взял верх над князьями, а заодно и над монахами. Это папа, а не аббат Гуго Ключнийский, призвал к Первому крестовому походу, и с 1095 г. самым авторитетным голосом в Северной Франции был уже голос не монаха, но епископа, Ива Шартрского; это он указывал правильный путь, журил короля, увещевал мирян следовать на деле евангельским заветам. Он был убежден, что ангелов следует оставить в покое, что Бог хочет, чтобы Ему служили на земле, чтобы слово Его распространялось. Монахи отворачивались от земного общества, вовсе не заботились его менять. Духовенство желало это делать, желало принудить общество вновь стать таким, каким Бог его замыслил. Это означало вернуться, спустя столетие, к программе Адальберона и Герарда. Подобно Адальберону и Герарду, епископы Северной Франции стремились поставить монахов под свой контроль, возобновили борьбу с независимостью монастырей, на Реймском соборе в 1119 г. хулили перед папой ключнийцев и их привилегии. Они были уверены в себе, поскольку теперь им помогали другие отряды, столь же крепко спаянные, как монастырские общины, но которые не теряли связи с миром, образованы были специально для священнического служения и несли его в деревнях сами, не перепоручая его, как монахи, низшим церковным чинам. То были отряды каноников, подобные соборным капитулам, и они множились повсюду. В начале XII в. князья строили меньше монастырей, они возводили близ своих замков коллегиальные церкви, более им полезные, способные не только призывать добрыми молитвами благодать на хозяина, его семью, гробницы его предков и на всех ему подвластных, но и помогать ему вершить суд и считать деньги. Движение, схожее с тем, что триста лет назад перенесло опоры Церкви из монастырей в соборы и княжеские часовни, теперь заставило Церковь вновь опереться на институт священников. Организатор реформы, епископ Римский решил в одиночку взять меч из рук святого Петра. Иными словами, отнять его у Ключийского аббата. Между 1120 и 1125 гг. Каллист II не стал защищать Ключни от нападений епископата; то был первый за полвека папа, вышедший не из монастыря, бывший архиепископ Вьеннский, родственник королей и императоров, преемник тех воинственных прелатов, которые водили конницу в походы для установления мира Божьего. Рим больше не нуждался в монахах.

Чтобы довершить борьбу, которая велась не так, как в клуатрах и монастырских базиликах — против теней, против неуловимого воинства Князя тьмы, — но при свете дня, врукопашную, с врагами вполне видимыми, чьи

удары достигали цели, реформаторы обновили оружие. В этом смысле литургии они предпочли право. Раннехристианская, монашеского толка Церковь не обращала внимания на юридические тексты. Церковь XI в., все больше опиравшаяся на священников, сделала эти тексты основным предметом своих размышлений. Оттуда она взяла модель социального устройства — очень простую, как и полагалось в разгаре борьбы. То был манихейский конфликт. Поединок. И потому в ходе полемики утвердилась геласианская схема — *utrumque ordo*, «два порядка», — как утверждалась она в IX в., при первом возрождении епископата. Основополагающий бинарный принцип, на который накладывалась идея трифункциональности и который оставался на заднем плане в эсхатологических утопиях Рауля Глабера, снова вышел на авансцену, затмив другие представления. Он заново углубил линию раздела, которую монашеская идеология незаметно сместила, — между всеми служителями Церкви, включая монахов, и остальными людьми. Когда кардинал Гумберт Муайенмутьерский в своем «Трактате против святокупцев» утверждает, что «простонародье» может быть одновременно и «порядку священников», и «мирской власти», различая тем самым три социальные категории, он говорит еще как Гарен Бовезийский и прелаты, проповедовавшие мир Божий. На самом же деле внимание его целиком направлено на различия между порядком, *ordo* — духовным, и властью, *potestas* — земной, на указанную папой Геласием границу, которая четко разделяет сферы деятельности: «как в базилике у клира свое место и свои обязанности, а у мирян — свои, так и вне церкви они должны держаться порознь, в разных местах и при разных обязанностях... Мирянам подобает заниматься лишь делами мирскими, клирикам — делами церковными; так что клирикам воспрещено касаться дел мирских, а мирянам — дел церковных»<sup>1</sup>.

Специалисты по каноническому праву трудились над идеей простого разделения по двум функциям в последней четверти XI в., когда параллельно велись размышления о священническом служении. В Ключни видели его высший смысл в совершении литургии как в конечной полноте монашеского делания; теории клириков возвращали его на землю и миссией его считали воздействовать на народ посредством таинств и слова. В «Декрете» Грациана, этом своде установлений канонического права, созданном около 1140 г. (на него шесть столетиями позже будет еще ссылаться Шарль Луазо), один пассаж, подкрепленный авторитетом святого Иеронима<sup>2</sup>, гласит: «*есть два рода (genera — выражение святого Августина) христиан*»; один из них «*предназначен к служению божественному*»; это клирики, которые включают в себя «обращенных», то есть монахов, не являющихся священниками. Члены этой высшей категории — поистине цари; они царствуют; они неподвластны никакому земному принуждению; они распространяют свою власть на остальных людей, чтобы вести их к истине (такова и была цель той борьбы, что возглавлял Григорий Великий, — сообщить *regnum*, царское достоинство, духовенству, а царей земных отбросить вниз, в другой «род»). Ведь «*есть другой род христиан — миряне. Им назначено возделывать землю и брать женщин*». В этом размышлении о социальном порядке, как мы можем убедиться, речь идет исключительно о мужчинах: женщины остаются вне поля зрения, они сосланы во внутреннее пространство жилищ, в те закрытые, темные помещения, где

<sup>1</sup> III, 29, PL 143, 1188, 1189.

<sup>2</sup> С. VII, 122, 1.



совокупляются, рожают детей, вскармливают младенцев, готовят еду, обмыывают покойников. А мужчинам-мирянам церковные реформаторы дают право, позволение (но снисходительно, самим этим фактом устанавливая неравенство, принижая, подчиняя себе, ставя ступенькой ниже существа столь слабые, что готовы пользоваться подобным разрешением) осквернять себя половым актом и ручным трудом.

В середине своей поэмы Адальберон утверждал, что существуют два закона, божественный и человеческий, и что из первого, которому подвластны служители Божии, вытекает основополагающее различие между *ordo* и всем остальным родом людским. На заре XII в. победители-григорианцы произносят те же речи. Но более категоричным тоном. Избранная ими модель словно ужесточается. Надо было сопротивляться, строго обозначать расстояние: «*Кто хочет выйти из своего ordo, — заявляет теперь Ансельм Ланский, — тот совершает смертный грех*»<sup>3</sup>; отныне вина определена и карается установленными санкциями, которые священники обязаны налагать. Главное было — не слишком подчеркивать сословную иерархию в противоположном лагере. Эта иерархия составляла часть его силы.

Итак, двухчастная схема побеждала повсюду. И в Пуату, и в Иль-де-Франсе у составителей грамот вошло в привычку делить свидетелей на две группы, церковнослужителей и мирян, и слово *laicus*, мирянин, стало часто мелькать в их лексике. Художники и скульпторы также прибегали к бинарной форме при изображении общества. Все, что дошло до нас из их работ, делалось в Церкви и для Церкви. Во многочисленных произведениях изобразительного искусства начала XII в., еще очень погруженного в мечту, но служившего власти, которая постепенно обмирщалась, а потому незаметно приближалась к конкретной реальности, напрасно искать совокупности знаков, отражающей идею трифункциональности. Когда изображается небо, художники охотно прибегают к Дионисиевой триаде. Но изображения земного общества определенно дуалистичны: с одной стороны — с благой, с правой — выстраиваются клирики вслед за святыми Петром и Павлом, за папами, епископами, всеми вождями реформы; по другую сторону расставляются миряне, среди них — короли, в толпе их — женщины<sup>4</sup>.

На самом деле в новом праве, в новой морали, которые складываются в ходе борьбы григорианцев, двухчастное деление *clerus-populus*, духовенство — миряне, восходит к другой бинарной оппозиции: целомудрие — брак. В глубинах восприятия граница между двумя «порядками» имеет сексуальную природу. Все клирики должны быть безбрачны. Это правило им предписано божественным законом. Чтобы миряне тоже могли образовать порядок, они в свою очередь должны следовать некому правилу — симметричному, то есть регулирующему сексуальные отношения. Правило для мирян состоит в том, чтобы иметь женщин — по закону, то есть вступать в брак. Тем самым идеология так называемой григорианской реформы сводит к двоичной системе другую, троичную иерархию, иерархию заслуг, которая ставила девственников выше воздержных, воздержных — выше супругов. Епископы-реформаторы мечтали слить воедино две верхние ступени в этой иерархии, предписать

<sup>3</sup> *Ep.* 17, PL 158, 1081.

<sup>4</sup> Y. Labande-Maillefert, в: *I laici nella societas christiana dei secoli 11. E 12.*, Milan, 1966, planche XII, pp. 519, 520.

всем священникам монашескую девственность. Епископы хотели контролировать монашество, они хотели не принизить его, а, напротив, с ним сравняться. Все (или почти все) они прошли через монастырь и надеялись когда-нибудь туда вернуться. Монашеская жизнь была для них воплощением совершенства. Свой идеал они видели в том, чтобы быть столь же чистыми, как лучшие из монахов, но при этом не покидая мира, оставаясь в нем для того, чтобы его преображать, очищать мирян и прежде всего королей. Григорианская система — не что иное, как система Адальберона и Герарда, но словно закаленная в перипетиях борьбы, которая в решающей своей фазе была направлена против королевской власти. А следовательно, отвергала притязания короля быть одновременно *rex* и *sacerdos*, царем и священником, занимать место Христа, и отдавали это место святому Петру и его преемникам, а для того выводили короля, несмотря на миропомазание, из группы *oratores*, людей молитвы. Таким образом, григорианская идеология в конечном счете не подхватила постулата о трифункциональности. Признать существование двух функций среди мирян означало бы возвысить воинскую функцию, то есть дать определенные преимущества самым упрямым противникам реформы, держателям земного меча, королям, князьям, *bellatores*. Законы войны требовали не отделять их от покорного народа.

\* \* \*

Перевороту в структуре Церкви, завершившемуся в первой четверти XII в., несомненно способствовали глубинные течения, которые медленно перемещали западную цивилизацию прочь из деревни. В Северной Франции к 1120 г. уже можно различить два сдвига, порожденные оба усилением процесса роста и прямо или косвенно воздействовавшие на те представления об организации общества, которые складывались у людей книжной культуры. Первое из этих изменений происходило на уровне мыслительных подходов. Это прежде всего то очень медленное, почти незаметное упорное движение, под неумолимым натиском которого отступало презрение к миру, *contemptus mundi*, и которое понемногу покончило с идеей, что видимый мир ничтожен, что от него следует отвращаться, что истинные сокровища — вне его. Отвращение к миру распространялось в обществе, убежденном, что все земное неотвратимо движется к гибели, обречено подтачиваться, умаляться. Подобное утверждение теперь опровергалось мощным рывком прогресса, подъемом производства, который ускорялся сеньориальным принуждением, осознанием (благодаря новым бороздам, проложенным через раскорчеванные земли, благодаря новым лозам в виноградиках, все ширившимся кольцом окружавших любой город в Иль-де-Франсе) той очевидности, что человек способен покорять себе природу, заставляя ее давать больше и, меняя течение вод, выверая цикл севооборота, управляя кочевкой стад, силой своих рук и своего разума способствовать хоть немного устранению беспорядка, просочившегося в творение. Меж тем в системе ценностей все выше ставилось *operatio*, усилие, направленное на то, чтобы заставить плодоносить сады Эдема, внимание интеллектуалов медленно переключалось на природу вещей, на физику, и оформлялась мысль о том, что Царство может быть и от мира сего. Что означало покинуть грезы, смелее отряхнуть с себя искушения ангельской чистотой, не довольствоваться больше подобиями, символами. Открыть глаза, понять, что человек — работник Божий, что рожать детей.

трудиться своими руками не столь унижительно, как о том говорили. Взгляд, устремленный на плотский мир, неудержимо, решительно менял свою напряженность и окраску, и этого было достаточно, чтобы восстановить превосходство священника над монахом, реабилитировать супружеский союз, вписать в его рамки мирскую мораль и мирской порядок, чтобы в иерархии социальных функций переместить повыше функцию работника.

Второй сдвиг конкретен, он затрагивает саму ткань общества. В первые десятилетия XII в. благодаря экономическому росту на Севере Франции деньги, то есть торговля, то есть города, вновь стали играть роль, сравнимую с той, что они играли в общественных отношениях на тысячу лет раньше. Поэтому системы классификации, составляющие основу социальной идеологии, должны были вместить в себя новую категорию. Из толпы людей, предназначенных содержать других, кормить их, им прислуживать, из толпы «рабов», как говорил Адальберон Ланский, «людей тяжкого труда» (так было бы лучше всего переводить слово *laborator*), выделилась особая группа. Это не крестьяне, владеющие плугом, которых позднее будут иногда называть «пахарями». Это «челядь», особого рода прислуга; таким людям поручены те задачи, те «занятия» (*ministerium*), которые выкристаллизовались среди прочих служб в больших аристократических домах и которые становились все более необходимы из-за введения денежного инструмента. Одни из них изготавливали или привозили издалека украшения, напитки, не похожие на те, что делались в крестьянских хижинах, и которых хозяин требовал, потому что хотел теперь жить не как мужлан, а как благородный, пускать пыль в глаза своим гостям, потчевать их по-королевски, и потому, что был теперь не так стеснен в деньгах и мог покупать то, чего не поставляли его земли. Другие, которые не желали больше смешиваться со смердами-землепашцами, помогали лучше управлять сеньерией, чтобы она как раз и приносила побольше денег. И те, и другие были челядью. Но видно, как они пономногу обретают независимость, исполняют третью, добывающую, функцию, уже не только для того, чтобы удовлетворить запросы сеньора, работают на себя, богатеют, приберегают для себя свою долю податей, которые собрали, или стоимости продукта, который поставили. Они расположились у источников нового обогащения, того, что поддерживалось возрастающим оживлением денежных потоков.

Они были теперь слишком многочисленны, набрали слишком большой вес, чтобы их по-прежнему смешивали с теми, кто работал в деревне. Надо было их выделить, найти для них место в той воображаемой сетке, которая помогает уму познавать многообразие социальных статусов. Куда их поместить? Какое найти слово для обозначения этих людей? «Деревенщина» уже не подходила: большая их часть жила и работала в новых кварталах возрождающихся городов, на рынках, на ярмарках. Было ли еще уместно слово «раб»? Конечно, то были люди, подвластные сеньору, он их эксплуатировал, судил, наказывал, облагал их податями; но разве они гнули спину на поле? Они свободно распевали свои песни на улицах, они выкрикивали слово «свобода». Хотя они нередко носили оружие, можно ли было их числить среди «воинов»? Эти вопросы возникали уже с первых дней «мира Божьего», то есть во времена Адальберона и Герарда. Они-то этих вопросов избегали. Но не их собратья из Бове и Суассона, озабоченные тем, чтобы не подвергать эту часть народа — не бедную, но незащищенную, — рыцарским грабегам, предусмотревшие, чтобы в формулах мирных клятв были упомянуты «торгов-

цы», «перевозчики вина». Но торговля вином и даже торговля вообще — точное ли это было определение для деятельности набиравшего силу класса? И вот в конце XI в., во времена Первого крестового похода, составители грамот вставили в списки свидетелей между разрядом рыцарей и разрядом крестьян, ниже первых и выше вторых, разряд «буржуа и челядинцев»<sup>5</sup>. Заметим, эти два слова употреблены не в их функциональном значении. Первое, появившееся столетием раньше в клюнийских хартиях, обозначало место проживания, «бург», поселение, которое было не совсем деревней, чье назначение было не только аграрным, и которое, расположенное вне старых городских стен, у подножия замка, у врат монастыря, можно было считать ответвлением сеньориального дома. Другое слово отсылало к определенному способу службы. Оба они отражали сложную ситуацию — подчинение хозяину и в то же время независимость по отношению к привычным связям, к сельской общине или к узам родства. Двусмысленное положение. Не стоит удивляться: запоздалое, мимолетное появление этой категории на уровне письменного высказывания, в тех документах, которые предназначены были закреплять права, сильно смущало умы. Оно и в самом деле во многих отношениях поколебало то представление об организации общества, которое традиционно принимали мыслящие люди.

Выделить из общей массы «буржуа», горожанина, означало признать, что деревня — уже не все, что есть иное социальное пространство с особой структурой, городская среда, что в ней обретаются исполнители третьей функции, но исполняют они ее иначе, и это надо иметь в виду, если анализировать общество по критерию функциональности. Так, в Лане, городе Адальберона, обросшем предместьями, трифункциональная схема появляется вновь, но в другой форме, в тексте положения о мире, изданного в 1128 г., касательно тех, кто чинит вред «клирикам, рыцарям и торговцам». Три функции, и третья — торговля. Но эта троичность не охватывает весь социальный организм. Она подразумевает только один островок, город, где уже явно концентрировалось все существенное в обществе — власть, богатство, престиж. Подразумевалось ли хотя бы все городское население? Не оставлялись ли в стороне те, без сомнения многочисленные в Лане, люди, которые трудились на земле, исполняя считавшуюся с тех пор четвертой функцию — крестьянскую? Эта функция уже замалчивалась, ею уже пренебрегали. Обретение этими горожанами и прислужниками сеньоров своего социального статуса еще смущало умы, и может быть, даже больше, чем прежде, — тем, что среди этих людей, недавних выходцев из дворовой челяди, кое-кто обогащался благодаря плате, жалованью, взиманию процентов, «бенефиции» (смотрите, какая выразительная лексика: это слово обозначает также фьеф; это «благодеяние», подарок патрона, и действительно, те деньги, которые иные буржуа накапливали, иные челядинцы доставали из шкатулки хозяина; однако деньги им не дарились, они зарабатывались, и копились они потому, что люди, их зарабатывавшие, не были благородными, щедрыми, и карманы их не были дырявыми). Единственный сколько-нибудь заметный социальный процесс той эпохи, который можно разглядеть, неудержимо влек к аристократии самых удачливых

<sup>5</sup> Я цитирую маконские документы: *Cartulaire de Saint-Vincent-de-Mâcon* (éd. Ragut), n<sup>os</sup> 548 (1079—1096), 598 (1096—1124); *Recueil des chartes de l'abbaye de Cluny* (éd. Bernard et Bruel), n<sup>o</sup> 3726 (1097).

из челяди сеньоров. Они были готовы на все, чтобы заслужить дружбу рыцарей, жаждали соскresti с себя налипшие остатки рабства, проникнуть в хорошее общество, и для того носили напоказ оружие, ездили верхом, строили в городах каменные дома в подражание знатым сеньорам. Они жаждали также восхождения духовного. Незаметно распадалась каролингская система ценностей, в которой добродетели, харизмы мыслились не иначе, как передававшимися с благородной кровью. А в буре упрямо задавались вопросом: можно ли быть святым с подлой кровью? И другим вопросом, с ним связанным: можно ли быть святым с полными карманами?

Ведь проникновение денег, возобновление торговли, та подвижность, что входила таким образом в общественную формацию, раздвинули идеологическую завесу по самой убедительной причине: в городе добивались успеха не все. Городское богатство было приключением, везеньем, то есть нестабильностью. В игре одни выигрывали, другие теряли. На новом социальном пространстве возникало небывалое, сотрясающее душу явление — нищета в неравенстве. Уже не та нищета, что обрушивалась поровну на всю общину, как при голоде в тысячном году. А нищета одного, отдельного человека. Она была возмутительна, потому что соседствовала с неслыханным богатством. В городской среде понятие бедности изменилось. Появилось понятие нищенства. Потому что бедняки здесь были не статистами, а страдальцами. Обнаруживается новый способ творить милостыню, другое понимание милосердия. Когда? На Севере Франции это было между 1120 и 1150 гг. Присмотримся к поведению владетельных особ. Графа Карла Фландрского, убитого в 1127 г., сразу же стали рисовать образцом святости: он умер как мученик, окруженный канониками своей коллегиальной церкви в Брюгге, молясь, читая, подобно клирику, по книге и раздавая милостыню щедрой рукой, как король. Но это ритуал: профессиональные бедняки, как и те, что толпились вокруг Роберта Благочестивого, проходили перед его троном, получая в положенный час каждый по одному денье — символическую милостыню. Акт милосердия оставался одной из фигур балета, поставленного на пышной сцене монархии. Двадцать лет спустя при Шампанском дворе дело обстоит иначе. Граф Тибо слышал святого Бернарда, повторявшего, что «могущественные» должны смирять надменных, защищать вдов и сирот, наказывать злых, то есть брать на себя функции каролингского короля; но они должны также собственноручно раздавать несчастным еду и одежду, посещать места скорби. Тибо повиновался, отказался от роскоши, раздал сокровища, украшавшие его дворец. Возможно, граф повел себя так — сознательно или нет — для того, чтобы смягчить агрессивность движений за добровольную бедность, которые тогда набирали силу, и как раз в городах. Они критиковали Церковь роскошествующую, Церковь сеньориальную и призывали мирян самим брать на себя функции распределительной справедливости, которые служители Божии, недостаточно размышлявшие над Евангелием, слишком часто забывали исполнять. Граф Тибо осведомлялся о тех бедах, которым мог помочь, и для того прибегал к услугам двух каноников из ордена премонстранцев — людей чистейших нравов, следовавших строгому уставу, не будучи монахами-затворниками; они жили и трудились в миру. От имени графа они по очереди навещали нищих, раздавая милостыню. Но по деревням они не ходили, ограничивая свои поиски бургами: на улицах и площадях они подбирали больных, прокаженных, оделяли их съестным, деньгами. Делали они

это осмотрительно: они давали в меру нужды, но также и в зависимости от положения. Ведь даже творя милосердие, граф Шампанский (как и тот монах-цистерцианец, который, рассказывая о жизни святого Бернарда, между делом воздаст хвалу его любви к бедным) остается в плену идеологической системы, считающей неравенство необходимым. Иерархическое представление об обществе отзывалось на державшемся весь XII век представлении о бедности. Ее полагали относительной<sup>6</sup>. Рыцарь, стократ более богатый, чем крестьянин-держатель, считался тем не менее много более бедным, если не имел средств вести образ жизни, соответствующий его положению; за ним признавали тогда право на вспомоществование, на получение в сто раз больше, чем бедняк из «народа». Было важно, чтобы перераспределение через милостыню, раздаваемую самими богатыми, шло согласно справедливости Божией, то есть в соответствии с порядком, Им же установленным, каковой расставлял людей по ступеням. Князья и прелаты были убеждены, что милосердие не должно ставить под вопрос иерархию званий. Те, кто хотел бы их уравнивать, суть еретики. А как раз в городах зачатки ереси присутствовали в том сострадании, какое вызывало зрелище нищеты. Ересь возрождалась в этот момент, в этой форме, как стремление к справедливости — справедливости, которая привела бы к равенству.

Это желание упразднить различия и жить на равных, во взаимной приязни, использовали самые богатые, самые активные обитатели городов, те, чью предприимчивость сковывала, чьему обогащению мешала сеньориальная система. Они выдвигали эгалитарные требования в той борьбе, которую вели с городской сеньорией. Они пытались собирать всех жителей города в «коммуну» и связывать их обетом взаимопомощи, клятвой, единой для всех, — подобно той, что объединила вокруг архиепископа Аймона Буржского поборников мира Божьего. То была модель общества, образованного из «друзей», из «братьев», — подобие семьи, обходящейся без отца, подобие банды молодых рыцарей, изгнанных из дома предков и отправившихся на поиски приключений, подобие поселения отшельников, живущих собирательством в лесах или продажей древесного угля кузнецам в развивающихся городах, подобие секты еретиков. В движении за создание коммун в Камбре в 1101 г., в Эр-сюр-ла-Лис в то же время, можно обнаружить не что иное, как ту надежду на равенство, с которой на семьдесят пять лет раньше сражался епископ Герард. Однако равенство, которого требовали сторонники коммун, имело иную природу. Оно было конкретным, земным, а не тем духовным приуготовлением к переходу в потусторонний мир, какое проповедовали ересиархи в 1025 г. Но оно также отрицало различия званий. *«Один горожанин уважал другого, богатый не презирал бедного; они питали величайшее отвращение к ссорам, тяжбам, раздорам; они соперничали между собой лишь в честности и справедливости.»* Такую идиллическую картину жизни в коммуне рисует задним числом, в 1153 г., автор «Камбрейских анналов», каноник Ламберт из Ватрело. На самом деле «дружба» была лишь на поверхности. Она отнюдь не сглаживала резких контрастов между богатыми и бедными горожанами. Однако эта иллюзия, насаждавшаяся вождями, чтобы увлечь за собой неимущих, смыкалась с мечтой аррасских еретиков в том, что осуждала всякое насилие, уничтожала расстояние между людьми, создаваемое богатством. Хро-

<sup>6</sup> J. Batany, *Approches du Roman de la Rose*, p. 85.

нисты-реакционеры не зря соединяли распространение коммун с возвращением ереси. Эти два явления были совершенно очевидно связаны между собой.

Последнее значительное изменение, также предопределенное экономическим ростом, неотделимое от оживления торговли, возрождения городов, — это одновременное возвышение епископа и светского князя, двух протагонистов борьбы, которую вели григорианцы. Оба они приподнялись благодаря деньгам, опираясь на самую продуктивную фискальную систему; теперь они не рылись в тайниках сельских хижин, чтобы найти там одну-две монетки, а набирали деньги полными пригоршнями там, где они лились рекой, — на рынках и ярмарках, в лавочках, выросших в предместьях. Обоих поддерживали челядинцы и буржуа, оба были связаны с городом. Так в Париже стояли друг против друга собор и дворец — епископ в окружении священников, король в окружении знати. Наследник Адальберона и наследник Роберта Благочестивого выходят на первый план синхронно. Снова двоичность, антагонизм и одновременно сообщничество. Но декорации другие. Теперь они городские. И потому вырисовывается вторая бинарная оппозиция. Образуется, и отныне будет только углубляться, трещина между деревней и городом. Город растет, укрепляется. Однако до 1180 г. он не доминирует в Северной Франции. Во второй и третьей четверти XII в. основу жизни по-прежнему составляет деревня. Поэтому монашество, которое экономический рост обрекает на уход со сцены, сохраняет немалую силу. Это время, время первых готических соборов, есть также время удивительного расцвета цистерцианского ордена. Речи на тему общества, которые произносят монахи, еще важны. Мы обязаны уделить им внимание, прежде чем передать слово священникам.

## V. Последний взлет монашества

Я выбрал трех аббатов, Гвиберта Ножанского, Бернарда Клервоского и Сугерия из Сен-Дени.

Гвиберт — фигура переходная, он принадлежит еще к прежней эпохе. Он родился около 1065 г.<sup>1</sup> в Бовези, в среде рыцарей, составлявших гарнизон замка Клермон, то есть в нижнем слое аристократии. Все же у него был наставник, обучивший его словесному искусству. Это не помешало ему стать рыцарем; в тех краях уже входило в привычку учить грамоте всех мальчиков из знатных семей. Старший брат хотел определить его в капитул каноников Клермонского замка. В тринадцать лет он был «предложен» монастырю Сен-Жермен-де-Фли, покровителем которого был его дед со стороны матери. Под конец он стал аббатом в Ножане, расположенном на границе Суассоннэ, но подчиняющемся Ланскому диоцезу. Деятельный, процветающий город, резиденция епископа, где близ собора перечитывали книги, с которыми работал Адальберон, начинал оказывать культурное давление на маленький сельский монастырь. Это подхлестывало у Гвиберта наклонность к писательству. Он писал, как писали тогда в монастырях, сначала размышляя над Евангелием, затем — проясняя смысл событий, таких же знамений Божиих. Он создавал историю своего времени. Историю крестового похода, историю «Жесты о деяниях Божиих через посредство франков», которую он закончил в 1108 г. В 1115 г. он составил свои «Памятные записи». Во многом эти тексты принадлежат к миру Рауля Глабера. Здесь толпятся привидения, демоны, ангелы. Чудесное все же сосредоточено вокруг Пресвятой Девы и распятия: за семьдесят лет христианство даже в таких захолустных аббатствах стало ближе к Евангелию. Что до людей, то на них Гвиберт смотрит так же, как и Рауль. Крестьяне его не интересуют. Для него это просто орудия, чье назначение — содержать монахов и рыцарей из замка. Он в плену у сеньориальной идеологической системы. Но и идеология мира Божьего оставила на нем свой след. Подробно описав борьбу с «тиранами», дурными сеньорами, ненавистными своими соседями (среди них самый близкий, самый зловердный, — сир де Куси, Тома де Марль), Гвиберт считает себя обязанным воздать хвалу «народу». Так, рассказывая о войске, которое собрали епископы для настоя-

---

<sup>1</sup> J. F. Benton, *Self and Society in Medieval France*, New York, 1970.



щей святой войны, пообещав солдатам, как крестоносцам, отпущение грехов, Гвиберт замечает в его рядах рыцарей, но считает, что сделали они немного; основные заслуги в успехе приходится на долю народа. Правда (что и предусматривали мирные клятвы, введенные некогда именно в этом краю Гареном Бовезийским и Беральдом Суассонским), ведет народ король<sup>2</sup>. Ибо — и в этом суть, — акция, весьма схожая с той, которую затеял в 1038 г. архиепископ Буржский, на сей раз не кончается разгромом, описанным у Андре из Флери, по той причине, что она упорядочена. Заметим: порядок снова исходит от государства, возрождение которого начинается в то время, когда пишет Гвиберт; это государство монархическое, гарант мира и справедливости, но также и гарант необходимого неравенства.

На взгляд Гвиберта Ножанского, как и на взгляд Адальберона, основная пограничная линия делит людей на две категории: рабов (*servi*) и всех прочих. Из-за этого он возмущается «вольностями», дарованными ланским горожанам. Известна яростная инвектива «*против мерзостного установления коммуны, где рабы (сервы), вопреки всякой справедливости и всякому праву, избавляются от законной власти господ (сеньоров)*». Гвиберт вкладывает ее в уста архиепископа Реймского, приехавшего, чтобы совершить очищение Ланского собора<sup>3</sup> после волнений тамошней коммуны, но обоснование ей находит в Первом Послании Петра (2, 18): «*Слуги, со всяким страхом повинуйтесь господам, не только добрым и кротким, но и суровым*». Он находит ей обоснование в праве, в канонах, грозящих анафемой злодеям, которые советуют рабам выйти из повиновения, бежать куда глаза глядят. Гвиберту известны все приговоры, которые повторит Грациан<sup>4</sup>. Он пользуется всеми юридическими хитростями, разработка которых тогда завершалась, чтобы прочнее установить превосходство Церкви на фундаменте сеньориального способа производства. Юристы его убедили: человеческое общество по необходимости делится надвое. Одни люди — среди них горожане — по рождению рабы. Другие — благородные.

Перед этими последними, по мнению Гвиберта Ножанского (который мог бы получить коня и меч, но предпочел служить Богу)<sup>5</sup>, как и по мнению г. де Торка, открываются два пути, два призвания — оружие и молитва. Второе несомненно выше: если священник решится перейти в рыцарское звание, то совершит, по словам Гвиберта, «*постыдное отступничество*»<sup>6</sup>. Ведь рыцари ниже его. Потому что они непоправимо осквернены. Чем? Вовсе не кровью, которую им случается проливать. А своим сексуальным поведением. Все удивлялись, — рассказывает Гвиберт, — как дурен был один монах: он вступил в монастырь уже зрелым мужчиной; обратившись так поздно, «*он всю жизнь свою провел в рыцарских занятиях, с гуляками и блудницами*»<sup>7</sup>. Здесь не место останавливаться на тех наваждениях, жертвой которых был Ножанский аббат. Суть в том, что все рыцари — равно как и еретики — представлялись ему пленниками горячечной похоти. Она не щадила и королей. Филиппа I она

<sup>2</sup> III, 15.

<sup>3</sup> III, 10.

<sup>4</sup> С. 17, q. 4, с. 38.

<sup>5</sup> I, 6.

<sup>6</sup> *Gesta dei*, V.

<sup>7</sup> I, 21.

лишила способности творить чудеса. Простой люд — презренные рабы; рыцари — грязные распутники; не лучше и священники, к примеру, такие дурные епископы, как Манассия Реймский, слишком любивший воинов, или наш Адальберон, клятвопреступник, чей грех тяготеет еще над городом Ланом. По-настоящему чисты только монахи, точнее, хорошие монахи, те, кто покинул мир девственным и не пал. Гвиберт Ножанский, затворившись в своем маленьком монастыре, делит общество по-старому, иерархически, согласно традиционным правилам неравенства, геласианской двоичности и шкалы заслуг, степени которых определяются мерой сексуальной чистоты.

Однако Гвиберт не слепой. Он видит все могущество другого источника скверны — денег, этих кусочков серебра, которые искушают даже монахов<sup>8</sup> и накапливаются ростовщиками, этими «*пьявками на теле бедняков*»<sup>9</sup>. Отсюда та ненависть, какую он питает к новому, городскому, обществу, в особенности — к членам Ланской коммуны. Он видит соединение всех пороков в том кровавом событии 1112 г., о котором хранит еще живое, ужасное воспоминание, в том нападении на сеньора, епископа, в котором были повинны «*эти люди последнего звания*», эти «*низшие*»<sup>10</sup>. Мятежные, слишком богатые, разве не взяли горожане себе в союзники Тома де Марля, грабившего паломников и бедняков, способного, по сплетням, которые Гвиберт пересказывает, на самые мерзкие эротические извращения? Беспорядки вспыхнули по трем причинам. Первая, весьма отдаленная, — это предательство Адальберона; тут возвращается идея Рауля Глабера о том, что недостойные прелаты ответственны за грехи своей паствы. Вторая — алчность архидиаконов и городских сеньоров: они торговали вольностями, дерзнули ради денег уменьшить социальное неравенство. Наконец — зверство «рабов»: тот, кто убил епископа (которого Гвиберт счел недостойным, однако же он помазанник Божий и потому неприкосновенен), — это волк, Изенгрин; из простонародья он вышел; то был истинный представитель восходящего класса, пробившийся в первый ряд благодаря тому, что помогал сиру де Куси взимать дорожную пошлину. Поскольку бунт подняли слуги «тиранов», выскочки, обогатившиеся за счет монахов, захожие клирики и чужаки, которые хуже самых злых кастелянов, потому что их не извиняет благородная кровь, то восстание это превратилось словно в нарыв, гноившийся всей земной заразой. Когда нарыв наконец прорвался, когда язва, очищенная огнем, зарубцевалась, мятеж, который начался — случайно ли? — в доме церковного казначея, набитом деньгами, предстал символом социального зла. Ведь он пришел не от крестьянского люда. Он вспыхнул в городе, в этой подлой среде, сильной богатствами, которые не переданы спокойно по наследству, но заработаны, накоплены, украдены, и которые нагло покушаются на привилегии высородных, самого Гвиберта и всех его сородичей. От такой угрозы есть лишь одно прибежище, остается лишь одна надежда на спасение: ценности, сохранившиеся на двух островках, словно на последних рубежах добра, в двух братствах, добродетелью своей противостоящих проклятому братству, коммуне. Это монашеская община — над которой, по правде сказать, постоянно висит опасность заразиться через этих паршивых овец, бывших рыцарей, несущих с собой мирскую проказу,

<sup>8</sup> I, 21, 22.

<sup>9</sup> III, 19.

<sup>10</sup> III, 7.

так как до пострижения они занимались любовью, — и община крестоносцев, возникшая, как и первая, в порыве бегства от мира, отречения, обращения.

Таким образом, в то время, как люди вокруг прозревают, Гвиберт по-прежнему зачарован миражом великого перемещения в Иерусалим. Странствие началось; паломники двинулись в путь, стаями, как та саранча, о которой говорится в Притчах (30, 27), *«озаренные солнцем справедливости, оставив отчий дом, покинув родных, освященные своим замыслом»*, единодушно — а меж тем *«у них не было короля, каждый из верных не имел другого вождя, как одного только Бога, и всякий почитал себя союзником Божиим»*<sup>11</sup>. В отличие от Адальберона, Гвиберт, предаваясь мечтам о совершенном обществе, даже если и рисует короля ведущим прихожан против дурных сеньоров, считает королевскую власть на земле излишней. А та, что все же установилась в Святой Земле, имеет для него ценность лишь постольку, поскольку она бесплотна. В этом он тверд: король Балдуин поместил свою жену в монастырь, и так, избавившись от укусов вожделения, *«не будучи принужден смирять плоть и кровь, он мог всего себя отдать борьбе с князьями мира сего»*<sup>12</sup>. В обществе, созданном крестовым походом, в обществе сначала без короля, а затем под водительством короля целомудренного, конечно, есть люди великие и малые, богатые и бедные, но они друг другу как братья. *«Они все под одним игом, под властью одного лишь Бога, и раб (серб) не принадлежал больше господину (сеньору), а господин не имел над рабом иных прав, кроме братских»*<sup>13</sup>. Нет больше неравенства, нет больше сеньории, и вместо перевязи у нового рыцарства один знак — крест<sup>14</sup>. Однако, как бы ни был Гвиберт ослеплен сиянием рая, чьи двери, казалось, приоткрылись, его не то чтоб вовсе не коснулось всеобщее разочарование. Среди преобразенных паломников завелись плевелы. Кто сеял порчу? Прежде всего, конечно, женщины; но также и пешие, те, кто был дурной крови в сражающейся армии.

Впрочем, и это для Гвиберта главное, крестовый поход смыкает с рыцарей скверну. Такова его функция. Когда рыцарь берет крест, он тем самым обязуется наконец следовать моральному кодексу, который оправдывает преимущества его мирского положения, тем предписаниям, которые соблазны века постоянно заставляют его преступать, он начинает в совершенстве исполнять свой долг, вытекающий из его особой функции. Бог имеет нужду в рыцарстве. Он хочет, чтобы оно было таким, как подобает. Он послал нашему времени святые войны, *«дабы рыцари для того, чтобы отказаться от мира (вот она, истинная цель: наш монах считает мир дурным, презренным), более не были принуждены вести жизнь монашескую, но чтобы они могли, не оставляя своих привычек, исполняя всегдашние свои обязанности, заслужить, хотя бы в какой-то мере (монашество все же лучше), Его милость»*. Так крестовый поход возвращает к порядку. Он разубеждает готовых уйти в монастырь людей, которые, решившись обратиться слишком поздно, могли бы занести с собой скверну. Ибо Гвиберт, запершись в своем сельском аббатстве, убежден: главное — не покидать того замкнутого пространства на полпути от мира сего, которое населяют добрые монахи. Что до остального общества, то оно, на его

<sup>11</sup> *Gesta*, I.

<sup>12</sup> *Gesta*, VII.

<sup>13</sup> *Gesta*, VII.

<sup>14</sup> *Gesta*, II.

взгляд, суетится на двух четко разделенных помостах. На одном, огромном, темном, скрытом в густой чаще, от которого он упорно отводит глаза, копошатся вперемешку со скотом крестьяне; другой, декорацией которому служат рынок, крепостная стена, собор, — городской. На этой сцене три актера: злые — буржуа и челядинцы, объединенные той дерзостью, какую рождает в рабах богатство, клирики, и наконец, рыцари. Эти последние могут получить завидную роль, при условии, что сумеют избавиться от алчности, *cupiditas*, и похоти, *libido*. Это уже картина мира такая же, как у святого Бернарда.

\* \* \*

Бернард и Гвиберт — люди одного происхождения. Родители Бернарда чуть познатнее, его отец — владелец замка, мать в родстве со второразрядными, хотя и обладающими графским титулом сеньорами герцогства Бургундского. Расстояние между ними определяется, во-первых, разным масштабом личности, а во-вторых, тем, что Бернард принадлежит к следующему поколению. Он заговорил тогда, когда мир был уже иным: монашество окончательно вписалось в новые структуры Церкви. Бернард стал монахом в Сито, обители цистерцианского ордена, жизнь которого основана на бенедиктинском уставе, но переработанном, приспособленном к требованиям нового времени. Бедность тут уже не символическая: цистерцианцы решают не жить больше чужим трудом, существуют вне сеньориального способа производства. Они признают превосходство епископов; ордену не нужна независимость; это дает ему благорасположение пап, но этим объясняется и мощное возрождение трехчастной схемы, трехступенчатой иерархии, присущее размышлениям Бернарда о структуре общества.

Структура эта, однако, не та, что у Адальберона и Герарда. Она воспроизводит тот троичный принцип, с помощью которого святой Августин вслед за святым Иеронимом выстраивал шкалу обязанностей и заслуг. Бернард не раз почти слово в слово повторяет августиновские формулы. «*Нам привычно различать три рода людей*». В библейской триаде — Ной, Даниил и Иов — он видит символ «трех порядков» — прелатов, воздержных и супругов<sup>15</sup>. Так выражается его полное согласие с григорианской программой, его убеждение, что все служители Божии должны под руководством епископов «*соблюдать чистоту и вести жизнь девственную, презируя похоти века*»<sup>16</sup>, и что супружество есть правило жизни для мирян. Конечно, цистерцианцы не сомневаются в том, что монашеский путь труднее, что «*клирик, становясь монахом, требует от себя больше смирения, больше послушания и воздержания*»<sup>17</sup>, и что, следовательно, соблюдая запреты более суровые, монахи их ордена в каком-то отношении выше священников. Тем не менее они, смиренные и послушные, подчиняются клиру. Во всяком случае, предавшись покаянию, они не позволяют себе никакой деятельности в миру: «*Дело монаха, — говорит святой Бернард, — не поучать, а плакать*»<sup>18</sup>. Цистерцианский орден резко порывает с миром. Его

<sup>15</sup> *Sermones in diversis*, IX, 2, 3, PL 183, 566; *Sermo* 35, PL 183, 634.

<sup>16</sup> Geoffroy de Saint-Blaise-d'Amont, *Hom. in script.* XII, PL 174, 1112, 1113.

<sup>17</sup> Idung de Prüfening, *Argumentum super quatuor questionibus*, III, éd. R.B.C. Huvens, «*Le moine Idung et ses deux ouvrages*», *Studi medievali*, 1972.

<sup>18</sup> *Ép.* 365, PL 182, 570.

аббатства вырастают в «пустыне»; у них нет ворот; они замкнуты в самих себе; широкая полоса нераспаханной земли отделяет, ограждает их от волнений века, которые могли бы их смущать.

Однако незаметно для себя цистерцианское общество само оказывается увлечено глубинным течением, которое на волне аграрных достижений второй четверти XII в. подвигает придавать большую ценность вещам плотским. На раскорчеванных их руками лесных полянах монахи — подобно крестьянам, распахивающим целину, ремесленникам, торговому люду — в полную меру соприкасаются с природной материей и обрабатывают ее. И это умеряет в них влечение к ангелической бесплотности. В цистерцианских монастырях медитация сосредоточена на тайне нерасторжимых уз, связывающих душу и тело, на тайне Воплощения. То, что неизбежно есть плотского в уделе человеческом, уже не отвергается, как в Ключи. В Сито этот удел принимают. Таким, какой он есть. И таким, какое оно есть, с его различиями, перегородками, разрядами, принимают человеческое общество. Быть может, аристократические предрассудки владели мыслью святого Бернарда еще сильнее, чем мыслью Гвиберта Ножанского или Андре из Флери. Обрушиваясь в своем пылом, страстном, беспощадном стиле на еретиков, Бернард не находит для них оскорбления худшего, чем назвать их работниками. Да, в аббатствах ордена клиросные монахи, отпрыски знатных семейств, корчуют пни и жнут, но это для пущего унижения. Ведь они убеждены, что ручной труд — это дело презренных смердов, в частности, тех крестьянских сыновей, «конверзов», которые работают рядом с ними, которых они называют братьями, но не делят с ними жизнь, держат их на расстоянии, в особых помещениях, потому что они не благородные. Как и все цистерцианцы в то время (и здесь, возможно, и надо искать основную причину расхождений во взглядах на устройство общества между Ключи, где монахи по большей части воспитывались в обители, в стенах монастыря, с детского возраста, и Сито), Бернард был уже взрослым к моменту своего «обращения» в 1111 г.; он узнал мир; он понимал, какое ему по рождению полагается место, на какой оно ступеньке иерархии, которая казалась ему обязательной, незыблемой, и он не замечал, как расшатывает ее возвышение всяких выскочек. Он твердо верил, что порядок, в котором выстроены люди в мире, не может быть поколеблен до воскресения во плоти.

Однажды он это ясно сказал кельнским клирикам<sup>19</sup>: *«Когда люди оживут, каждый в своем порядке (unusquisque in ordine suo, I Кор 15, 23), как вы думаете, куда помещен будет тот род (generatio), который вы образуете собою? Если по случайности двинется он к рыцарям, те прогонят его за то, что так мало он сносил трудов (labor) и опасностей. Крестьяне (agricolae) и купцы (negociatores) поступят так же, и каждый из порядков (ordines) людских не пустит его в свой надел. Что останется тем, кого всякий порядок отталкивает и вместе с тем обвиняет? Им будет назначено место, где нет никакого порядка, но где царит вечный ужас»*. Восхитительная риторика этой инвективы недвусмысленно дает понять, что думал Клервоский аббат о человеческом обществе. Он полагал, что оно упорядочено сообразно самой своей природе и той силе, которая неудержимо возносит его к лучшему. На его взгляд, порядок принадлежит к небу, а

<sup>19</sup> Записано его сподвижником Жоффруа Осерским: *Declamationes ex sancti Bernardi sermonibus*, X, PL 184, 444.

беспорядок — к аду. С другой стороны, если бы была в том необходимость, то этот текст дал бы еще одно, неопровержимое, доказательство, что для интеллектуалов того времени, грезившего совершенным устройством общества, слово *labor* означало не ручной труд, но физические тяготы, усталость мучительную (*labor* и *dolor* связаны между собой для Бернарда, как и для Адальберона), а потому душеспасительную. Существует рыцарский «труд», который, как и опасности, искупает грехи, совершенные в битвах. Иные священники падают низко, потому что слишком лелеют свое тело, и именно для того, не просто смирения ради, а чтобы быть достойными своего звания, монахи в Сито и отдают в своей жизни так много места физическому усилию, *labor*, — на полях, при рубке леса, в кузнице. Заметим наконец, что среди мирян Бернард различает отдельные категории, которые он называет порядками. Их не два, а три. Бернард свидетельствует о наступлении новых времен: к «рыцарям», к «землепашцам» он — говоря в городе Кёльне — добавляет «купцов». И ставит их последними в списке, возможно, полагая, как и Гвиберт Ножанский, что эти люди, которые имеют дело с деньгами и задирают нос, хуже всех остальных. Порядки эти функциональны. Тут возникает вновь не утратившая своей силы мысль о том, что люди выстраиваются в порядки соответственно исполняемой функции: военное ремесло, раздвоившийся отныне способ кормить других, землепашество и торговля. Однако настоящая граница проходит между функциями кормильца и воина. Цистерцианцы вовсе не собираются сносить эту перегородку, возведенную способом производства: они, конечно, отказываются сами пользоваться выгодами сеньории, но в монастырях они строго разделяют места, отведенные монахам, чей труд по преимуществу духовен, и те, что предназначены конверзам, которые своим рождением, законами генетики непоправимо обречены трудиться прежде всего телесно.

Такое разделение внутри цистерцианской общины будет углубляться: в 1188 г. генеральный капитул конгрегации решил запретить «знатным мирянам, поступающим в монастырь», выбирать смирения ради звание конверза; они отступят от закона, если не станут клиросными монахами<sup>20</sup>. К концу XII в. цистерцианское аббатство, окончательно сложившееся, опирающееся на все самое современное в способах эксплуатации домена, таким образом, даже среди людей, отгороженных от мира монастырской стеной, отказывается осуществлять смешение порядков, *ordines*. Ведь Бог хочет, чтобы классовые различия продлились до конца света. Наиболее приспособившийся к требованиям времени и потому самый почитаемый и благоденствующий монашеский орден, желая быть совершенным, устроенным согласно воле Божией, стоит на убеждении, что люди разной крови не должны смешиваться между собой. Эту мысль точнее всех выразила Хильдегарда Бингенская, умершая в 1179 г. Абатиса из Андернаха удивлялась тому, что в монахини брали только знатных девиц, тогда как по словам Апостола (I Кор 1, 26), Бог не делает различий между людьми. «Воля Божия, — отвечает Хильдегарда, — в том, чтобы низшее звание не возносилось над высшим, как то сделали Сатана и Адам. Какой человек собрал бы весь свой скот в одном стойле, быков, ослов, баранов? Уважение обычаев пошло бы прахом». И тут из глубины Германии, словно эхо давних и очень «французских» высказываний Адальберона и Герарда, звучит от-

<sup>20</sup> *Statuta ordinis cisterciensis*, I, 108.

сылка к Псевдо-Дионисию: «Порядок царит лишь там, где небесная иерархия чинов ангельских управляет также членением общества человеческого»<sup>21</sup>.

Все процессы, происходившие в мире, к середине XII в. привели к тому, что на взгляд господствовавшей культуры классовые перегородки стали необходимы как никогда, — тем более, что глубинные потрясения начали в то время подрывать эту линию обороны. Ее укрепляют даже в области духовного. Ключийская конгрегация не отстает: переделывая устав в 1146 г., аббат Петр Достопочтенный предостерегает: не принимайте в монахи «слишком много стариков и слабоумных» — это понятно, но и «слишком много крестьян». Унизительно теперь уже не рабство (оно быстро исчезает в большинстве провинций Северной Франции), а незнатное происхождение. Хорошо бы, чтобы отныне оно стало несмываемым пятном. При том вихревом движении, которое экономический рост порождает в обществе (где уже указывают пальцем на купцов, ставших сеньорами, где весьма могущественные персонажи идут на убийство владетельной особы, графа Фландрского, чтобы не обнаружилось, что отец их был рабом), главное различие между мирянами больше не основано, как сто лет назад, на производственных отношениях. В отношениях этих идут сдвиги, и граница становится размытой, подвижной. Тем, кто располагался по лучшую сторону этой границы, важно было вернуть ей жесткость, определять ее не по сеньории, не по власти — ибо теперь известно, что она покупается, — но по рождению, по знатности, по благородству. То есть, со времен святого Бернарда, — по рыцарству.

Как и Гвиберта, Бернарда Клервоского на самом деле кроме монахов занимают только рыцари. Весь жар своего сердца он вкладывает в старания их спасти — и тоже через крестовый поход. В нем он видит самый надежный путь покаяния для тех, кому не хватило мужества укрыться в наилучшем месте, Иерусалиме отречения, — монастыре. Бернард говорит об этом в «Похвале обновленному рыцарству», то есть тем знатым воинам, которые, не отказываясь от оружия, стали монахами, дали обеты послушания, целомудрия, бедности, — тамплиерам. После того как в 1128 г. на соборе в Труа этот орден принял свой устав, Бернард, поколебавшись недолгое время, решил его поддержать, защитить от нападков<sup>22</sup>. Для того он и написал хвалу этому воинству, освободившемуся наконец от алчности и гордыни, очистившемуся, уподобившемуся ратям небесным, избавившемуся от двойной опасности, которой подвергаются люди в сражениях — погубить свою душу вместе с убиением врага, погибнуть душой и телом. Ибо то, что действительно важно для Судии — и здесь Бернард согласен со своим противником Абельяром, — это намерение, умысел, дело, которому человек служит, «расположение сердца»; «когда рыцарь Христов убивает злодеев, поступок его не есть человекоубийство, но, если дозволительно так сказать, злоубийство; он весь — только мститель Христов для тех, кто творит зло»<sup>23</sup>. Таким образом, Клервоский аббат следует за Петром Дамиани, увещевавшим на пятьдесят лет раньше «воинов века сего» стать через обращение «воинами Христа», за последними великими аббатами Ключи, пытавшимися изгнать бесовство из рыцарей. Прославляя это «новое» рыцарство (как нов был цистерцианский монастырь благодаря стараниям

<sup>21</sup> *Ép.* 116, PL 197, 336.

<sup>22</sup> J. Leclercq, «Un document sur l'origine des Templiers», *Revue d'Histoire ecclésiastique*, 1957.

<sup>23</sup> PL 182, 924.

совлечь с себя ветхого человека), он, разумеется, разражается гневными речами против рыцарства вообще. Но в связи с монашествующими рыцарскими орденами, единственным воплощением мечты 1095 г., соединившими, сплавившими в себе монашескую общину и общину крестоносцев, он сам предается мечтаниям о новом «роде людском», в котором исполнились бы ценности земного общества, ибо в нем слились бы два высших «порядка» — один со стороны духа, монашеский, другой со стороны плоти, рыцарский.

Однако до тех пор, пока еще не все рыцари обратились, стали послушными, смиренными, целомудренными и бедными, не утратив храбрости, — до тех пор надо остерегаться нарушения порядка. В конечном счете у Бернарда образ социума представляет собой, как и всякий план цистерцианского здания, квадрат — символическую фигуру тварного мира: 1) монахи; 2) рыцари; 3) клирики; 4) все остальные. На этой шахматной доске возможны разные сочетания: 1+2 — рыцари-тамплиеры; 1+3 — клиросные монахи; 1+4 — конверзы (а у тамплиеров — оруженосцы); 1+3+4 — цистерцианский монастырь; 2+3+4 — мир. Основу составляет четырехугольник — пока не зазвучат трубы Страшного Суда, пока мертвые не встанут из могил, чтобы построиться в ряды, «каждый в своем порядке».

\* \* \*

Современник святого Бернарда, выходец из той же среды (о нем говорят, что он «низкого происхождения»; не подумайте, что он был крестьянским сыном; просто его родители не состояли, в отличие от родителей Гуго Ключинского или Петра Достопочтенного, в родстве с королями), Сугерий располагается на другом полюсе монашеского мира. Бернард яростно осуждает роскошь; Сугерий думает только о том, как украсить свою церковь, и это в него метит «Апология для Гильома». Бернард поддерживает феодала, графа Шампанского; Сугерий — короля-Капетинга, он ставит ценности рыцарства ниже королевской власти. Сугерий и есть аббат Сен-Дени, королевского монастыря, реформированного Ключинской конгрегацией. Функция его состоит в том, чтобы хранить крипту, где могилы франкских королей окружают то, что считается гробницей Дионисия Ареопagitа. В заново отделанной церкви аббатства он устраивает пышные службы, упорядоченные в соответствии с триадами небесной иерархии — у фасада базилики трое врат, толпа на церемониях освящения делится на три группы: клир, знать, народ. Но этот праздник, отражающий на земле небесное величие, Сугерий организует вокруг монарха, восседающего, подобно Богу в славе Его, на самом верху пирамиды преданности и почитания. Поскольку он служит королю Франции, Сугерий ближе всех своих предшественников к тому, что говорили некогда Адальберон и Герард. Желая подобно им укрепить власть Капетингов, он возвращается к каролингской модели, к Карлу Лысому, к образу монарха, окруженного двумя рядами сподвижников, — тех, кто молится, и тех, кто сражается. Как и два наши епископа, он черпает свои идеи из Дионисиевой концепции. Так как времена изменились, он выстраивает политический порядок на феодально-вассальных отношениях, но делает их остоном иерархического сооружения, в котором взаимообмен любви и покорности соединяет все этажи, а на самом верху размещается король — вернее, корона, эмблема монаршей власти, переживающая всякого венценосца. Когда корона



переносится в Сен-Дени, в центр архитектурного пространства, задуманного как зримое воплощение Дионисиевой теологии, этот золотой предмет становится как бы фокусом, откуда излучаются власть, поддержание мира, справедливость, и со ступеньки на ступеньку они достигают до самых нижних слоев населения королевства.

Однако Сугерий (собираатель, который с той же целью, то есть чтобы вернуть королевству былое единство, пожелал перенести на берега Сены все эстетические достижения Юга и смешать их с теми остатками высокого каролингского искусства, которые он брал с Севера) для завершения своего дела принимает традицию клюнийскую, южную, григорианскую, громогласно заявленную в жизнеописаниях святого Гуго. *Potestas*, власть, врученная королю (через миропомазание, но также и через корону, доставляемую монахами аббатства Сен-Дени, которые ее хранят, ее, а не сосуд со святым миром как таинственное вместилище власти), задачей своей должна иметь прежде всего защиту «свободы» от «тиранов», то есть, как сказал бы Хинкмар, «бедных» от «могущественных». Сугерий это повторяет, сочиняя между 1138 и 1144 гг. «Жизнеописание Людовика VI», рисуя, к примеру, этого монарха — он был уже миропомазан, но поскольку отец его был еще жив, он воплощал королевскую «молодость», силу, беспокойную деятельность, — «славным и ревностным защитником церквей в отцовском королевстве, заботящимся о тех, кто молится, тех, кто трудится, и о бедных»<sup>24</sup>. Защитник церквей и бедных — расхожая формула. Однако во Франции это первая фраза из всех до нас дошедших, где соединяются два термина: *orator*, молящийся, и *laborator*, работающий. Добавлю, что *laborator* здесь различается с *pauper*, бедным. Ибо Сугерию хорошо известно — обстоятельство это бросается в глаза на улочках предместья Сен-Дени, — что оживившаяся экономика установила большое расстояние между положением работника и нищетою.

*Orator, laborator*, молящийся, трудящийся: эти две функции упомянуты в похвале земной деятельности Капетинга. Сугерий явно отходит от Хельгота. Он вовсе не намерен делать венценосца пленником монашества, ставить его рядом с ангелами, напротив, он его подталкивает к людям. Люди хотят опереться на его силу, хотят, чтобы он сражался за них. Король уже не представит наполовину монахом или наполовину епископом. Он воин, *bellator*. Военная функция и есть функция собственно королевская. «По праву и по обязанности подобает мощной деснице королей смирять дерзость тиранов всякий раз, когда они все крушат в войнах, предаются грабежу, обижают бедных, чинят вред церквям»<sup>25</sup>. Если война не осквернена деньгами (доблесть Людовика, одерживающего победы только благодаря собственной отваге и исполнению своего долга до конца, Сугерий противопоставляет очевидной испорченности короля Вильгельма Рыжего Английского, который тратит деньги из казны на содержание наемников), если ведет ее сам король, и из тех побуждений, которые Адальберон тщетно пытался вложить в душу Роберта Благочестивого, то война — дело благое. Борьбу внутри народа христианского с целью вернуть его к порядку Сугерий считает занятием столь же — а может быть, и более — душеспасительным, как крестовый поход. Для него Людовик и те, кто служит под его знаменами, — такие же мстители Христовы, как тамплиеры для

<sup>24</sup> *Vita Ludovici*, II.

<sup>25</sup> *Ibid.*, VI, 21.

святого Бернарда. Когда король Франции в 1127 г. повел свое войско во Фландрию, чтобы покарать убийц доброго графа Карла, *«разными способами отмщения и обильным пролитием крови Фландрия была омита и словно крещена заново»*<sup>26</sup>.

Военная деятельность суверена ведется на земле, и отнюдь не как драматический пролог конца света (эсхатологические настроения у Сугерия столь же спокойны, как и у Адальберона и Герарда); она должна вписываться в рамки установлений мира Божьего. Для Сугерия (вот то, что в его воззрениях, примешиваясь к отзвукам каролинских времен, идет с Юга и отдаляет его от Герарда и Адальберона) идеальное устройство общества — такое, о котором в начале XI в. мечтали на миротворческих соборах: прелаты и народ, объединившиеся против злых людей. Но в предводителе Сугерий им дает короля, которого едва терпел Гарен Бовезийский; и поскольку главное препятствие к укреплению монаршей власти он видит в рыцарском разбое, то восхваляет исполнение воинской функции народом, мобилизуемым по коммунам. Уже аббат Ножанский в своих «Памятных записях» допускал, в отличие от Андре из Флери, участие народа в восстановлении справедливости, если во главе этого дела был король. Сугерий идет еще дальше. Описанные им отряды, которые сопровождают Людовика в его вылазке против сира дю Пюизе, — это такие же самые, что поднимал Аймон Буржский: крестьянское ополчение, руководимое священниками. В повествовании Сугерия они вовсе не выглядят смешными и не терпят поражения. Другой монах, близкий по духу к клунийцам, Ордерик Виталий, рассказывая о таких же событиях в Нормандии (это край, отличный по своей структуре, не социальной — как и святой Бернард, Ордерик убежден, что существует четыре порядка: *«монахи, клирики, рыцари, крестьяне, люди всех порядков»*, говорит он<sup>27</sup>, — но политической: страна управляется одним герцогом с помощью рыцарей), дивится больше, но тоже не осуждает *«священников, кои по повелению епископов были с королем при осаде крепостей и в сражениях, со своими хоругвями и прихожанами»*<sup>28</sup>.

Итак, священники и работники вооружаются, и смешение порядков, ужасавшее Андре из Флери в 1040 г., уже не кажется теперь возмутительным. По причине доброго сердечного побуждения, *affectus cordis*, по выражению святого Бернарда, потому что дело благое. И прежде всего потому, что король, наместник Божий, следит за тем, чтобы не была нарушена основополагающая граница, ставящая знатных выше остальных. В королевской армии городской люд составляет лишь один отряд, и притом подсобный: *«Да соберутся вокруг тебя епископы, графы и другие могущественные особы твоего королевства, и да пойдут с тобой священники со всеми прихожанами, куда ты повелишь»* (здесь очень четко прочерчивается, поперек вертикальности двух геласианских параллельных порядков, *clerus* и *populus*, горизонтальная линия, отделяющая, исходя из необходимого неравенства, могущественных от бедных, сеньоров от подвластных), *дабы единое войско принесло единое отмщение врагам народа»*<sup>29</sup>. В том государстве, о котором мечтал Сугерий и на которое нормандец Ордерик издали смотрит скептически, не станет ли идеальным сообществом коммуна. Она поделена на порядки, на функциональные категории, но, как и в

<sup>26</sup> *Ibid.*, 29.

<sup>27</sup> *Hist. eccl.*, éd. Le Prevost, III, 125.

<sup>28</sup> *Ibid.*, IV, 250.

<sup>29</sup> *Ibid.*, XII, 364.

обществе крестоносцев, различия преодолеваются единодушием. Не будет ли это в конце концов общество крестовых походов, но такое, которое движется к реальной цели, а не к миражу, и которое, в отличие от стаи саранчи, крепко держит в руках король?

\* \* \*

Сугерий гордится тем, что он аббат. Однако монастырь отходит на задний план, включается в механизм власти, которая перемещается в город и опирается на соборы. На службу монархическому государству, ради блага общества, ради общего блага, Сугерий ставит концепцию социального порядка, разработанную в монастырях, утвердившуюся в установлениях мира Божьего и в идеях Ключийской конгрегации; он приспособливает ее к тому, что вытекает из воззрений Адальберона, Герарда, Хинкмара Реймского, то есть из концепций, созданных до феодальной революции. В складывающейся к середине века картине общества центральное место занимает рыцарство. Как и святой Бернард, как и приверженцы мира Божьего и как Адальберон, Сугерий относит рыцарство к погибшей части общества. Мятежность рыцарей мешает королю окончательно установить мир. Рыцарство влечется к беспорядку. Но Сугерий, как и святой Бернард, хотел бы вернуть его к порядку. Сугерий — монах. Но поскольку монастырь его не такой крошечный, как Но-жан, и не так затерян в уединении и безмолвии, как Клерво, он не мечтает сделать из рыцарей монахов. Их превратит в «порядок» государство. Каким должно быть политическое устройство? Святой Бернард склоняется к княжеству. Сугерий отстаивает королевскую власть. В то время, к которому мы подошли, в середине XII в., всякая общественная идеология должна создаваться в зависимости от светской власти. Той власти, которую монахи хотели присвоить себе, если не уничтожить. И которой служат священники. Священники, снова набирающие силу.

## VI. В школе

Сугерий, аббат Сен-Дени, умирает в 1151 г., Бернард, аббат Клерво, — в 1153, Петр Достопочтенный, аббат Ключни, — в 1156. То были последние великие аббаты в средневековой Франции. С исчезновением этих видных фигур монашество оставалось еще полно сил: тысячи мужчин, сотни женщин каждый год на Севере Франции меняли свою жизнь и затворялись в монастыре; в Ключни по-прежнему чetyреста клиросных монахов, а цистерцианский орден быстро распространяется по провинциям королевства. Прочность этого института не должна, однако, скрыть от нас то обстоятельство, что в этом краю с двадцатых годов XI в. монастыри были всего лишь (в отличие от Ножана и всех тех небольших обителей, которых так много было в сельской местности) остаточными образованиями, доживающими свой век в полудреме; или же они поневоле втягивались в мирские дела, были принуждены приспособливаться, а потому словно разрывались между двумя полюсами — лесом и двором. На этих двух сценах попеременно разыгрываются эпизоды приключенческих романов; их тогда начинают сочинять для услаждения светской аристократии, и их пышное цветение свидетельствует о молодой силе новой культуры — культуры рыцарской. Так проявляется торжество рыцарства в те времена, когда городское сословие только начинало выходить на поверхность, когда самый громкий успех для горожанина выливался в простое желание — затеряться среди рыцарей, когда все нововведения в институте монашества на самом деле служили ответом на вызов рыцарства. Лес Мерлина и Ланселота; двор короля Марка и короля Артура. Пустыня или политика. Лучшие из монахов мечтали уйти от мира еще дальше и увести за собой, прочь от волнений и скверны, как можно больше крестьян, священников, рыцарей прежде всего. Святой Бернард призывал совершать духовные бракосочетания, сгорать в кострах божественной любви, но вдали от всего, оставив светской Церкви практические дела милосердия и заботу об исправлении народа. Иные, напротив, звали броситься в воды того потока, который заново укреплял государство вместе с ускорением денежного обращения, с оживлением на дорогах и в городах. К таким принадлежал Сугерий, открывший великолепный тройной портал Сен-Дени, извлекавший мощи из крипты, покрывая их золотом и драгоценными камнями для большего блеска, видя в них как бы мистический факел, призванный заново осветить власть монарха.

Еще и в XII в. не было такой светской власти, чьи корни не уходили бы в сверхъестественное. Возрождающееся государство, разумеется, хотело опираться на прочность церковных структур. Тут были свои сложности. Все написанное тогда на темы, которые мы называем политическими, касается отношений между Церковью и светскими властителями, и всякое представление об обществе вытекало из концепции этих отношений. Как и их предки в тысячном году, монархи желают, чтобы аббатства, которым они покровительствуют, совершали заупокойные службы и литургии. Ради спасения душ подданных, за которых они ощущали себя ответственными, ради спасения их собственных душ они предпочитали поручать себя молитвам монахов самых чистых. Так Людовик VII из ревностного благочестия не захотел отдать свои бранные останки в Сен-Дени и повелел перенести их в цистерцианское аббатство, которое он основал. Так много позже святой Людовик возил камни на стройке аббатства Руайомон и отчитывал своих братьев, чтобы они не слишком брюзжали, участвуя в тяжелых работах, которые брали на себя монахи для вящего самоуничтожения. Но монахам было трудно, не нарушая обета затворничества, оказывать королям все те явные и тайные услуги, в которых они теперь нуждались. Клирики были гораздо полезнее — они не были отрезаны от мира. В XII в. клир, наравне с рыцарством, становится естественным помощником светской власти. У него было три способа ей помогать.

Прежде всего, через моральные увещания, через неустанный призыв придерживаться добродетелей, также способствовавших укреплению общественного порядка, через пресечение грехов, которые все считались угрозой этому порядку. Был ли лучший способ обуздать непокорных вассалов, чем отлучение, интердикт, которыми карают нарушителей мира послушные прелаты? Чтобы усмирить народ, не следовало ли рассчитывать прежде всего на тот контроль, что день за днем осуществлял кюре на территории своего прихода (четче очерченный с началом корчевки лесов, приход в XII в. мало-помалу становился на Севере Франции основной клеточкой сеньориального организма, системы эксплуатации и угнетения; он разбивал на участки промежуточное пространство между двором и лесом, был местом трудов, ясности, установившегося, сохраняемого порядка) — ячеи в той сети, которой опутали всех крестьян, чтобы они вели себя смиренно? Но обладатели государственной власти хотели от епископов, от каноников, от кюре не только проповедей, анафем, наставлений в ходе исповеди. Клирики умели писать, считать, вести записи. Они были наготове повсюду, они одни могли успешно орудовать еще неотлаженными рычагами административной машины, должным образом выкачивая для хозяина государства излишки производства в земледелии и там, где они неуклонно дорожали, — в виноградниках, на пастбищах и в лесах. Наконец, ни один властитель не мог без них обойтись, если желал, чтобы в его интересах разрабатывалась теория обоснования власти. Вызванные оба экономическим подъемом, возрождение государства и возрождение клира шли рука об руку, поддерживали друг друга. Вместе с ростом городов, укрепление власти высших сеньоров исторгло епископат из забвения и вернуло клирикам главную роль в культуротворчестве. Со второй четверти XII века большие стройки располагаются в Отене, в Сансе, а вскоре и в Иль-де-Франсе, в городах. Там возводят соборы. Соборные капитулы по всей Северной Франции становятся самыми деятельными мастерскими по выпуску литературной продукции. Эта продукция вмещает в себя и размышления об обществе.

Они шли в двух направлениях. Либо *orator*, «тот, кто молится», держался на расстоянии от светской власти. Он оставался на позициях, занятых еще со времен григорианских битв, неизменно провозглашая превосходство духовного над плотским и отстаивая ту мысль, что миссия священника — вести за собой князя, дабы тот не сбился с пути. Если он и обращался к сообществу мирян, собранному вокруг короля, герцога, графа, то с целью пожуричь и тех, и других. Его анализ общественного организма должен был — как и тот анализ, что делали при Каролингах авторы «зерцал», — готовить установление, вернее, восстановление морального порядка. Либо *orator* сознательно ставил себя на службу государству. Мысль его работала на князя. Цель его была не столько моральная, сколько политическая. То, что он говорил об обществе, показывало, какую опору попрочнее надо найти для общественного порядка. Две позиции, две точки зрения. Рассмотрим их поочередно.

\* \* \*

Начиная с последних десятилетий XI в. священники намеревались — чтобы достичь совершенства и чтобы поднять свой статус выше монашеского — вести «апостольскую жизнь», такое существование, в котором соединились бы деятельность и созерцание, пересеклись бы два пути, «теоретический» и «практический», — те, что некогда устами Мартина Жюмьежского различал и прочерчивал параллельно Дудон Сен-Кантенский. Их больше не призывали уподобиться ангелам, подражать отцам-пустынникам. Им предлагали следовать примеру апостолов, мужей столь же чистых, как монахи, но работавших засучив рукава, вовлеченных в земную жизнь. Строгости, самоограничения, всплески духовной жизни нужны лишь как подготовка к наилучшему исполнению земной задачи — вести мирян к добру. Вырывать их из когтей зла уже не отвращая от мира, не завлекая в крипты, где они простирались бы ниц перед реликвариями, при свечах, под звуки литаний, в ожидании чудес. А внедряя сакральное во все вокруг них, вплоть до поля битвы, вплоть до лагуч в предместьях. Разумеется, по-прежнему считалось, что подобное распространение должно совершаться посредством таинств, что особая миссия священников состоит в том, чтобы вызывать к жизни через крещение, питать через евхаристию, исправлять через покаяние, наконец, контролировать воспроизводство общества через брак, который в последней трети XII века вошел в число семи церковных таинств. Священники и были прежде всего людьми определенного «занятия», «служителями» Божиими, и совсем как служащие светской власти получали за это плату путем налогов, пожертвований, части десятины. Однако такой способ распространения священного — по известной форме и по известным расценкам — в столь продвинутом регионе, каким был Север Франции, в XII в. отходил на задний план. Его достоинства оспаривались ересью, снова вспыхнувшей вместе с увяданием монашества. И прежде всего приверженность к обрядовой стороне дела, пережитки магии в церковном церемониале ставились под сомнение прогрессом культуры; он понемногу охватывал все мирское общество, проникал в самые глубокие слои, облагораживал религиозное чувство, обострял стремление к такой религиозной практике, в которую было бы вовлечено не только тело, но и сердце и разум. В ту эпоху, о которой мы говорим, литургия постепенно отступает. Это благоприятствует иному способу добиваться присутствия Бога среди людей — через слово.

Таинство и в самом деле есть лишь один знак среди прочих, одно из проявлений Глагола. Глагол и важен. Почему же не доносить его непосредственно, во всей полноте, словами, речами — публичными, то есть проповедями, и тайными, то есть советами духовника? Ставить такой вопрос означает возвращать, после целого века забвения, ведущее место в культуре искусству говорить — риторике, искусству убеждать — диалектике, и в то же время вливать в общее течение, придававшее христианству более личностный характер, переносившее его вовнутрь души. Бернард Клервоский и Абеляр повторяли: важно побуждение, а не поступок, ядро, а не внешняя оболочка, орех, а не скорлупа. Еретики, которые шли в авангарде религиозной требовательности, были далеко не единственными, кто полагал, что грех не смывается одним действием — дарением, тем более действием другого — монашеской молитвой, что спасение можно заслужить, осуществляя на деле слово Божие. Тем самым на мирян возлагалась ответственность, они становились способны на самостоятельный духовный акт. Но тогда следовало допустить, отклоняясь от строгой ортодоксальности, что народом должны руководить люди, особо сведущие в смысле, в различных смыслах Писания, единственные, умеющие его объяснить. Так священники сменили монахов на фронтах борьбы со злом, борьбы по-прежнему яростной, которая продолжится до скончания века.

Ибо поле битвы сместилось: это уже не космос (хотя еще долго оставалась живучей наивная идея, которая воодушевляла крестоносцев, — идея о том, что для расширения Царства Божия следует истребить неверных и изгнать евреев). Центр борьбы, новая форма работы для Бога, *opus Dei*, отныне располагается внутри того микрокосма, который представляет собой каждый человек: корчевать, расчищать, выгонять беса из логова, засыпать, осушать, уничтожать зловонные болота, — все то, что как раз и делали на опушках в цистерцианских аббатствах конверзы, исправляя и приводя в порядок все вокруг. Но чтобы делать эту работу как следует, необходим был стратегический план. Разрабатывать его надлежало тем, кому оказалось доступно полное знание истины благодаря совместному действию науки риторики, диалектики и (тут мы возвращаемся к каролингским концепциям, то есть к Гергарду и Адальберону) таинственного дара, мудрости, которую сообщает епископам миропомазание, а обряды рукоположения передают со ступеньки на ступеньку по всему иерархическому порядку (*ordo*) Церкви. В XII веке даже мечтали о том, чтобы способность исправлять словом проникла в самую толщу деревенской жизни, дошла до первичной клеточки — прихода; кое-кто питал надежду, что когда-нибудь мудростью, *sapientia*, сможет пропитаться даже самая ничтожная, въедливая, жадная власть — власть сельского кюре, которого высмеивают авторы фаблио. Во всяком случае, крепло убеждение, что порядок, моральный порядок — а порядок социальный был от него неотделим — зависит от определенной манеры высказывания, а потому ответственность за него лежит на тех, чьей функцией как раз и было говорить.

Вскоре было признано, что клирики должны иметь монополию на эту функцию. На рубеже XI—XII вв. еще были колебания: в 1096 г. Нимский собор посчитал, что монахи-священники более достойны проповедовать, чем клирики, оскверненные миром, с которым слишком тесно соприкасались; Гонорий Августодунский, говоривший не переставая, был несомненно монахом. Но Ансельм Ланский, твердо державшийся «различий» и заявлявший, как я уже сказал, что покидать свой порядок — это смертный грех, был со-

вершенно категоричен: «Клирики предназначены для того, чтобы проповедовать и наставлять тех, кто им послушен (фраза незаметно соскальзывает на обязательную покорность мирян), монахи же — для того, чтобы молиться»<sup>1</sup>. Святой Бернард был с этим согласен и осудил некоего рейнского затворника, который взялся витийствовать перед толпой. Так в XII в. происходит своего рода согласование ролей между монахами и священниками. В располагающей к медитации тишине монастырей (и самых закрытых из них, цистерцианских) сочинялись проповеди; группы переписчиков распространяли тексты среди тех, кто их произносил, — священников, вплоть до самых скромных; цистерцианцы были таким образом вынуждены прибегать к народному языку, не потому, что обращались непосредственно к мирянам, а потому, что работали для таких клириков, которые не справились бы с изысканной латынью<sup>2</sup>. Однако епископы, хорошие епископы, появившиеся в результате реформы, твердо знали, что это им прежде всего надлежит воспитывать проповедников. Для этого они поощряли работу школ при епископских кафедрах. И побуждали в этих школах заниматься анализом того, как должно слово воздействовать на слушателей проповеди, то есть на мирское общество.

В то время как соборный причт все чаще шел на более строгое соблюдение правил, подобно монахам, в то время как для лучшего исполнения молитвенной функции, также на них возлагавшейся, священники скрывались за второй оградой, возведенной в нефе собора или коллегиальной церкви вокруг клироса, с выходом наружу через своего рода внутренние врата — амвон<sup>3</sup> (не доказывают ли эти новшества в устройстве, что миряне стали более регулярно ходить в церковь?), — в это время другие отряды, школы, *scolae* со всем прилежанием занялись ученьем. Ими управляли (ведь *scola*, в собственном смысле, есть группа людей, исполняющая определенную функцию и связанная дисциплиной) самые ученые; порой это был сам епископ; но чаще всего — назначенные прелатом руководители, которых называли «учителями». Учителя, *magistri*: это слово, еще подозрительное для Адальберона и Герарда, который употреблял его применительно к ересиархам или к узурпатору, лжепророку Одилону Ключийскому, к середине XII века стало титулом, обозначавшим звание, новую ступень в церковной иерархии; это был почетный, официально предоставленный церковными властями пост. Церковь отбирала людей, давала право и позволение обучать тех, кто в свою очередь будет обучать мирян. В первой половине XII в. множились сочинения этих «учителей», они присоединялись к текстам монахов, а вскоре и превзошли их числом.

Лучшие школы были на Севере Франции, в том краю, где в IX в. бросало свои семена просвещение, исходившее из Реймса, а сто лет спустя появились новые всходы, подготовившие труды Адальберона и Герарда. То было возрождение, и в тех же самых местах, под сенью тех же соборов, в Орлеане, в Мане, в Шартре. В Лане прежде всего. К этим источникам книжного знания ученики стекались отовсюду, как прежде, как во времена Хинкмара и Иоанна Скота, как в тысячном году; прибывали они по большей части из Ломбардии и с Британских островов и были все более многочисленны, так как путе-

<sup>1</sup> PL 172, 1081, 1590.

<sup>2</sup> M. Zink, *La prédication en langue romane avant 1300*, Paris, 1976, p. 130 et sq.

<sup>3</sup> M. Durliat, «La tribune de Serrabone et le jubé de Vezzolano», *Mel. Piot*, LX, 1970.



шестивия становились не столь изнурительны. С тем же запасом книг (которыми пользовался Адальберон) работа возобновилась в том самом месте, где одновременное ослабление епископата и королевской власти прервали ее двумя поколениями ранее. Она пошла дальше, вышла за пределы двух первых дисциплин, входивших в тривиум, грамматики и риторики, двинулась к изучению законов природы (главным образом в Шартре), к объяснению текстов Писания (главным образом в Лане).

### Учители из Лана

В Лане в первое десятилетие XII в. Ансельм и его брат Рауль перечитывали рассуждения о Библии времен Каролингов — глоссы, то есть объяснения каждого слова, комментарии, то есть общие объяснения. Они ощущали необходимость привести это наследие в порядок, упорядочить его; себя они называли *ordinatores glosae*, «приводящие в порядок глоссы». Поскольку интуитивный подход (по аналогии, через символ, через воображаемое скольжение от одного смысла к другому, что было свойственно Кюни и сохранялось у Сугерия и святого Бернарда) больше не удовлетворял их желания постигать текст с помощью дедуктивного рассуждения, они занялись тем, что стали строго отделять друг от друга (*distincio*) различные значения евангельских слов. Но они считали себя обязанными продолжать работу над комментариями, поскольку теперь смысл божественного слова надлежало доносить до будущих проповедников, поскольку прояснение темнот Ветхого и Нового Заветов отныне целью своей имело подкреплять моральное наставление, помогать лучше руководить поведением людей в миру, поскольку глоссы и комментарии неизбежно выливались в теорию социального порядка, в идеологию общества. Это еще очень узкий проход, маленькая щелочка, образовавшаяся в Лане при Ансельме, в начальный период схоластики, — по крайней мере для того, что угадывается в это время из груды рукописей, по большей части неизданных, плохо читающихся, плохо систематизированных, в которых никто не ищет ответа на того рода вопросы, что я здесь ставлю.

Пергаменты эти так плохо изучены, что мои размышления о воздействии на них трифункциональной схемы следует рассматривать просто как введение в серьезное исследование. Я здесь целиком обязан Ги Лобришону (Lobrichon), чьи разыскания были посвящены лишь одному из священных текстов, откомментированных ланскими учителями, правда, тексту важнейшему — Апокалипсису. На этой огненной книге во времена Ансельма и его учеников неизменно сосредоточивалось внимание, поскольку грезы крестовых походов еще не рассеялись, грандиозные подмошки еще не были разобраны, а христианский мир по-прежнему с тревогой ловил предвестия Второго Пришествия. Вот на чем нам следует остановиться: среди этих глосс и комментариев к Апокалипсису можно обнаружить трехчастную схему. Не та ли это самая, которой некогда пользовался Адальберон и которая на пороге XII в. в Лане оставалась в памяти клириков из соборного причта?

Они прибегли к ней, толкуя стихи 9—10 из Пятой главы, «Новую песнь», что поют перед Агнцем четыре животных и двадцать четыре старца (это та сцена, которую решили тогда изваять на тимпане церковного портала в Мюссассе как символическое изображение двух тайн христианства, Воплощения

и Искупления): «Ты был заклан, и Кровию Своею искупил нас Богу из всякого колена и языка, и народа и племени, и соделал нас царями и священниками Богу нашему; и мы будем царствовать на земле». Раскрывшееся небо готовится принять человечество. А оно, очищенное ради этого, освободившееся от греха, то есть от неравенства, через священство возвращается к изначальному единству чад Божиих. «Колено», «язык», «народ», «племя»: эти термины, отображающие многообразие рода людского, которое в ту самую минуту и исчезает, нагромождаются в Иоанновом тексте, чтобы усилить утверждение о том, что все люди, кто бы они ни были, призваны и искуплены жертвой Агнца. В обширном комментарии, очевидно, принадлежащем самому Ансельму и датированном 1100—1110 гг., содержится объяснение всех этих слов из Вульгаты. В частности, слова «колено», *tribus* (в Иерусалимской Библии оно переводится как «род»): «Ex omnibus tribus, то есть», — говорит Ансельм, — люди молитвы (*oratores*), *рыцари* (*milites*) и земледельцы (*agricolae*)»<sup>4</sup>. Такое толкование повторяется всякий раз, когда слово *tribus* обозначает у Иоанна (7, 9; 13, 7; 14, 6) конкретные части человеческого общества, тогда как в других случаях, когда термин этот имеет иное значение, меняется и его толкование, оно соотносится тогда с древним трехчастным делением добродетелей, с Ноем, Даниилом и Иовом, с девственными, воздержными, женатыми. В одной глоссе, составленной также самим Ансельмом или кем-то из его сотрудников, снова встречается такое объяснение, в едва измененном виде: «*рыцари* (*milites*), *работники* (*laborantes*), *священники* (*sacrificantes*)»<sup>5</sup>. Наконец, то же объяснение появляется немного позже, около 1120 г., в форме более ученой, но и более близкой к Адальберону (*oratores, defensores, agricolae*), при толковании того же места из Писания, — в комментарии из «Цветоносной книги» («*Liber Floridus*») Ламберта из Сент-Омера<sup>6</sup>. Это весьма интересное обстоятельство. Мы перестали слышать клириков. А едва уловив снова, что они говорят, мы обнаруживаем в их устах слова, которые Адальберон произнес столетием раньше. Стало быть, слова эти не канули в забвение, поскольку упоминание о принципе трифункциональности в комментарии к *divina pagina*, божественной странице, исходит из одного места — того самого города, где говорил Адальберон, и поскольку из Лана эхо распространяется лишь по Северу Франции: составители глосс к Апокалипсису, работавшие тогда в Германии, в Италии (Ги Лобришон это доказал), не повторяли эту формулу. Ничто не подтверждает, но ничто и не опровергает предположения, что Ансельм и его конкуренты (разделяли ли они неприязнь Гвиберта Ножанского к «старому предателю»?) листали неоконченный манускрипт Адальбероновой «Песни». Первое и глубокое впечатление — что трифункциональная схема надолго врезалась в сознание клириков из Северной Франции. Следует ли нам отказаться от идеи, что Адальберон вопиял в пустыне? Не родилась ли эта идея единственно из того обстоятельства, что вплоть до начала XII века до нас доходило лишь то, что было написано монахами?

Посмотрим повнимательней. Проверим, восходит ли терминология комментариев и глосс непосредственно к Адальберону или Герарду. Зададимся для начала таким вопросом: те же ли самые это слова? Что касается слова *ota-*

<sup>4</sup> Manuscrit de Bruges, f° 55.

<sup>5</sup> Manuscrit de Laon, 85, f° 54.

<sup>6</sup> B.N. lat. 8865, f° 102.

*tor* — сомнений нет, равно как и с *agricola*, и даже с *laborans*. Но есть и серьезное, важнейшее отличие, с точки зрения того смысла, какой прелаты тысячного года вкладывали в эти термины: слово *bellator* (или *pugnator*) здесь заменено словом *miles*. Лексика, которой пользуются в Ланской школе в начале XII в. не совсем та, что мы встречаем в первых высказываниях о трифункциональности. Это лексика мирных клятв и грамот. Подобно Гвиберту Ножанскому, их собрату, подобно писцам, составлявшим в то время государственные или частные документы, учителя не видят, чтобы военная функция исполнялась одними князьями, потрясающими королевским мечом. Видят они рыцарство. Таким образом, они приспособили Адальберонову схему к конкретной организации общества.

Если только они не пользовались другим источником. Может быть, английским? Известно, какие узы связывали тогда Лан с городами и монастырями по ту сторону Ла-Манша; посещал ли их сам Ансельм? Не забудем, каким образом работали Ансельм и его ученики. Они шли на смену своим предшественникам. Они брали старинные комментарии к Апокалипсису и улучшали их. Комментарии времен Каролингов, которые все давали наивное, родившееся из словесной перекилки, из созвучности, почти из игры слов, толкование: «*tribubus id est tribus ordinibus*» — «колена — это три порядка». Ланские учителя читали это, и по тогдашним временам это было неясно. Три порядка? Что это значит? Они добросовестно поясняли. Указывали, что речь тут не может идти о трех порядках святого Иеронима, как могло бы сразу же прийти в голову. Что говорится тут об обществе конкретном, реальном, живущем во времени, во плоти, в истории; что «три порядка» (*tribus*) соотносятся с областью социальной, а не моральной. Итак, они вернулись к трифункциональной схеме: есть те, кто молится, те, кто сражается, те, кто трудится. Не следует ли думать, что этот трехчастный образ, и именно в такой форме, они нашли в одном из тех каролингских комментариев к Апокалипсису, которые были у них в библиотеке и которые они взялись совершенствовать? Именно так и обстоит дело. Этот образ, как я уже говорил<sup>7</sup>, есть в комментарии Аймона Осерского; там ланские клирики могли прочесть, в глоссе на слово *tribus*, три слова: *sacerdotes, milites, agricultores*, священники, воины, земледельцы. Поэтому я убежден, что Ансельм и его ученики взяли объяснение через трифункциональную схему не у Адальберона, а у Аймона, только перенесли его из стиха 3, 7 в стих 5, 9; впрочем, возможно, что и сам Адальберон читал этот комментарий — он был в его библиотеке. То, что писалось в ланском скриптории рядом с теми же книгами, спустя всего несколько лет после того, как в соседней Лотарингии было написано житие святого Дагоберта, можно рассматривать как последний отзвук той мысли, которую высказал некий монах в лучшие времена Каролингского возрождения и которая на этом культурном пространстве представляется древнейшим источником классификационной схемы, чью судьбу мы здесь пытаемся проследить.

Я хотел бы отметить еще две вещи. В Ланской школе функциональная трехчастность была помянута мимоходом. Она вовсе не была востребована для того, чтобы подкрепить идею реформы, план вернуть, путем иного распределения власти и ролей, земное общество к совершенству божественного замысла. Напротив: эта тема появляется для объяснения случившегося — ис-

<sup>7</sup> *Supra*, с. 141.

чезновения земного общества. Времена изменились; все различия между людьми размываются; бывшие социальные структуры утратили смысл. Иоаннов текст о них напоминает, но в тот момент, когда они уже не имеют значения. Насколько нам известно, у ланских учителей есть только одна эта ссылка на трифункциональную схему. Ссылка очень беглая. Не примечательно ли, что они ее делают как раз тогда, когда их завораживает эсхатологическая греза, когда текст Апокалипсиса побуждает их мысль к рискованному путешествию за пределы рационального и земного, в вотчину Иоанна Скота Эриугены, а следовательно, и Дионисия? С другой стороны (и это, мне кажется, подтверждает ту мысль, что Ланская школа в начале XII в. не была тем местом, где возрождалась трифункциональная схема, что сказанное там было лишь слабым, почти угаснувшим уже эхом), комментаторы в тех же краях, по поводу тех же стихов, в XII веке мало-помалу переставали прибегать к такому толкованию слова *tribus*<sup>8</sup>. Во второй половине века они уже вообще им не пользовались, а предпочитали говорить о трех иеронимовских порядках заслуг, о символическом значении Ноя, Даниила и Иова, или о трех «народах», греческом, еврейском и языческом. Их выбор очень показателен. Если они перенесли свое внимание на другие троичные деления, деления на культурные пространства — на синагогу, греческую Церковь, Церковь латинскую, — а прежде всего на деление, организующее систему моральных ценностей, то не потому ли это, что школа стремилась как можно лучше выполнить свою главную задачу: воспитывать моралистов? Усовершенствованные педагогические методы требовали отбрасывать определения, почерпнутые из старых книг и уже неприменимые к реальности. Эти определения могли затуманить взгляд учеников — тех людей, которым предстояло впоследствии говорить как можно яснее, а для того четко и точно понимать социальное положение своих слушателей. Ведь дальнейшие разыскания в школах при соборах вели к науке, а не к общественной идеологии. Поэтому учителям казалась все менее нужной, все менее полезной, хуже того, все более ложной трифункциональная схема и та жесткая граница, которую она проводила между воинами и крестьянами. Это очень важный сдвиг. Попробуем присмотреться к нему повнимательней.

### Гуго Сен-Викторский

Покинем ради этого Лан и отправимся в Париж, следуя по тому пути, которым перемещались на берега Сены самые дерзкие поиски познания. Гуго Сен-Викторский тут хороший свидетель. Он был лет на тридцать-сорок моложе Ансельма. Приехав из Германии поучиться у Гильома из Шампо, чьи наставления непосредственно основывались на идеях ланской школы, он остался в Париже и сам стал преподавать с 1125 г. Его *schola*, команда учителей, которой он руководил, располагалась не в монастыре Нотр-Дам, а при его как бы более чистом отражении — коллегиальной церкви Сен-Виктор. Там, на таком расстоянии от города, которое обеспечивало необходимое уединение, но все-таки у городских ворот, чтобы не терять связи с деятельной мирской жизнью, Гильом из Шампо устроил одно из тех упорядоченных, образ-

<sup>8</sup> Самое позднее его появление — у англичанина Стефана Ленгтона.

цовых заведений, обитатели которых стремились жить как апостолы, в воздержании, но распространяя знание. Во времена Гуго церковь Сен-Виктор словно дополняла Сен-Дени, где постоянно шли работы по украшению аббатства: в Сен-Дени — пышность литургических служб; в Сен-Виктор — аскеза умственных трудов. То было место пастырских, то есть педагогических, поисков, школа для учителей. Как стать хорошим учителем, *magister*? Что читать, что объяснять, чтобы принести наибольшую пользу тем, кто слушает и будет повторять твои слова? Эти вопросы задавали себе все интеллектуалы, которые неудержимо пробивались наверх в Церкви, захватывали понемногу самые важные епископские функции, и которых гордыня подталкивала отождествлять себя с самим Христом. Так Абеляр, глядявшаяся в тайну Троицы, обращаясь к указанной святым Августином переключке соответствий между тремя Лицами Троицы и тремя категориями — *mens, notitia, amor* (воля, разум, любовь), поправлял Августина, предлагая другую триаду взамен второй: «сила», «мудрость» и «любовь»<sup>9</sup>, причем «мудрость» была атрибутом второго Лица. Образ Христа, который составил себе Запад, имеет свою историю. Начинаясь эпоха, когда образ Учителя затмевал в той среде, о которой я говорю, образ Агнца из Апокалипсиса и образ Искупителя из синоптических Евангелий. Может ли быть более очевидное свидетельство возвышения учителей, которое, компенсируя закат монастырей, в первой половине XII в. переменило в этом краю все внутреннее строение книжной культуры<sup>10</sup>?

Значительная часть сочинений Гуго Сен-Викторского целью своей имеет дать ответ на эти вопрошания. В его «Дидаскаликоне» содержится грандиозный план реформы в системе обучения. Перенятые в свое время каролингскими педагогами у римской античности рамки этой системы паразитически расширяются; тривиум отныне представляет собой лишь пропедевтический курс, порог обширного здания, от которого открываются два пути, обязательных для клирика того времени, — созерцание и действие. Первая забота Гуго — систематизировать учебные дисциплины; он их классифицирует логически, «упорядочивает». Мне представляется достойным упоминания, что по его классификации расширение идет через умножение трехчастных разделов. Движение — и это движение всякой педагогики — идет от элементарного, простого, схематичного к сложному. Таким же образом шло в ту эпоху у клириков постепенное расширение горизонта относительно социального мира: изначальная, еще детская треугольная схема уступала место многообразию, открывавшемуся им, как только они выходили за квадрат монастырской ограды и дерзали углубиться в лабиринт городских улочек, широко открывая глаза на цветение всех форм цивилизации, на мир с его беспокойным ростом. Каркасом всему дидактическому сооружению служит иерархическая триада. Три уровня — три этапа восхождения, сублимации материи. От первого, «механических искусств», телесных действий, среди которых, в самом

---

<sup>9</sup> D.F. Luscombe, *The School of Peter Abelard*, Cambridge, 1964.

<sup>10</sup> Этот троичный образ, также иерархический, свидетельствует в равной мере и об организации власти в христианском обществе. *Caritas* (Дух Святой, но одновременно и мирской народ, к которому казалось естественным обращать требование милосердной любви) ниже *sapientia* (Христа, но одновременно и духовенства), миряне и клирики подвластны Отцу: светская Церковь Иль-де-Франса, не отдавая себе в том отчета, готовилась признать отеческую власть короля — Капетинга.

низу, располагается земледелие, педагогический маршрут ведет через второй этаж старинного тривиума, где последовательно, в три приема, обучаются технике красноречия и рассуждения, к поистине высшему образованию, в свою очередь разделенному на два этажа. Каждый из них поделен на три отсека: три прикладные дисциплины, составляющие «практическую» часть, — этика, политика, экономика (ведущая к служению государству, *res publica*, то есть государю) служат основанием трем «теоретическим» дисциплинам, помогающим постигать законы мира и божественный разум: физика, математика и, наконец, точка прибытия, вершина всего служения, — теология.

Симметрично, параллельно этой учебной программе такая цельная система помещает размышления учителя о своем «занятии», о своей функции, равно как и график начальной процедуры, другого процесса классификации, схожего с учебным, но вынесенного за пределы школы и касающегося человека, положения человека в мире. При чтении труда *De sacramentis christianae fidei* («О таинствах христианской веры») поражаешься напряженности эсхатологических ожиданий: все рассуждение строится вокруг последних целей, той жизни, которая начинается со смертью. Это напомнило бы нам, будь в том необходимость, о духовном аспекте школы, где упражнения в чтении, медитации и молитве чередовались друг с другом и в конце концов сливались воедино. Я говорю о моих братьях, преподавателях. Я не должен об этом забывать: все их поступки были поступками священников, все их слова — словами литургии, а *schola* была прежде всего собранием благочестивых: всякое обучение целью своей имело вечность. Этим и объясняется поистине основополагающая связь между дидактическими сочинениями Гуго Сен-Викторского и мистическими сочинениями Дионисия Ареопагита, которые Гуго в Париже, во Франции, беспрестанно перечитывал и комментировал. Троичная схема Дионисиевых иерархий направляет мысль Гуго Сен-Викторского столь же властно, как направляла она мысль Адальберона и Герарда, когда Гуго задумывается об устройстве общества, чтобы наставлять тех, кто будет произносить проповеди, исповедовать, спасать словом жителей городов.

Вот первый пример, из «Дидаскаликона», — определение экономики, высшей из трех «практических» дисциплин. *«Это дверь, ведущая на родину человека. Там устанавливаются чины и звания. Там различаются обязанности и порядки (мы словно слышим Луазо — во всяком случае, то, что Гуго называет экономикой, как раз и есть интеллектуальное занятие, целью своей имеющее заменять химеры, упрощенные представления об обществе, которыми довольствовались ученые мужи в старину и которые еще присутствуют в расхожем мнении, логическим, научным познанием, состоящим в том, чтобы более точно, более трезво классифицировать, закреплять, стягивать узелки сети. Но главное — там людей, спешащих вернуться на родину, учат, как, сообразно их заслугам, присоединиться к иерархии ангелов».* Итак, отправная точка (и в этом новшество XII в.) — это попытка наблюдения за действительностью. Но она сразу же парализуется, сковывается предвзятыми мнениями, почтением к *auctores*, внушающим благоговение книгам, тем самым, которыми пользовались Адальберон и Герард, и чье господство не удастся разрушить. Тут и святой Августин — люди, идущие процессией, и Дионисий — возвращение к небесному образцу и та идея, что человеческое общество тем легче вернется на свою истинную «родину», по ту сторону покрова видимостей, за пределы временного, бренного, чем тверже оно будет заранее иерархически упорядоче-

но по образцу лучшего общества, общества ангелов. Чтобы выстраивать практическую мораль, учитель, прежде чем вглядываться в действительность, должен посмотреть на небо. Власть грезы столь же сильна, и поскольку это все та же Дионисиева греза, во всех сочинениях Гуго Сен-Викторского царит треугольная, троичная схема.

Второй пример я возьму из трактата «Задатки души»<sup>11</sup>. Церковь — сообщество христиан — сравнивается здесь с триклинием, залом для брачного пира, где стоят три ложа, и на каждом из них, согласно римской традиции, Гуго Сен-Викторский располагает троих соотрапезников. Он выбрал эту метафору потому, что, по его словам, в Церкви есть три «порядка» — но это три порядка заслуг, как у Иеронима и Августина. В своем «Моральном Ноевом ковчеге»<sup>12</sup> (это название выдает схоластическую задачу: перейти от толкования Библии к построению этики) Гуго говорит о трех домах, так как, по его словам, есть три «порядка верных». Это все те же три уровня постепенного отрыва от плотского: «*первые законно пребывают в миру* (это «женатые люди»), *вторые бегут от мира, чтобы его забыть* (это «воздержные»), *третьи уже не помнят мира, они ближе всех к Богу*». Три степени отстранения. Посмотрите, как согласуются между собой рассуждения Гуго Сен-Викторского и Бернарда Клервоского; и поскольку законы исторического исследования заставили меня отделять клириков от монахов, я подчеркиваю обстоятельство, о котором легко забыть, — глубокую общность мысли, объединяющую их на протяжении всего XII в.

Однако стремление забыть мир не сдерживает Гуго, когда он старается развить у своих слушателей способность реформировать тварное общество, обратить взгляд к земле. Этим он и занимается в том энциклопедическом труде, какой являет собой *De sacramentis*. Здесь он убирает завесу триад. Но для того, чтобы отдалиться во власть другой идеологической схемы — геласианской, бинарной. Говоря о реальном, о конкретном, о жизни, Гуго, как и кардинал Гумберт, как и все григорианцы, настаивает на существовании двух властей, *potestatis*, — власти «земной», «мирской», власти «духовной»: «*Ведь есть две жизни, одна на земле, другая на небе, одна телесная, другая духовная*»<sup>13</sup>. «*У каждой из этих властей есть различные степени (gradus) и порядки (ordines) власти.*» Сколько их? Семь. По семь в каждой; семь у клириков, потому что их семь в таинстве рукоположения; семь у мирян — для симметрии. Гуго не смотрит на то, что происходит за стенами его церкви; он не наблюдает, он рассуждает, в полной уверенности, что копь скоро общественный организм создан божественным разумом, то он рационально выстроен на балансе противовесов. Тут снова — заданная идея, неистребимое влечение к символическим соответствиям. Впрочем, как и в «Дидаскаликоне», здесь простая структура разветвляется, дает продолжения, между которыми властвует гармония. И на сей раз представление об идеальной организации общества совершенно отходит от троичности.

<sup>11</sup> PL 176, 966. Обратите внимание на эту метафору: задатком скреплялся брачный контракт; душа здесь — супруга Христа; Гуго много размышлял о браке, ибо в XII в. одной из задач клириков было (таким образом они завершали работу Хинкмара Реймского и Герарда Камбрейского) укрепление, через сакрализацию, того, что они считали основной клеточкой мирского общества, — супружества.

<sup>12</sup> PL 176, 630.

<sup>13</sup> PL 176, 416.

И все-таки есть страх, не покажется ли такое умножение ролей распылением, раздробленностью. Это заставляет Гуго Сен-Викторского сводить все целое к единству, прибегнув для того к образу человеческого тела. *«Святая Церковь есть Тело Христово, вызванное к жизни единым Духом, связанное единой верой и освященное.»* Христос — голова этого тела, объединяющая две власти, связывающая между собой все ступени. *«Две стороны распределены обе под одной главой; они как бы выведены из единого основания (вот она, логика) и соотносены с одним и тем же.»* Очевидна связь между тем смыслом, который вкладывается в Сен-Викторе в этот образ, и тамошними раздумьями о Воплощении, к которым побуждало зрелище мира, где природа мало-помалу покорялась объединенным усилиям людей. Как и в личности Христа, в человеческой личности взаимоувязаны две природы. Так и в человеческом обществе взаимоувязаны два «порядка». *«Два порядка, мирян и клириков, связаны в единообразии, как две стороны одного тела»*<sup>14</sup>. Однако для сохранения порядка нужно, чтобы один подчинялся другому. Каждая из двух сторон знает, что одна — правая — главнее. Поэтому миряне размещаются слева, в области ущербного, подчиненного. Если не одновременно с сочинением Гуго, то всего несколькими годами позже это было запечатлено на тимпане Нотр-Дам (который затем был перенесен на новый, нынешний, фасад): там Пресвятая Дева изображена между двумя фигурами, представляющими две «власти». Король Людовик VII слева от этой женской фигуры — престола Божия, орудия Его воплощения, символа высшей власти, мудрости и силы, — коленопреклоненный, в окружении тех, кто представляет мир в рассказе о Рождестве, — пастухов, волхвов, Ирода. Справа, стоя во весь свой более высокий рост, в позе очевидного превосходства — епископ<sup>15</sup>.

Однако под конец Гуго возвращается от бинарности к троичности. Конечно, на свете есть две жизни, *«одна, в которой тело живет душой (такое существование надлежит вести клирикам, интеллектуалам, и чистейшим, таким, как каноники в Сен-Викторе, через евхаристию и проповедь), другая — в которой душа живет Богом»*<sup>16</sup>. Тем самым подразумевается, что существует третье пространство, вневременное, и что клирики — занимающие вторую, промежуточную область, сообщающиеся с ангелами через систему иерархических связей, описанную у Дионисия Ареопагита, — должны служить посредниками между небом и землей. Таким образом, эта мысль смыкается с тем, что имели в виду Адальберон и Герард. Повторяется здесь и один из важнейших элементов выстроенной ими идеологической системы, основополагающая идея, вытекающая из понятия Воплощения, которую прекрасно иллюстрирует метафора тела, взаимообмена услугами: *«так же, как в человеческом теле у всякого члена есть своя обязанность, особая и отдельная, и однако же каждый из них не действует один и для себя одного»*, так и в Теле Церкви *«каждый для всех, все для каждого»*. Взаимообмен, любовь; и эта идея, как мы ясно видим, ведет обратно к функциональности.

Я остановился на размышлениях Гуго Сен-Викторского. Мне кажется, они выдают какую-то растерянность. Действительно, поворот произошел, и

<sup>14</sup> III, 2, 3.

<sup>15</sup> W. Cahn, «The Tympanum of the Portal of Saint Anne at Notre Dame of Paris and the Iconography of the Division of Powers in the Middle Ages», *Journal of the Warburg and Courtauld Institute*, 1969.

<sup>16</sup> PL 176, 417, 418.



в школе, и в мастерских скульпторов, поворот к тому, чтобы оторваться от грез, открыть, что и в плотском может быть что-то хорошее. Тяга к телесной метафоре есть также знак очень медленной, незаметной, неосознанной реабилитации плоти. Гуго не сам придумал этот образ. Он вычитал его из текстов опять-таки каролингского происхождения. Валафрид Страбон его употребил в 841 г.<sup>17</sup> Своего рода отвращение к телу, стыд за него, предали этот образ забвению на три века. Гуго отважился его использовать перед своими учениками, в то время как *scholae*, заведения для упорядоченных занятий, все больше интересовались природой, особо старались (и это, мне кажется, оказало безусловное воздействие на все развитие книжной культуры) проникнуть в тайну Воплощения. Ученые заботились о другом, они усердно пытались как можно точнее и строже классифицировать людей, подобно тому, как классифицировали растения или звезды. Что произойдет, если эти усилия здравомыслия и разума выявят неудовлетворительность традиционных рамок социальной таксономии, освященных авторитетом Отцов Церкви? Тут рождалось беспокойство. Гуго Сен-Викторский жил среди книг. Разные, весьма простые, системы символов из этих книг врезались ему в память. Он не мог от них освободиться. И вот он замечает необычайную сложность действительности, и никакая из этих систем не может в одиночку уложить в рамки порядка реальную жизнь. Тогда он пытается использовать их все, пробует их сочетать. В какие-то моменты его учительской деятельности это заставляет его говорить как Адальберон. К системе Адальберона толкало его то, что он нашел у Дионисия, — иерархии, и утверждение Валафрида Страбона о том, что порядок рождается из взаимности услуг. Понятие функции, обязанности занимало центральное место в его сознании. Но то, что было ему известно об обществе, которое его ученикам предстояло направлять, убеждало его: нельзя ограничивать число этих функций тремя. И потому трифункциональная схема больше не имела для него педагогической ценности.

### Гонорий Августодунский

Полная растерянность. Перелистаны все книги, обысканы все уголки памяти, испробованы, совмещены, сопоставлены заново все системы классификации, — все тщетно, и общественные отношения решительно стали слишком сложны, чтобы их можно было с легкостью оценить, понять. Пожалуй, ничто не свидетельствует столь наглядно о смятении в умах учителей в первые десятилетия XII в., как многочисленные разрозненные сочинения, собранные под одним именем — Гонорий Августодунского, *Honorius Augustodunensis*.

А не Отеского, говорят специалисты. Между тем, вспомним, чем был Отен в те годы, когда этот человек завершал свои труды, при епископе Этьене де Боже, около 1135 г., когда замечательные скульпторы передавали в камне на тимпанах и капителях самую суть нового гуманизма, самые утонченные мысли о братстве человека и Христа, о личной ответственности. О Гонории мы не знаем почти ничего<sup>18</sup>. Не знаем даже, умер ли он между 1125

<sup>17</sup> *Supra*, p. 89.

<sup>18</sup> После множества посвященных ему трудов, среди которых работы И. Лефевра (Y. Lefèvre) и Р. Д. Круза (R. D. Crouse), М. О. Гарригеса, «*Quelques recherches sur l'oeuvre d'Honorius Augustodunensis*», *Revue de l'Histoire de l'Eglise*, 1975.

и 1137 г. или дожил до 1158 г. Был ли он в затворе? Он бенедиктинский монах — но путешествующий по свету, еще более непоседливый, чем Рауль Глабер, требующий для монахов права говорить, учить, бороться с миром подобно клирикам, отстаивающий определенную открытость монашества, которая объединила бы монахов и каноников в пастырской деятельности. А может быть, он ирландец, которого, как и множество островитян, забросила на континент жажда знаний; конец своих дней он, без сомнения, провел в Германии, как полагают, в монастыре Святого Иакова в Регенсбурге. Во всяком случае, его речи слушали главным образом в Германии. Впрочем, возможно, что какое-то время Гонорий провел в школах Северной Франции и знал, чему учили в начале века в Лане, в Шартре, то есть в Париже. И потому этот неуловимый персонаж не совсем постороннее лицо в нашем исследовании. Но прежде всего потому, что сочинения его в Северной Франции имели большой и длительный успех; в частности, там сохранилось более восьмидесяти списков его «Разъяснений» (*Elucidarium*).

Наследие его обширно, изобильно. Безусловно, Гонорий не был автором всего того, что ему приписывается. Но большую часть он вполне мог написать, если склониться к мысли, что прожил он долго, и если допустить, что он еще работал в середине XII в. В конце жизни он занимался только комментированием Евангелия. Однако в молодости, на этапе — французском — своего пребывания среди учителей, *magistri*, до появления больших сводных трудов Гуго Сен-Викторского, он предпочитал работать с заметками, которые делал во время лекций, чужих и своих. Иногда они служили ему материалом, из которого он выстраивал образцы проповедей. Целью его было наилучшим образом распространять знания, делать их доступными большинству клириков, чтобы они приносили наибольшую пользу проповедникам в их трудах. Он добился своего: его книги читались, переписывались, распространялись повсюду. Они стали учебниками.

Названия, которые они получили, говорят о многом. *Elucidarium*, «Разъяснения»: Гонорий хотел вносить ясность, распространять свет; *Speculum ecclesiae*, «Зерцало Церкви»: подобно каролингским епископам, он протягивал зеркало, которое позволяло бы лучше себя познать, исправиться, принять нужное выражение. Но он хотел протягивать это зеркало уже не одному только государю, но «Церкви», то есть всему христианскому обществу; по крайней мере, людям, собирающимся в городских церквях, чтобы послушать проповеди клириков, его воспитанников. Это показывает, как во время второго «возрождения», в XII в. расширяется миссия «оратора», риторика (Гонорий глубоко впитал в себя уроки «Риторики для Геренния»). Он неизменно беседует с учеником; педагогические приемы его по-прежнему очень наивны, они те же, что у Алкуина; «Разъяснения» — это череда очень коротких вопросов и ответов, нечто вроде маленького начального катехизиса. Но ученик — это уже не Карл Великий, это часть мирян, которая оторвалась от деревни и которую клирикам теперь надлежит вести своим словом к спасению. В этот период своей жизни, когда он занимался популяризацией, посредничеством между школьной наукой и обыденным сознанием, Гонорий для нас, изучающих историю идеологий, — незаменимый источник информации: от него мы рассчитываем узнать, что обычный, средний клирик, поденщик проповеднического ремесла, мог понять из того, что в ученых кругах на Севере Франции во времена Ансельма Ланского говорилось об обществе; и тут наше

ощущение поисков на ощупь, попыток испробовать все системы классификации поочередно, только усиливается.

*Elucidarium*, написанный до 1101 г., предлагает самую банальную схему<sup>19</sup>. Две линии крест-накрест: одна горизонтальная, отделяющая тех, кто повелевает, от тех, кто должен повиноваться, другая вертикальная, между клириками и мирянами. Но проведена она так, чтобы ответить на вопрос, который задают себе все начальствующие, *prelati*, предводители, в особенности «прелаты» третьей или четвертой зоны, проповедники из предместий, — вопрос герцога Вильгельма Нормандского аббату Мартину: кто спасется? Можно ли спастись в своем порядке? Каковы опасности, каков особый долг для каждого из них? Помогая правильнее их наставлять, Гонорий учит различать своих подопечных, *subditi* (то есть паству своих собственных слушателей), по категориям, они же ступени. Их не три, а четыре. Первыми идут люди Церкви — о них разговор отдельный; главное для них — чистота; они должны держаться подальше от мира, причем все одинаково, священники, другие «служители», монахи. Затем следуют воины, *milites*; это тоже люди подчиненные — государю, как священники подчинены епископам и учителям; у людей войны надежда на спасение очень хрупкая: слишком сильны искушения гордыни и насилия; на них обращен гнев Божий; Гонорий это доказывает, цитируя несколько стихов из Писания; они станут темами соответствующих проповедей. Такова пастырская технология, для которой подобная книга служит пособием: диагностировать болезнь, инфекцию, имеющую особую форму в каждой социальной группе; лечить, очищать, напоминанием о грозящей каре принуждая каждого обернуться на себя. Во всяком случае, к рыцарству Гонорий относится так же, как и приверженцы мира Божьего: на рыцарстве лежит проклятие; это логово зла. Что до людей третьей функции, то *Elucidarium*, как и святой Бернард, делит их на две части. Одни живут в городах — купцы, ремесленники, всякие забавники; эти также осуждены, потому что они обманывают, лгут; тут новый, беспокойный мир, где уже ощутимы зачатки тех тревожных, непредсказуемых сдвигов, которые будут сотрясать порядок, и этот мир пугает Гонория, как пугал он Гвиберта Ножанского. Другие — *agricolae*, крестьяне, напротив, добрые дикари, единственные представители рода людского, вместе с бессловесными младенцами до трех лет, которым обеспечен рай: «Они по большей части будут спасены, потому что живут в простоте и потому что они в поте лица своего кормят народ Божий». *Suo sudore*, в поте лица своего — *labor, dolor*; работать на другого — это акт покаяния, средство личного искупления. Итак, на своем месте остается один из важнейших элементов идеологической системы Адальберона и Герарда — тот, который оправдывал сеньориальный способ производства обменом взаимными услугами, который топил в надежде на небесное вознаграждение обиды и мятежные порывы, ощутимо и грозно вызревавшие в трудящемся классе. Добавим, что рисовать дело так, будто деревенские труженики по определению избегают гибели, было прекрасным алиби для всех священников, которым хотелось остаться в городе: к чему выбиваться из сил и возиться в грязи, проповедуя по деревням. Фронт борьбы с Сатаной проходит не здесь; он в замках, в их разбойничьих гарнизонах; он прежде всего в городах и предместьях. Знакомство с личностью горожанина, таким образом, заставляет профессионалов заботы о

<sup>19</sup> PL 172, 1147—1149.

душах, *sita animorum*, считать трифункциональную схему устаревшей, неработающей: «народ» делится на две разные группы, и в каждой из них миссия проповедничества и отпущения грехов должна исполняться по-своему.

В «Зерцале Церкви», написанном без сомнения позже, но до 1105 г., вопрос этот несколько смещается<sup>20</sup>. На сей раз он сначала касается молитв, которые произносятся во время мессы, при дароприношении, и дают священнику возможность, уточняя смысл ходатайств, обличать расставляемые Лукавым ловушки, иначе говоря, морализировать. За кого молиться особо? О крестьянах речи больше нет: они не нуждаются в какой-то специальной помощи. Зато мертвые тут в первом ряду, ибо они в ней нуждаются больше, чем все остальные. На втором месте те из живых, кого постигают скорби, — монахи, паломники, мореплаватели, пленники. Затем настает черед владык, обязанных вести за собой других. В связи с этими последними тут просто воспроизводится геласианское деление и прочерчиваются параллельно, как у Валафрида Страбона, две иерархические линии: папа, епископы, священники, все мужи, «вошедшие в священные порядки», Церковь, светская Церковь, призванная всеми силами распространять свет; а по другую сторону — герцоги, графы, все сеньоры, выстроенные позади короля, которого Бог поставил как свое «отражение»; их увещевают обходиться милосердно с «подвластным народом». Ничего нового, кроме того, что монахи выделены в особую группу, вперемешку с теми, кто подвергается наибольшим опасностям и страданиям.

Однако усилия добиться правильной классификации (а следовательно, опробование разных способов разбивки) идут дальше в этом сочинении, в этом руководстве для проповедников, где клирики находят то, чего ждут, — образцы проповедей для всех праздников в году. Чтобы увещевание было действенным, чтобы семя пало на добрую землю, нужно держать зеркало, это орудие преобразования, под верным углом, отражая каждый из множества ликов аудитории. Это ведет к необходимости совершенствовать социальный анализ. И сразу же становится очевидно: четырех клеточек уже недостаточно. «Зерцало» последовательно обращается среди мирян, во-первых, к сеньорам — чтобы они воздавали по справедливости; во-вторых, к рыцарям — чтобы они не грабили (все тот же образ воина, терроризирующего народ «вылазками», набегами, заставляя платить подати и, значит, содействуя сеньориальным поборам и хищничеству, тогда как справедливость, то есть перераспределение, подобает «могущественным», которым рыцарь служит. Гонорий видит светскую аристократию четко поделенной на два слоя, один над другим); в-третьих, к богатым — чтобы они раздавали милостыню; в-четвертых, к бедным — чтобы были терпеливы (экономическое неравенство начинает бросаться в глаза); в-пятых, к торговцам — чтобы не обманывали покупателей; в-шестых (все-таки), к крестьянам — «чтобы повиновались священникам, не переносили межи, платили десятину» (эти рекомендации много говорят о том страхе, который внушают смерды, чужие, опасные; они дают словно негативное изображение поля классовой борьбы в церковной сеньории, в сельском мире, где слышится глухой ропот, подспудная работа антиклерикальной, антидесятинной «ереси»); в-седьмых, к супругам — и так, в конце процессии, среди действующих лиц этого социального спектакля мелькают женщины.

<sup>20</sup> PL 172, 828—829.

Подобная классификация, поскольку цели ее исключительно практические, смыкается с теми системами, которыми пользовались составители грамот, и одновременно отходит от умозрительных схем, выстроенных идеологами вроде Геральда и Адальберона. Здесь очевидно желание придерживаться конкретности, ощутить наконец-то реальность, то, что открывается в мире через чувственное восприятие, что можно потрогать, услышать, увидеть, здесь явный замысел, вызревающий в школе и подталкивающий всю культуру очень медленно поворачиваться к реализму. Гонорий не говорит о таких общностях, о таком порядке, *ordo*, который не был бы результатом наблюдения, чувственного опыта, но постулировался, открывался бы через мистическое переживание. Так что по отношению к этой проблеме он занимает позицию противоположную той, что была свойственна каролингским «созерцателям»: те хотели перенести вовне, а через посредство князей и на все общество, отражение внутреннего порядка, установленного в королевском дворце по образцу устройства невидимого, присущего небесному обществу и чудесным образом прозреваемого; Гонорий же как духовник, беседующий наедине с каждым из своих кающихся, напротив, исходит из единичного, обращает меньше внимания на структуры, чем на случаи, шаг за шагом старается накладывать общие евангельские принципы на частные ситуации. Мы не знаем, каким учениям вторило его «Зерцало». По крайней мере, в этом сочинении Гонорий как будто менее зависим от франкских школ. Если он следует какой-то традиции, то скорее, может быть, той, что складывалась в империи. Не ближе ли он к Бонизону из Сутри, Ратерию Веронскому и в конечном счете — к Исидору Севильскому<sup>21</sup>?

Но когда эмпирические действия вскрывают, наконец, ту очевидность, что в обществе царит многообразие и нет ничего неподвижного, что напрасно искать в нем перегородок, отсеков, этого вульгаризатора — как и Гуго Сен-Викторского — охватывает желание вернуться к чему-то единому, организованному. Итак, после операции деления — вернее, во время этой операции — Гонорий намерен складывать. Как? Вот в эту минуту он меня и занимает, когда колеблется между разными способами, как и все в школе в те годы. Первое средство — символика чисел; разве мир не музыкален, не подобен огромной кифаре, не полнится гармониями? Гонорий тасует и перетасовывает карты. Сначала берет в качестве ключа к социальному порядку цифру

<sup>21</sup> Бонизон из Сутри (ок. 1090—1099) в своей «Книге о христианской жизни» (Éd. Perels, Berlin, 1930) также делил людей по-григориански: подвластные, прелаты; порядок клириков и порядок мирян; по его словам, ответственность грешника зависит столько же от положения, которое он занимает, сколько от природы греха; основная граница проходит у него между «простонародьем» и обладателями власти. Среди этих последних — рыцари, для которых (VII, 29) он создает особую мораль по образцу королевской. В Книге VIII Бонизон делит «подвластных из порядка мирян» на три группы: ремесленников, торговцев, крестьян, «чей труд (*labor*) безгрешен». Но он опирался на Ратерию Веронского (C. Leonardi, «Raterio e Marziano Capella», *Italia medioevale e umanistica*, II, 1959, и материалы недавнего colloquiума, *Raterio di Verona*, Todi, 1970—71), который в своем «Введении» идет много дальше в членении общества, внимательно рассматривая то, что ниже князей и знати, различные звания (я бы сказал, скорее, различные домашние службы, ибо общая модель для него — это дом, княжеский, Божий, королевский): *militēs, artifices, negociatores, mercenarii*, рыцари, ремесленники, купцы, торговцы.

девять — вот и Дионисий, его девять хоров ангельских<sup>22</sup>. Затем семь, семь добродетелей; или восемь, восемь блаженств. Размечает четыре «порядка» — избранных, или пять — верных (женатых, вдовцов, девственников, монахов и священников). Но одна цифра возвращается постоянно — это, разумеется, цифра три. Снова появляются все триады<sup>23</sup>.

Одну из них, похоже, придумал он сам. В трактате «Об образе мира» — существует две его версии, я пользуюсь второй, написанной после 1133 г., — он говорит: «Род людской (то, что от него осталось после Потопа, во второй век человечества, — отец и трое сыновей) был поделен на три части, на свободных (*liberi*), рыцарей (*milites*), рабов (*servi*); «свободные» произошли от Сима, «рыцари» от Иафета, «рабы» от Хама»<sup>24</sup>. Во всех многочисленных сочинениях Гонория это единственное место, где появляется схема, схожая с той, к которой прибегали Адальберон и Герард. Да и то она сильно искажена: деление восходит не к возникновению вида, оно помещено в истории, датировано, а главное — функции заменены юридическим статусом, точнее, степенями свободы. Однако если вчитаться повнимательнее, окажется, что образ этот вполне трифункциональный. «Рабы», *servi*: это слово адальбероновское, прилагаемое здесь к потомкам Хама, проклятым, ввергнутым в рабство своим грехом; святой Иероним размышлял о вине сыновей Ноя и ее последствиях. Разумеется, ни Адальберон, ни Герард не говорили о «свободных»; они говорили — *oratores*; говорили они также о *bellatores*, а не о «рыцарях». Однако Гонорий другими словами выражает то, что имели в виду двое епископов в 1025 г. Это подтверждается отрывком из другой его книги, «Высочайшая слава» (*Summa gloria*)<sup>25</sup>. Сим, говорится там, — это «священство»; Иафет — «царство»; что до третьего сына, «который отдан в услужение (или «в рабство») своим двум братьям, то его следует понимать как народ (*populus*), покорный (*subjectus*) священству и царству и подобно народу иудейскому служащий (или «порабощенный») тому и другому». Таким образом, два старших сына Ноя представляют два полюса геласианской бинарной системы, две власти, два меча. Следовательно, «свободные», потомки Сима, освобожденные божественным законом, — это, как объясняется в *Carten*, члены порядка священников; «рыцари», потомки Иафета, те, кто с помощью меча правит царством мира сего, — это, как и для Адальберона и Герарда, князья, люди королевской крови, однако же окруженные (и тут Гонорий отходит от двух прелатов и смыкается с идеями мира Божьего) сподвижниками; что до рабов, то это те, кто «порабощен» трудом, и одновременно евреи; оппозиция клирик-мирянин соединяется с оппозицией Церковь-Синагога.

В поисках единства Гонорий также использует (поистине все можно найти у этого компилятора) двойную метафору здания и тела. В трактате «О драгоценностях души»<sup>26</sup> он старается выявить взаимодополнительность функций через архитектуру (то была эпоха огромных, амбициозных строек, грандиозных попыток превратить здание в символическое изображение народа хри-

<sup>22</sup> *Livre des douze questions* (до 1115 г.), PL 172, 1117.

<sup>23</sup> Одна идет непосредственно от Дионисия: *perfecti, imperfecti, ypocrite*, совершенные, несовершенные, лицемеры. PL 172, 1011.

<sup>24</sup> PL 172, 166.

<sup>25</sup> PL 172, 1260.

<sup>26</sup> PL 172, 586.

стианского, вселенной, знания и Самого Бога). В центре размышлений Гонория (как и у Адальберона, у Герарда, у Гуго Сен-Викторского, у всех его собратьев, учителей, твердой рукой управляющих своей командой, «школой») — принцип власти, когда начальствующие образуют структуру огромного дома: епископы в нем — колонны, на них держится все; но князья им помогают, они — арки. Свет и вся игра лучей идеологии проникают внутрь через оконные проемы, которые символизируют «докторов», ученых мужей; впрочем, они основательно встроены в аркатуры власти. Наверху рыцари образуют собой защитную кровлю. Что же до работников, *laboratores*, то им надлежит сплющиться, смяться, уплотниться, чтобы выложить собой, в самом низу, плиточный пол, который топчут ногами. Выразительный образ. К образу тела прибегают чаще и раньше: «Разъяснения» и «Зерцало»<sup>27</sup> уже познакомили с ним читателей, когда Гуго Сен-Викторский писал свой «Трактат о таинствах». Итак, Гонорий был первым, кто позаимствовал эту метафору у Валафрида Страбона и довершил ее, в частности, добавив к организму ноги — крестьян. Этот образ его не покидает. Уже под самый конец его дней, когда он, недвижимый затворник, комментировал «божественные страницы», этот образ вновь возник в его сознании в связи с «Песнью Песней», книгой, которая зачаровывала весь XII век, исполненный любви — любви земной или любви мистической. Это происходит дважды. В первый раз<sup>28</sup> образ возвращается таким, каким и был в *Elucidarium*. Но во второй раз<sup>29</sup> тело общества сравнивается уже не с Телом Христа, но с телом Супруги, Суламифи, и драгоценностями, его украшающими. Гонорий грезит: он обнаруживает все больше различий, все больше делений, чем замечал раньше; крестьяне — уже не ступни, но бедра, а женатые люди — живот, на котором переливаются слоновая кость и сапфир. Это почти лихорадочный сон о порядке, *ordo*, превратившемся в убор на женской плоти. Единственный образ тела в церковной литературе, который допускает намек на секс, — намек беглый, двусмысленный и тем не менее очевидный.

\* \* \*

Отступление — впрочем, отступление ли это? — о Гонории Августодунском не было напрасным. Это способ лучше понять, почему в первой половине XII в. трифункциональная система классификации, которой могли пользоваться Герард и Адальберон, выпадает из обихода учителей, и почему восстановление клира, епископата, скрипториев при соборах не вызвало из забвения в школе ту систему, которую выстраивали епископы Ланский и Камбрейский сразу после тысячного года. Эти группы жадных искателей истины, которые в Северной Франции были в авангарде борьбы, еще тяготели к традиции, к авторитетам; однако они учились разбираться в сложностях общественного устройства. Прежде всего — в своем собственном, церковном обществе, которое раздиралось соперничеством «разных орденов», все более многочисленных, и монашеская часть которого дробилась из-за множества обителей со своим уставом, а та часть, которую составляли каноники, из-за неоди-

<sup>27</sup> PL 172, 1128, 874.

<sup>28</sup> PL 172, 361.

<sup>29</sup> PL 172, 441.

наковой строгости правил. Можно предположить, что, сталкиваясь с умножением различных «исповеданий веры» внутри самого института Церкви, клирики, с каждым днем все более сведущие в искусстве «различать», становились и более восприимчивы к сложности (также возраставшей) мирского общества. Они искали формул, которые позволяли бы описывать многообразие, не слишком его упрощая. В то же время их стремление успокоить с помощью «согласия» бурление, очевидное для них, принцип солидарности, взаимности, «милосердной любви», которым их заставляло дорожить усердное размышление над Евангелием, — все это выдвигало для них на первый план идею «обязанности», функции. Но как исчислить функции в движущемся мире, где обозначался контраст между городами и селами, где на всех уровнях шло разделение труда? К тому же другие членения, кроме троичных, обрета-ли все большую важность. Потому что они были и оставались полезны в борьбе за независимость духовного и за очищение клира. Из этого вытекало предпочтение, отдаваемое четырехчастному делению. Отличавшемуся, однако, от той четырехчастности, которой пользовались обычно монахи: она получалась из пересечения двух бинарных оппозиций; одну предложил папа Геласий, между властью церковной и властью светской, другую — папа Григорий, между властителями и подвластными. На эту решетку накладывалась триада «девственники — воздержные — супруги», получившая значение большее, чем когда-либо. Эта последняя схема, к которой ланские учителя прибегали чаще, чем к любой другой<sup>30</sup>, весомостью своей обязана тому, что была особенно удобна для разработки социологии греха (воспринимаемого прежде всего как грех сексуальный), а еще больше тому, что она первой приходила на ум прелатам, занятым улаживанием самых неотложных пастырских проблем, — тех, что ставила перед ними супружеская жизнь<sup>31</sup>. Ведь отныне в глазах Церкви весь моральный порядок основывался на браке. Своим членам Церковь брак запрещала. Зато она провозглашала, что для тех, кто не был священником или монахом, нет честного пути вне рамок супружества, семьи, «очага» — самой узкой ячеи той сети, которая удерживала народ в приходе и в сеньории. Четырехчастная, трехчастная модель — в конечном счете, все это было еще слишком просто. Во всяком случае, трифункциональная модель была выброшена на свалку, за борт, в дальний угол мастерской.

Впрочем, не все клирики, чьи сочинения до нас дошли, трудились над совершенствованием орудий пастырской деятельности. Кое-кто предпочел служить мирскому обществу. Эти тоже сталкивались с проблемами членения. Им тоже приходилось приспособлять классификационные модели. От них тоже требовали, и, без сомнения, гораздо настойчивее, дать обществу некий его образ. Образ работающий. И выстроенный так, чтобы служить интересам князей земных.

<sup>30</sup> H. Weisweiber, *Das Schrifttum der Schule Anselms von Laon und Wilhelms von Champeaux im deutschen Bibliotheken*, Münster, 1936, p. 153.

<sup>31</sup> G. Duby, *Medieval Marriage*, Baltimore, 1978.



## VII. На службе у князя

В большом рывке, который сделали материальная цивилизация и культура, XII век столкнулся с многообразием «занятий». Обучение было одним из них. Но среди клириков, слушавших учителей, кое-кто мечтал о другом служении, *ministerium*, о другом занятии, становившемся все более доступным и все более выгодным; там для хундоронных открывалась прекрасная возможность быстро взлететь вверх, если они проявят сообразительность и преданность: речь идет о службе князю.

Школа, это замечательное и быстро совершенствовавшееся орудие, на самом деле не была создана для того, чтобы готовить к такой гражданской службе. Обычно школа воспитывала служителей Божиих. И со второй трети XII в. епископов (а вскоре и пап) начали беспокоить устремления части школьников, утечка мозгов в светские занятия, что казалось им пустой тратой сил. Они осуждали тех грамотеев, *litterati* — некоторые из них имели даже звание учителя и могли бы применять свои познания в работе для Бога, в истолковании Его воли, — кто не желал больше служить в Церкви. Но у этих перебежчиков совесть была чиста. Разве не было душеспасительным делом войти в дома сильных мира сего, чтобы нести туда благое слово? Разве можно придумать лучший способ совершенствовать мирское общество, чем жить в близости к его правителям, журить их, указывать им, где добро, — ведь духовный путь народа зависит от тех, кто его ведет, ведь если светские «прелаты» дурны, их грех падает на тех, кто от них зависит, не так ли? Все полагали, что самая неотложная задача состояла в том, чтобы работать во благо в домах знати, в питомниках «могущественных» (*potentes*), рыцарей (*milites*). Начинать надо было с этого. С головы. В общем процессе дробления власти и атрибутов королевского достоинства в XI веке множились капеллы; сначала герцоги и графы заводили свои, наподобие королевских; в то время, о котором мы сейчас говорим, всякий крупный аристократический очаг имел при себе службу отправления литургии и письменных работ. Большинство капелланов прошло через школу; они получили больше, чем просто начатки знаний. Они учили читать и писать по-латыни хозяйских сыновей, независимо от того, предназначались ли мальчики к церковному служению; и увеличение числа таких наставников уравнивало упадок начальных дисциплин «тривиума» в епископальных школах. Капелланы произносили проповеди

перед всем семейством сеньора, подгоняя заповеди Писания к системе ценностей светской аристократии, примешивая к тому, что осталось в их памяти от уроков «авторов», эпические легенды и куртуазные повествования. Через подобное проповедничество и обучение высшее мирское общество медленно усваивало кое-что из того, что были призваны изучать и пропагандировать школы. При дворе владетельных особ, крупных и мелких, шло взаимодействие двух культур — рыцарской и церковной.

Другие клирики (а зачастую те же самые) помогали патрону, их кормившему, совершенствовать управление сеньорией. Это была одна из функций капеллы. В капелле герцогов Нормандских собрались когда-то искатели приключений со всех концов земли, из Скандинавии, с Британских островов, из Италии, и с конца XI в. они закладывали основы отличного государственного аппарата. В XII в. эту роль нередко играли коллеги, сообщества каноников при всякой значительной сеньории. Отделенные от княжеского дома, эти заведения были, однако, с ним тесно связаны: у сеньора было обычно свое место в капитуле, порой самое главное, он принимал участие в службах; по сути, коллегия была при домах высшей знати усовершенствованной формой капеллы. Капелланы работали в качестве нотариев, выправляли формулировки грамот, наводили строгий, рациональный порядок в арсенале социальной классификации, худо-бедно собранном для предыдущих поколений писцами-дилетантами; они членили, выстраивали людей по группам. И тем самым помогали получше уложить складки идеологической мантии. По тому, как они определяли положение того или иного персонажа, какие выбирали новые слова, чтобы умножить количество групп, как обозначали ступени иерархии в списках свидетелей, можно судить об основных чертах представления об обществе — самого элементарного, самого расхожего, того, что оказывало самое непосредственное воздействие на повседневную жизнь. Но порой этим специалистам по управлению и юридической терминологии случалось обращаться к другим формам письма — литературным. Они делали это по приказу или по собственному побуждению, чтобы продвинуться в карьере. Они помышляли не о том, чтобы выстраивать планы реформ, как Адальберон, как Герард, как до известной степени школьные учителя, но просто о том, чтобы рассказать о неких событиях. Они были проницательными зрителями, умевшими всех расставить по местам, и очень точно. Тем самым они говорили много больше о тех концептуальных моделях, которыми пользовались, чтобы охватить разумом всю сложность, переменчивость, текучесть общества и помочь властителю воздействовать на него. Такого рода свидетельства представляют исключительный интерес. Для той эпохи и для того региона, о которых мы говорим, я взял одно из них, высшей пробы. Оно принадлежит Гальберту из Брюгге.

### Гальберт из Брюгге

Это человек городской — из Фландрии, того края, где города стали расти очень рано. Он клирик, близок к коллегиальной церкви Святого Донациана, которую знает хорошо и изнутри. Гальберт — нотариус у графа. На очень живой латыни, языке канцелярий, где-то на полпути между риторикой и повседневной речью, он рассказывает, день за днем, о тех волнениях, которые со-

трясали его страну после убийства, святотатственного умерщвления графа Карла Доброго — 2 марта 1127 г., членами его семьи, при полном собрании капитула, посреди литургии. Он надеялся сделать из этого повествования «О разбойном нападении, предательстве и убийстве преславного Карла, графа Фландрского»<sup>1</sup> агиографическое сочинение во славу мученика и получить за него хорошее вознаграждение. Некий каноник из Торуана его опередил. Рассказ Гальберта дошел до нас в изначальном виде, неприкрашенный, непосредственный, восхитительный. Он бесконечно ценен тем, что приоткрывает потаенные структуры, говорит о том, о чем обычно не говорят и что чрезвычайно важно, а также свидетельствует об идеологическом убранстве, которое накладывается на эти структуры, чтобы их оправдать и упорядочить.

Рамкой этому порядку, *ordo*, этой организации общества для такого практического человека служит не Небесный Иерусалим, не Церковь, *ecclesia*, не народ христианский, но государство. *Regnum*, царство, «отечество», Фландрия. Это новинка: пространством, на котором возводится идеологическая система, здесь является «феодальное княжество» (как до сих пор еще нередко говорят), выстроенное заблаговременно и прочно. Оно видится как некое тело, и подобно Церкви, подобно Царству Небесному, управляется головой, «главой», единым властителем, графом, согласно наследственному праву ответственным за процветание и порядок: это *princeps*, князь. Это означает, что он находится в постоянном общении с невидимым, что он проводит часть своего времени — самую плодотворную — среди своих собратьев каноников, что он совершает те же жесты, произносит те же слова, вычитанные из тех же книг. От его физического участия в деле Божьем, *opus Dei*, зависит благополучие всех. Он молится. *Orator*, молящийся, одной частью своей личности, подобно королю Роберту, граф Фландрский — правитель, исполняющий первую функцию. Однако прежде всего он *bellator*, сражающийся. Мир и справедливость он защищает главным образом с помощью меча. Его миссия в том, чтобы сопротивляться завоевателям, чтобы фландрские края внушали им страх. Вот почему каждую весну он собирает всех воинов своего княжества и возит их с турнира на турнир, чтобы вдохнуть в них воинственный дух, чтобы показать всем их отвагу, наконец, для славы отечества. Точно так же, как в крестовом походе (Карл прошел через это испытание; оно было увенчанием его «юности», приобщения к рыцарским доблестям), в этих спортивных поездках находит для себя выход воинственность рыцарей. Такая сезонная поблajка позволяет графу внутри государства, которым он правит, ограничивать пользование оружием, прибегать для усмирения раздоров главным образом к словоперениям, к праву, к мудрости. Выводя с помощью таких периодических выездов осуществление второй функции за пределы своего государства, он может надеяться внутри него исполнять первую функцию — функцию закона. Но также и третью, равным образом ему присущую, — функцию кормильца: народ ждет от него даров, милостыни, а в голодные времена обеспечения посевных работ, чтобы все могли есть, даже самые бедные. «Князь земли» по преимуществу, единственный в своем ранге, граф в «феодальной» системе представлений об обществе занимает то место, которое принадлежит близнецам — королю и Христу — в монархической, каролингской системе представлений, той, глашатаями которой были Адальберон и Герард.

<sup>1</sup> Éd. Pirenne, Paris, 1891.

Впрочем, граф не единственный «избранный», *prelatus*. Другие люди идут впереди, рядом с ним, во главе. Поэтому Гальберт называет их *proceres*, *primates*, *primores*, предводители, первые, лучшие. Эти люди первого ряда себя называют «пэрами» графа, равными ему. Они на равных условиях вовлечены в осуществление власти, поскольку они тоже командуют в крепостях, владывают над частью территории, они тоже независимы, неуязвимы. Вместе с графом они образуют коллегия. Они окружают графа, подобно тому, как «Престолы» окружают Бога в небесах на самой высокой ступени общества ангельского. Величайшая заслуга графа Карла в том и состоит, что он всегда правил *judicio principum*, «по совету первейших». Таким образом, основная граница, глубокий ров, отделяющий *prelati* от *subditi*, тех, кто повелевает, от тех, кто принужден повиноваться, во Фландрии в 1127 г., с началом возрождения государства, проходит не между графом и его подданными. Она выделяет из рыцарства небольшую группу «пэров».

«Рыцари нашего края» действительно образуют особое сообщество, низшую ступень (*gradus*), подчиненную, принужденную служить определенным способом, наделенную своей функцией, *officium*: помогать с оружием в руках защищать бедных и церкви. Стало быть, от рыцарства требуют высказывать некие добродетели: моральную — верность, физическую — отвагу (немошные из их числа исключаются, их запирают в монастыри; так монашество служит еще и для того, чтобы вбирать в себя ущербную, неспособную к военным подвигам и продолжению аристократического рода часть рыцарства). Но рыцари очевидно подвержены и специфическим порокам: вероломству, алчности, трусости. Предполагается, что за услуги, которые оказывают рыцари, они получают привилегии — освобождаются от сеньориальных поборов, участвуют в дележе добычи от военных вылазок. Как и «князья», их сеньоры, они имеют право на два нераздельных преимущества, знатность и богатство. Однако им достается меньшая часть. Она еще истощается от ступеньки к ступеньке; не все рыцари принадлежат к одному ряду, и Гальберт, знающий цену словам, всегда пользуется сравнительными степенями, говоря об этих благах. И все же знатность и богатство распространяются на всю эту группу, вплоть до другой социальной границы, самой жесткой из всех, — перегородки между рыцарством и народом.

По другую ее сторону мы попадаем в область иного права, под действие иной юрисдикции. Именно здесь идеология выступает как подлинная инфраструктура<sup>2</sup>: она оформляет общество, превращая в четкую, хорошо охраняемую границу ту рыхлую пограничную полосу, которую определяют единственно производственные отношения. Идеология пытается, через предлагаемую систему ценностей, во-первых, затушевать (что ей плохо удастся) жадность, сварливость, смертельное соперничество, раздирающие вассальное окружение князей, все эти едва сдерживаемые склоки, в которых испаряются щедрость, верность, дружба, — добродетели, исповедуемые рыцарями. Весной 1127 г., после смерти графа, под предлогом верности, мести за него, вырывается наружу как раз та необузданность рыцарства, которая и лежала у истоков драмы. Идеология силится также, прикрываясь понятием рыцарства, замазать очень давнюю трещину между свободой и рабством. В остальной части мирского общества она как будто забыта, тогда как среди аристократии

<sup>2</sup> M. Gudelier, «Infrastructure, société, histoire», *Dialectiques*, 1977.

она еще не вовсе исчезла; здесь борьба за власть ее сохраняет, поскольку для того, чтобы избавиться от соперника, слишком быстро взбирающегося по ступенькам рыцарской иерархии, *militia*, готового вот-вот оказаться среди «князей», его объявляли сыном раба; подобное обвинение подвигает тех, кому оно мешает, скорее убить графа, своего сеньора, чем отважиться на публичное разбирательство. И если нам столь ясно предстает роль идеологического прикрытия, которое Гальберт, как и все грамотеи на службе у власти, старается усилить, то это потому, что кризис его как раз подрывает и позволяет вылиться наружу тому беспорядку, который оно и призвано усмирить.

Такое отступление вскрывает еще одну роль идеологии: принижать все, что не принадлежит к господствующему классу, к высшей знати и рыцарству, ее помощнику. Далеко внизу, так глубоко, что кажется однородной массой, различия в которой не стоит и замечать, располагается «народ», ожидая получить все от графа. Впрочем, стремясь быть добросовестным свидетелем, Гальберт не может ни замалчивать контраст (очень резкий во Фландрии и проявляющийся в разгар событий) между деревней и городом, ни смешивать селян с «горожанами и буржуа». Ни отрицать, что в городском мире перегородка между этими последними и аристократией на самом деле очень рыхлая. Что брачные союзы, богатство, употребление оружия соединяют в одном среднем слое элиту коммун и нижний ряд профессионалов войны. Буржуа тоже выгадывают от привалившей удачи, от удара, нанесенного структурам власти убийством бездетного графа. Чтобы пограбить, чтобы набить и свои карманы, они притворяются, будто мстят за мученика, — пешие, конные, вооруженные. Они умеют пользоваться оружием, упражняются в этом с отроческих лет — в «детских» отрядах, которые выстраиваются в шеренги для ритуального посвящения в искусство стрельбы из лука, там, где еще остались леса.

Сомнений нет: только благодаря сочетанию общепринятых иллюзий, теоретических заявлений и тех демонстраций храбрости, которыми становятся каждое лето турниры, военная деятельность могла еще тогда считаться (но была ли на самом деле?) монополией одного из «порядков» общества. Реальность обнаруживается во всей своей грубости: драчливость коммун; наличие людей подлого происхождения, чье «ремесло» — сражаться, «сброда», солдаты, «шайки разбойников». Наконец, власть денег, которая и делает всю игру. В этом событии измеряется расстояние между жизнью и мечтой, между длинными общественными отношениями и тем, что хотели бы по их поводу внушить разные слова, жесты, шествия, праздничные церемонии. То, что трифункциональная схема уже не годится для определения связей между людьми, кажется Гальберту самым наглядным симптомом сбоя, который он считает случайным. Сбитый с толку, он пытается свести эту схему к особе князя, *princeps*, главы государства. Глубина беспорядка, вызванного смертью графа, дает ему неопровержимое доказательство: граф и есть крайнее средство, последняя гарантия поддержания порядка. Ибо от первой до последней строчки этого текста, без явного упоминания о трифункциональности, в нем как наваждение присутствует ностальгия по такому устройству общества (о нем-то и мечтали Адальберон и Герард), которое не колебали бы ни деньги, ни торговля, ни город, и где под эгидой монарха — распевающего псалмы вместе с канониками, ведущего состязаться в поединках своих рыцарей, защищающего крестьян, чей труд кормит его двор, — взаимно уравниваются три функции.

## Иоанн Солсберийский

Если Гальберт взял на себя труд придать наилучшую риторическую форму своей похвале графу, то опирался ли он при этом на изложение принципа трифункциональности, сделанное каким-нибудь предшественником? Этот любитель не выполнял приказ. Он не был властителем дум. Он не разглагольствовал о власти. Это делали другие клирики, более высокого ранга, не говоря уж о будущих проповедниках и их беседах с монархами — для того, чтобы монарх стал сильнее, и предлагая ему свою помощь не в технологии управления, но в теории. Как это делал Сугерий. Как это делали Адальберон и Герард. Во второй трети XII века размышления об обществе продолжались в окружении государей. Из этих размышлений родился настоящий политический трактат, «Поликратик»; его в 1159 г. заканчивает Иоанн Солсберийский.

На вершине книжной культуры, в этом дискурсе, вскормленном преподаванием в школах, (в лучших из них, парижских), а значит, выстроенном по законам разума, но также по законам риторики, в полную силу заявляет о себе своего рода Ренессанс, страсть к возродившейся античности. Это очень жаркая страсть у прелатов, которые из своих итальянских путешествий привозили — за столетие до Фридриха II и поросших лавром развалин Капуи — римские статуи, камни; прелаты ими восхищались и старались на письме, с помощью подбора слов и оборотов, овладеть античным стилем. «Поликратик» посвящен Томасу Бекету, у которого Иоанн был тогда секретарем. То были времена, когда Томас, канцлер Английского королевства, верно служил Генриху Плантагенету. И на самом деле именно к королю, через голову его канцлера, обращен этот проект общества, правильно упорядоченного светской властью. Книга продолжает традицию назидательных писем, которые сочиняли в начале XII века епископы в Западной Франции, традицию «зерцал государевых»: в IV книге комментариев к библейскому тексту шаг за шагом, на каролингский манер, подводит к изложению обязанностей суверена. Но «Поликратик» идет дальше. Советы властителям сопровождаются теоретическим рассуждением; в нем описывается тот костяк, на котором может держаться порядок.

Эту картину общества рисует не практик, но антиквар, интеллектуал, остающийся под обаянием прочитанных авторов, влюбленный в классиков. Он тоже говорит о восстановлении, *renovatio*, о возвращении в лучший век, о реформе. Но образцовые времена для него — это Рим. Вот разница с Герардом, с Адальбероном: здесь ссылки делаются уже не на авторитет Отцов Церкви, на Августина или Григория Великого, но на языческие авторитеты, на Плутарха. Иоанн Солсберийский прямо называет свой источник, текст, который до нас не дошел, — *Institutio Trajani*, «Установления Траяна». Впрочем, Плутарху он не принадлежит. Подделка ли это, придуманная самим Иоанном? Или скорее (административная лексика, проглядывающая, как палимпсест, в тексте «Поликратика», позволяет так думать) утраченный римский трактат IV века? Во всяком случае, декорации тут античные, и среди них схоластика старается разместить реальную жизнь XII в. Должна ли эта архаическая сце-

нография привлечь зрителя? Помочь ему с легкостью проглотить всю дерзость мысли? Иоанн Солсберийский растворяется, прячется в тени Цезаря Августа, Траяна — доброго императора. Это уловка: «опасный классицизм», по выражению Джона Болдуина. И действительно, в этом дискурсе, в отличие от Гальбертова, вся конкретность исчезает за культурным маскарадом.

Что вовсе не умаляет оригинальности автора. Иоанн переносит метафору тела, примененную Валафридом Страбоном, с Церкви на *res publica*, государство. Секуляризация, обмирщение. Христос уже не глава, а государь. Для меня этот сдвиг — решающий. В «Поликратике» впервые систематически излагается светская идеология власти и социального порядка. Разумеется, в этом сочинении, написанном клириком, который не хотел пресмыкаться и был убежден в превосходстве своего звания, такая система по-прежнему подчинена церковной мысли. Схема, в которую она вписывается, вытекает из геласианского, двухчастного представления. Иоанн Солсберийский всего только и сделал (но это смелое, существенное нововведение), что разделил две «стороны» организма, каким была еще Церковь, *ecclesia*, в глазах Гуго Сен-Викторского, и, разрушив единство, заменил однородное тело двумя отдельными телами. К такому разделению подталкивал весь ход вещей. К середине XII в. вслед за победой григорианцев события развивались так, что две власти разошлись еще дальше, и светская власть обретала независимость и силу. «Поликратик» был написан за одиннадцать лет до убийства Томаса Бекета в соборе, за пять лет до Кларендонской конституции, которая намеревалась подчинить суд Церкви королевскому суду и тем вызвала неудовольствие Бекета; он сопротивлялся, напоминая Генриху II из изгнания, что «*есть два порядка в Церкви — клир, отвечающий за спасение душ, и народ, к которому принадлежит король*»<sup>3</sup>.

Земное, духовное — тело, душа, и конечно, душа выше тела, указывает ему путь. В 1159 г. «Поликратик» на самом деле выстраивается на таком иерархическом делении. И когда Иоанн Солсберийский прибегает к образу тела для лучшего объяснения того, как устроено светское государство, то делает это не затем, чтобы доказать самостоятельность государства. Напротив, здесь эта метафора снижает его власть до уровня плоти и тем утверждает его зависимость. «*Res publica — это тело*», — пишет он<sup>4</sup>; но душа этого тела — священники. И добавляет: «*Цезарь Август был подчинен (subjectus) жрецам*». Таким образом, Иоанн остается в григорианской партии. Позиция его та же, что у Адальберона: чтобы изменить земное общество, сообразовать его с волей Творца, чтобы подготовить его ко Второму Пришествию (которого люди не переставали ждать), суверену надлежит внимать церковноначальникам, чья мудрость укажет ему истину. Иерархия «Бог — душа — тело» делает государей «*слугами священства*». Однако метафора тела полезна тем, что позволяет производить анализ — если не общества, то хотя бы тех механизмов, с помощью которых осуществляется власть государя.

На самом деле анализ здесь идет не дальше, чем у Гонория: рыцари — это руки, вернее, одна из них, та, что потрясает мечом; крестьяне — ноги; вот и трифункциональная схема в скрытом виде, поскольку священники, *oratores*, как мы помним, остаются вне категорий. Впрочем, Иоанн Солсберийский умеет видеть действительность и говорить о ней. Например, о рыцарстве, *mi-*

<sup>3</sup> Éd. 179, PL 190, 652.

<sup>4</sup> Éd. Webb, II, 282.

*litia*. У классиков он нашел выражение «воинская клятва». Но он его толкует, упоминает о предварительной подготовке, о процедурах посвящения в рыцари, которые он на античный лад называет *adscriptio*, запись; это слово прекрасно подходит для обозначения процесса инициации, через который человек вступает в некое сообщество, «порядок»<sup>5</sup>. Говоря о порче, всегда угрожающей государству, вещи плотской, Иоанн, с другой стороны, обличает «воинов-насильников, которых Цицерон называл разбойниками». Этим словом пользовались в те времена, чтобы противопоставить добрым рыцарям наемников, «воров», брабантцев. Наконец, он делает набросок воинской морали; впрочем, тут он многим обязан Бонизону из Сутри. Главный порок, которого рыцарю, *miles*, следует прежде всего остерегаться, ибо он разрушает порядок, — это буйство, склонность к насилию. Рыцарь должен «защищать Церковь, бороться с изменой (то есть с ересью), почитать духовенство, сражаться с несправедливостью, жертвой коей падают бедные, хранить мир в стране и за братьев своих, как того требует клятва, проливать, буде в том нужда, свою кровь».

Переходя к «ногам», к функциям «самым уничиженным», Иоанн проницательно не ограничивается земледелием. Он говорит о «множестве способов обрабатывать шерсть, о механических искусствах, чей предмет — дерево, железо, бронза, все металлы», добавляя сюда же «помощь прислуживанием и разные способы зарабатывать свой хлеб». Итак, он признает, что категория труда, *labor*, стала многообразна. И если крестьян он не забывает, то занят прежде всего городом, осознавая, что функции теперь «столь разнообразны, что ни один из тех, кто о них писал, не составил еще правил для всякого их рода». Таким образом, он призывает продолжить анализ с морализаторской целью и поддерживает усилия по выработке классификации, чем в его времена в Париже, откуда он явился, занимались учителя. Так что у тела, которое он пытается описать, не две ноги, и даже не восемь, как у краба: «оно превосходит стоногих числом своих конечностей».

Возможно, больше новизны в открытии того, что функционирование социальной машины зависит от органа-двигателя, тоже сложного, и это — двор. Осознание этого, очевидно, и подвигло его вернуться к телесной символике: она позволяет объяснять работу власти сцеплением множества служб в обновленном государстве. На них он смотрит пристальным, критическим взглядом. В этой связи предлагается гражданская мораль, исправляющая нравы. Иоанн Солсберийский хорошо играет свою роль; он стремится расстроить козни Лукавого. Изготовленное им зеркало протянуто не государю, не всем мирянам. Это скорее *speculum curiae*, зеркало двора, места, где власть обретает множество лиц, становится поликратической, «многовластной». Не один только государь отвечает за все. Но и его слуги, в той мере, в какой они действуют самостоятельно. Еще жива старая мысль о том, что тело гниет с головы, — так бывает, когда властитель, глава, перестает быть подобием Бога и становится «подобием Дьявола»<sup>6</sup>. Но к этому прибавляется новая идея — что зараза может идти и от членов: если ранен один из них, это сказывается на голове<sup>7</sup>. Следовательно, голова страдает от недуга любого из органов ее власти. Властитель должен замечать эти неполадки, устранять их; так вырисовывается тенденция направлять гнев подданных на государственных чинов-

<sup>5</sup> Éd. Webb, II, 58.

<sup>6</sup> VIII, 17.

<sup>7</sup> VI, 25.



ников. Всякая хворь распространяется по всему микрокосму, поражает ли она сначала «сердце», то есть совет, который может быть беззаконен, или «безоружную руку», рискующую совершить несправедливость, «руку вооруженную», готовую учинить насилие, «уши», «язык», эти орудия правосудия, которые может повредить склонность ко лжи. Основные свои упреки Иоанн Солсберийский обращает, с одной стороны, к «животу», к «внутренностям», то есть к финансистам, денежным людям, чьи услуги становятся все более необходимы; с другой стороны, и прежде всего, — к «ребрам», к *curiales*, придворным, которыми окружает себя монарх, и чья малая кучка в его доме, в его покоях, отгораживает его от людей<sup>8</sup>. Порок этой категории — продажность. Под конец критика сосредоточивается на том, что во времена «Поликратика» составляло ведущую структуру возрождающегося государства, — на «доме», *domus*, дворе; она разоблачает эти уловки — громогласно восхваляемые ценности, щедрость, честь, учтивость.

Иоанна можно поместить в авангарде всей политической мысли. Он первым прозорливо разглядел схватку, начавшуюся внутри монаршего дома, у источника власти и богатства, — схватку между клириком и рыцарем. Сам он, парижский школяр, попавший в окружение канцлера Англии, примыкает к антирыцарскому лагерю. Облачившись в доспехи священнического сана, подняв над собой геласианское знамя, обратившееся в лохмотья, он бросается на торжествующего соперника, рыцаря, и обличает именем римской добродетели пороки нового «порядка», все тщеславие рыцарства, *militia*<sup>9</sup>, его суещность и бахвальство. Против них он выставляет мораль власти всеми признанной, уважаемой, почитаемой, и обращается к власти монарха. В «Поликратике» обвинения предъявляются только членам. Голова не может быть виновна, если она управляет членами как должно, следит за разными органами, заставляет их служить правильно, если она снисходительна к самым уязвимым членам, дарит их своей любовью, «обувает» «ноги». Весь текст строится вокруг этой темы, к которой присоединяется принцип взаимности, вытекающий из заповеди повиновения, из старинного постулата Григория Великого, что всякий порядок покоится на иерархии, на взаимообмене почтением и любовью: «*Низшие должны повиноваться высшим, каковы́е взамен должны снабжать их всем необходимым*»; «*так установится связь между низшим и высшим, так все члены подчинятся главе, дабы защитить христианскую мораль*». Но главное — каждый в народе должен оставаться там, где он есть, довольствоваться своим уделом: «*всякому надлежит довольствоваться тем, что он имеет, и тем, что он делает, ибо всякому предписано его место и занятие, жителям городов и предместий, держателям и крестьянам...*»<sup>10</sup> Мораль сдерживания.

Потому, что двенадцать лет жизни он провел рядом с парижскими учителями, научившись у них с помощью аналитического членения справляться со сложностью действительности, как и со сложностью рассуждения. Потому, что он жил вблизи великого государя, потому, что сам ждал епископского сана — ему было тридцать восемь лет, он занимал хорошее положение, и однако же ему пришлось ждать еще семнадцать лет, прежде чем он занял епископскую кафедру в Шартре. Потому, что он подчеркнуто держался вдалеке

<sup>8</sup> V, 10. Webb, I, 325.

<sup>9</sup> VI, 3.

<sup>10</sup> VI, 20; VI, 25; I, 3.

от мирских вещей, презирал среди придворных, *curiales*, тех заблудших клириков, которые сделались лакеями власти. Потому, что он, прозорливец, остерегался способствовать по неосмотрительности возвышению военной функции. И прежде всего потому, что он хотел вывести духовенство из-под светской власти, оставив за этой последней лишь мирские обязанности, потому, что он принимал все последствия геласианского принципа деления, — поэтому он позаботился о том, чтобы не вписывать свои идеологические положения в рамки функциональной трехчастности, слишком, на его взгляд, примитивной. Как то будет делать Луазо, он опирался на Григория Великого. В отличие от Луазо, он не говорит ничего, что шло бы напрямую от Герарда Камбрейского. Равно как не делали непосредственных ссылок на трифункциональность все те мыслящие люди, монахи или клирики, которые, начиная со второй трети XI в. и вплоть до Иоанна, говорили на Севере Франции о человеке в обществе достаточно громко для того, чтобы звук их речей дошел до нас. В сознании Иоанна, как и в сознании всех этих людей, представление о трех функциях, смешанное с другими формами мышления и языка, оставалось живо. Он избегал им пользоваться.

Не подготавливал ли он невольно его возвращение, когда, задумавшись над правлением английского короля, решил придать светскую форму тем речам, что вела до тех пор Церковь о социальном порядке? Возвращение действительно происходит за пределами церковности, в куртуазном мире. Оно начинается с первого изложения темы в очень точно обозначенный момент (я говорю о той точности, какой можно добиться, когда речь идет о столь древних текстах), при дворе, том самом дворе Плантагенета, около 1175—1180 гг., всего два десятка лет спустя после появления «Поликратика».

# **ВОЗВРАЩЕНИЕ**

## I. Настоящее начало

### «Три порядка»

В «Истории герцогов Нормандских», которую Бенуа де Сент-Мор писал между 1173—1175 гг. и 1180—1185 гг., он помещает трифункциональную фигуру в центр картины совершенного общества; и среди дошедших до нас текстов из Северной Франции это самое первое свидетельство возвращения подобной концептуальной схемы в средоточие цельной идеологической системы.

Сент-Мор находится в Турени, между Лошем и Шином. Можно предположить, что Бенуа воспитывался в епископальных школах Луары, где занимались прежде всего комментированием поэтов. Свои познания он поставил на службу графам Анжуйским, возможно, уже Жоффруа Красивому, и несомненно — Генриху Плантагенету. Это классический представитель тех образованных людей, которых нанимали владетельные особы, чтобы они развлекали их двор, новую публику, состоявшую из рыцарей, грамотных и *illiterati*, неграмотных, но способных внимательно слушать чтение длинных рифмованных текстов, наконец, из дам. Все они латынь понимали плохо или не понимали совсем. Тем не менее им хотелось знать, что же хранилось в книжных шкафах монастырских или соборных капитулов. Поэтому задача пишущих людей состояла в том, чтобы переводить — конечно, не лишая себя удовольствия присочинять самим, — с латыни на романский язык, на язык «романов». Бенуа был знаменитым «романистом». Около 1160 г. он посвятил Алиеноре «Роман о Трое», присоединившись таким образом к обширной литературной затее, самым активным приверженцем которой в Северной Франции был король Плантагенет. Придворное общество желало, чтобы и для него стали доступны в форме романов великие повествования античности, которые грамматисты и риторы предлагали высшему духовенству в качестве образцов письма. Граф Анжуйский, герцог Нормандский, а через брачный союз и Аквитанский, чьей щедростью все это общество могло веселиться, желал, чтобы оно отвернулось от жест, в которых слишком много говорилось о Карле Великом, то есть о короле Франции, его сеньоре и сопернике в смысле престижа. Другой «клирик-чтец» при его дворе, Вас, уже поднес той же Алиеноре «Роман о Бруте», то есть переложение латинского повествования Гальфреда Монмутского, рассказывающего о легендарных подви-

гах британских королей. Церковнослужители, делавшие карьеру при сильных мира сего, воспринимали подобные заказы как еще одну возможность исполнить свою пастырскую миссию, наставляя развлекаая, преподать моральное поучение через пример добродетельного героя. Бенуа творил чудеса. Около 1173 г. Генрих II переживал не лучшие свои времена. Папа простил наконец убийство Бекета, но канонизировал кентерберийского мученика; Алиенора взбунтовалась против мужа, его сыновья против отца. Он поручил Бенуа написать панегирик династии в той же форме — в романском переложении. То был давний замысел: за десяток лет до того Вас пробовал воспеть хвалу герцогам Нормандским. Бенуа принял эстафету. Он взял то, что набросал его предшественник, и то, что было во всех латинских сочинениях, созданных некогда во славу герцогского рода Гильомом Жюмьежским, Гильомом из Пуатье, Дудоном Сен-Кантенским. Он прошелся по всем этим книгам, переводя, сокращая.

Как раз в отрывке, переведенном из *De moribus* («О нравах») Дудона, и появляется образцовая картина трифункционального общества. Удача для нас, историков. У нас есть возможность сравнить исходный текст, полуторовековой давности, современный, как я уже говорил, Адальберону и Герарду, с переложением, которое отвечало вкусам придворных короля Генриха. Мы можем четко выделить то, что Бенуа счел нужным изменить, чтобы понравиться своей аудитории, и прежде всего заказчику, своему патрону. Образ появляется вновь, но отличающийся от прежнего, подправленный, приспособленный к тому, что переменялось в идеологии власти с течением времени и с перемещением из Сен-Кантена, Лана или Камбре к низовьям Сены, к низовьям Луары.

В стихе 13229 начинается рассказ о событии, о котором я уже говорил, — о приезде герцога Вильгельма в Жюмьеж. Бенуа сразу же вносит поправки — герцога встречают двое монахов, предлагают ему поесть; он отказывается; на следующую ночь его ранит кабан. Наказан ли он за то, что не принял дара? За то, что сам не подтверждал желания взаимности, не вступил в обмен услугами? Нужно ли непременно искать смысла в том, что было, быть может, всего лишь авторским украшением? Вильгельм приходит молиться, каяться. Тогда-то он и задает все тому же аббату Мартину все тот же вопрос. Но он много словоохотливее, чем изображал его Дудон: речи, которые вложил в его уста Бенуа, делятся шестьдесят три стиха. Что же он говорит?

В самом начале:

*Порядков три, всяк за себя;  
Они суть рыцарь, клирик, смерд<sup>1</sup>.*

Трехчастность, как и в трактате «О нравах». Но не та же самая. Дудон говорил: есть три пути, по которым идут соответственно монахи, каноники и миряне. Бенуа говорит совсем другое. Он не выделяет монахов. Он о них не упоминает. Монахи либо отброшены на окраины мира, от которого бежали, либо затерялись среди клириков. Тогда как граница делит на две части мирян. Такое деление смыкается с практикой нотарииев. А также с тем, как делили людей Герард и Адальберон. Такой сдвиг в троичной схеме объясним.

<sup>1</sup> Éd. Fahlin, v. 13242—13243.

Она различает уже не жизненные задачи. Она различает функции. И тут впервые во Франции три категории обозначаются как порядки:

*Порядок сей молитвой жив,  
Другого участь — тяжкий труд,  
А тот вершит свой правый суд<sup>2</sup>.*

(Отметим, что рыцарей отличает не воинская функция, но судебная, — та, которую уже Адальберон отдавал главным образом «знатным» и которая была собственно королевской.)

Три порядка вместе образуют Церковь<sup>3</sup>; о ней говорится, что

*Ее порядок всякий чтит,  
Творит и славит и хранит<sup>4</sup>.*

Тут снова появляется основное положение системы Герарда и Адальберона — дополнительность услуг и их взаимность:

*Поддержит каждый двух других,  
Порядок всяк хранит других<sup>5</sup>.*

У каждого из них свои радости, свой труд, им надо преодолевать свои сложности, обретать свои заслуги. У каждого особая мораль. Бенуа здесь послушно следует за Дудоном, но в том, что сближало его с каролингской литературой в жанре «зерцал». Бенуа разделяет также заботу современных ему проповедников о том, чтобы дать каждой социальной категории подобающие ей наставления.

Что касается клириков, то Бенуа, сам входящий в этот «порядок», хотел бы прежде всего оправдать их сеньориальный образ жизни и их беззаботность:

*Еды, одежды, башмаков  
Им надо больше и верней,  
И мир им нужен поточней,  
Чем тем, кто заняты трудом.*

Но такой обеспеченный комфорт, каким пользуются эти сеньоры, которых работники «потчуют», «поддерживают», содержат, куплен ценой воздержания, предписанного ими самим себе:

*Чужды, неведомы для них  
Утех радости земных.*

Они не занимаются любовью. Разве это не «радость», не самое восхитительное, что может предложить земной мир? Добровольно лишит себя ее — этого достаточно, чтобы получить право жить в изобилии и покое.

Для контраста Бенуа тут же живописует «труды», составляющие удел «землепашцев». Для него, как и для Адальберона, чьим несколько лицемерным рыданиям по этому поводу он вторит, *labor* и *dolor* неразделимы, и если в

<sup>2</sup> v. 13251—13253.

<sup>3</sup> v. 13255.

<sup>4</sup> v. 13247—13248.

<sup>5</sup> v. 13249—13250.

его глазах труд имеет какую-то ценность, то это ценность покаяния. Подобное суждение вписывается в двойную традицию — презрения к миру и презрения к рабскому труду.

*Они выносят труд и скорбь,  
Мучений полон жизни бег,  
Бушуют ветер, дождь и снег  
Для тех, кто в поле спину гнет.*

(Вот еще одно доказательство, что слово «землепашец» во всех этих теоретических текстах не обозначает особо, как в единственной грамоте начала X в., лучших из крестьян, которые, идя за плугом, казались главными виновниками аграрного роста; оно обозначает всех, кто занят ручным трудом.)

*Терзают их и глад и хлад,  
В лишениях вечных жизнь горька,  
Болезнь и нищенство их ждут.*

Бенуа не считает нужным добавить, что страдания этих людей чем-то вознаграждаются; разве что — и здесь еще раз слышится эхо Адальбероновых слов — смехотворным удовлетворением от сознания собственной полезности: без них порядок не мог бы стоять.

Наконец, рыцари — хранители этого порядка; им вменяется не допускать того, чтобы алчные причиняли слишком большой вред.

*Иметь они хотели б всё.  
Будь у таких чуть больше сил,  
И мир навеки бы забыл  
Про стыд и разум и закон.*

Я подчеркиваю, что функция, которую они исполняют, — это функция каролингского короля, старающегося обуздать жадность могущественных, *potentes*. Дело выглядит так, словно теперь рыцарство на службе у князя брало в тиски и доводило до полного бессилия то, что оставалось еще от феодальной буйной строптивости внутри государства. Рыцари исполняют и другую королевскую миссию: от них зависит мир в Церкви и в «крае»:

*Порядок сей хранит наш край  
От всех жестоких, злых врагов.  
Чтоб защитить нас, он готов  
В сраженьи жизнь свою отдать,  
И часто погибает рать.*

Вознаграждением за то, что рыцари жертвуют жизнью, служат привилегии, которыми они пользуются и о которых Бенуа не говорит ни слова. Тогда Вильгельм задает вопрос: эти люди живут так по-разному,

*А равный ли пойдет для них  
Заслуг, наград и платы счет?*

На этот вопрос, как и в повествовании Дудона, аббат Мартин отвечает, что на Страшном Суде каждый получит то, что ему причитается. Но все предшествующие речи совершенно иные. Их цель — оправдать сеньориаль-

ный способ производства, на который опираются структуры государства. Постулат социальной трифункциональности возникает здесь вновь для того, чтобы доказать: равновесие общественного устройства, *res publica*, покоится на почитаемом справедливым распределении услуг и привилегий. Задача этого текста уже не та, что у книги, которую Бенуа де Сент-Мор перелагает, — обосновать религиозную мораль. Здесь обосновывается мораль гражданская.

Изменения (те, которые король Генрих хотел увидеть в этом панегирике, прославляющем перед его придворными историю его предшественников, его предков по материнской линии, герцогов Нормандских, и показывающем им истоки его власти) не сводились к тому, чтобы на место бывшего трехчастного деления Церкви — на чем некогда, во времена реорганизации нормандского духовенства, сосредоточивал свое внимание каноник Дудон — поставить модель, предложенную Герардом и Адальбероном. Модель эта подверглась серьезной перестройке. Трифункциональная схема возвращается. Но она, прежде всего, десакрализуется — уже одним тем обстоятельством, что Бенуа де Сент-Мор превращает диалог между герцогом и Мартином Жюмьезским. В исходном тексте церковнослужитель, аббат, созерцатель вещей невидимых, описывал идеальное устройство земного общества. Здесь его описывает сам герцог, который с высоты своей княжеской власти произносит «изречение», сентенцию, закрепляя право, закон. Человеческий закон. Этого довольно, чтобы социальный порядок стал независим от Провидения, а тем самым от церковного установления. Вскрывать устройство этого порядка надлежит уже не тем особам, кого миропомазание исполнило мудростью, *sapientia*. Тот князь, который говорит здесь, миропомазан не был; его тела не касалось святое миро; в нем нет ничего ни от епископа, ни от риторика, и смотрит он не на небо. Напрасно искать в его речи той мысли — центральной в адальбероновской системе, — что совершенное распределение функций и мест среди людей отражает организацию града небесного. Здесь все земное, и обязанность поддерживать мир целиком ложится на власть князя, *princeps*, самостоятельную и светскую. Вот оно, основополагающее, трагическое изменение, — это падение, это снижение с сияющих теологических высот, куда мечтания Псевдо-Дионисия вознесли мысль епископов тысячного года, до уровня ничтожной, жалкой вещи, того, что мы называем политикой. Слово, понятие «порядок», *ordo*, остаются. Но они словно опошлены. Они служат уже не для того, чтобы описывать, как, согласно божественному плану искупления, проливаются на людей потоки благодати. Они показывают, как власть государя намерена распределять роли. «Порядки» на сей раз, в одном из княжеств Северной Франции, понимаются как опоры, столпы государства.

Присвоив себе право на основополагающее слово, князь утверждает в качестве хозяина игры. Он уже не принимает в ней участия. Он ее судит. Он следит за тем, чтобы правила ее соблюдались, чтобы исполнялись обязанности, чтобы вознаграждения раздавались справедливо. Взаимообмен услугами проходит под его контролем. Таким образом князь становится на ту высшую, над всем сооружением, ступеньку, которую прежде занимали монахи, Рауль Глабер или святой Бернард, судившие мирское общество. А вот другое важное изменение. У Адальберона и Герарда король не возвышался над трифункциональной схемой. Он стоял в своем ряду, первым из воинов, *bellatores*, — у Герарда, на пересечении священнической функции и функции военной — у Адальберона. На взгляд Бенуа де Сент-Мора и его господина, кото-



рому он усердно служит, князь должен стоять над тремя функциями, опираться на них, надзирать за ними; так же думал король Альфред, в конечном счете, или Эльфрик. Однако эти функции не воспринимаются как проекция на общество монарших добродетелей. Конечно, в особе монарха, согласно устоявшимся мыслительным привычкам, сливаются и достигают высшей точки три ценности системы, устройство которой описал Жорж Дюмезиль. Можно, если угодно, трактовать в связи с этой системой похвалу юному Вильгельму Завоевателю<sup>6</sup>, которую, перелагая на сей раз Гильома из Пуатье, сочиняет Бенуа де Сент-Мор, причем прославляет последовательно его красоту, храбрость и ум. Но именно князь, он один, держит в руках зеркало морали, равно как и бразды, с помощью которых он правит и, если надо, восстанавливает правильный бег той тройки, что впряжена в колесницу его власти.

Князь, однако, признает свою связь с одним из трех «порядков» — с рыцарством. Я уже говорил, что на рыцарство возлагались миссии, собственные каролингским королям. Применительно к рыцарям Бенуа де Сент-Мор почти слово в слово повторяет то, что в тексте Дудона было сказано об обязанности герцога — хранить в стране мир и «правду». Таким образом, в моральном плане, в плане долга, рыцарство выступает как некое продолжение функции монарха; оно отражает во множестве граней образ государя, и то сращение, которое подмечал Гальберт из Брюгге, соединявший последнего из рыцарей, *militēs*, с властителем княжества, в «Истории герцогов Нормандских» возводится в принцип.

Эта история была написана не для чтения вслух в общественных местах. Она предназначалась для обучения двора. В конце концов, то, о чем рассуждает герцог Вильгельм, что его устами описывает Бенуа де Сент-Мор, — это не столько все общество, сколько общество избранных, обитателей герцогского дворца. Порядок, о котором здесь идет речь, — это правильный дворцовый порядок. Весь край должен взять этот дом за образец, стать как бы его обширным продолжением. А те, кто его населяет, должны, по примеру домохозяев общего господина, распределить между собой различные обязанности. В этом отрывке из «Истории» землепашцы, их удел, их труд обрисованы весьма реалистично. Идеология, выраженная в этих стихах, — идеология сеньориальная. Она провозглашает законное право эксплуатировать крестьян — и между делом обличает тех смутьянов, которые кричат, что людям Церкви подобало бы жить победнее. Князь следит прежде всего за тем, — чтобы механизмы сеньории хорошо работали. Далее в своем романе Бенуа де Сент-Мор пользуется тем, что написал Вас о восстании нормандских крестьян около тысячного года, когда устанавливался сеньориальный способ производства и возникали связанные с ним притеснения. Он бичует смердов, которые посмели выйти из своего порядка, сбросить ярмо, избавиться от податей. Они возмечтали о равенстве, образовали коммуны. Возмутительно. И при дворе хором подхватывают старую анти-эгалитарную песню, которую вслед за Герардом Камбрейским распевал Гвиберт Ножанский. Трифункциональная схема служит для защиты классовых позиций, которые занимали совместно клир и рыцарство. Она присутствует, как эмблема, на переднем крае борьбы, той войны, которая — самые проникательные это замечают — ужесточилась в 1175 г. и благодаря которой оживают воспоминания о старых

<sup>6</sup> Éd. Fahlin, pp. 368, 369.

мятежах, о сопротивлении «феодальной революции» и расправах, его подавивших.

Но не служит ли эта схема также, а возможно, в первую очередь, для того, чтобы укрепить внутренние перегородки, возвести их в самом окружении государя, разделить само придворное общество так, как это было выгодно патрону, чтобы ему вернее повиновались? Использованная заново клириком-домочадцем, изложенная народным языком ради доступности всем обитателям дворца, трифункциональная схема, как только она десакрализуется, обретает вид модели *куртуазной* (то есть, в собственном смысле слова, придворной). Произнося эту формулу, Бенуа де Сент-Мор употребляет слово «мужлан». В последующих строчках, посвященных людям, которых этот термин отличает от рыцарей и клириков, он действительно говорит о «работниках», тружениках, «возделывающих землю», «чернозادых», как скажет много позже, в XVI в., анонимный поэт. Заметим, однако, что в устах тех, к кому обращается Бенуа, это слово обозначает главным образом нечто иное. Его истинное значение раскрывается в другом куске «Истории» через переключку двух стихов:

*Он не мужлан был, не глупец...  
Он был разумен и учтив<sup>7</sup>.*

Разумный — глупец, мужлан — учтивый: эти пары слов составляют ключ к системе ценностей, выстроенной, по сути, на оппозиции между куртуазностью и низостью. Это, конечно, оппозиция между двумя социальными пространствами, двором и всем остальным, что простирается вплоть до самых темных краев, «*странных и чужих*», где находятся поля и деревни. Это и более четкая оппозиция, с которой сталкиваются ежедневно даже в высшем обществе, — разница между двумя манерами поведения. Всякий человек может ощущать, как в нем самом борются куртуазность и низость, равно как разумность и глупость. Но прежде всего можно отличить в княжеском дворце тех, в ком от природы, по рождению, низость побеждает. На этом различии строится сочинение Бенуа, как и вся рыцарская литература. Почитайте, к примеру, похвалу герцогу Ричарду в «Истории»: он не терпел низкороджденных при своем дворе; доступ туда был открыт только сыновьям рыцарей, он призывал только их, будь они священниками или воинами. Это основная разделительная линия, и расцвет литературы на романском языке вскрывает ту решающую роль, которая ей предназначена в последней четверти XII века. Она должна внутри княжеского дома обозначить расстояние между теми, кто принадлежал к первым двум «порядкам», и теми, кто принадлежал к третьему, чужаками, все-таки оказавшимися здесь. Князя не так горячо увещевали бы не подпускать их к себе, если бы они были не столь могущественны, не столь полезны и не столь обласканы. Написанный в одно время с «Историей» «Роман об Александре» напоминает, что владетельным особам не подобает слушать советы «рабов», а только «*благородных рыцарей*» (тех, кто хорошей «породы», хорошего рода, хорошего племени), «*мудрых и добрых клириков*» (тех, чье тело столь же крепко и чей разум просвещен мудростью; тело, ум и «честь», поддерживающая равновесие между ними), наконец, «*дам и девиц*». А

<sup>7</sup> v. 32278 et 32314.

Томасин фон Церклере в 1215 г. посвящает своего «Итальянского гостя» «доблестным рыцарям, добрым дамам и мудрым клирикам»<sup>8</sup>. Те, кто выискивает случаи трехчастного деления по Дюмезилю, запомнят эти прилагательные. Не свидетельствует ли способ их появления здесь о тенденции феминизировать третью функцию? Не выходит ли вперед на куртуазной сцене другая триада? Тут нет ничего для нас удивительного. Куртуазность — это также и предоставление места прекрасному полу, женщине.

Итак, говорить о «мужланах» в 1175 г. означало прежде всего напомнить, что ворота двора заперты. Но все знали, что их можно взломать, что деньги их открывают и что торговцы проходят внутрь толпой. Вот почему слушатели нового романа так радовались тому, что обличается — на сей раз Кретьеном де Труа —

*Подлый народ,  
Псы бешеные, рабский сброд,*

то есть выскочки из буржуазии, которых надо любой ценой держать подальше. Ведь они присутствовали в собрании, которое монарх видел каждый день, которому протягивал зеркало, чтобы оно увидело себя таким, какое есть, но также и таким, каким должно бы быть. С помощью трифункциональной формулы монарх давал понять, что будет следить за тем, чтобы переговоры не рухнули, чтобы в результате не смешивались порядки, звания, ряды. Как он делал это для всеобщего обозрения во время публичных церемоний самым построением кортежей. Так Роберт Благочестивый на большой праздник ведет в монастыре процессию жертвователей; он первый, *prelatus*, а за ним идет к Агнцу правильно выстроенный отряд; впереди те,

*Кто всех богаче, лучше всех;  
Затем второй и задний ряд*<sup>9</sup>.

Секуляризуясь, отрываясь от грандиозных космологических представлений, в которые она вписывалась, схема, использовавшаяся Герардом и Адальбероном, съезживается до того, что может вписаться в замкнутый мирок княжеского дома и наложиться на другую схему, светскую и домашнюю. Три «порядка» — больше не подобие сонмов ангельских на службе у Всемогущего, это службы двора: молитвенная служба, военная, снабженческая. Об этом Бенуа де Сент-Мор, прославляя на сей раз щедрость своего патрона — главную добродетель, поскольку именно с помощью продуманного распределения доходов власти среди своих людей сеньор укреплял свой авторитет, — напоминает в другой истории. Это случай (весьма любопытный тем, что обращается к фольклорным источникам, просачивающимся в щелочки книжной культуры) с тремя подарками, которые сделал герцог. Один — рыцарю; другой — священнику; а третий — ножовщику, одному из тех мастеров-ремесленников, «работников», что трудились в поте лица своими руками, но чьей неотъемлемой функцией было снабжать герцогский дом красивыми и добротными вещами.

<sup>8</sup> D. Rocher. *Thomasin von Zerclaere: der Wälsche Gast* (1215 — 1216), Paris — Lille, 1977.

<sup>9</sup> v. 32268—32269.

### Жан из Мармутье и Этьен де Фужер

Книга Бенуа служит мне вехой на той дороге, по которой мы идем. Она отмечает некую хронологическую точку. Ею датируется возрождение. Но этот текст, случайно сохранившийся, располагается внутри целого. К концу семидесятых годов XII века, в той же среде — окружении Плантагенетов, и на том же участке — скорее анжуйском, чем нормандском, — культурного пространства, другие церковные люди, служившие государю, тоже произносили речи при дворе. Остановлюсь на двух сочинениях. Оба они были поднесены Генриху II в то же время, что и «История». Одно из них — на латыни, автор его монах, но занятый с давних пор прославлением династии; другое — на романском языке, и его автор — епископ.

Около 1180 г. Жан из Мармутье пишет «Историю Жоффруа, герцога нормандцев и графа анжуйцев»<sup>10</sup>, отца Генриха Плантагенета. Это жизнеописание, *vita*, на манер биографий Людовика VI и Людовика VII, созданное, как и они, в монастыре, но герой его — не король. Планом для этого панегирика служит стих Вергилия (вот он, «Ренессанс XII века»!); сочинение двусторчатое: мир, война, *parcere subjectos, debellare superbos*, миловать покорных, смирять надменных. Представляя «нового сеньора», *novissimus dominus*, описывая вступление графа в свои обязанности, монах Жан в первой части рассказывает три истории. Он хочет дать в качестве образца поведение юного графа по отношению к трем «порядкам», о которых он сердечно заботился и над которыми властвовал. Три подхода. Три добродетели (задача этого сочинения — через пример предка помочь Генриху вести себя наилучшим образом, а также — задача в тот момент несомненно более животрепещущая — помочь в этом его сыновьям). Три места действия. Сначала лес, где Жоффруа, подобно всем знатым юношам, забавляется охотой. Однажды вечером, заблудившись, он встречает угольщика, поставляющего древесный уголь городским кузнецам. Черного, безобразного, страшного человека — народ в самом своем отталкивающем виде. С этим дикарем граф — и это свидетельствует о его необыкновенных достоинствах — являет «великодушие»: «он не презрел бедняка, как сделал бы богатый, но, признав в этом человеке человека, оплакал в невзгодах одного общее несчастье всех людей»<sup>11</sup>. Жоффруа думает об Адаме, о наказании, которое было на него наложено: в поте лица твоего будешь добывать твой хлеб. Мы видим, как соединяются здесь очень старая тема (*topos*) труда — покаяния, возмездия за первородный грех, и новые формы милосердия в XII в., сострадания к физическим бедам. Графу Анжуйскому, просящему вывести его из чащи, угольщик отвечает словами о жизни народа: «ты сидишь на коне, и наверно, не приходится тебе думать ни о том, что поесть, ни о том, во что одеться», тогда как моя семья умрет от голода и холода, если я не буду работать своими руками. Здесь рассказ прерывается, чтобы воздать хвалу «кротости» графа: он первым приветствовал «смерда»; он попросил его помощи, хотя мог бы просто приказать, предложил плату, хотя имел право потребовать безвозмездной службы; водрузив плебей на круп своего коня, граф вознес его

<sup>10</sup> Éd. Halphen et Poupardin, *Chroniques des comtes d'Anjou et des seigneurs d'Amboise*, Paris, 1913.

<sup>11</sup> Pp. 183, 184.

до своей высоты, усадил позади себя по-братски. И вот так, двигаясь верхом, два человека заводят беседу. О чем? Об общественном мнении. Жоффруа хотел бы знать, что думают о графе знать и простонародье. Ответ: граф — добрый сеньор, он любит правду, защищает мир, отбивает набеги врагов, *«он (главное) благосклонно помогает тем, кого утесняют»*. Просто он не все знает. У него есть враги тайные, домашние, — прево, управляющие. Когда граф со своей свитой останавливается в каком-нибудь своем замке, они закупают провизию в долг, а платят только половину. Поэтому граф, не подозревая о том, пользуется плодами «разбоя». Они взимают незаконные подати. Они уверяют, что надвигается опасность, загоняют крестьян внутрь стен и позволяют им вернуться только тогда, когда те заплатят своего рода выкуп. Так что народ страдает (и здесь Жан употребляет как раз глагол *laborare*, трудиться) в мирное время больше, чем во время войны. Когда наконец два всадника добираются до замка, угольщика, разумеется, осыпают подарками, отпускают, а граф немедленно пресекает лихоимство своих людей. У Жана из Мармутье представление о государстве такое же, как у Иоанна Солсберийского. Голова по природе здорова; порча проникает через члены; добрый государь должен строго следить за теми, кто осуществляет его власть. Поправлять их. С другой стороны, Жан из Мармутье уверен, что функция народа-работника заключается в том, чтобы кормить аристократию; система сеньориальной эксплуатации обеспечивает движение продуктов труда; надо только, чтобы система эта действовала по правилам; следить за этим надлежит князю.

Вторая история банальна. Сценой ей служит коллегиальная церковь в Лосе. Утром граф, «благочестивый слушатель», присутствует здесь на мессе. Он предлагает пребенду беднейшему клирику. Служителям Божиим постоянный доход необходим; чтобы в совершенстве исполнять свои обязанности, они должны жить в достатке. Доброму князю, *«милосердному слуге милосердия Божия»*, надлежит избавлять их от нужды и по справедливости давать им пользоваться доходами от сеньории<sup>12</sup>. Лес, церковь. Наконец, замок. Там содержатся в плену после победоносной битвы четверо рыцарей из Пуату — жалких, хвастливых, не слишком доблестных, умеющих только петь хорошо (они из края Алиеноры). У графа их судьба вызывает жалость. *«Бесчеловечное сердце, — говорит он, — у того, кто не питает сострадания к людям своего же занятия. Разве мы не рыцари? Стало быть, мы должны питать особое сострадание к рыцарям, попавшим в беду»*<sup>13</sup>. Как видим, Жан из Мармутье учит тому же, чему учил Бенуа. Тому, что существует три функциональных иерархических категории. Что властитель государства господствует над всеми тремя. Что князь обязан «обувать ноги», остерегаться того, чтобы работники слишком глубоко погружались в нищету. Что клирикам и рыцарям не подобает быть бедными. Что властитель должен извлекать их из нужды своими щедротами. В этом и заключается его функция «правосудия»: поддерживать равновесие с помощью справедливого перераспределения доходов от сеньориальной эксплуатации. Но граф сам подтверждает, что его особое «занятие» — рыцарство, что оно, следовательно, первое из трех порядков.

Другой текст, «Книга а родах» (*Livre des manières*) Этьена де Фужера, с трудом поддается толкованию. Единственная рукопись, сохранившаяся в Анже,

<sup>12</sup> Рр. 191, 192.

<sup>13</sup> Рр. 195, 196.

в плохом состоянии, издание старое и скверное<sup>14</sup>, лексика таит множество подвохов. Автор принадлежит к кругу Бенуа де Сент-Мора. Будучи капелланом Генриха II, он добился большего — получил епископский престол в Ренне (теперь уже не все епископы, как во времена Адальберона, «королевской крови»: епископская кафедра — самая высокая награда, на которую надеются все добрые клирики при дворе). Это сочинение представляет из себя проповедь. Написанное на романском языке, оно, как и «История», обращено к «куртуазным» слушателям. Это размышления на тему «Все суета», заканчивающиеся молитвой, призывающей Бога жалиться над миром сим. Чтобы заслужить подобное милосердие, каждый должен исполнять обязанности своего звания, на свой «манер», то есть в своем «роде» (в словаре Абельяра *maneria*, манера — это синоним слова *genus*, род). Этьен и описывает эти разные категории, останавливаясь на особых обязанностях каждой. Он их делит на две группы. В первой те, кто управляет; заметим, миряне идут здесь первыми: короли, герцоги и князья (Книги LX—LVII); затем идут клирики всех рангов (LVIII—CXXXIV); замыкают кортеж рыцари (CXXXV—CLIX). С другой стороны те, кто повинуется: крестьяне, горожане, торговцы, ростовщики; затем дамы и девицы. У женщин — а это знатные женщины — есть свое место в этой процессии, но оно снова последнее; они стоят на нижней ступени покорности.

Избран банальный план, следующий очень старому обычаю классификации, идущему от Григория Великого и Исихора Севильского. Но он согласуется с делением на классы, прочерченным производственными отношениями. Примечательно то, что трифункциональная тема появляется на стыке двух частей этой жалобной речи<sup>15</sup>:

*Молиться — клирика удел,  
У рыцаря иных нет дел,  
Как чтить других и защищать*

(это те самые слова, что употребляет Бенуа де Сент-Мор),

*Крестьянам надлежит пахать.*

Три глагола: молиться, защищать, изнурять свое тело работой. Три существительных: клирик, рыцарь, крестьянин; Этьен де Фужер предпочитает это редкое слово слову «виллан»; только ли для лучшей версификации? Как и Бенуа де Сент-Мор — но в отличие от Адальберона, — Этьен помещает монархов, всех владетельных особ, короли они, либо, как тот, кому он служит, герцоги или графы, над тремя «родами»; и на сей раз весьма определенно — над клиром. Под их безусловной властью сеньориальный способ производства отделяет людей молитвы и людей войны от тех, кто трудится, кто покорно остается в самом низу, у кого нет своего служения, в институциональном смысле слова, как нет его, естественно, у женщин. Этьен де Фужер не говорит ни о «сословии», ни о «порядке», имея в виду все общество. Он признает лишь два порядка, образующих, на геласианский лад, упорядоченную часть

<sup>14</sup> Éd. Krems, Marbourg, 1867. Cf. Hard af Segerstad, *Quelques commentaires sur les plus anciennes chansons d'état françaises: le Livre des manières d'Etienne de Fougères*, Upsala, 1906; профессор Кёпеш (Köpezy) из Будапешта подготовил новое издание этого текста.

<sup>15</sup> v. 673—676.

общества, ту, которую описывает первый раздел «Книги», — клирики, «посвященные», и рыцари; тут он подчеркивает:

*Высоко рыцарь вознесен,  
В своем порядке он спасен.*

Ведь он имеет в виду, что в рыцарство, как и в духовенство, входят через посвящение, то *sacramentum militiae*, о котором говорил Иоанн Солсберийский. Рыцарь, говорит он, «составляет порядок» в Церкви; если он не исполняет своей миссии; то оказывается «вне порядка». У него представления более иерархичные, более клерикальные, без сомнения более примитивные, чем у Бенуа де Сент-Мора. И он много более открыто пользуется трифункциональной схемой как ответным ударом против возможных крестьянских бунтов, как аргументом в поддержку и оправдание сеньориального уклада.

Изложение трехчастной формулы вводит в текст пространный «плач», *planctus*, о положении крестьян, в котором напоминается об обязанностях работников по отношению к господам. В этом и состоит задача. Таким утверждением начинается речь, посвященная, в отличие от речи Герарда Камбрейского, не миру, доброму королевскому миру, но сеньории. Она обращена к придворным, чтобы они чувствовали себя увереннее на своем месте и чтобы эти избранные, *prelati*, эти вожди сами объяснили людям, им подвластным, что те должны довольствоваться своей судьбой, быть послушными, и заверили, что самые покорные могут больше всех рассчитывать на спасение души. Итак, с самого начала Этьен прямо говорит, в чем состоит функция «крестьян»:

*Рыцарь и клирик без грехов  
Живут плодами их трудов*<sup>16</sup>.

Затем, притворяясь, что оплакивает горький удел бедных, он подробно описывает их обязанности:

*В трудах и муках жизнь ведут,  
Первины, подать отдают  
И всякую иную дань*<sup>17</sup>.

Под конец Этьен долго рассуждает о сеньориальных поборах, оставляющих работнику лишь скверную, «подлую» еду. Утешение для них в том, что труд искупает грехи; чем тяжелее лишения у человека из народа, тем больше его заслуги. На что ему жаловаться?

*Чем жизнь тяжеле и бедней,  
Тем больше счет заслуг у ней*<sup>18</sup>,

а заслуги покупают прощение

*За все пороки и грехи*<sup>19</sup>.

Однако при условии, что простолюдин останется на своем месте, будет честным, трудолюбивым, покорным:

<sup>16</sup> v. 677—680.

<sup>17</sup> v. 681—684.

<sup>18</sup> v. 705, 706.

<sup>19</sup> v. 711.

*Коль исполняет все долги,  
Коль у него слова крепки,  
Коль бремя с кротостью несет,  
Какие муки Бог ни шлет*<sup>20</sup>.

Увы, крестьянин «всегда нетерпелив», ропщет на Бога. Забывает благодарить небо, когда дела его идут хорошо. Он неблагодарный. Он бунтовщик. Его надо держать в узде.

Проповедуя с более дальнего расстояния, с высоты своего учительства, Этьен де Фужер повторяет то, что говорил Бенуа. И делает это более грубо. Скорее в нормандском стиле, чем в луарском? Во всяком случае, совершенно ясно. Его цель — укрепить барьер между классами, подавить настроения недовольства, которые, чувствуется, бродят в народной толще. А при дворе усилить то, что держит поодаль от высшего общества всяких выскочек, богатеев низкого происхождения. Такая речь была необходима в последние десятилетия XII в. Она сразу же разнеслась повсюду. Возрождение началось не ручейком, а мощным фонтаном, который с тех пор бил полной струей.

### Вокруг Генриха Плантагенета

Робкая попытка датировать, определить в груде осколков литературной продукции ту точку, где в идеологии общественного порядка возникла трифункциональная схема, — эта попытка, мне кажется, начинает уже давать результаты. Представление о трифункциональности явилось в стране франков около 1025 г. Оно вернулось в глубины непроизносимого. Оно снова вынырнуло на поверхность спустя полтора столетия и на сей раз утвердилось прочно. Перерыв соответствует периоду ослабления монархического государства, периоду феодальной интермедии. Совершенно очевидна взаимосвязь между историей этой формы мысли и историей власти в Северной Франции. В первый раз постулат социальной трифункциональности был высказан для того, чтобы поддержать рушившуюся королевскую власть. Он был призван на помощь слишком поздно, в тот момент, когда лучшие из людей книжной культуры отворачивались от немощного Капетинга, обращали свои взоры к Богу, к папству, проводившему реформы, удалялись в монастыри, прежде чем заняться воспитанием хороших проповедников. Долгое время в этой теме больше не было пользы. Она казалась все менее пригодной для дела — общество усложнялось. Мыслящие люди перестали к ней прибегать. Была ли она действительно забыта? Не осталась ли она жить в тех культурных пространствах, которые недоступны нашему взгляду? Не позволительно ли предположить, что она продолжала играть свою роль, но в другом лагере григорианской борьбы, в лагере светской власти? Что ее использовали как оружие против притязаний Церкви, отвергая идеологические положения, выдвигаемые священнослужителями — геласианский дуализм, монашеское четырехчастное деление, — не принимая идею «тела», чью левую, меньшую сторону составляют миряне во главе с князьями? Что она перешла на другой склон, в культуру, которая еще не имела для себя долговечных форм выражения, о которой

<sup>20</sup> v. 707—710.



мы никогда ничего не узнаем, с чем и должны смириться? Одно очевидно: когда эта модель появилась вновь в семидесятых годах XII в., это произошло в светском языке, при дворе, у подножия трона, в тот самый момент, когда в этой части Европы стало укрепляться государство.

И прежде всего капетингское государство, чье усиление особенно заметно в царствование Людовика VII. Оно утверждалось уже двадцать пять лет, начиная со Второго крестового похода, который впервые стал делом королей. с экспедиции, воспетой Эдом Дейльским, монахом из Сен-Дени. Отчеты, которые он посылал Сугерию из Святой Земли, должны были служить панигерику королевской власти и прославляли чудесное расширение сферы деятельности французского короля: еще несколько лет назад он выбивался из сил, ведя в бой немногочисленные отряды горожан, чтобы сокрушить деревянные башни непокорных баронов; ныне он возглавляет паломничество народа христианского к символическому месту конца времен и воскресения мертвых. Со смертью Сугерия и святого Бернарда восстановление королевской миссии стало явным. Как бы ни был благочестив и послушен священникам суверен, он уже не только устремлялся к потустороннему блаженству, но и продвигался вперед к реальности политической власти. Он осмеливался в пятидесятых годах издавать ордонансы о мире, действительные для всего королевства. Он одним махом, без усилий, смел все, что противилось его воле: когда в шестидесятые годы распространил действие своего правосудия вплоть до восточных границ.

Тем не менее, возвратившись в центр идеологической системы, трифункциональная схема служит не королевской власти. Она служит могуществу князя. Этот князь не получил прямо от Бога, через обряд коронации, права осуществлять власть во Французском королевстве. Он считает себя свободным от всякого церковного влияния. Это Генрих, граф Анжуйский по отцовскому наследству, герцог Нормандский по наследству материнскому, герцог Аквитанский через брачный союз, а вдобавок (но только вдобавок, это не затрагивает края, где он проводит свои лучшие дни) король Англии. Трифункциональная схема используется на континенте клириком из его окружения в тот самый момент, когда потрясения, связанные со слишком быстрым развитием государственных структур, требуют не пренебрегать любой поддержкой, в частности, идеологической. То, что трифункциональность в своей светской форме была подхвачена прежде всего в окружении Плантагенета, объясняется, на мой взгляд, тремя основными причинами.

Первая — раннее вызревание княжеств на Северо-Западе Франции. Тогда как король Франции, герцог Бургундский, граф Шампанский призывали себе на помощь в делах правления главным образом монахов, во Фландрии, в Нормандии, в Анжу владетельные особы уже просили клириков поразмышлять о власти, конкретно, эмпирически, не поддаваясь обманчивому блеску теории. Когда Генрих объединил под своей властью два таких княжества, передовые отряды церковной мысли, служившие восстановлению монархии, разместились рядом с ним. Случайно ли, что первым трактатом, давшим систематическое описание механизмов средневекового государства и их сцепления, стал в 1159 г. «Поликратик», а первый анализ функционирования государственных финансов появился в «Диалоге о Палате Шахматной доски», написанном через двадцать лет Ричардом Фиц Нилом?

С другой стороны, власть Генриха корнями своими уходила во Французское королевство. Но она простиралась по ту сторону Ла-Манша, где князь был королем. В соперничестве, сталкивавшем его с Капетингом, Плантагенет опирался на островные владения. Он охотно черпал из культуры Британских островов материал для идеологического здания, возводившегося в борьбе против идеологии франкской монархии. Известно, как литераторы, писавшие по заказу, эксплуатировали «британскую тему», противопоставляя фигуре Карла Великого фигуру короля Артура. Почему бы и тема трех функций не могла быть извлечена из того же запасника? В Англии она не знала забвения, во всяком случае, забвения столь долгого. Там в начале XII в. церковные авторы непринужденно на эту тему говорили. Покидая на короткое время ту территорию, которой я решил ограничить наше исследование, я упомяну только о том, что можно найти повсюду, и назову лишь четыре свидетельства:

1. Прежде всего речь идет об Эадмере Кентерберийском, епископе Сент-Эндрюса, который около 1115 г. в «Книге об уподоблениях святого Ансельма» (*Liber de sancti Anselmi similitudinibus*)<sup>21</sup> утверждал, что три «порядка людей» были установлены Богом для того, чтобы исполнять в мире сем три функции — молитвы, «землепашества», защиты. *Ordo, officium*, троичность; возвращение к Вульфстану, к Эльфрику, к Альфреду. Однако без всякого упоминания о троне, о его опорах.

2. Гилберт, епископ Лимерикский между 1110 и 1130 гг., в своем сочинении *De statu ecclesiae*<sup>22</sup> («О статусе Церкви») рисует общество как иерархическое сооружение<sup>23</sup>, составленное из двух параллельных рядов по семь соединенных между собой пирамид в каждом. На вершине три главы — император, папа и, как ни странно, Ной. Внизу одного из рядов — такая пирамида, как приход, первичная клеточка мирского общества. Гилберт поясняет: «Те, кто стоит на этих ступенях в лоне приходской церкви, поделены на три. Из них тех, кто на самом вершине пирамиды, следует считать людьми молитвы, *oratores*, а поскольку некоторые из них состоят в браке, назовем их мужчинами и женщинами. Те, кто слева в пирамиде, — это землепашцы, *agatores* (и на сей, единственный, раз говорится о крестьянах в привычном нам смысле), как мужчины, так и женщины. Справа — воины, *bellatores*, мужчины и женщины. Я не говорю, что у женщин есть обязанность молиться, пахать землю или сражаться, но они замужем за теми, кто молится, пашет землю и сражается, и служат им. Церковь изначально (*ab inito*) признавала эти три порядка законными и верными, дабы в лоне ее одна часть, клир, предавалась молитве, защищая остальных от козней Врага рода человеческого. Другая часть, трудясь в поте лица своего (*labore desudans*), избавляет остальных от недостатка в пище. Третья, посвятив себя делам военным (или «рыцарству»), защищает остальных от врагов во плоти». Другая пирамида на этом чертеже, симметричная пирамиде приходской, обозначает монастырь. Здесь, конечно, нет функций и полов. Гилберт отводит место женщинам — но какое! Он говорит о начале мира и о взаимных услугах как Герард

<sup>21</sup> PL 159, 679.

<sup>22</sup> PL 159, 997.

<sup>23</sup> Рукопись конца XII в. в соборной библиотеке Дарема дает его удивительное графическое изображение (folio 36). R. A. B. Mynors, *Durham Cathedral Manuscripts to the End of the 12<sup>th</sup> Century*, 1939.

Камбрейский. Он употребляет некоторые слова Аббона. План его сочинения тот же, что у Эадмера и у Бенуа де Сент-Мора.

3. Послушаем теперь Иоанна Вустерского. В своей «Хронике», кончающейся 1141 годом, он рассказывает о трех ночных видениях короля Генриха I. Тому представилось, что на него напали крестьяне, вооруженные своими «сельскими орудиями», рыцари в шлемах, с копьями наперевес, наконец, архиепископы, епископы, аббаты, деканы, священники, потрясающие пастырскими жезлами<sup>24</sup>.

4. Уильям из Рэмзи в комментарии к «Песни» соотносит между собой «различные порядки, кои суть в Церкви словно разделенные войска (действительно, в битвах того времени всегда сходилось по три боевых отряда — еще один троякий образ, о властном присутствии которого в глубинах сознания военачальников не следует забывать). Это клирики, рыцари, крестьяне; девственники, воздержные, женатые; деятели, созерцатели и прелаты»<sup>25</sup>.

В первой половине XII в. единственным местом, где трифункциональная тема стала предметом активной разработки, переходя из размышлений о королевской власти в размышления (григорианские) о структурах Церкви, включаясь таким образом в церковные представления о порядке, *ordo*, была Англия. Может показаться парадоксальным, что ощущение строгого и изначального разделения мирского общества оказалось острее в стране, где не существовало четкого размежевания между знатью и крестьянством, особенно в военных делах, где баналитетная сеньория была гораздо менее жесткой, где в общественном правосудии еще жило понятие свободы, — тогда как германским странам, где иерархические перегородки в обществе были самыми прочными, такая концептуальная форма была вовсе неведома. Во всяком случае, ничто не мешает нам предположить, что это мыслительное представление пересекло Ла-Манш и вошло в рассуждения о совершенном обществе, которые велись с целью послужить монарху, чья власть распространялась на оба берега пролива.

Новое появление трифункциональной темы в окружении Генриха II объясняется в конечном счете расцветом литературного творчества при дворе, самом блестящем в то время. От угасания его хранила щедрость хозяина, озобоченного тем, чтобы в его доме развлекались лучше, чем где бы то ни было, отлично знающего, что слава его таким образом укрепитсЯ, и еще лучше знающего, что удачнее всего прославление властителя вплетается в занятые истории, в рассказы о приключениях и превратностях любви. Для этого в придворной словесности соединились две традиции. Одна из них, традиция морального возвеличивания, риторическая и светская, восходила через Хильдеберта Лаварденского и школы Турени к Ионе Орлеанскому. Другая, более мирская, домашняя традиция восхваления династии, целью своей имела во славу главы дома и его преемников заполнить галерею предков, свидетельствуя о древности и легитимности его власти. При капетингском дворе такой заботы тогда не было, поскольку королю не было нужды поддерживать память о своих прадедах, поскольку создавалось его жизнеописание, подоб-

<sup>24</sup> Иллюстрация к этой рукописи воспроизведена в: J. Le Goff, *La civilisation de l'Occident médiéval*, p. 344.

<sup>25</sup> J. Leclercq, «*Les Distinctiones super cantica de Guillaume de Ramsey*», *Sacris Eruditi*, 1958.

ное житиям святых, и до Филиппа Августа, до его матримониальных проблем и угрозы возвращения прямых наследников Карла Великого, монарх не слишком занимался составлением своей генеалогии. Напротив, такая традиция прочно укоренилась в Анжу, а также в Нормандии и во Фландрии. Именно там с конца XII в. возникали самые производительные центры генеалогической литературы.

Из рук монахов это дело перешло в руки клириков, клириков придворных. С его помощью шло патриархальное обучение старшим, *senior*, «воспитанников», младших. Мы видим, как в XII в. выявляются две тенденции: усиливать светское начало в морали властителя; замещать в образцовых моделях ценности «клира» ценностями рыцарства. Эти последние уже вполне устоялись в тексте, который продиктовал в 1096 г. Фульк Угрюмый. Они заметны в последовательных переделках «Жесты о графах Анжуйских», создававшейся изначально, может быть, в монастыре Мармутье аббатом Эдом; ее переписывали для Фулька Юного или, скорее, для Жоффруа Красивого Тома из Лоша (нотарий, как Гальберт из Брюгге, и капеллан, как Этьен де Фужер), а затем для Генриха II Бретон д'Амбуаз и дважды Жан из Мармутье. К примеру, я усматриваю такой постепенный сдвиг в похвале графу Фульку Доброму (942—960). Тома из Лоша рисует его каноником церкви Сен-Мартен-де Тур, распеваящим псалмы на хорах<sup>26</sup>. Переделывая эту версию около 1155 г., Бретон д'Амбуаз переписал это место, не внося никаких существенных изменений; он представляет графа «в облике и одеянии клирика, равным всем прочим в науках, пении и чтении псалмов». Однако чтобы угодить Генриху II, он добавляет<sup>27</sup> антикапеллинговскую краску такой историей: король Франции увидел Фулька в этом обличье, и знатные приближенные короля посмеиваются: «да он рукоположенный священник» (их сарказм звучит эхом Адальбероновых насмешек); граф Анжуйский не сказал ни слова, но взял перо и пергамент и написал суверену такую записку: «невежда на троне — что осел в короне». Пришлось королю признать, «что sapientia (мудрость), красноречие и ученость совершенно подобают королям **и графам**», ибо им надлежит отличаться одновременно «и нравами, и познаниями». Эта мораль смыкается с моралью святого Августина и Григория Великого: князьям положено подавать нравственный пример. Она смыкается также с моралью риториков: риторика ведет к добронравию. Но прежде всего она утверждает, что и князьям, а не одним только королям, надлежит вести себя как «ораторам», людям молитвы. Даже если они не миропомазаны. Этот маленький рассказ служит иллюстрацией к идеологии, которую вполне можно назвать «феодальной», так как она оправдывает захват княжескими династиями интеллектуальных и религиозных атрибутов королевской власти, отрицая, что миропомазание, монополию на которое сохранял король, дает ему также монополию на мудрость.

Однако в особе князя — что составляет его преимущество перед королем — к клиру присоединяется рыцарство, столь же необходимое. Князь не должен быть слишком «благочестив», как то свойственно королю — как то некогда было свойственно Роберту или даже ныне Людовику VII. Он не должен затворяться со священниками. Вот что Бретон д'Амбуаз, безупречный слуга власти, говорил как раз о графе Фульке, одновременно «ученом графе и

<sup>26</sup> Éd. Halphen-Poupardin, p. 35.

<sup>27</sup> Pp. 140—142.

доблестном рыцаре»: «хотя он был наилучшим образом обучен правилам искусства грамматики и аристотелевским и цицероновским диспутам (тут описана вся программа тривиума в соборной школе — грамматика, диалектика и риторика). считалось, что он превосходит лучших, величайших и отважнейших из рыцарей». Фульк Добрый подавал пример своему дальнему потомку Генриху: он был равен ученым из клириков, он был первым из рыцарей; объезжая вместе со своими знатыми приближенными «свои земли, чтобы поддерживать мир и справедливость» (выполняя тем самым функцию, которую Бенуа де Сент-Мор предписывает рыцарям), он сходил с коня в нужный момент, чтобы коленопреклонно помолиться святому Мартину.

В продолжение этой анжуйской традиции генеалогической литературы, хотя и втиснутой в латинскую словесность, но тянущейся в сторону рыцарских кавалькад, очевидно, и был дан заказ Бенуа де Сент-Мору. Во все более жестком противостоянии с Людовиком VII, но также и с тенью Бекета, Генрих Плантагенет желал получить для просвещения своих домочадцев, в рамках панегирика материнской линии, от которой ему достался английский престол, анти-епископскую и до известной степени анти-королевскую модель общества. Бенуа де Сент-Мор послушно откликнулся. Подобно авторам появившейся незадолго до того «Жесты о графах Анжуйских», он рисует герцогов, принимающих участие в литургии, — совсем как Капетинги. Но он подчеркивает то, что составляет их преимущество — они хорошие рыцари. Разве не рыцарским своим блеском Генрих II, мстя Филиппу I за своего предка Фулька Угрюмого, смог соблазнить (*se-ducere*, увести за собой) супругу короля Франции Алиенору? Чтобы выглядеть более убедительным, чтобы подкрепить власть своего патрона, Бенуа де Сент-Мор заново обратился к теории трехчастности и взял ее, возможно, из другого королевства, по ту сторону Ла-Манша.

И сделал это с теми же намерениями, что были у авторов повестей о Круглом Столе. Чтобы усилить моральную проповедь, скрыто направленную против «французской породы», против Карла Великого, против нынешнего короля монахов, короля григорианства и коммун. Так что когда эта модель, антикапетингская, антикаролингская, явилась вновь, полтора века спустя после капетингских и каролингских выступлений Адальберона и Герарда, она стала их отрицанием. Как раз в той мере, в какой отдавала рыцарству первенство перед «клиром», перед тем, что шло от миропомазания и союза между властью монарха и властью священника. Поскольку трифункциональная схема вписывается в совсем иную идеологическую систему, она сама оказывается совсем иной. Иной по отношению к недавним своим английским формам: она уже больше не служит для того, чтобы поддерживать церковную теорию: она сдвинулась к Винчестеру, к королю Альфреду, к королю Артуру. Еще более четкое отличие — по отношению к ее первым формам, французским в полном смысле слова, разработанным между Камбре, Ланом, Компьенем и Сен-Дени. Если Бенуа де Сент-Мор отошел от Дудона, если объединил клириков с монахами, если отделил воинов от крестьян, то сделал он это вовсе не для того, чтобы вернуться к схеме, которую использовали в тысячном году некоторые франкские епископы, стремившиеся в крайней ситуации, *in extremis*, укрепить пошатнувшуюся власть короля Франции. Их модель была насквозь пронизана идеей священного. Бенуа ее десакрализовал. Тогда как в представлении Адальберона и Герарда войны, *bellatores*, были знатыми (*nobiles*), светскими князьями, обладателями могущества (*potestas*), судьями, дейст-

вовавшими как помощники короля, а рыцари не показывались, скрывались за этими «могущественными», которым они должны были смиренно и послушно служить, — Бенуа де Сент-Мор отдал военную и судебную функцию всем рыцарям и только рыцарям, то есть всем мирянам, расположившимся по «хорошую» сторону барьера, возведенного сеньориальным способом производства, и по «дурную» сторону барьера, возведенного некогда миром Божиим. Из совокупности конников он на английский лад сделал порядок. Этот порядок он превозносил. Поскольку из трех порядков рыцарство было ближе всех к князю и поскольку князь возвышался над тремя порядками, «порядок рыцарей» незаметно оказался впереди «порядка клириков». Скромная поправка. Поправка решающая. Она в нужное время, в нужном месте, вернула трифункциональному представлению идеологическую власть.

## II. Рыцарство

### Посвящение

Это несомненно. Для князей, желавших ослабить все более осязаемое давление власти Капетингов, в последней трети XII в. не было более надежной защиты, чем рыцарство, обретающее четкие контуры, закованное в сверкающие доспехи. До конца понять смысл тех изменений, что претерпела, вернувшись в обращение, трифункциональная схема, мы сможем, только приняв во внимание эволюцию светской аристократии на Севере Франции и ее завершение: в семидесятих годах XII в., в конце царствования Людовика VII, когда развивалась интрига, развязка которой наступит в Бувине, рыцарство становится настоящим социальным институтом<sup>1</sup>.

Это происходит в конце длинной истории, плохо прослеживаемой; впрочем, такие образцовые исследования, как те, что провел Жан Флори (Flori), начинают проливать на нее свет. Она затрагивает весь латинский христианский мир, вплоть до такой его экзотической окраины, какой был Лаций, *Latium*, где, как мы теперь знаем, во второй половине XII в. сложилось феодальное государство, где *milites castrorum*, воины из замков, перенимали образ жизни и мысли, которые доносила из-за Альп развлекательная литература; но эти образцы были восприняты так хорошо потому, что отряды всадников уже готовились им следовать, ждали их<sup>2</sup>. Даже Германия, долго сопротивлявшаяся, к 1170 г. внезапно поддалась под воздействием двух сил, в этом краю направленных против князей. Одна шла снизу, от вооруженной челяди, озабоченной тем, чтобы ее более высокий по сравнению с простонародьем статус был признан и чтобы было забыто рабство, в котором держали ее старые структуры<sup>3</sup>. Другая шла от короля, боровшегося с Римской Церко-

---

<sup>1</sup> Состояние вопроса освещается в: F. Cardini, «La tradizione cavaleresca nell'Occidente medioevale. Un tema di ricerca tra storia e «tentazione» antropologiche», *Quaderna medioevale*, 1975.

<sup>2</sup> P. Toubert, *Les structures du Latium médiéval*, Rome, 1973.

<sup>3</sup> Загляните, к примеру, в эльзасские хроники, цитируемые в: K. Bosl, «Caste ordre et classe en Allemagne (d'après un choix d'exemples allemands)». *Problèmes de stratification sociale*, Paris, 1968. Хроника Этихона: «часть домохозяев (*familia*), каковую называют

вью, присваивавшего все куртуазные ценности, чтобы успешнее сопротивляться Капетингу на границах Бургундии, Арльского королевства, пытающегося возродить славу Империи с помощью мифа о крестовом походе и рыцарского набора представлений<sup>4</sup>. В 1184 г. в Майнце Фридрих Барбаросса по случаю посвящения в рыцари своих сыновей устраивает грандиозный рыцарский праздник<sup>5</sup>. Так, объединенными усилиями Штауфенов и миннезингеров, миражи рыцарства, *militia*, внезапно завоевывают германские земли. Однако они не заставили забыть об иерархии. Среди германской аристократии между *Herr*, господином, и *Ritter*, рыцарем, по-прежнему пролегла пропасть. Следование общим добродетелям их сближало, но их строго разделяла функция, те обязанности, которые она налагала, и застарелые привычки, требовавшие отделять тех, кто повелевает, *prelati*, от тех, кто служит, *subditi*.

Между тем во Франции, откуда и проникали рыцарские ценности, они к тому моменту уже значительно сократили это расстояние, соединили в единое целое светский господствующий класс. Для примера я возьму как раз промежуточный регион между Французским королевством и областью тевтонской культуры — Лотарингию, романскую Лотарингию, по сю сторону языковой границы, край Адальберона и Герарда. Лексика грамот позволяет обозначить две вехи в хронологии очень быстрой эволюции. Начиная с 1025 г., слово *miles* медленно входило в употребление, чтобы отделить от других людей членов определенной социальной группы (тогда как в немецкоязычную Лотарингию этот термин проник только после 1170 г. и по-настоящему утвердился лишь после 1200 г.). После 1175 г. *miles* — это титул, обычно предшествующий родовому имени всех рыцарей, и обычно к нему присоединяется другой титул: *dominus* (господин), «мессир». На протяжении столетий это слово обозначало обладателей власти, считавшейся как бы делегированной властью Христа. В тысячном году такая власть принадлежала, наряду с королем, только епископам и графам, *oratores* и *bellatores* Адальберона и Герарда; затем ее присвоили владельцы замков и банов; в последней четверти XII в. ею увенчаны все рыцари. Это тот момент, когда расширяется использование гербов, от сеньоров со своим знаменем оно переходит к их вассалам, а мелкие землевладельцы роют рвы и возводят башни, превращая тем самым свое жилище в крепость, в символическое подобие больших замков, когда взимание сеньориальных поборов также дробится, и простые рыцари берут баналитетную плату в рамках сельского прихода. Эти параллельные явления отмечают конечную точку в процессе феодального разложения. Здесь завер-

---

воинской (или рыцарской), то есть благородной и воинственной»; в хронике Эберсхайма рассказывается, что Цезарь после победы советовал князьям, *principes*, обращаться с воинами, *militēs*, не как с рабами, *servi*, или слугами, *famuli*, но как с защитниками, *defensores*, и сеньорами, не требуя от них никакой рабской службы, а лишь исполнения их «ремесла».

<sup>4</sup> Ср.: Е. Otto, «Von der Abschliessung des Ritterstandes», *Historische Zeitschrift*; здесь описывается «Конституция против поджигателей», исключаящая из рыцарства, чтобы не марать его чистоты, крестьян — потому что они рабы, сыновей священников — потому что они незаконнорожденные, то есть выходцев из двух других порядков, работорговцев и людей молитвы, *oratores*.

<sup>5</sup> J. Fleckenstein, «Friedrich Barbarossa und das Rittertum. Zu Bedeutung der grossen Mainzer Heftage von 1184 und 1188», *Festschrift Heimpel*, Göttingen, 1972; «Die Entstehung des niedern Adels und das Rittertum», *Herrschaft und Stand*, Göttingen, 1977.



шается долгое движение, в ходе которого разные атрибуты суверенной власти распространяются с вершины аристократии до ее дальних пределов, до границы с другим социальным пространством — эксплуатируемой народной массой<sup>6</sup>. Добавим, что в те же годы в сложившихся формулах появляется другой термин — «оруженосец», *armiger*; он обозначает людей, которых по рождению следовало бы называть рыцарями, но которых нельзя так назвать, потому что они не вступили в рыцарское достоинство официально, через предписанные обряды. Они словно в резерве, ожидают своей очереди; поэтому для них придумывают другое наименование, используя слово, издавна обозначавшее в домах знати учеников, начинающих. Чтобы их не путали с простыми людьми<sup>7</sup>.

Подобные изменения юридического словаря означают две вещи. С одной стороны — что в обществе официально признается превосходство, основанное не на специализации в военном деле, но на происхождении, иначе говоря, образуется наследственная каста, дается юридическое определение знати. С другой стороны — внутри этой касты выделяется более замкнутая группа, в которую входят не все взрослые мужчины, а только рыцари, облеченные достоинством, которое уподобляется сеньориальной власти, на что указывает слово «мессир». Этот титул, «мессир», в то же самое время начинают брать на вооружение священники — только священники, а не все клирики. Следовательно, как и священство, рыцарство отныне понимается как сословие, доступ в которое открывается через посвящение, как *ordo*, в том смысле, какой вслед за Римской республикой придавала этому слову Церковь. Туда вступают через обряды посвящения, *adscriptio* (запись), *sacramentum militiae* (посвящение в рыцари), о котором Иоанн Солсберийский, начитанный в латинских классических авторах, говорил в 1159 г. Эволюция лексики — если принимать во внимание косность языка грамот, неспособного мгновенно отражать изменения, происходящие в поведении людей и в мыслительных представлениях, — позволяет относить к последней трети XII в., к тому времени, когда Бенуа де Сент-Мор снова использовал трифункциональную схему, важнейший поворот в истории аристократии, более ранний и более явный на Севере Франции.

Этот сдвиг неотделим от истории государства: политическое образование, совершенствовавшее свои контрольные механизмы и усиливавшее свои фискальные требования, должно было иметь возможность опознавать среди своих подданных тех, кого не касались «подлые» налоги и кого вскоре назовут дворянами, поскольку своей свободой, «вольностью» они обязаны своему рождению. Этот сдвиг неотделим от истории армии: в конце шестидесятых годов XII в. в Северной Франции начинают много говорить о брабантах, наемниках, число которых быстро растет и которые сражаются очень успешно, однако же служат предметом презрения, прежде всего потому, что они — низкороджденные. Он неотделим также от истории экономики: в регионе, о

<sup>6</sup> M. Parisse, *La noblesse lorraine. Xe — XIII<sup>e</sup> siècles*, Lille — Paris, 1976. Похоже, подобная эволюция имела место и в Северной Франции. В Маконе слово «мессир» стало относиться ко всем рыцарям, и только к рыцарям, немного позже (первое появление — 1188 г., *Recueil des chartes de Cluny*, n° 4331).

<sup>7</sup> В лотарингских грамотах слово *armiger* появляется в 1176 г.; его синоним, *domicellus*, встречается с 1220 г. в такого рода документах маконского происхождения.

котором идет речь, в ту эпоху происходит переворот, который переносит полюсы роста в город, отдает главную роль деньгам, увеличивает число людей, разбогатевших на торговле, столь же опасных, как солдаты-наемники, конкурентов для родовой знати, и та по этой причине отбрасывает их в простонародье, когда они проталкиваются наряду с ней к местам сеньоров, на празднествах и в культуре. Наконец, новые формы, в которых замыкается светская часть господствующего класса как в замке, как в панцире, соответствуют эволюции более глубокой — в структурах родства. То немногое, что мы к настоящему времени знаем об этой эволюции, позволяет думать, что к 1175 г. на Севере Франции главы аристократических линий перестали заботиться о том, чтобы женился только один сын, старший; что обвенчав младших сыновей, отцы ставили их во главе мелких сеньорий, выделяя для этого части наследства, возводя вокруг резиденции предков дома-спутники, и что тем самым власть судить крестьян и облагать их податями расплылась, а собственно сеньориальные могущество и достоинство распределялись среди очень многих лиц. На самом деле все дворяне хотели стать «сирами». Но большинство из них властвовало всего лишь над одной деревней, над одним приходом; усиление государства и усиление роли денег все больше им угрожали. Понимая, что становится более уязвимой, группа старинных семейств, все мальчишки из которых, достигнув совершеннолетия и не став церковнослужителями, издавна назывались рыцарями, сплотилась, укрылась за системой рыцарских ценностей. Граница между «могущественными» и «бедными», проложенная способом производства, классовая граница, незаметно смещалась к нижним ступеням социальной лестницы. На том месте, где изначально проходила межа, знать поставила новый барьер. Он был словно тенью, призраком исходной границы. Он относился к области воображаемого. Его воздвигли обряды, идеология.

Здесь должна бы разместиться история посвящения в рыцари. Ее исследует Жан Флори. Она сложна, поскольку это история смысла, значения, неуловимого изменения значения. Ведь внешняя видимость, жесты, то, что клало конец воинскому ученичеству, церемониал инициации, во время которого молодые занимали место рядом со старшими, — все это, так сказать, вещи вневременные, во всяком случае, гораздо более древние, чем то, до чего позволяют добраться документы. Это ритуал светский, семейный, на который, как на все социальные обряды, накладывается печать христианства. Таким образом он превращается в «посвящение». Вот тогда, под влиянием Церкви, начинает меняться смысл. Сложная работа, толчок к которой к тысячному году давали одновременно Ключи и приверженцы мира Божьего. Чтобы восстановить порядок и защитить интересы Церкви, надо было придать моральный смысл рыцарству, *militia*, этим вихрящимся тучам, которые, как оказалось, несли с собой бурю, обуздать их, наложить на них обязанности — обязанности королей, *bellatores*, — призвать их защищать «бедных», отмищать несправедливость, сражаться за расширение Царства Божия. Затем люди Церкви попытались применить геласианскую теорию двух параллельных порядков, *ordines*, один из которых, порядок мирян, должен быть подчинен другому, следовательно, «упорядочен» другим. Разве не епископы вручали королю инсигнии его власти? «Епископы препоясывают королей мечом», — именно эти слова произнес Герард Камбрейский в речи о трех функциях. По чину, *ordo* — здесь это слово обретает свой литургический смысл: оно означа-

ет ритуал — коронования французских королей, суверен выслушивал от прелата слова: «Прими меч сей». Это первый жест, наделяющий суверена силой оружия, и он предшествует возложению короны и вручению скипетра. Не подобало ли Церкви таким же образом вводить в права и других воинов, *bellatores*, всех обладателей светской власти, «служителей порядка мирян», каждую из ступеней иерархии, вплоть до последнего ряда — рыцарей? И тем самым распространять все дальше и дальше, вплоть до нерушимой границы, отделяющей от остальных тех, кто не занят ручным трудом, сакрализированный королевский ритуал вручения меча?

Следы укрепления этого обычая крайне редки, и все они плохо датируются. Есть всего несколько неопределенных точек отсчета в густой тьме, окутывающей предысторию обряда посвящения в рыцари; они содержатся в литургических служебниках. Но это разбросанные обломки, незначительные остатки одного из тех фондов, что хуже всего сохранились в епископальных библиотеках, — и кто сможет сказать, где и когда содержащиеся там предписания для этих чинов, *ordines*, действительно исполнялись? Не буду останавливаться на самом старинном документе, «Папском служебнике» Эгберта, составленном в X в., — это текст англосаксонский; кроме того, в нем формула благословения, произносимого над воинским снаряжением — мечами, копьями, кольчугами, шлемами, — соединена с молитвами за короля и воинов, его сопровождающих; несомненно, здесь речь идет об особом обряде, освящающем королевское войско, когда оно отправляется в поход, и цель этого обряда — передать всему воинству харизмы, которые в мирное время составляют привилегию суверена. Изучение текстов, имеющих как будто отношение к Северной Франции, побуждает выделить две самые плодотворные эпохи в этой области литургической практики.

Первая немного предшествует Первому крестовому походу. В конце XI в. в Бургундии, в Лотарингии текст папских служебников, используемый в стране восточных франков, в частности, «Романско-германского служебника», составленного в Майнце между 950 и 963 гг.<sup>8</sup>, был дополнен формулами «благословения вручаемого меча». Вот та, что открывает рукопись, сочиненная, очевидно, в окрестностях Безансона и датированная второй половиной XI в.<sup>9</sup>: «Когда юноша (*juvenis*), то есть совершеннолетний и готовый носить оружие) желает впервые препоясаться мечом, благословение мечу». В этом месте, в обращении священника к Богу, появляется упоминание о трифункциональности, полностью соответствующее тому представлению, которое имел Герард Камбрейский: «Боже, Ты, что установил три ступени (*gradus* — ступени, а не функции; но здесь очевидно речь идет именно об иерархических функциях, причем воинская располагается между двумя другими, ей поручено оборонять народ христианский от видимого врага) людей после грехопадения Адама, дабы верный народ Твой пребывал в безопасности и мире, хранимый от всякой напасти...». Другая рукопись, созданная около 1093 г. в Камбре — да, в Камбре<sup>10</sup> — заключает в себе «чин (*ordo*) вооружения защитника (*defensor*) Церкви или иного рыцаря». И позволительно думать, что здесь действительно имеются в виду

<sup>8</sup> C. Vogel et R. Elze, *Le pontifical romano-germanique en X<sup>e</sup> siècle*, n. éd., Paris, 1972.

<sup>9</sup> Вольфенбюттельская рукопись, Andrieu, *Ordines romani*, II, 445.

<sup>10</sup> Издана в XVI в. М. Хитторфом (Hittorf) по утраченному манускрипту XII в., Andrieu, I, 188, 509; C. Vogel et R. Elze, III, p. 45, n° 74.

обряды, совершавшиеся над теми «лотарингскими рыцарями», о которых говорил уже Герард: после знамени благословляются копье и меч, затем и сам воин; епископ, «посвящая» рыцарей епископальной церкви, как он посвящает клириков своего диоцеза, переходит к вручению перевязи и меча; тут он произносит слова, переделанные из тех, что произносятся при коронации; наконец, он призывает воинских святых, Маврикия, Себастьяна, Георгия. Через внешний ход церемонии, закрепленный в последние десятилетия XI в., через жесты и слова, функции и обязанности королей оказались поручены всем меченосцам, всем рыцарям. Группа военных профессионалов была сакрализована через обряды посвящения, *consecratio*, очевидно родственные обрядам интронизации короля и рукоположению священников.

Вторая благоприятная эпоха — последняя треть XII в. В промежутке рыцарские ценности расцветали, их превозносили в эйфории походов на Иерусалим, а совершенствование приемов конного боя все четче определяло рыцарский способ ведения войны. Они утверждались на турнирах, мода на которые в Северной Франции приняла такие масштабы, что Церковь сочла нужным в 1130 г. осудить эти псевдобитвы, в которых высвобождалось слишком много буйной мирской энергии. Говоря в VI книге «Поликратика» о рыцарях, которые «в наши дни идут на войну, как на свадьбу, облачившись в белое», Иоанн Солсберийский уточняет, что они введены в свое достоинство дважды, «телесно и духовно», через выбор и через посвящение: *electio, sacramentum*. В 1159 г. Иоанн строит реальность и приспособливает ее к своей мечте. Подобно Оттону из Фрайзинга, своему соученику, говоря о «порядке всадников», он не сводит глаз с завораживающих образцов римской античности. В разработанной им теории государства говорится, что суверену подобает призывать тех, кто помогает ему с оружием в руках; в его воображении рыцари вступают в воинскую службу, как то делали легионеры, «поклонившись Богом, Христом и Духом Святым, а также величием государя». Но он не все придумывает. Описывая затем функцию «упорядоченного» таким образом рыцарства — или «порядка рыцарей», *ordinata militia*, — он добавляет<sup>11</sup>: «Посвящение (или венчание: *consecratio* — слово, употреблявшееся по отношению к королям, равно как и к супругам, соединенным брачным благословением) *рыцаря* происходит так: есть торжественный обычай, чтобы в день, когда его опоясывают воинской перевязью, он торжественно отправлялся в церковь, клал меч на алтарь, и совершив это приношение в знак торжественной клятвы, чтобы он посвятил себя служению алтарю и дал Богу обет служить своему мечу, то есть своему долгу.» Меч есть эмблема рыцарской функции, как корона — эмблема функции королевской, и рыцарь клянется ее исполнять. В описанном здесь ритуале, который, похоже, стал более жестким с тех времен, когда составлялись «чины», *ordines*, в Безансоне и в Камбре, этот символический предмет играет ту же роль, что свиток, *schedula*, в чине рукоположения во епископы. Он свидетельствует о взятых на себя обязательствах. Он служит видимым, осязаемым знаком принесенных клятв. Однако Иоанн Солсберийский считает необходимым отметить, что этот церемониал можно толковать по-иному, с точки зрения светской, основанной на противоположной идеологии: «есть среди них многие, кто, обращаясь тем к дурному делу, заявляет, когда кладет перевязь на алтарь для воинского посвящения, что они пришли с намерением объявить войну алтарю, его

<sup>11</sup> VI, 10, PL 199, 602.

служителям и Богу, Которому там поклоняются. Я бы считал их скорее проклятыми за злой умысел (*malitia*), чем посвященными в законное рыцарство (*militia*)»<sup>12</sup>.

По всей видимости, в течение двадцати пяти лет, следовавших за появлением «Поликратика» (то есть в то время, когда трифункциональная схема возвращалась, чтобы подкрепить идеологические заявления, когда лексика грамот свидетельствует, что в социальной практике рыцарство вполне признано как порядок), церемониал посвящения в рыцари быстро обогащался. Обратившись к тексту Иоанна Солсберийского, цистерцианец Гелинанд из Фруадмона в своем трактате «*О добром поведении государей*»<sup>13</sup> указывает дополнительной заметкой на обычай, который, по его словам, начинает распространяться, — бодрствование перед получением оружия. Это религиозный обряд — молиться в ночные часы, как то делают монахи, — но одновременно и испытание физической выносливости: «*кое-где есть обычай, чтобы рыцарь, коего должны посвятить на следующий день, проводил всю предшествующую ночь в бодрствовании и молитвах, без права ложиться или садиться*». Как кажется, процитированные тексты позволяют датировать важнейший этап истории посвящения в рыцари шестидесятыми-семидесятыми годами XII в.<sup>14</sup> Развитие куртуазной культуры упрочивало здание морали. Под взглядом князя рыцарство укрылось в нем, как в крепости. Поскольку ему надо было любой ценой сохранить свои привилегии, оно согласилось наконец внять увещаниям людей Церкви, преклонить слух к проповедям (таким, как проповеди Алена Лилльского)<sup>15</sup>, предназначенным специально для рыцарства и, следовательно, выделявшим его среди прочих верных. Рыцари обнаружили по романам, которые один за другим писал Кретьен де Труа, что слово «рыцарство» понемногу обретает новый смысл, вытесняющий изначальное, очень конкретное значение военной профессии, которое это слово еще сохраняет в «Эреке», что оно медленно наполняется идеей куртуазности, строгой морали, что, наконец, в «Персевале» оно становится вербальным символом отказа от плотских видимостей<sup>16</sup>. В замечательной работе о лексике жест (литературного жанра, тем лучше отражавшего семантические изменения в общественных обрядах, чем более он становился заурядным, банальным, лишенным гениальных находок), исследовании, проведенном на уровне языка, «говорящего гораздо больше о поведении и бессознательном, чем темы и молитвы, осознанно вводимые авторами», Жан Флори проницательно замечает<sup>17</sup>: после 1180 г. «рыцарство» — это уже не просто профессиональная или социо-профессиональная группа; оно становится «коллекцией», набирающей своих членов путем кооптации, ритуальной интронизации». Впрочем, он добавляет,

<sup>12</sup> VI, 13, PL 199, 608.

<sup>13</sup> PL 212, 743, 744.

<sup>14</sup> Петр Блуаский, писавший также около 1185 г. (Ép. 94, PL 207, 294), говорит об этих обрядах как о недавнем обычае: «ныне юные рыцари кладут свой меч на алтарь и тем объявляют себя сыновьями Церкви».

<sup>15</sup> *Summa de arte predicandi*, PL 210, 185—187.

<sup>16</sup> L. Maranini, «Cavaleria e cavalieri nel mondo di Chrétien de Troyes», *Mélanges Frappier*, Genève, 1970, II, 737—755; P. Le Rider, *La chevalerie dans le Conte du Graal de Chrétien de Troyes*, Paris, 1977.

<sup>17</sup> «Sémantique et société médiéval. Le verbe adouber et son évolution au XIF siècle», *Annales E. S. C.*, 1976.

что рыцарство «украшает себя этикой, которую ему предлагали более ста лет, и превращает ее в собственный моральный кодекс, становясь таким образом «орденом», *ordo*, оправдывая *a posteriori* свое существование как таковое»<sup>18</sup>.

В этот самый период князья возвели в первый ряд своих достоинств достоинство рыцарское и стали специально увековечивать церемонию своего собственного посвящения. По всей вероятности, обряд вручения оружия, прежде чем его в упрощенном виде стали применять при вступлении всех рыцарей в орден, долгое время отмечал принятие на себя властной ответственности наследником короля, герцога, графа. Этой изначальной функцией праздничного обряда объясняется привилегированное положение, которое воспоминание о посвящении в рыцари занимает в биографиях князей, в автобиографии Фулька Угрюмого или в похвалах Вильгельму Завоевателю. Можно заметить, что «могущественные» очень рано — с 1020 г. на Юге королевства, около 1100 г. в Маконском регионе<sup>19</sup> — в грамотах, издаваемых от их имени, считали нужным присоединить титул *miles*, рыцарь, к титулу *dominus*, господин. Но в тот момент, когда стало привычно именовать всех рыцарей «мессирами», владетельные особы стали больше, чем когда-либо, ценить собственное рыцарское достоинство. К примеру, графы Гинские: священный Ламберт, который около 1200 г. написал историю их линияжа, чтобы угодить графу Балдуину, не забыл упомянуть, что тот был посвящен около 1165 г. Томасом Бекетом; что касается старшего сына графа, подлинного героя повествования, то единственное подробно описанное событие, которое кажется ему заслуживающим точной датировки — дня Пятидесятницы 1181 г., — это посвящение в рыцари. Генрих II также желал прочесть в жизнеописании своего отца Жоффруа, составленном Жаном из Мармутье, пространный рассказ о церемонии инициации. Ибо этот промежуточный обряд был в его глазах самым важным; он совершался между празднованием помолвки и свадьбой, то есть в средоточии двойной церемонии, которая, соединив наследника графства Анжу с наследницей Нормандии и Англии, подготовила возвышение Плантагенета над всеми земными властителями. Несомненно, Генрих был очень доволен тем, что послушный автор показал только светскую часть церемонии, рассказал о ритуальном омовении как о простой подготовке тела и упомянул о священном лишь однажды, назвав избранный день — Пятидесятницу, тот момент, когда Дух Святой нисходит на людей. Наконец, сам император Фридрих в 1184 г. пожелал сопроводить посвящение в рыцари своих сыновей пышным празднеством, о котором я уже говорил.

Не забудем: в конце XII в. посвящение в рыцари — не личное дело. Это празднество власти, публичное и коллективное. Распорядитель его — князь. Он демонстрирует свою щедрость. Вместе со своим сыном, который выходит из «детства» и одновременно покидает дом ради долгого, трудного и тоже ритуального, странствия своей «молодости» в поисках «славы», — вместе с ним князь вручает мечи его «товарищам по оружию», *commilitiones*, друзьям-сверстникам, которые вместе с ним учились военному ремеслу и будут его сопровождать. «Новый рыцарь» показывает себя двору. Он во главе отряда новоиспеченных воинов, он предводитель молодежи, того поколения, которое

<sup>18</sup> «La notion de chevalerie dans les chansons de geste au XI<sup>e</sup> siècle. Étude historique du vocabulaire», *Le Moyen Age*, 1975.

<sup>19</sup> G. Duby, «La diffusion ...».

готовится принять эстафету. Законный наследник сеньора, он будет, храня порядок, вести к приключениям законных наследников вассалов. В этот весенний, благословенный день юноши поистине «записываются», вступают вместе в *ordo*. Способности, которыми они обязаны своей крови, своему благородному происхождению, подтверждаются церемонией посвящения. А добродетели, образцом коих они клянутся быть, еще теснее сплачивают всех, родившихся от «рыцарей нашего края» и достигших мужественной зрелости, все это поколение, вокруг человека, который вскоре в свой черед станет князем, примет от них обет верности и будет ждать от них службы; но в этот день он, посвященный тем же обрядом, хочет еще казаться всего лишь первым среди равных.

Так снова и снова, от Пятидесятницы до Пятидесятницы, укрепляется подчеркнутая солидарность князя со своими рыцарями. Ясно, как она важна для него. Препятствуя движению к феодальной раздробленности, в тот самый момент, когда окончательно теряют былую значимость эмблемы суверенной власти, которыми отныне украшают себя все рыцари, препятствуя также другому движению, развязанному Церковью во времена григорианских битв, когда она пыталась поднять «рыцарей Христа» против «схизматиков», то есть властителей, виновных в симонии, церемониал посвящения в рыцари возвращает рыцарство, *militia*, к князю (и одновременно смягчает ненадолго антагонизм—столь острый в доме Плантагенетов—между главой семейства и его сыновьями). Благодаря этому церемониалу, на Севере Франции в конце XII в. рыцарство и монархия оказываются связаны неразрывно, и все представители светской аристократии объединяются в уважении к одной системе ценностей, в одинаковом понимании заслуг и в исполнении обязанностей, которые принимает на себя и первый из рыцарей, тот, кто управляет, и последний из них, тот, кто служит.

### Превосходство

Опасность заключалась в том, что государь мог затеряться среди своих рыцарей. Разве Стол не круглый, а рыцари—разве не пэры короля Артура? Не могла ли рыцарская греза—Реймский Менестрель в конце XIII в., рассказывая о Бувине, еще ворошит ее угольки—плотно окутать суверена, так что его прерогативы растворились бы в ней? Против такой угрозы было два средства.

Во-первых, условности, регламентировавшие жизнь двора. В княжеском доме, который на Северо-Западе Франции еще давал приют изрядному числу рыцарей-домочадцев, который собирал в своих стенах сыновей вассалов, приехавших готовиться к посвящению, принимал проезжих друзей и толпу верных во время регулярных официальных церемоний, в доме, где в то же время на щедрых хлебах патрона проживало все больше «учителей», не принадлежавших к знатым родам, и все больше «подлых»,—в этом доме *senior* подчеркивал свою связь с рыцарской частью своего окружения. Вместе с нею он смеялся над остальными. Однако он желал, чтобы дистанция сохранялась, и чтобы никто из рыцарей не сомневался: князь—глава того тела, которое они составляли. Хозяин утверждал свое превосходство, выступая в роли щедрого раздатчика «радости». Он развлекал своих рыцарей битвами, которые организовывал для них, а в промежутке—придворными играми. Все эти иг-

ры велись по строгим правилам, соблюдение которых составляло основу собственно куртуазной этики. Председательствовала в них Троица. Еще одна триада, быть может, подходящая ближе всех прочих к дюмезилевским триадам. Три лица. Три функции. Три вида моральных требований. Сеньор восседает в огромном зале или в капелле; он молится, говорит в окружении клириков, определяет право, он — образец справедливости и воздержанности. Его жена — хозяйка внутренних покоев, кладовых, спальни, вечно беременная и рождающая во славу линьяжа, плодовитая, распределяющая обильные богатства, но в меру; ее добродетель — благоразумие. Наконец, наследник, «молодой»; ему отведены внешние заботы, это всадник, стремящийся на поле турнира или битвы, идущий на риск, пожинающий славу, разбрасывающий монеты пригоршнями; считается, что он воплощает, за неимением других, четвертую главную добродетель — силу. На этом треугольнике основаны возможности держать рыцарство в узде.

Для суверена игра состояла в том, чтобы управлять забавами рыцарей, и притом незаметно для них, используя в качестве приманки два других лица. Своего сына, который увлекал за собой молодых рыцарей навстречу приключениям, ранам и синякам, избавляя двор от их буйства. Свою жену, позволяя, чтобы ее окружало призрачное вожделение. В лесах и полях юноши мечтали обладать ею. Те, кто постарше, проводили целые дни в беседах с ней. «Дама», супруга господина, была наградой в так называемой куртуазной любви, в этом поединке, чередовании нападений и отступлений, подобном турнирному бою с его приемами. Не «дева», наивное дитя, которое можно без труда принудить, обмануть или уговорить. Дама. Ее хитроумная осмысленность делала ее достойным партнером. Ведь исход игры не должен быть предreshен — для того, чтобы домогающиеся дамы рыцари оказались крепко опутаны сетью обязательств и услуг. В любовной игре, как и в упражнениях в воинском искусстве, юноша проходил инициацию, учился сдерживать свои страсти, упорядочивать их. Рыцари желали оставаться единственными протагонистами любовной игры, и для сеньора был еще один способ их приручить — украдкой ввести в спор нескольких клириков и нескольких худородных из числа своих придворных. Он вел игру, не показывая вида. Он ее судил. Держась поодаль и таким образом строго отделяясь от остальных. Он был когда-то молодым и не утратил о том воспоминания, связывающего его с рыцарским *ordo*. Но он прожил жизнь. Этот путь увел его далеко, сделал его *caput mansi*, «главой дома». Отцом. Он властвует над неким братством, как аббат над монастырской братией. Как аббат, он подает пример, являет собой «образ» — Божий, а порой и дьявольский. Во всяком случае, он ответственен. Он заставляет бояться своего «гнева». Он поправляет людей. Он один держит в руке зеркало и беспрестанно перемещает его по земле. Чтобы каждый увидел, как отражаются в нем три функции, безупречно исполняемые тремя лицами его домашней троицы.

Вторым средством и был принцип социальной трифункциональности. Рыцари не одни на свете. Вокруг господина существует два других «рода» людей, два других «порядка». После своего посвящения в рыцари, после свадьбы, затем в конце каждого лета, по возвращении из своих конных прогулок, сеньор приезжает побыть дома. Рыцари его свиты спешиваются вместе с ним. Им надо ладить с клиром и с народом. Господину надлежит мудро поддерживать мир между тремя порядками. Путем справедливого распределе-



ния его милостей. Что и делает в «Истории» Бенуа де Сент-Мора герцог Роберт, который одаряет сначала бедного рыцаря, но одаряет не его одного. Он столь же щедр по отношению к клирику и ремесленнику. Да, монарх — рыцарь, но он не только рыцарь. Рыцарство — не весь его двор. Что и подтверждает, ради укрепления государства, трифункциональная схема. К ней и обратились вновь по этой причине — чтобы поставить рыцарство под власть монарха.

Однако, поскольку монарх подчеркивал свою принадлежность к рыцарству, рыцарство представлялось возвышающимся над другими порядками. Его превосходство подтверждает уже Бенуа де Сент-Мор, не столько провозглашением трехчастной схемы, сколько структурой своих повествований. Это превосходство становится более очевидным в годы, последовавшие за окончанием «Истории». О нем говорят все авторы, писавшие на романском языке, и Кретьен де Труа — яснее, чем все остальные. В «Персеваля» (1182—1191) он так описывает центральную часть обряда посвящения в рыцари:

*И юноша свой принял меч.  
Препоясавшись им, сказал,  
Его целуя: Бог мне дал  
С мечом порядок выше всех,  
Угодных Господу вовек.  
Порядок рыцарским зовут,  
И низости не знают тут*<sup>20</sup>.

С тех пор речь идет уже только о том, чтобы объяснять суть такого первенства. Нигде это не делается с таким высокомерием, как в продолжении «Персеваля», в «Ланселоте-Граале» (написанном когда? Около 1215—1225 гг.<sup>21</sup>). Рассказ о посвящении в рыцари и в этом тексте становится поводом порассуждать. Ланселоту исполняется восемнадцать лет. Дама Озера (заметьте: право совершить инициацию отдается теперь женщине — еще один знак очень быстрого развития куртуазных ценностей) открывает ему, что такое «рыцарство». Начинает она с истоков, *ab initio*, как делал Герард, говоря о появлении трех функциональных категорий. Вначале чада Божии были свободны и равны между собой. Но вскоре необузданное насилие взяло верх над праведностью. Тогда и было учреждено рыцарство, чтобы положить конец хаосу. «И когда слабые не могли больше терпеть и сносить сильных, они поставили над собой (уже не Бог, а люди проявляют инициативу; рыцарство не рождается по воле Создателя, оно есть результат общественного договора; полная десакрализация, которая ведет прямо к Жану де Мену и много дальше) заступников и защитников, чтобы защитить слабых и смиренных, и поступать по справедливости, и отражать обиды и беззакония, что совершали сильные (*debellare superbos*, подавлять дерзость могущественных, — функция королей и Жоффруа Плантагенета, князя). И для такой надежной защиты поставлены были те, кто превосходил обычных людей. То были высокие, и сильные, и красивые, и быстрые, и верные, и доблестные, и храбрые. Те, кто был исполнен достоинств душевных и телесных. В начале, когда начинался рыцарский порядок, тому, кто желал быть рыцарем и имел этот дар, по честному выбору (*electio* Иоанна Солсберийского, но здесь выбор появляется как природный дар, как генетическое качество)

<sup>20</sup> V. 16032 et sq.

<sup>21</sup> *The Vulgate Version of Arthurian Romance*, éd. O. Sommer, Washington, 1910, III, 113 et sq.

вменялось быть милосердным, не знающим низости, мягкосердечным без предательства, жалостливым к страдальцам и щедрым (в этой восхитительной прозе, с удивительной сжатостью излагающей всю рыцарскую этику, всякое слово бьет в цель). Готовый помочь тем, кто в нужде, он должен быть в готовности поразить воров и убийц... Рыцари были поставлены еще и для того, чтобы хранить Святую Церковь. Ибо она не может отмщать за себя мечом и воздавать злом за зло.» Тут наставница вскрывает смысл символических атрибутов: у меча два лезвия, потому что «рыцарь должен служить Господу и своему народу»; но с острием «иначе, острие означает повиновение, ибо все должны повиноваться рыцарю» (вот главный сдвиг: у Адальберона, как мы помним, все, включая королей, должны повиноваться клиру). Что до коня, то это символ народа: «ибо, таким же образом, он должен служить рыцаря во всяком деле... ведь рыцарь его бережет и хранит ночью и днем. И рыцарь должен сидеть на народе. Ибо также, как правят конем, как ведет его тот, кто на нем сидит, куда пожелает, так и рыцарь должен вести народ по своей воле при честном послушании, чтобы народ был под ним, и ему так и должно». А Церковь? То есть «клиф, коий должен служить Святой Церкви, и вдовье женщины, и сироты, и десятины, и церковные земли, что существуют в Святой Церкви»? «Так же, как народ поддерживает рыцаря на земле и подает ему то, в чем есть у него нужда, так и Святая Церковь должна его поддерживать духовно и подавать ему жизнь, коей не будет конца во веки. Сие делается молитвой и милостыней, дабы Господь неизменно был ему Спасителем.»

Если трифункциональность ставится краеугольным камнем идеологической системы, то это для того — как здесь ясно видно, — чтобы доказать, что рыцарство вправе ожидать «службы» от других социальных категорий, народа и духовенства. Все здание с его двумя крыльями, плотским и духовным, выстроено для нужд рыцарства, четко отождествляемого с королевской властью. Сделав легкий оборот, эта модель стала знаменовать триумф рыцарства. Но не может ли такое его торжество опрокинуть иерархию княжеского дома, повлечь за собой победу *imago juventutis*, «образа юности», над *sapientia*, мудростью, и сына над отцом? То есть тот самый развал, который обличал Адальберон, беспорядок, когда молодежь глумится над стариками, и Генрих II умирает, лишившись всего, а его сыновья восстают против него? Возможно. Но празднование этого триумфа главной своей целью имело подтвердить, что князья-рыцари взяли верх над королем Франции.

Вернувшись в обиход, трифункциональная схема была поначалу поставлена на службу борьбе с возрождением Капетингов, которую вели и Плантагенеты, и другие властители «феодальных государств», граф Шампанский, Филипп Эльзасский, граф Фландрский, прямой потомок Каролингов, который, быть может, мечтал унаследовать корону франкских королей и для которого Кретьен де Труа написал «Персеваля». Не забудем, что идеологическая система, великолепно изложенная Дамой Озера, достигла своего расцвета в самый разгар этого соперничества, что щедрость князей, а не короля, помогла ей обрести прочные и привлекательные формы, способные внедриться в сознание повсюду и надолго. Ее первым приверженцем был не Генрих II, король Англии, но Генрих, герцог Нормандский, потомок Фулька Доброго, графа Анжуйского, — *strenuus miles*, отважный рыцарь, как его называли, завоеватель, соблазнитель, затмевающий молвой о своих подвигах и своем великолепии «миропомазанного пресвитера», *presbiter ordinatus*, — Людовика VII, о котором Алиенора, понимавшая дело, рассказывала, как говорят, что

ее супруг вел себя не как король, но как монах. Сложившись в семидесятые годы XII в. одновременно с новыми способами светского поведения, идея рыцарства, уверенного в своем превосходстве над двумя другими порядками, была оружием в острой борьбе, которая велась на два фронта. Борьба с идеологией священников — в Англии, но также и в Империи, то было время наивысшего напряжения между двумя властями, мирской и духовной. Борьба с королем — но не был ли королем и сам противник? — с миропомазанной властью, с парижскими школами, где толпились английские клирики, где чтили память Томаса Бекета.

Эту борьбу были склонны вести все молодые, все новые рыцари, объявлявшие войну Богу, когда кляли меч на алтарь, притворявшиеся, что не понимают латыни, потому что она была языком духовников, желавшие наслаждаться жизнью, смеясь над увещеваниями цистерцианцев, и знавшие, что клирики легче их самих добиваются милостей избранной дамы. Вот почему вдали от Парижа так громко прославляли превосходство рыцарства и его притязания завладеть «ученостью». То есть знаниями, книжной культурой, которая учит (что, согласно Цицерону, делает риторика) вести себя как подобает благородному человеку. Культурой отличной, однако, от культуры клириков, питающейся ею, но не идущей непосредственно из школы. Ученость должна быть плодом иного образования, передающегося постепенно, как и схоластическое знание, в ходе долгого паломничества, необходимого для инициации, но на сей раз это продвижение светское, военное, «куртуазное».

Три этапа. Вначале посвящение в рыцари на Пятидесятницу; это окончание ученичества, которое для рыцарей играет ту же роль, что для клириков искусства тривиума. Затем — приключение, «авантюра», запретная для низкоророжденных, уводящая от низости, эквивалент исканий клириков, переходивших от учителя к учителю, на время затворявшихся для медитации в цистерцианском монастыре. Авантюра, протекающая между двумя полюсами, двором и лесом; ее воображаемая топология намеренно игнорирует промежуточное пространство, деревню, поля, которые рыцари опустошают, проносясь по ним вскачь с цветком в руке; она игнорирует также и церкви, презирая Церковь не меньше, чем крестьяне. Двор: пространство, управляемое законами высшего света, где воину приятно поразвлечься в обществе дам и девиц; роль, отведенная обольщению, выражает агрессивность рыцарской идеологии по отношению к идеологии григорианской, отказ втискиваться в рамки брака, вкус к умыканию и наслаждению. Лес, то есть на самом деле обширное поле для ловли, охоты и турниров на краю долины: область дикого, неукрошенного, неизведанных опасностей, с которыми следует справиться в одиночку (тогда как в действительности рыцарь ни на войне, ни на охоте никогда не рисковал отбиваться от своих; откуда эта мечта об одиночестве? Жажда богатства? Воспоминание о древних обрядах инициации? Символ поисков совершенства, которые мало-помалу обращались вовнутрь, на цистерцианский лад, обретали личностный характер?). Лес: антимир, куда время от времени следует погружаться (и действительно, рыцари и цистерцианцы уподоблялись друг другу в схожих усилиях одолеть лесной хаос), где сильные имеют шанс увидеть, как приоткрываются врата святости и мудрости. Здесь их открывает не клирик, а отшельник, то есть безумец Божий, непокорный, нечувствительный к знакам епископской власти, ушедший недалеко от ереси и обличаемый канониками (для Пайена Болотена, каноника из Шартра, от-

шельник — это просто деревенский выскочка, не считающий ни знатности, ни доблести). В «Персевале», однако, Кретьен поручает ему изложить самыми простыми словами всю мораль «рыцаря Христова», *miles Christi*. Только отшельнику рыцарство позволяет донести до него частицы евангельской вести. Что до третьей ступени, то она всегда в будущем; это воображаемая, недоступная местность, постоянно удаляющаяся точка, мираж (не то ли, чем была для святого Бернарда последняя ступень любви?), место надежды, где завершатся поиски, где будет обретен предмет желания, заставляющего покинуть мирные радости двора и скитаться по темным щам, от испытания к испытанию.

Этот воспитательный цикл проходили в конце XII в. все князья в сопровождении рыцарей, своих товарищей, вассалов, братьев. Внутреннее строение такой школы благоприятствовало соединению двух «природ», о которых говорил Адальберон, юношеской и остепенившейся, двух ценностей — «молодости» и «мудрости». Эта школа стояла явно больше школы священников, куда посылали королевских сыновей. Она не убивала радости. Все это первыми описали клирики, служившие при дворе Генриха Плантагенета. Но эхо их слов звучало по меньшей мере и в последующем поколении при дворах Севернй Франции; около 1180 г. его можно расслышать при дворах графов Фландрского и Шампанского; десятью годами позже — при крошечном дворе графа Гинского.

Оно было горячо воспринято там, где оставалась воля к феодальной независимости, и вдохновляло сопротивление натиску Капетингов. Оно поддерживало это сопротивление более эффективно, чем бочонки серебряных монет, которые посылал король Англии. Этот успех предопределил успех трифункциональной схемы в ее новых формах. Но он натолкнулся на препятствие. Парадоксальным образом, то были как раз те глубинные структуры, на которые за полтора века до того опирались первые в этом краю изложения постулата о социальной трифункциональности. Этим препятствием была королевская Франция, Франция Адальберона, святого Дионисия — Псевдо-Дионисия Ареопагита, — Сугерия, тогдашняя Франция новых соборов, королевских порталов. Препятствием был Париж, сокровище и символ королевской власти в союзе с папой, с епископами, с реформированной Церковью, со школами, с коммунами, с народом.

### III. Очаги сопротивления в Париже

Экономика была на подъеме, становилась все более гибкой, и более гибкими становились все формы отношений. Люди с большей легкостью перемещались с места на место; алчущие знаний и герои турниров бродили по свету. В последней трети XII в. это позволило всему цветущему миру полностью сконцентрироваться в Париже. Того хотел король Франции, того хотел и папа, полагавший, что соединение в одном месте групп ученых, занятых богословскими изысканиями, позволило бы лучше их контролировать и одновременно оживило бы их работу. Трудясь бок о бок, стараясь превзойти друг друга, они будут вкладывать больше пыла в изготовление оружия для великих дел, которые затеял христианский мир: одно из них — внешнее, крестовый поход; другое — внутреннее, моральное преобразование христианского общества, *societas christiana*. Духовенство руководило обоими. Стремление к большей эффективности заставляло усиливать клерикальную идеологию, в то самое время, когда усиливалась идеология рыцарская. Развитию второй способствовали князья-феодалы. Развитию первой способствовал, как только мог, король-помазанник.

Основой ее по-прежнему была строгость аскезы, но дважды претерпевшая изменения. Благодаря первому сдвигу, импульс которому дал Сито, она теперь меньше заботилась о том, чтобы подавлять вожделение плоти, чем о том, чтобы разжигать вожделения души, то есть любовь к Богу. С другой стороны, выйдя из монастыря и закрепившись в светской Церкви, она помогала деятельности в миру, которую вели реформированные капитулы, образцы «праведной жизни». Она настаивала, чтобы изучение «авторов» и медитация над ними шли в большей чистоте и к одной цели: открытию неизреченного. По-своему это намерение выражено в розе северного трансепта Ланского собора. Здесь изображены семь источников света, приписанные каждый одному из свободных искусств. Они вращаются вокруг центрального источника, мудрости, образуя ее двор, обогащая ее, восхваляя, располагая вокруг нее чудесным венцом разноцветные драгоценные камни знания. И в то же время они скромны, занимают среди голых, безупречно обтесанных, цистерцианских камней не больше места, чем строгие буквы в начале суровых, без всяких украшений, страниц большой Клервоской Библии.

Миссия добрых клириков — схожая с миссией «добрых людей» у катаров — состояла в том, чтобы распространять Дух Святой среди народа хри-

стианского. Множеству сообществ, которые они образовали и которые втянули в себя самые живые силы монашества, учительство было официально поручено папой и королем Франции — союзниками, вместе борющимися с «тиранами», еретиками, схизматиками, святокупцами, с их общими опасными соперниками, королями германским и английским. Подлинная власть и сила притяжения окончательно перетекли к руководителям школ, *scholae*, учителям. Установилась новая форма господства — господства ученых, людей знающих, говорящих, покоряющих слушателей. Как князь готов был до известной степени смешаться со своими рыцарями и для того подражал отваге самых храбрых, так и епископ добровольно растворялся в группе учителей, *magistri*, стараясь составлять проповеди не хуже самых искусных из них, утверждая свое первенство лишь особыми функциями в таинствах, которые он за собой оставлял, но гордясь своими школьными успехами в юности, как князья прославляли свое посвящение в рыцари. Вскоре и скульпторов стали приглашать к тому, чтобы воздвигать в центральных порталах соборов, в простенках, изображение Христа уже не в виде Судии, а тем более Распятого, но в виде ученого, невозмутимого, с книгой в левой руке; так выражалось неудержимое восхождение интеллектуальной власти, сообщества учителей и учеников, того сообщества, *universitas*, которое они составляли.

Центр этой власти находился в Париже. В Париже, в котором король родился, который он любил больше всех прочих городов, который решил обнести стеной в 1212 г., повелев, чтобы пространство внутри стен было полностью заселено. В Париже завершалось «перенесение наук» из Греции и Рима. В Париж стекались все искатели интеллектуальных приключений, все юноши, стремившиеся сделать церковную карьеру, все будущие епископы, все будущие папы. И на Париж рассчитывала Римская курия, чьей главной заботой между третьим (1179) и четвертым (1215) Латеранскими соборами, перед лицом все более опасных вылазок еретиков, было завершить дело григорианства построением мирян в шеренги, принудить их к доктринальному конформизму и строгости нравов. То была конкретная, практическая программа, которую парижские учителя, специалисты по «искусствам» или комментаторы священных текстов, были призваны усовершенствовать.

Итак, их побуждали более осознанно обратить свои взгляды к проблемам общества. Что они и сделали, и тогда в истории схоластики возник этот промежуток между логическими абстракциями начала XII в. и метафизическими абстракциями XIII в. — время Петра, причетника из собора Парижской Богоматери<sup>1</sup>, и целой группы его коллег, Роберта из Курсона, Стефана Ленгтона, его учеников, Фулька из Нейи, Жака из Витри. Горя желанием видеть яснее — желание, которое в их времена подвигало совершенствовать оптические инструменты, — эти ученые применяли те же методы, преследовали ту же цель, что их предшественники. Их разыскания продолжали работу, о первых результатах которой поведал Гонорий Августодунский и которую продвинул вперед Гуго Сен-Викторский. Они старались оттачивать все тот

<sup>1</sup> Это единственный продуманный план развития Парижа до проектов 1820 и 1870 гг. B. Rouleau, *Le trace des rues de Paris*, 1976, p. 48.

<sup>2</sup> Видная фигура, во всяком случае, более известная благодаря труду Дж. Болдуина: J. Balduin, *Masters, Princes and Merchants. The Social Views of Peter the Chanter and his Circle*, Princeton, 1970.

же план организации общества, с тем чтобы он приносил больше пользы и лучше способствовал пастырской деятельности. Так выстраивались параллельно два идеологических сооружения: рыцарское представление об обществе, в окружении Генриха Плантагенета вписанное в трифункциональную схему; церковное представление об обществе, основанное на трезвом осмыслении конкретного. И следовательно, не столь простое. Оно отказалось от трифункциональности, которую толкователи Апокалипсиса отбросили за ненужностью.

Эта картина не была, подобно другой, выписана широкими мазками и выставлена на всеобщее обозрение. Она медленно возникала из исследования, которое можно назвать социологическим. Она чрезвычайно редко является целиком в том, что было написано в школе и что нам сегодня доступно. Обычно составляющие ее элементы доходят до нас разрозненными, появляются поочередно в ходе толкования библейского текста или в многочисленных разделах типологии проповеди. Джон Болдуин указал мне один из таких редких отрывков, показывающий весь каркас, на котором держится идеологический покров, — это страница из «Истории Запада» Жака из Витри<sup>3</sup>. Эта книга рассказывает о народе христианском изнутри. Деятельность, которой руководили папы, протекала, как я уже сказал, в двух сферах. Одна была духом крестовых походов обращена к Иерусалиму — великая мечта, обманутая после неудачи 1190 г., но живучая. По наказу Рима Фульк, кюре из Нейи, проповедовал завоевательское паломничество ко Гробу Господню, попавшему в руки неверных. Он говорил сначала перед своей паствой, затем, в 1195—1196 гг., перед парижанами; и все учителя присоединились к этому делу, призывая христианский люд очиститься, коль скоро Бог в гневе Своим не желает вести Свой народ к победе. Здесь снова зазвучали слова проповедников, популярных в конце XI в., собиравших толпы речами о равенстве в бедности. Жак из Витри повторял эти речи, прославляя Петра Отшельника в своей «Истории Востока». Более поздняя (1223—1225) «История Запада» составляет как бы второй том этого труда. Она показывает, какими должны быть усилия по исправлению в другой сфере, внутренней.

В трактате три части. Сначала идет плач о скверне мира, из-за которой и потерпели поражение крестоносцы. Здесь Жак из Витри рассказывает о самом себе, как он попал когда-то в Париж, в этот Вавилон, и изумился цепкости греха. Действительно, на протяжении XII в. увеличивался разрыв между двумя частями социального пространства, сельской и городской. Запертые в центре огромного скопления людей, беспрестанно расширяющегося и умножающегося, парижские учителя смотрят на деревню со стороны; она им представляется не столь испорченной всякими искусственными ухищрениями, постоянно очищающейся спасительным трудом. Тогда как город для них — место гибели. Зло там рождается вновь и вновь, его миазмы кишат близ лавок менял, в звоне монет, в переулках, где множество бань, где возникают драки. В городе царит *infelix ternarius*, злосчастная тройца: гордыня, алчность, сластолюбие. Там же царит и ересь: ее называют лесной, но всякий знает, что на самом деле ее логово — предместья. Если «История Запада» начинается маленьким «городским» трактатом о вожделении, то это для того, чтобы обозначить площадку, на которой уже толпятся рабочие — все пропо-

<sup>3</sup> Éd. J. F. Hinnesbuch, *Spicilegium Friburgense*, 1972.

ведники, поднявшиеся вслед за Фульком из Нейи и Петром Причетником, трудящиеся над исправлением нравов. Нелегкий труд. Его вдохновляет очень старый идеал презрения к миру, *contemptus mundi*: отказаться от мирской прелести. По этой причине вся вторая часть сочинения посвящена монашеству, тыловому обеспечению борьбы. Наконец, третья книга — это размышление о таинствах, которые совершает духовенство, чья роль состоит в том, чтобы насколько возможно подчинить развращенную толпу с улиц и перекрестков лучезарному распорядку, самые совершенные формы которого являет собой монашеское общество. Картина социального порядка помещена как раз на стыке этой последней части с предыдущей. Она собирает водино, подытоживает (запоздало: Гийом де Лоррис, возможно, уже начал писать «Роман о Розе») то, чему тридцатью годами раньше учили в школах при Нотр-Дам.

Не лучший ли способ вести детей века сего к добру — установить связь между ними и чистым миром монастырей, облегчить переходы, способствовать осмотическому процессу, который мог бы вернуть все человечество к его изначальному единству, в обретенный рай? То есть если не сломать, то хотя бы уменьшить перегородки, в учении святого Иеронима и святого Августина разделявшие три степени совершенства, светскую, священническую и монашескую? Чтобы, как во внутреннем пространстве готического собора, убрать препятствия, мешающие свету литься свободно. Тому дионисиевскому, животворящему, объединяющему свету, источник которого на земле — хороший монастырь. Послушаем Жака из Витри: *«Мы почитаем монахами не одних только тех, кто отрекся от мира и обратился к религии, но всех верных Христовых»*. И в самом деле, все следует уставу, и устав этот — Евангелие (Евангелие, единственный устав: это сказал некогда составитель устава Гранмона, а теперь повторяет Франциск Ассизский). А стало быть, все входит в «порядок», *«подчинены верховному и высшему аббату, Иисусу (Христос как аббат, а не как король или ученый муж: торжество святого Бенедикта, в то время как бенедиктинское монашество уже лишь остаточное явление в стремительно урбанизирующемся мире); следовательно, мы их тоже можем назвать монахами»*. Единство через устав, порядок, дисциплину. Это намерение не отличается от того, что было у Герарда Камбрейского. Оно не отличается по существу и от утопии аррасских еретиков, от клюнийских упований, от мечты крестовых походов, от того, чего Иоахим Флорский, цистерцианец, ожидает от грядущего века человечества: чтобы весь народ христианский соединился в братстве под отцовским управлением учителя, *magister*, и тогда будут упразднены «порядки». Точно так же, как казалось, что всякие различия растворятся сразу же после тысячного года, накануне конца времен, в том преддверии рая, где слышен шум ангельских крыл, — в бенедиктинской общине. Точно так же, как все различия смягчаются ныне в компаниях учеников, жаждущих знаний. Школа полна сил, монастырь клонится к закату, когда Жак из Витри пишет эту страницу. Но правила жизни — те, что избрали для себя клирики и избирает все большее число мирян, — остаются той сетью, которая уловит людей, несовершенных, грешных, непослушных, нуждающихся в узде, и притянет их в те края совершенства, где уже поселились монахи.

«Клирики и священники, пребывающие в миру, — продолжает Жак из Витри, — также имеют свои уставы и правила и установления, свойственные их порядкам». *Духовенство, его иерархия, его ступени: это, разумеется, порядок. Но, и*



это главное: «есть также особый порядок людей женатых, и другой порядок — вдов, и третий — девиц». *Забота оковать все общество железной моралью побуждает Жака вернуться к очень старому церковному способу классификации людей сообразно их заслугам, то есть их сексуальной активности. Следует, впрочем, отметить, что здесь нет места мужскому целомудрию: совершенный порядок требует, чтобы среди мирян не было взрослых мужчин-холостяков; мужчина, не принадлежащий к Церкви в затворе или в миру, получает статус и может войти в «порядок», ordo, только через супружество.*

Итак, пять «порядков»: три для мужчин, два для женщин. Однако Жак из Витри на этом не останавливается. Он думает о клириках, своих братьях, которые должны сказать разумное слово. Грехи, искушения распределяются между их слушателями не поровну. Искусный проповедник должен уметь разбираться в этом многообразии. Делать различия. Чтобы попадать в цель, изгонять зло, которое обличает. Скверна, конечно, идет прежде всего от секса — и это заставляет вернуться сначала к иеронимовским порядкам заслуг. Но существует — и в городе он весьма опасен — другой гнилостный микроб — деньги, и это обязывает к классификации более тонкой, исходящей на сей раз из рода занятий. То есть из платы, по поводу которой Петр Причетник и его сотоварищи много размышляли. Это касается мужчин: есть только одно женское «ремесло» — ремесло проституток, единственных женщин, которым платят за физический труд. Так схема, разработанная Жаком из Витри, дополняется второй классификацией: *«однако рыцари, и торговцы, и земледельцы, и ремесленники, и другие многообразные роды людей имеют также свои правила и установления в зависимости от различных талантов (вот и деньги), даруемых Господом».* «Многообразные»: тут осознается раздробленность, вызванная разделением труда, умножающим в городской среде обязанности, функции, «ремесла», которые как раз тогда, когда Жак из Витри пишет свой труд, становятся оформленными сообществами. Они теперь эффективно управляются регламентирующими предписаниями, «уставами». Они выстроены по иерархии. Что Жак и не преминул отметить, поместив в конце перечисления рабочих из предместий. Выше их крестьяне (которые обычно не упоминаются, так как не получают платы), еще выше торговцы и, наконец, рыцари. Но едва обретя очертания, эта иерархия растворяется, расплывается в заключительном обращении к метафоре тела. Эти «роды» — *«различные члены»*, предназначенные для *«особых обязанностей»*, но соединенные в *«теле Церкви, под одной главой, Христом»*. В доказательство приводятся и другие образы: разноцветная одежда Иосифа, множество этапов на пути в Землю Обетованную. Все они передают разнообразие — разнообразие, от которого голова идет кругом. Тут опасность распыления, которой противостоят усилия создать единодушие: любой ценой общаться в единой вере, собраться под жезлом единого вождя.

Такую картину общества рисует себе Жак из Витри. От монашеской вершины до мирского основания это общество проходит путь от простого к дробному, не нарушая тем не менее порядка, обеспечиваемого соблюдением общих правил, тех, что установило Евангелие. Здесь видна мощная теоретическая конструкция, но также и чувство конкретного. На пороге XIII в. парижские учителя не отказались от представления о совершенном обществе, которое пытался очертить Гуго Сен-Викторский. Они только покрепче соединили нити той же основы.

\* \* \*

Схема, которую они разрабатывали, должна была служить действию. Действовать полагалось клирикам, посредникам между монахами и народом. И прежде всего их руководителю, их «прелату», — епископу. На протяжении сорока решающих лет, между 1160 и 1208 гг., два следовавших один за другим епископа Парижских, Морис и Эд де Сюлли, старались реализовать эту программу. Первый из них (Петр Причетник не сдержался и упрекнул его в гордыне; под конец он удалился в Сен-Виктор, где и умер) сначала прилагал усилия к тому, чтобы укрепить ее практическое обеспечение: он затеял реконструкцию собора, краеугольного камня всей системы; он увеличил число приходов, — и в капитуле, среди учителей, задумывались, нет ли тут опасности чрезмерно утяжелить бремя, возложенное на народ: стремление действовать эффективно вступало в противоречие со стремлением к бедности и тревожило совесть. Морис де Сюлли занимался, кроме того, и проповедничеством, на латыни и на романском языке. Он обращался только к клирикам своего диоцеза, показывая, как они сами должны разговаривать с мирянами, — и пастырское слово спускалось со ступеньки на ступеньку, от епископа до народных низов, от латыни до уличного наречия. Что до Эда де Сюлли, то он занимался законотворчеством, издавал синодальные статуты, которые должны были послужить основой всем последующим уложениям. Двое епископов таким образом формировали общество, но оставаясь в рамках двоичности — клир и миряне, — которую учителя считали основополагающей. «Церковный порядок», объединяющий всех служителей Божиих и наставников верных, должен был показывать пример. Следовательно, его надлежало обучать первым; и в самом деле, к нему обращены проповеди Мориса и предписания Эда. Долг клириков — соблюдать «церковную благопристойность»; в тот момент становится популярно это цicerоновское понятие, *honestas* (Гийо Провенский о том и говорит:

*«Потребны в Церкви высота,  
Благопристойность, доброта»*),

то есть конформизм в поведении, подчинение обычаям цивилизованного общества — городского, придворного. От человека Церкви особо требовалось, чтобы он, держась вдали от греха, в любом случае избегал скандала, способного повредить авторитету священного, коего он был распорядителем. Он должен также отдавать себя, бесстрашно, с мужеством истинного воина Христова, делу «святой проповеди». Наконец, он обязан стараться ясно различать, кому и какой грех отпускать, так как в пастырской деятельности покаяние как способ контроля в то время мощно выдвигается на первое место среди таинств.

Ведь линия фронта оказывается за жесткими границами церковного порядка, в пространстве, упорядоченном не столь строго. Что нужно там, так это выслеживать грех. Избавлять от него мирян. Беспреданно его им показывать, во всем множестве облиций, которые он принимает. Такова главная цель проповеди. Шестьдесят четыре проповеди, которые предлагает своим кюре в качестве образца епископ Морис де Сюлли, исходят каждая из какого-нибудь места в Новом Завете. Объясняют его. Открывают его моральный смысл, и прежде всего то, что там говорится о грехе. Так они помогают верным обнаруживать логовища зла, подключают паству к поискам, выслежива-

нию, охоте на ересь. Миряне должны обыскивать собственную душу. И затем признаваться в прегрешениях, прежде чем получить прощение. В части, касающейся мирян, статуты Эда сосредоточиваются на двух регулирующих установлениях, которые представляются основой социального и морального порядка, — это исповедь и брак. Что до Мориса, то он озабочен тем, чтобы священники умели правильно делить грехи на мелкие, простительные, и тяжкие, «ведущие к гибели», отсекающие от общества Бога и ангелов, точно так же, как проказа, ересь, ложные верования, богоубийство отсекали от остальных людей, в те любившие изгонять и исклывать времена, евреев, больных и «надменных» бедняков. Есть «смертные» грехи, которые надо искоренять всеми средствами. Это уже наваждение, которое Бланка Кастильская, очевидно, внушила Людовику Святому, своему сыну. Правит этими тяжкими грехами «вожделение»: сластолюбие и жажда денег.

\* \* \*

Церковь, это государство, укреплявшееся одновременно с королевствами и княжествами, воздвигавшее символы своего могущества, соборы, с их переполнявшей нефы полифонией, желает держать своих подданных при себе с помощью сознания греха. Угрозой ада или наказаний чистилища. Отсюда все усиливавшееся воздействие, которое определение, классификация греховных намерений оказывали на предлагавшиеся людьми Церкви представления об организации общества. Функциональные критерии незаметно подменялись критериями виновности.

Однако властитель этого государства, епископ, не мог делать все один. Как и его светские собратья, он нуждался в помощниках, в хорошо образованных служителях. Так в конце XII в. получает развитие дело, начатое Гонорием Августодунским: обеспечение клириков хорошими пособиями по практической деятельности. Морис де Сюлли взялся за эту работу. Лучшие из учителей в нее впряглись. Самый выдающийся из них, безусловно, — Ален Лилльский, великолепный писатель, крупный мыслитель, выше Гонория на сто голов, безоглядно предававшийся и размышлению, и проповеди, которую он сам вел в Лангедоке против катаров, прежде чем удалиться в Сито. Он желал указывать путь проповедникам и духовникам. Его «Сумма искусства проповеди»<sup>4</sup> учит, как выбирать тему речи в зависимости от «положения», *status* (не «порядка», *ordo*, не «звания», *conditio*) слушателей, и предлагает образцы. Ален начинает с проповедей, предназначенных для рыцарского сословия. Восхитительная педагогика! Сначала практический совет — что надо говорить: «если он проповедует рыцарям, пусть подвигнет их к тому, чтобы они довольствовались своей платой, не угрожали другим, ничего не отбирали насильно, никому не чинили вреда, чтобы они были защитниками своего края, заступниками сирот и вдов; а также, чтобы они направляли вовне мирское оружие, а внутри вооружались доспехами веры» (тут традиция, книги «авторитетов», *auctores*, гомилия XIX святого Августина; Ален к ней обращается, как некогда Аббон из Флери в своем «Сборнике канонов»)<sup>5</sup>. Затем — примеры, они взяты из жизнеописаний святых воинов. Наконец, объясняющий комментарий: человек со-

<sup>4</sup> PL 210, 184—198.

<sup>5</sup> PL 139, 206.

стоит из двух частей, телесной и духовной; рыцари держат два меча: внешний — чтобы восстанавливать мир на земле, внутренний — «чтобы восстанавливать мир в собственной груди». Когда они пользуются внешним оружием, то подвергаются опасности греха; и это надо показать, когда вопрошаешь их совесть, — преступление в обычае: «они занимаются не рыцарским делом, а грабёжом; не столько сражаются с врагами, сколько живут за счет бедных». Тогда как употребление оружия внутреннего ведет ко благу; обращение вовнутрь, сублимация делает спасительным то, что в этом «ремесле» побуждает ко злу: «рыцарь телесный живет в замках, лишаясь объятий супруги; он постится, бодрствует; носит оружие, борется с врагами, приходит на помощь сотоварищам»; пусть каждый христианин станет рыцарем духовным, заставит себя жить как в лагере, «в замке»; метафорически социальный анализ позволяет насытить примерами, *exemplum*, увещивание, обращение ко всем прочим «сословиям», ко всем родам людей. Ими Ален займется позже, обходя их строй в должном порядке: «ораторы», *oratores* (идет ли здесь речь, сразу же после профессионалов войны, о профессионалах молитвы, первой функции, которых называли так Адальберон и Герард? Вовсе нет: тут уточняется, что это *advocati*, профессионалы гражданского слова), князья и судьи, монахи и священники, женатые, вдовы, девицы. Нет ни крестьян, ни торговцев, ни ремесленников. Ничего не говорится о нижних этажах социального здания, разве что об их супружеском долге, и прежде всего об их долге покорности: «да повинуются они, подобно низкорожденным»<sup>6</sup>. Пусть они «подчиняются» (*obtemperent*). Ибо в сознании Алена Лилльского присутствуют старые принципы: тот, кто хочет исцелить тело, должен заботиться о голове. Он обращается только к избранным, *prelati*.

Именно здесь, показывая, как надо увещевать князей, он подкладывает под троичную, иерархическую схему (князья отдают приказы, рыцари их исполняют, «простонародье» повинуются) иной троичный образ, космический: небо, земля, а между ними человеческое существо, сопричастное обоим; он по-своему воспроизводит живучую, выраженную Адальбероном и Герардом идею о единстве неба и земли через посредничество человека. Поскольку, — говорит Ален, — в человеческом теле (на «земле, которой мы распоряжаемся») все упорядочено, как в сенъории, как в государстве, через обмен услугами, то и вечная цель («земля, которой мы взыскуем», земля без зла) не может быть достигнута иначе, как только если в видимом мире (на «земле, над которой мы властвуем») каждый человек согласится на то положение, какое ему предназначено, останется в той клеточке, куда Бог его поставил. Каждый на своем месте и не двинется в ожидании воскресения. Тот социальный и моральный порядок, который проповедь стремится укрепить, покоится на мифе — взаимности услуг, оказываемых разными членами тела, и на реальности — власти, принадлежащей князю, осуществляемой его рыцарями, простирающейся на «народ», чье дело — «подчиняться». Власть, необходимость которой ощущается не менее остро в конце XII в., чем сразу же после тысячного года, но которая теперь отнюдь не шатается, а набирает силу с каждым днем, власти, которой служит, приспособляясь к ней, мысль интеллектуалов, полагающих себя свободными.

Ален Лилльский написал также в 1190 г. и посвятил архиепископу Буржскому Генриху де Сюли «Покаянную книгу», имевшую огромный успех; тема

<sup>6</sup> PL 210, 188.

ее переключалась с синодальными статутами епископа Парижского. Здесь он учит соизмерять наказание с тяжестью проступка. Он советует доброму духовнику оценивать силу натиска, *impetus*, атаки зла, поскольку виновность ей обратно пропорциональна. Надо принимать во внимание «темперамент» кающегося. Ален Лилльский внимательно следил за прогрессом в науках о природе; он хорошо знает, что всякое исследование плотского человека, а значит, и греха, нужно начинать — поскольку человеческое тело есть микрокосм — с исследования физического мира, с изучения расклада гуморов, подобных четырем стихиям. Если человек склонен воспламеняться по природе, поскольку огонь господствует среди составляющих его организма, или его воспламенил слишком жаркий огонь партнерши, то, совершив плотский грех, он может рассчитывать на снисходительность. Итак, темперамент, но и «звание» тоже. Под этим мы понимаем — как понимал Ален — большую или меньшую зависимость от другого<sup>7</sup>. Люди, которые «поступают в услужение», на службе теряют самостоятельность, уже не принадлежат себе, и ответственность за их грех падает на хозяина. Старинная оппозиция: раб, *servus* — господин, *dominus*, орудие и тот, кто им пользуется, сместилась внутри общественной формации, и теперь противостоят друг другу, с одной стороны, «простолудины», а с другой — рыцари и князья. Возрождение государства углубляло эту трещину, и на нее был направлен снисходительный взгляд «учителей». Звание, но также и «ступень», ряд в классе, *minor ordo*, *major ordo*, малый порядок, большой порядок: грех великих тяжелее, ибо малые берут их за образец. Наконец, *status*, «положение» — то, что не зависит ни от «порядка», ни от природы, и стало быть, более подвижно, возвышается и падает с оборотом колеса Фортуны, то, что относительно, подобно «знатности» или бедности, все изменчивое, зыбкое, та игра, которая как раз и привносится в жесткий социальный механизм экономическим ростом. И дробит его. Об этом также нужно помнить, чтобы налагать «покаяние» по справедливости, определять, что должно быть положено на чашу весов, дабы уравновесить грех. Ведь, к примеру, человек недоедающий или питающийся грубой пищей, изнуренный работой, заслуживает более сурового наказания, если предается блуду, поскольку его внутренний огонь разжигается не столь жарко. Зато к нему следует проявить милосердие, если он украдет.

Труд священника — читать проповеди, исповедовать — требует все более мелких делений при классификации общества, а для этого нужно прибегать к тому, что постоянно совершенствуется в искусстве различения. С каждым днем становится все очевиднее, что общество, это огромное здание (подобно декору, воспроизводящему сцены из Священной Истории), содержит в себе все больше помещений, *mansiones*. Уже не три клеточки, но шахматная доска. Действительно, образ шахматной доски — которой пользуются также для счета монет, попадающих в руки князей, — в ту эпоху начинает потихоньку завоевывать сознание церковных мыслителей<sup>8</sup>. Но на шахматной доске два лагеря сталкиваются. А поскольку цель проповедника или духовника, явная или тайная, — сдерживать социальную подвижность, смягчать удары Форту-

<sup>7</sup> P. Migraud-Quantin, «Le vocabulaire des catégories sociales chez les canonistes et les moralistes du XIII<sup>e</sup> siècle», *Ordres et classes*.

<sup>8</sup> Например, такого, как Александр Некам, другой парижский учитель, начавший главой о шахматах свой трактат «О природе».

ны, упрочивать, закреплять, то интеллектуалы из школ в конце концов, в ходе широкого движения за восстановление политического порядка, начинают компенсировать растущую дробность их подхода успокоительным обращением к более простой схеме, схеме сеньории, господства, государства. Таким образом, они неизменно возвращаются к изначальному делению на правителей, заботливых или притворяющихся таковыми, и подвластных, от которых требуется почтение. Они возвращаются к системе, провозглашенной Григорием Великим. И тем самым шаг за шагом приближаются к системе, которую провозгласит Шарль Луазо.

\* \* \*

Разве для самых проницательных из ученых мужей глубинное строение общества не основано на бинарном плане, разве, на их взгляд, порядок не возводится на двоичной структуре, на оппозиции более мощной, чем контраст между клириками и мирянами, городом и деревней, — на оппозиции двух классов, лицом к лицу? Подобное представление, как мне кажется, обнаруживается в размышлениях Стефана Ленгтона, к которым меня привели разыскания о. Карра де Во (Carra de Vaux). Англичанин, родившийся около 1155 г., Стефан через полтора десятка лет перебрался в Париж, стал там доктором искусств, затем обучал толкованию «божественных страниц», *divina pagina*. Он не писал учебников. Он комментировал Евангелие с восьмидесятих годов XII в. и до 1206 г. Папа поставил его архиепископом Кентерберийским, но против воли короля Англии, и он дождался возможности занять свой пост в цистерцианском аббатстве Понтины.

Его наследие почти целиком остается в рукописи: «уроки», старающиеся извлечь моральный смысл из Библии, «моральные поучения», весьма полезные для проповедников и потому тщательно переписывавшиеся. В комментариях к текстам Исаии и Осии, сохранившихся один в Вьенне, другой в Париже, в манускриптах XIII в.<sup>9</sup>, почти половина тяготеет к размышлениям о социальных категориях и свойственных им пороках (все та же озабоченность грехом). Помогая выстраивать моральное увещание, Стефан исходит из различения пяти родов людей. Он оставляет в стороне тех, кто посвятил себя созерцанию, всех вместе, независимо от цвета рясы. О них он не говорит, поскольку к ним, кающимся, призыв покаяться не может быть обращен; но чувствуется, что он, подобно Жаку из Витри, хотел бы, чтобы все грешники подражали их добродетелям. О людях школы, о своей среде, он рассуждает пространно, строго критикуя легистов, всех тех, кто оставил изучение Писания ради мирских наук, а еще строже — «сочинителей», торгующих своими познаниями при дворе. Однако прежде всего его речь обращена к клирикам, образующим третью группу: их предназначение — произносить проповеди, исповедовать, и исправление нравов зависит от них. От созерцателей они получают образец жизни совершенной; от учителей — знание; их роль заключается в том, чтобы распределять эти богатства: они — «передатчик», «канал», через который распространяется слово Божие. Но они обладают властью, позволяющей исполнять эту миссию; они — «наставники», по положению своему имеющие право «наставлять других». Клир выше мирян. Здесь проходит

<sup>9</sup> Viennè, 1895, B.N. lat. 505.

основная граница. Стефан размечает и другую. Она пролегает среди мирян, отделяя «могущественных, богатых, властителей» от тех, кто таковыми не является. Так что, на его взгляд, христианское общество располагается на трех уровнях: обладатели духовной власти; обладатели власти светской; подвластные. Так мысль Стефана смыкается с мыслью Адальберона и Герарда через посредство Григория Великого, на которого он охотно ссылается, равно как и на Августина и Дионисия. Подобная трехчастность вовсе не исчезает и тогда, когда он, как и многие мыслители его времени, сравнивает общество с телом: с глазами и сердцем — «лучших», то есть священников и ученых мужей; с правой рукой, держащей меч и раздающей милостыню, — «могущественных»; с «подошвами ног» — «самых малых, кто работает и трудится (*laborant*) на земле, дабы поставлять пищу телесную тем, кто на вершине, то есть великим (*majores*), дабы те поставляли им пищу духовную».

Однако по ходу размышления идея триничности обретает явно конфликтное звучание. Стефан обозначает «главу»<sup>10</sup> этого тела — единую, но состоящую из трех лиц: «прелат», ученый муж, князь. Они связаны и дополняют друг друга: три категории властителей имеют одинаковые обязанности — правильно распоряжаться властью, чтобы защищать подвластных, правильно распоряжаться «богатствами», чтобы их кормить<sup>11</sup>. Власть и богатства сосредоточены вокруг них, в замкнутой группе, какую являет собой двор, центр государства. Это не тихое место. «Честолюбцев», придворных, *curiales*<sup>12</sup> раздирает жестокое соперничество. Оно противопоставляет клириков мирянам, «грубым, необразованным». «Всегда существует неодолимая ненависть между клириками и невеждами»<sup>13</sup>. Разлад. Но все-таки не столь откровенный, как противостояние между двумя враждующими лагерями: двором, с одной стороны, а с другой — народом, держащемся на расстоянии, как в Париже, на правом берегу. Схватка между богатыми кварталами и предместьями, между людьми почтенными и подозрительными, — и это ужасное замечание в комментарии на Вход Господень в Иерусалим: «Господь не любит толпы». Следует ли считать Ленгтона более консервативным, чем другие? Или более пронизательным? Во всяком случае, на его взгляд, главная, самая важная разделительная линия, — именно эта. Четкая: никаких худородных, *mediocres*, даже среди клириков. «Простонародье», низшие (*subjecti*), «подлые» (*abjecti*), бедные отбрасываются жестко. Их эксплуатируют: «богатые притесняют бедных», «могущественные обижают бедных» — а бедные «угождают» богатым. «Кровь бедных» «пожигается»<sup>14</sup>, их труд «крадется»<sup>15</sup>, особенно через вмешательство «мелких судебных», служащих власти, которые образуют «жертвов» огромной машины<sup>16</sup>.

Стефан Ленгтон призывает клириков встать на сторону народа, ибо, — говорит он, — кровь бедных есть кровь Христа<sup>17</sup>. Но давайте назовем своим

<sup>10</sup> Isaïe, f° 4.

<sup>11</sup> Isaïe, f° 8.

<sup>12</sup> Isaïe, f° 10.

<sup>13</sup> Osée, f° 24.

<sup>14</sup> Osée, f° 23.

<sup>15</sup> Isaïe, f° 8.

<sup>16</sup> Isaïe, f° 8.

<sup>17</sup> Isaïe, f° 8.

именем то, чей механизм он старается для них разобрать: это классовая борьба. Окружающее его общество, которое он силится избавить от зла, — это, в его глазах, общество несправедливости, угнетения объединенной мощью власти и денег. Пессимизм — или важное словесное оформление того гула, нарастание которого каждый, приложив ухо, может различить? В том, чему он учит, выходят на свет противоречия феодального общества, ненависть между клириками и мирянами, порабощение обескровленных тружеников. Двойной антагонизм, ибо господствующий класс расколот изнутри жаждой власти. Не об этой ли противоречивой структуре и свидетельствует воскрешение трифункциональной схемы в рыцарской идеологии? Стефан Ленгтон пересек Ла-Манш в те годы, когда Бенуа де Сент-Мор сажился за написание «Истории». Его высказывания в самом конце XII в. мы должны воспринимать как прозвучавшее в Париже горькое эхо того, о чем на двадцать лет раньше пели в окружении Генриха Плантагенета, среди наслаждений придворного празднества.



## IV. Противоречия феодализма

### Деньги

Аскетизм, пессимизм — вот что оставляет после себя, медленно откатываясь назад, огромная волна презрения к миру, *contemptus mundi*. Завороженность грехом, гибелью души, тревога, питаемая размышлениями о переменчивости «положений» и непредсказуемых поворотах колеса Фортуны; наконец, после множества завоеваний к концу XII в. вырисовывается их мрачная изнанка. Да, в Северной Франции в то время развиваются все формы торговли, ярмарки в Шампани проходят с шумным успехом; но это нарастающее оживление вызывает удорожание продовольствия и обесценивание денег. Растет нужда в мелких монетах; следовательно, их становится все меньше; вот почему в тройке главных грехов на передний план все очевиднее выходит алчность, *cupiditas*, оттесняя старых демонов григорианской эпохи, гордыню и сластолюбие. Нехватка денег: отсюда лихорадка, заставляющая жадно перекапывать землю в надежде найти новые золотиносные жилы, и скандальное обогащение тех, кто дает в долг, ростовщиков, которых вслед за Гвибертом Ножанским обличают Морис де Сюлли и Петр Причетник. Фантазм денег в сознании сеньоров, с вечным страхом нехватки золота для поддержания своего статуса, и тот же фантазм в сознании крестьян, не знающих, где припрятать свою жалкую кубышку. Деньги проникают в общество, заражают его.

Князь не может без них обходиться. Они ему нужны, во-первых, для того — «Диалог о Палате Шахматной доски» об этом ясно говорит, — чтобы раздавать. Ибо всякая щедрость теперь требует горстей денег из сундука. Затем, для того, чтобы вести войну: нельзя воевать, не возводя оборонительных сооружений вокруг крепостей, не обладая современным оружием, рядом с которым старинное кажется смешным и которое стоит все дороже, не вербуя наемников, которые требуют все более высокой платы, не снабжая вассалов всякий раз, когда они попадают в засаду, новыми конями, не выкупая пленников. Но деньги нужны еще и для того, чтобы хоронить мертвых в святом месте, где будут как следует молиться о спасении их душ. Они нужны для того, чтобы давать приданое за дочерьми, обучать старшего сына, если не хочешь, чтобы он имел жалкий вид на тех больших ярмарках, какими были в

ту пору турниры. Самый мелкий политический замысел порождает неотвязные финансовые заботы. Крестовый поход? Вопрос денег. Отсюда «саладино-ва десятина», вызвавшая еще один скандал тем, как были употреблены выкачанные под этим предлогом деньги. Развитие монетарной экономики способствует медленному смещению персонажей на социальной сцене. Постоянно возрастает значение третьего «столпа» государства, «вилланов», которые не должны ни молиться, ни сражаться, чья задача — снабжать дворец всем необходимым. Но дворцу ни к чему мешки с зерном, бочки вина, старинные натуральные «подарки», которые приносят «работники» сельской сеньории. Ему нужна звонкая монета. Понемногу увеличивается расстояние между дворцом и сельскими владениями. И отступают в тень земледельцы-держатели, чьи денежные выплаты, которых требует от них кутюма, уменьшаются из-за обесценивания денег. Тогда как на передний план выходит буржуа, «богатый». Это в его руках в конечном счете скапливаются деньги, в которых так нуждается власть. И если власть по-прежнему делает вид, что опирается на представителей трех функций, то на деле ей помогают и позволяют ей в случае надобности обходиться без других люди незнатные: предводители наемников, которым платят и которые умеют брать крепости, дворцовые клирики, которым тоже платят и которые ведут счета, наконец, и прежде всего, купцы или менялы, которые платят себе сами, помогают чеканить монету, продают или ссужают князю драгоценный металл; это те деловые люди, «осмотрительные, полезные и благонравные», которых Филипп Август, отправляясь в Святую Землю, поставил в 1190 г. особыми советниками по финансам в каждой сеньориальной единице своего домена<sup>1</sup>. Рядом с князем третья функция изменилась. Она состоит уже не в труде, *labor*, но главным образом в деловой активности, *negotium*. Это, конечно, работа, противоположность праздности и бескорыстию, подобающим знати, однако избавленная от того проклятия, что висит над физическим трудом, работой спины и рук. Деловая функция становится самой полезной из трех, а все они благодаря экономическому росту стали более тесно связаны с государственной службой, и во дворце они становятся своими людьми путем платы, корысти, денег.

Такова действительность, просвечивающая сквозь туман воображаемого. Действительность конца XII в. — это прежде всего двор, но наполненный звоном переходящих из рук в руки монет; если в княжеском доме мечтают о лесе, о зеленой чаще, то не потому ли, что дом этот теперь заперт в городе, отгорожен от сельского мира предместьями, где разворачиваются иные приключения, плебейские, грязные, где цель поисков — выгода? Двор, но двери его распахнуты для честолюбия этих худородных, которым князь не может отказать ни в чем, потому что они обладают необходимыми ему деньгами. Действительность конца XII в. — это и рыцарство, которое пыжится из-за всех сил, топорщится своими мечами, латами, гербами, обеспокоенное угрозой нашествия выскочек, сознающее эту угрозу и еще отчетливее сознающее, что основания его превосходства шатаются, что без благодеяний князя превосходство это обратится в прах. Знать стала стеснена в средствах, она вынуждена тратить все больше денег, которых крестьяне дают ей все меньше; превозмогут отнять скот, хлеб, вино; но как быть с припрятанными монетами? Деньги — ставка в тихой, тайной крестьянской войне, все более ожесточен-

<sup>1</sup> *Recueil des actes de Philippe Auguste*, I, 417.

ной, и сборщики податей редко выходят в ней победителями. Из-за этого знать возводит расточительность и сидение по уши в долгах в разряд кастовых добродетелей. Вознесенное придворными сочинителями на вершину социального здания, рыцарство на самом деле попрошайничает, раболепствует, охотится за подарками и жалованьем. Рыцари выходят из себя, глядя, как оспаривают у них щедроты патрона конкуренты: вооруженная челядь, чья отвага не меньше их хваленой доблести; наемники, сваливающие рыцарей с коней и убивающие их; школяры, рядом с которыми рыцари униженно ощущают себя неучами, невеждами, и которых они за это ненавидят, пытаются усвоить обрывки их познаний, стараются понять, что таится в библиотеках у клириков; наконец, худшие из всех, буржуа. Все темы литературы, созданной для придворных увеселений, пронизаны этими терзаниями: тут образ дурного князя, слишком часто преклоняющего слух к «подлым», к «рабам», не приберегающего, как следовало бы, все свои милости для «бедных» рыцарей; образ богатея, вышедшего из мужичья, чьи попытки перенять манеры благородных осмеиваются. На пороге XIII в. новый роман (тот, который историки литературы называют реалистическим, поскольку он действительно отображает разочарование, самоиронию, горечь) более жестко описывает соперничество между ценностями аристократическими и теми иными ценностями, которые утверждаются в процессе возвышения буржуазии, и с этим ничего нельзя поделать. Он описывает рыцарство, побежденное городом, кричащее во весь голос, что главное — происхождение, та «высота», которой Гийо Провенский требовал от церковной верхушки и которой она уже не всегда обладает: разве не встречаются нынче епископы, вышедшие из самых низов и тем похваляющиеся? Знать обращается к тому, что, как ей кажется, еще может ее защитить: к условностям, мнимостям, к идеологии; она ищет последнего прибежища в укрытиях воображаемого.

Таким положением дел объясняется разрушение трифункциональной темы, от которой пронизательный взгляд парижских учителей не оставляет камня на камне. Этим объясняется также, почему эта тема вновь становится полезна в цитаделях феодальной гордыни, будучи переиначена так (и князь с этим согласен, потому что это означает платить рыцарству словами и все дальше его от себя отстранять), чтобы унижить соперников знати, отбросить обратно в «подлость» выскочек из простолюдин, подчеркнуть пятно, которым помечены их тела, и вытолкнуть их в разгар придворного празднества туда, где гнут спину под открытым небом на ветру те, чей удел — *labor*, тяжкий труд. Однако подобное переиначивание не доходит до того, чтобы на деле удалять худородных от двора; на это князь уже не согласился бы; игра, которую он ведет, предполагает, что трон его окружают три порядка, а к тому же изгнать их, даже помешать увеличению их числа было бы совершенно невозможно. Никто не смог бы сдержать их прорыв наверх, обусловленный подъемом торговой экономики. Господствующий класс неуклонно пополняется людьми, чьи родители трудились своими руками и которые заработали столько денег, что уже не обязаны это делать. С каждым днем все четче обозначается истинная граница, всю трагическую глубину которой угадал Стефан Ленгтон, граница между бедными и богатыми. Причем богатые в состоянии, благодаря тому могуществу, какое дают им деньги, преодолевать все препятствия, возведенные условными ритуалами, проникать в высший свет и тем самым обогащаться еще больше, поскольку близость к власти позволя-

ет с большей легкостью присваивать себе излишки того, что произведено народным трудом, — непосредственно, через сеньориальные поборы, или опосредованно, через жалование и милости, раздаваемые монархом.

Бедные по одну сторону, «богатые и могущественные» — по другую; богатство и власть идут рука об руку, Стефан Ленгтон — воздадим должное его проницательности — ясно различает инфраструктуру общественных отношений. Изменения в экономике снова вывели наружу очень давнее бинарное деление, на котором Хинкмар и каролингские епископы строили гражданскую мораль. Бедные в поте лица зарабатывают несколько монет, которые жадные руки тут же тянутся у них отнять. Они «неблагородные», потому что работают, и должны работать, потому что они бедные; иначе их обвинят в гордыне и предадут проклятию. Ибо этот продвигающийся вперед мир, чей взгляд понемногу отрывается от неба, все больше обращается к земному и интересуется областью производства, этот мир по-прежнему признает за ручным трудом лишь одну ценность — ценность спасительного наказания. Труд есть рабство. Он оскверняет, отупляет. Все причастные к книжной культуре — единственные, чьи мысли нам известны, — пребывают в убеждении, что порядочный человек не должен им заниматься, что ему подобает жить как сеньору, а кормить его должны другие. В той среде, где создаются идеологические системы, нам доступные, социальные разногласия известны. Но интересующий их предмет разногласий — это не вопрос о том, следует или нет вытаскивать работников из той грязи, куда его дружными усилиями бросили. Спор идет о другом: достаточно ли ничего не производить для того, чтобы считаться «куртуазным», а не «подлым»? Ведь эта среда целиком принадлежит к одному из лагерей, между которыми проходит фронт борьбы, которые меряют друг друга взглядом, презируют и боятся друг друга и уже отваживаются на первые стычки.

Речь идет именно об этом, о предвестиях «кризиса» феодализма. Как и во времена Адальберона, времена крупного бунта нормандских крестьян, память о котором жива при дворах и взывает к бдительности, народный протест дает о себе знать. Он идет из городских предместий, где накапливается недовольство. Но из деревень тоже. В конечном счете именно тут источник денег, расточаемых в придворных увеселениях, хотя по большей части они сначала проходят через мощну буржуа. Бремя налогов возвращается на плечи крестьян. Следовательно, им надо продавать больше и производить то, чего теперь требует город, — доброе вино, снесь, дрова, шерсть, которую прядут женщины. Одни терпят неудачу: они должны занимать. Других ждет успех: они дают в долг. Так в сельском обществе тоже увеличивается расстояние между богатыми и бедными. Чувствуется, как нарастает напряжение, одним из признаков которого служит резкое уменьшение числа крестьян, поступающих в цистерцианские монастыри. Пролетариат становится более многочисленным: его пополняют работники лесов и пастбищ, вся «молодежь», — под этим словом подразумеваются юноши и девушки, не вписавшиеся в установленные рамки сельского дома. Первые «волнения» возникают под идеологическим покровом крестовых походов и движения за мир. Так случилось в 1212 г. с так называемым «детским крестовым походом»<sup>2</sup>. *Pueri et puellae*, мальчики и девочки двинулись в путь, безоружные, осененные

<sup>2</sup> P. Raeds, «The Children's Crusade of 1212», *Journal of Medieval History*, 1977.

хоругвями, к Иерусалиму своей мечты; их вели клирики, такие же бедные, как они. Святая невинность. Король их видел и отослал прочь. Они еще не грабили. Они внушали тревогу. Ведь все увеличивался страх перед вилла-ном — настоящим: деревенщиной, ужасным, *horridus*, оскотинившимся, перед этими пастухами, которых описывает Ламберт из Ардра, проклинающими своего сеньора, графа Гинского, желающими ему мучительной смерти, и все из-за податей. Этот страх поддерживает и Этьен де Фужер своими речами. Только ли для того, чтобы окружить свое жилище символическим знаком суверенности, стали тогда сельские рыцари возводить дорогостоящие укрепленные замки? Или для защиты от возможной вспышки жакерии? Чтобы соблюдалось расстояние, чтобы хранилось почтение? С наступлением XIII в. все богатые заодно настраивают короля против бедных и против той заблудшей части клира, которая берет сторону бедных. Ситуация конфликтная. Ее, на мой взгляд, хорошо передает рассказ о двух, весьма неравнозначных, событиях.

Гильом Бретонец<sup>3</sup> рассказывает, что Роберт де Курсон, папский легат, проповедовал крестовый поход в 1215 г. во Французском королевстве вместе с другими. Они вручали крест, не делая различий, *«очень юным, старикам, женщинам»*, «казалось, что они хотели своей проповедью угодить народу больше, чем нужно, они клеветали на духовенство, говоря и придумывая перед народом всякие бесчестящие речи о жизни клириков, и тем сеяли смуту и раскол между клиром и народом». Действительно, вслед за Петром Причетником и Фульком из Нейи, вслед за Стефаном Ленгтоном, утверждавшим, что кровь работников есть кровь Христова, они восхваляли бедность, возвращались к старинному мифу времен Петра Отшельника, мобилизовывали женщин, безоружный народ, чтобы на сей раз, как и в первый, экспедиция удалась. Разумеется, обличение излишнего богатства Церкви не могло не вызвать отклика в городе, предрасположенном к «ереси». О начальном этапе движения вальденсов мы не знаем почти ничего, кроме того, что оно отрицало, будто «порядок» или «обязанности» имели какое-либо отношение к спасению души. Призывая к братству с бедными, к уничтожению социальных различий, Роберт де Курсон и его сотоварищи запускали в дело новую пастораль, целью которой было с помощью завышенных обещаний притупить остроту еретического недовольства. Оно казалось тогда чрезвычайно опасным. Общество защищалось. Богатые, *«множество богатых»*, — говорит Гильом Бретонец, — отказывались брать крест, не желая смешиваться с кем попало. *«Король и весь клир»* пожаловались папе. Тот заткнул рот проповедникам.

### Социальный страх

Другая история, гораздо более серьезная, — мятеж, рассказы о котором многое говорят о состоянии умов правящего класса, вспыхнул на Юге королевства. Регион этот был очень беспокойным из-за сочетания двух ферментов брожения, которые Латеранский собор 1179 г. объединил, чтобы вернее с ними расправиться: еретические секты и банды солдат-наемников, оставшихся без работы. Против этих последних было выставлено движение за мир, как в Бурже; весь народ призвали с ними бороться, помогать еписко-

<sup>3</sup> *Œuvres de Rigord et Guillaume le Breton*, SHF, Paris 1882, t. I, p. 303, 304.

пам, чтобы установить «освященный» мир, мир, «основанный на энтузиазме»<sup>4</sup>. На деле это означало ослабить узду, неосмотрительно выпустить на волю чаяния «простонародья». Дело вылилось в мятеж «капюшонников»<sup>5</sup>. Волнения начались в Пуи в 1182 г., почти одновременно с завершением «Истории герцогов Нормандских» Бенуа де Сент-Мором. Таким образом, толчок был дан в городе, а затем эффект распространился на деревню; началось с идеологии мира, а кончилось тем, что под вопрос была поставлена сеньориальная система, а следовательно, социальный порядок. Эхо события в высшем обществе было очень громким, говорили о нем много. Мое намерение состоит в том, чтобы по этим дошедшим до нас словам проследить волны страха и осуждения, долго не стихавшие, за тридцать лет заставившие образованных людей ясно осознать наконец эту реальность: разделение общества на два антагонистических класса. Я вызову поочередно семь главных свидетелей.

Первый рассказ принадлежит человеку местному, Жоффруа, монаху из монастыря Святого Марциала в Лиможе, а с 1178 г. приору Вижуа близ Брива. Он вел хронику, повествуя о том, что происходило в Лимузене, в Марше; главным образом это истории о солдатах-наемниках. Он перестал писать в 1183 г. Стало быть, он видел начало движения<sup>6</sup>. Жоффруа говорит о нем сразу же после рассказа о военном успехе: миротворцы из Берри уничтожили огнем близ Ден-ле-Руа отряд брабантцев, «разбойников», а вместе с ними проституток, которых они таскали за собой. Появилась надежда, что можно очистить землю от этой заразы. В этой эйфории и образуется секта капюшонников. Господь, разящий сильных, влил дух Свой в человека самого недостойного, *vilissimus*, трудящегося своими руками, ремесленника, нечистого, потому что он женат и у него двое детей, к тому же безобразного: все в нем должно было отталкивать людей. Но то был добрый бедняк, простой, он боялся Бога, и Бог, пожелав, чтобы Его услышали, заговорил устами этого человека. Епископ Пуи отнесся к нему с недоверием. Однако вокруг богодуховенного стало собираться братство; к Рождеству в нем было от четырехсот до пятисот членов, вскоре их стало пять тысяч, и это означает, что оно быстро росло за пределами городка. На Пасху 1183 г. — после великопостного покаяния — приверженцам его «не было числа». Они были организованны: покаявшись в грехах, очистившись, смыв с себя вину, а значит, вернувшись к равенству, они принесли мирную клятву. Все имеют на себе отличительные знаки, белый плащ — символ чистоты, предназначенный скрывать различия, которые могла бы выдать одежда, — и оловянный образок Пресвятой Девы с Младенцем. Эти атрибуты братья должны были покупать. Следовательно, то были не нищие, не выходцы из самых народных низов. Кроме того, на Пятидесятницу они платили взнос, шесть денье; это был не пустяк. По приказу они должны были тронуться в путь, преследуя виновников войны, все вместе, единодушно — кроме тех из них, однако, от кого устав требовал не двигаться с места: монахи и каноники, созерцатели (только по отношению к ним Жоффруа употребляет слово *ordo*) не должны были идти на врага; они остава-

<sup>4</sup> T. Bisson, *ibid.*

<sup>5</sup> Историки буржуазии давно его изучают: Garaud, «Les routiers au XII e siecle», *Bibliothèque de l'École des Chartes*, I, 1841—1842; Luchaire, «Un essai de révolution sociale sous Philippe Auguste», *Grande Revue*, 1900.

<sup>6</sup> II, 22, RHF, XVIII, 219.

лись молиться за победу. Только они, и это доказывает, что клирики, не связанные такими обетами, участвовали в военном походе. Во время большого паломничества на Успение епископ все-таки решился произнести проповедь. Слово его было необходимо: оно побудило рыцарей, князей, церковнослужителей, наконец, женщин, по крайней мере незамужних, присоединиться к движению. Ничто не указывает на то, что Жоффруа его осуждает: хроника кончается прежде, чем оно поменяло направление.

Другая хроника упоминает об этом событии в нескольких словах. Это та, что год за годом вел другой монах, Роберт из Ториньи или из Мон Сен-Мишеля. Он — хороший, правдивый свидетель<sup>7</sup>. То, что он написал по горячим следам, в 1182 г., не сообщает ничего нового, кроме того, что сама Пресвятая Дева явилась бедняку, что тот работал по дереву и что секта объединилась против врагов мира, изгоев, проклятых, как были прокляты в Лиможе в 1031 г. воюющие, *milites*, «многие епископы, графы, консулярии (то есть баналитетные сеньоры), и средние, и бедняки». Монах Роберт глядит на общество так, как глядел на него монах Рауль Глабер, не обращая внимания на «порядки», не выказывая никакой настороженности по отношению к епископам, участвующим в военных действиях.

Третий свидетель тоже монах — это Ригорд из аббатства Сен-Дени, автор «Жесты о Филиппе Августе»; начал он этот труд, возможно, в 1186 г., но продолжал и переделывал его вплоть до начала XIII в. В этом тексте увеличивается расстояние между событием и рассказом о нем, который вставлен в панегирик королю. Автор подкрашивает, подправляет, особенно то, что касается солдат-наемников: он говорит, что они на жаловании у Плантагенета, тогда как Капетинг их изгоняет. Тем не менее, Ригорд родом из Лангедока; он знает эти края; возможно, эту часть своего повествования он начал до того, как попал в Сен-Дени в 1189 г.<sup>8</sup> Как и Жоффруа, он от случая в Дене (победы, которую ложно приписывает королевской армии) сразу переходит к капюшонникам. Он выказывает не больше неприязни к этому братству, чем его предшественники. Благодаря ему, — говорит Ригорд, — король Арагона и граф Тулузский наконец заключили мир. Хроника воспекает миротворческие действия. Секта была одним из их орудий. Она возникла по призыву человека самого убогого: «Господь, вняв мольбам Своих бедняков, послал спасителем им (богодухновенный ремесленник занимает место Младенца Иисуса) не императора, не короля, не кого-либо из князей Церкви, но бедняка». Ригорд называет его имя: Дюран, «бедный и убогий», «плотник» (заметно ли, на этом этапе эволюции воспоминаний, одно из первых символических прославлений Иосифа из Назарета, отца Святого Семейства?). Слух о нем распространяется в обществе, которое официальный историк также представляет себе устроенным наподобие общества крестового похода или миротворческих ассамблей. В монастырях, приходящих в упадок, традиционные способы восприятия мира остаются неизменны: Дюрана, — говорит Ригорд, — слушали «князя, самые великие и самые малые, равно как и весь народ» (князя, народ: такая оппозиция исходит непосредственно из терминологии первых установлений мира Божьего; но сравнительные степени вводятся по отношению к аристократии, которую Ригорд хочет представить иерархически организованной);

<sup>7</sup> MGH, 88, VI, 534.

<sup>8</sup> *Œuvres de Rigord et Guillaume le Breton*, t. I, p. 38, 39.

собравшись на Успение, «*епископ с клифом и народом и вся толпа*» («народ», *populus*, обозначает здесь мирское хорошее общество, возвышающееся над безликой толпой) возглавили дело.

Еще один отзвук, более поздний — он относится к 1205—1210 гг., — на сей раз светский, раздается на романском языке на страницах «Библии» Гийо Провенского. Устроив смотр (критический) всем монашеским орденам, а затем и светским братствам, Гийо ожесточенно нападает на Дюрана, называет его мошенником, вором. Из этого текста мы узнаем, как смотрело на дело рыцарство, желавшее, чтобы Церковь, надменная и «благопристойная», не унижалась до худородных, соблюдала дистанцию. Но, очевидно, в этой хронологической точке начинает также проявляться осуждение — те обвинения, которые несомненно побудят Гильома Бретонца, взявшись за продолжение Ригордовой хроники, пропустить то, что касалось капюшонников.

Если только (кто может это сказать?) не работал много раньше Роберт Осерский. «Всеобщая хроника», написанная этим каноником-премонтранцем, доходит до 1211 г. Довел ли он ее до последнего дня, записывая по горячим следам, год за годом, то, что было ему известно о происходящем? Это возможно: мнение его круто меняется в рассказе о 1184 г. по сравнению с рассказом о 1183 г. Если он отмечал непосредственно то, что долетало до него об этом деле в Осер, где находился его монастырь, то следует поместить этого свидетеля рядом с Робертом из Торины, сразу после Жоффруа. Сдержанный, лаконичный, отрывистый, Роберт Осерский, как и все, явно ужасается злодеяниям нечестивых «разбойников», изгоев христианства. В этой связи он вспоминает историю миротворцев из Пюи<sup>9</sup>. У него не появляются никакие видения. «Убогий» получает приказ с неба; он призывает народ собраться вокруг образа Марии — символа мира. Очень быстро толпа растет, «князья» к ней присоединяются и сами руководят военными операциями. В то самое время, когда Филипп Август изгонял евреев, они избавляли землю от другой беды, наемников. Но говоря о следующем годе, Роберт описывает, как секта капюшонников, *Capuciati*, расширяет территорию и добирается до страны франков. Там, перебравшись в эти северные края, где обстоятельства иные, где не бродят толпы брабантцев, движение изменило свою природу. Оно стало революционным. Оно было жестоко подавлено. «*Эти люди дерзко отвергали всякое повиновение, и в ответ князья уничтожили секту.*» Ничего иного: заблуждение — о котором до Роберта Осерского не говорил никто, — дерзость, отказ повиноваться, то есть разрушение порядка, естественного порядка, основанного на различии между властителями и подвластными. Никакого упоминания о людях Церкви. С помощью «убогих» Провидение вывело из спячки правителей, начальствующих, *principes, proceres*; они исполнили свой долг. Состоящий в том, чтобы поддерживать порядок силой. Они уничтожили всех виновников смуты, сначала «разбойников», затем «дерзких».

Ланский Аноним — еще один премонтранец, возможно, родом из Англии. Он прекрасный аналитик; Вайц (Waitz), его издатель<sup>10</sup>, плохо его понял, обвинив в рассказывании «басен»; на самом деле он держится на расстоянии от событий и рассматривает их критически. Его рассказ — самый полный. Он

<sup>9</sup> RHF, XVIII, 251.

<sup>10</sup> MGH, 88, XXVI, 443.



написан, безусловно, после того, как секта сбилась с пути. Но сколько времени прошло? Создавался ли он до Ригорда или после? Во всяком случае, повествуя о памятных событиях 1182 г., Аноним характеризует волнения капюшонников (*Capiciati*, или *Capérons*) как следствие «безумной ярости». Она вспыхнула, поясняет он, из «летнего огненного зноя»; этот автор придает большое значение ходу вещей в космосе и его влиянию на состояние человеческих гуморов. Но это не все объясняет. Почему эти люди утратили разум? По традиции 15 августа в Пюи проходило нечто вроде ярмарки, туда «съехались князья» (Аноним как будто не видит никакой связи между увеселениями и богородичным праздником; одеяние, которое он носит, делает его поборником строгой религиозной жизни; всякий союз между литургией и мирскими делами ему претит). Князья эти собрались в городке ради собственного тщеславия, «чести», демонстрации роскоши, суетного расточения щедрот. Этим смотром могущества и богатства очевидно воспользовались торговцы, «множество торговцев». В те дни они зарабатывали кучи денег, но праздник обогащал и собор, чрезмерно связанный с буржуазией. Алчность — это скверна. Поскольку по городу бродили наемники, праздник Успения хирел, а вместе с ним и добрые дела. Тогда явился некий каноник; он не был монахом, как Аноним; это человек «молодой», сумасбродный, как они все, изобретательный, *ingeniosus*, умеющий убеждать других; он воспользовался для своих целей простой душой, ремесленником, столь же благочестивым, сколь и глупым. Он разыграл явление Пресвятой Девы. Та повелела мирянину говорить. Но он был мирянин, а стало быть, «слабоумный». Так что говорил каноник, вместо него (*prolocutor*), за него, как говорил он уже за видение Пресвятой Девы. Он призывал объединиться, чтобы установить мир. Обличал насилие, которое на деле ведет за собой тиранию. Тем, кто по несчастью отказался бы участвовать в движении, попытался бы ему противодействовать, он грозил дурной, внезапной смертью, а «всех тех, кто не захочет носить капюшон и знаки», будут преследовать «как врагов мира». Так что людей принуждали вступать в секту, по своей воле или насильно. Их связывали цепью запретов, предвосхищавших те, что будет издавать святой Людовик: никакой игры в кости, никакой длинной одежды, никаких ножей, харчевен, нечестивых клятв (Пресвятая Дева особо запретила клясться членами Бога, Его Матери, святых, во всяком случае, теми, что ниже пояса, *ab umbilico inferius*). Так было основано братство, целью своей видевшее покаяние, братство пуританское, отказывавшееся от секса и, поначалу, от оружия; тут были шествия по улицам, в капюшонах, по воскресеньям и праздникам, регулярное посещение мессы, пение псалмов в дневные часы; своего рода прообраз очищенного, эгалитарного, приготовленного ко вхождению в рай общества. Все это до сих пор (если оставить в стороне изначальные хитрости) не выглядит в глазах Анонима так уж плохо. Но объединение становится «заговором». Слово резкое, я это уже говорил. По этому случаю, два века спустя после Герарда Камбрейского, век спустя после Гвиберта Ножанского, вновь нарастает хорошо нам знакомый страх, возмущение союзом равных, союзом, который набирает силу и неудержимо влечет за собой желание разрушить установленный порядок, необходимую иерархию. Однако заговорщики не были пролетариями. Аноним сообщает точные сведения о росте вступительного взноса. Он удваивается: двенадцать денье. Что не мешало капюшонникам выступать не только против наемников, но и против «князей». На тот момент — лишь тех, что нарушали мир.

Движение распространилось на Аквитанию, Гасконь, Прованс, захватывая епископов «и всех, кто принадлежал к низшим порядкам», то есть все духовенство (о котором Аноним тоже не говорит, что ему запрещено участвовать в военных компаниях). За два месяца фонд солидарности (снова деньги!) собрал четыреста тысяч ливров. Гигантская сумма, огромная груда тех монеток, в которых мир так нуждался. Князья были этим напуганы. «Они уже не смели ничего требовать несправедливо от своих людей», ни «поборов», ни «подазей». Движение за мир незаметно принимало иной оборот: оно превращалось в движение против баналитетных налогов, сверхэксплуатации, всех попыток обладателей обессилившей сеньориальной власти извлечь побольше денег из своих прерогатив. Этот уклон в 1184 г. привел к крутому повороту. Завидуя победам, одержанным сеньорами Оверни над наемниками, капюшонники стали преследовать одного из главарей банды, схватили его, убили и с триумфом принесли его голову в Пюи. Отныне они запятнаны. Эти ничтожные людишки посмели поднять руку на воина, обезглавить его. Они не ощущали уже своего «тщеславия», своей «гордыни». Они окончательно стали добычей греха. Тогда и разразилось «яростное безумие», *vesana dementia*, приступ бреда. То, что Аноним так называет, и что есть классовая война: «глупый» (*stultus*), «мятежный» (*indisciplinatus*) народ имел дерзость «потребовать» (очень сильный глагол, его употребляют применительно к решениям верховной власти) от «графов, виконтов и других князей», от всех обладателей власти, от всех, кто извлекает из нее выгоду, чтобы они были помягче с подвластными, а иначе против них подымется устрашающее «возмущение» заговорщиков. Для заговорщиков же целью их «миротворческих» действий было отныне установление *visio pacis*, «видения мира», то есть рая, где нет места неравенству и эксплуатации. Но они — безумные люди! — пожелали этого рая сейчас, на земле. И впрямь безумное намерение — пытаться упразднить сеньорию. Этим людям было предназначено трудиться, а они сражались и молились. Они отказывались отдавать излишки своего труда. Следовательно, они разрушали благой порядок, основу которого составляет власть «господ». Хуже того: эти бедняки стали богатыми и тщеславными. Отринув смирение, которое им подобает. Подражая богачам и их главному пороку — гордыне. Полное извращение. Несомненный его знак: явление Пресвятой Девы, совершенно очевидно, было мошенничеством. Капюшонники были обмануты и уничтожены, но не князьями, а главарем наемников: царство разделилось в самом себе.

Напоследок обращусь к «Жесте о епископах Осерских», а в этой череде биографий — к жизнеописанию Гуго Нуайерского, который был епископом между 1181 г. и 1206 г.<sup>11</sup> Рассказ о его деяниях, возможно, был написан (по крайней мере частично) при его жизни, как и похвала Герарду, епископу Камбрейскому. Но безусловно позже события, которое я рассматриваю. Тут содержится повествование, которого ждало общество, изготавившееся к обороне. Все здесь сосредоточено на дурном, подрывном, угрожающем начале; сочиняя этот труд во славу епископа, неизвестный осерский каноник говорит только о заблуждении, а более всего о подавлении, действии, целью своей прямо имевшем очищение диоцеза от этой социальной язвы, которая, распространившись по Берри, Ниверне, скользя вдоль оконечности капетингских владений, поразила и эти места. Автор «Жесты» не дает себя труда ска-

<sup>11</sup> RHF, XVIII, 729.

зять, откуда явились все эти «простолюдины», которых он рисует восставшими против «высших властей», скрывающими свой мятежный дух под обманчивой видимостью «взаимного милосердия». На самом деле то был заговор, коммуна (ненавидимая), связавшая группу равных обетом взаимопомощи. Когда он докатился до этих краев, похоже, в движении не осталось ничего от его изначальных свойств; в Оссеруа, где на тот момент наемников нет, как будто никто не вспоминает о том, что исходным намерением этого союза было установление мира. Остаются знаки, капюшон, оловянный образок, оружие — меч, на который заговорщики не имели права, поскольку теперь в обычае благословлять его на алтаре и торжественно опоясывать им людей, рожденных для битвы. Остается прежде всего требование, с помощью этого узурпированного меча, «естественной» (то есть полагающейся от природы, от рождения) «свободы» (то есть освобождения). Тут появляется дьявол, которого ни один текст до того не вспоминал в этой связи: «дьявольской» — таково было восклицание Гвиберта Ножанского по поводу коммун — признается дерзость вилланов. У них нет больше «страха», «почтения»: порядок окончательно нарушен. По «наглости», по «безумной гордыне» капюшонники требуют свободы (а не равенства на сей раз), ссылаясь на *initio*, на истоки, на первые дни Творения. Разве не знают эти безумцы, что рабство — плата за грех? Не соглашаться с этим означает смешать все, что схоластика старается различить. Отказаться помещать по одну сторону «сеньоров» и власть, по другую — «рабов», «простонародье» и покорность. Что перепутало бы те «вещи», «совокупность» которых, по воле Божией, должна управляться «сдерживающей» властью высших. В таком смешении погибла бы «дисциплина политическая и католическая» — надо понимать, та, которую обеспечивают две власти, светская и церковная, действуя слаженно, по геласианскому принципу, без чего нет мира для тел, нет спасения для душ. Если сломать таким образом каркас христианского общества, восторжествует «плотская», то есть социальная, ересь, — революция. Трудная победа истинной веры над расползанием ереси, трудное равновесие между тем, что принадлежит плоти, и тем, что принадлежит духу, одним словом, порядок, гражданский и религиозный, предполагает неравенство (о чем говорил Герард Камбрейский) и рабство (о чем говорил Адальберон). Потому освободительный, уравнильный мятеж заслуживал проклятия. «Мор», притом «ужасный». Болезнь, от которой общество может погибнуть. На пороге XIII в. зло воплощается уже не в людях войны и даже не в наемниках — из королевской Франции их банды исчезли. Зло несут народные требования, ибо они ставят под вопрос сеньориальные производственные отношения.

Епископ, добрый епископ, защитник веры, дисциплины, установленного порядка, решает действовать против них. Не словом, не увещанием, не риторикой — время уже не то. Силой оружия. Помогают ему не клирики, но вооруженные люди, *armati*. Автор жизнеописания избегает слова «рыцарь», *miles*. Впрочем, этого слова нет ни в одном из рассказов об этом событии, оставленных церковнослужителями, — за исключением текста Жоффруа, который писал на Юге королевства. В Северной Франции понятие рыцарства отсылает к трифункциональности, к тонкой игре, которую ведут на досуге при дворе, в высшем обществе, защищенном высокими стенами. Тогда как в разгар социальной битвы, этого единоборства, троичное уступает место двоичному. Правящее общество, чувствуя угрозу, не хочет показывать врагу то,

что могло бы вызвать подозрение в его расколотости, и идеологическое представление, которое оно выдвигает вперед в минуту большой опасности, становится много проще и жестче. Оно дуалистическое, манихейское. И логичное: образ строится на *discretio*, на разграничении, завершающем череду различий, которые привыкли проводить профессионалы, взращенные школой. Эта картина отражает глубинные структуры государства. Чтобы изгнать зло, подавить «плотские» порывы, нужно, чтобы «подданные» повиновались монарху, который отвечает за крепость Церкви, *vigor ecclesiastica*, и с этой целью передает по ступеньки на ступеньку свою власть помощникам. Среди них — епископы, которые связывают себя с полицейскими репрессиями, если есть в том нужда, если надо зайти так далеко, чтобы спасти порядок, то есть сеньорию и неравенство. Итак, капюшонники должны вернуться на место. Никаких капюшонов: снова, как и подобает смердам, они подставляют обнаженные головы и плечи ветру, солнцу, дабы объяснить наглядно, что «рабы» не должны выказывать «дерзости» по отношению к хозяевам: шапку долой перед сеньором. У них также отобрали деньги, которые у них были. Повторим: бунтовщики не были нищими. Епископ Осерский в 1184 г., как архиепископ Буржский в 1038 г., выступает во главе войска. Но на сей раз Бог дал победу прелату. Ибо борьба его была справедлива. Он уже не нападал на могущественных. Он хотел усмирить гордыню народа, склонить его к почтительности, повиновению. Заповеданному свыше. На сей раз епископ не ошибся лагерем. Он выбрал правильный — лагерь богатых, лагерь власти. Королевской власти.

Ибо перед лицом бунта эксплуатируемых, исключенных из власти — а мы знаем, что они находили поддержку в клире и в той части горожан, которую смущало чтение Евангелия, — страх, социальный страх заставлял поворачиваться к королю Франции. Только он один, с помощью епископов и людей войны, был отныне способен сохранять общество в должном порядке. Ему нравилось, что его приспешники это доказывали, огнем и мечом избавляя королевство от семян скверны, изгоняя евреев (что правда), очищая Берри от наемников (что неправда) и даже в парижских школах преследуя излишнюю интеллектуальную смелость, которую должно было считать еретической. Ему было важно также, чтобы каждый знал, что он терпеливо старается держать подальше от высшего света крестьян, рабочих, равно как и «ткачей», как тогда говорили: тех богатых, которые, в порыве покаяния, унижались до того, что в благочестивых братствах работали своими руками, словно рабы. Всего этого ждали от короля. Пусть он следит, чтобы не нарушалась граница между теми, кто имеет право повелевать, потому что богаты и ничего не делают, и теми, кто должен повиноваться, потому что работают. Пусть он поддерживает жесткие социальные деления. Пусть он в свой черед вернется к трифункциональной модели.

## V. Утверждение

В 1184 г. бренные останки Людовика VII уже четыре года покоились в цистерцианском монастыре. В те дни власть Капетинга быстро меняла свой объем и понемногу — свою природу. Прежде всего, король богател, благодаря процветанию Иль-де-Франса, исключительному плодородию его тучных полей, его все растущим вширь виноградникам, пересекающим его торговым путям. Верный союзник Церкви, каким его сделали коронование, миропомазание, принесенный им обет, равно как и необходимость бороться с общими врагами, король всегда подчеркивал строгость своих нравов. Он способствовал прежде всего развитию церковной части книжной культуры — главной службой его двора была капелла. Но четырнадцатилетний мальчик, сменивший Людовика VII на троне в 1180 г., был столь же тесно, как и с Церковью, связан по родству и браку с могучими княжескими дворами Шампани и Фландрии. Ему указывали на власть Плантагенетов как на самого опасного противника. Его призывали сражаться с ней на ее собственной территории, тем же оружием, не позволять старому Генриху, Ричарду Львиное Сердце одним восхвалять рыцарские ценности, а принять их и самому. Чтобы привлечь к себе светскую аристократию (а заодно и выскользнуть из-под опеки Церкви, так как король Филипп не собирался, подобно его отцу на тимпане Нотр-Дам, преклонять колена перед епископами), он должен был выказывать свою «куртуазность». Прочная перегородка, которую сакрализация монархии возвела между королевским двором и светским образом жизни, давала трещины. Мирские моды проникали даже в капеллу. Кое-кто из клириков, которыми окружал себя Филипп, старался внедрить в королевскую идеологию самое соблазнительное, что могли предложить рыцарство и куртуазность. Одним из таких клириков был капеллан Андре.

## Искусство любви

Он гордился тем, что был «капелланом королевского двора». Есть предположение, что он служил Марии Шампанской; возможно, он воспитывался в шампанской и фламандской среде, благодаря которой Филипп Август подростком приобщился придворным манерам. Несомненно, Андре вошел в число

домочадцев короля Франции, и с тех пор — это чувствуется по иронической нотке, которую он добавляет в пересказ «речений» Алиеноры и Марии, — благоразумно держался в стороне от светских причуд. Когда он сочинял, по всей видимости между 1186 и 1190 гг. (вскоре после «Истории» Бенуа де Сент-Мора, но по-латыни, на языке схоластики), свой «Трактат о любви»<sup>1</sup>, он входил в королевскую канцелярию и, без всякого сомнения, писал свою книгу при капетингском дворе. Это единственная из светских книг, оказавшаяся среди самых старинных списков, собранных во времена короля Филиппа в Хранилище Грамот. Она посвящена Готье, сыну придворного, в чьи обязанности как раз и входил надзор за Хранилищем; может быть, потому, что нельзя было без скандала посвятить ее самому королю, тогда еще юноше, как и Готье и Андре.

Это школьное сочинение, также строго соблюдающее правила «Риторики для Геренния». Это трактат о морали. Автор заявляет, что пишет его по просьбе знатного юноши, человека, который еще не утвердился в жизни через брак, который еще проходит путь воспитания, инициации, и напоминает героя первого «Романа о Розе». Андре относится к своему сочинению (или делает такой вид: все здесь строится на улыбке, и трудность в том, чтобы не обмануться иронией) как к педагогическому орудию, задачей которого в Париже было бы вернуть порядок, «благопристойность», цicerоновскую *honestas*, то есть мораль, в любовные нравы, которые надо решиться впредь не осуждать. Вот главная цель: спустя всего несколько лет после смерти Людовика VII, пуританина, преодолеть еще живучее в окружении нового суверена недоверие к любовным играм, а для того придать им моральный смысл. Итак, это «искусство», этот технический учебник, построенный по школьному образцу «диалектик», *artes disputandi*, задумано как оправдание любви. Вот, к примеру, один из «диспутов», диалогов, составляющих книгу<sup>2</sup>. На предложенную мысль о том, что любовь оскорбляет Бога, Которому следует предаваться без остатка, поскольку нельзя служить двум господам, даются один за другим три ответа. Первый — весьма практический: позднее, когда пройдут годы «молодости», покаянием «можно очистить то, что совершено в природном порыве». Остается подспудный, невысказанный вопрос: может ли природное и вправду быть дурным? Не есть ли природа, как скажет Жан де Мен, «коннетабль Бога», или, как скажет Данте, «искусство Бога»? Затем на помощь приходят два другие довода, противоречащие изначальному утверждению: любовь не чинит зла ближнему; она — «источник высшего блага»; это идет прямо от цистерцианской проповеди, от Бернарда Клервоского, уверявшего, что плотская любовь есть первая, необходимая, ступень любви божественной. Все это рассуждение основано на идее, что существуют две категории явлений, два порядка (две сферы, про которые Адальберон говорил, что они подвластны различным законам), естественный и сверхъестественный; что у каждого из них свои ценности и что любовь представляет «в миру» ценность более высокую<sup>3</sup>. И это — хочу подчеркнуть — как раз та идея, которая позволила десакрализовать трифункциональную схему, вернуть к плотской приро-

<sup>1</sup> *Traité de l'amour courtois*, предисловие и перевод — С. Buridant, Paris, 1974. Итоговая работа об этом тексте и его авторе — А. Karnein, «Auf der Suche nach einem Autor: Andreas, Verfasser von *De amore*», *Germanisch-romanische Monatschrift*, 1978.

<sup>2</sup> I, VI, éd. Buridant, p. 115.

<sup>3</sup> J. Batany, *Approche du Roman de la Rose*, p. 18.

де три «порядка» общества, поместить их в самостоятельную систему ценностей, на которой устанавливается естественный порядок. А в этом порядке (защитником которого является светский властитель) разве не любовь, мирская любовь, выступает организующим началом, а все другие ценности, другие — социальные, политические — критерии различия не выстраиваются разве вокруг нее? Что и делает «искусство любви» необходимым.

Оно делится на три книги: как привлечь к себе любовь, как ее усилить, как, наконец, от нее избавиться. Сочинение и кончается осуждением любви, *reprobatio amoris*, призывом презирать эту суету мирских сует. Подобный финал обычно считают приданным нарочно. Я так не думаю. Перейти в конце воспитательного периода от молодости к мудрости, переступить порог, подняться на ступеньку над «природным» означало поставить любовь на подбающее ей, относительное, место в ходе жизни и во всеобщем порядке вещей. Это был самый искусный способ дать ей права гражданства среди суровых нравов королевского двора. Я уже говорил о критической иронии, которой исполнено это парижское сочинение. Легкое, шутовское — и от того еще более дерзкое, отваживающееся обсуждать вслух, на глазах у прелатов, самые серьезные проблемы, с которыми только сталкивались в те годы церковные моралисты, Петр Причетник и его друзья. Андре свободно толкует о сексе, о браке, о классовых отношениях в гуще куртуазного мира. Он много говорит об этом в шестой главе книги Первой, занимающей две трети текста: «*как завоевать любовь, и каким образом*». Это восемь диалогов между мужчиной и женщиной, причем пара восемь раз меняет положение на социальной шахматной доске. Главное нововведение в литературе на латинском языке здесь в том, что дается слово женщинам, объявляется, что у женщин есть свое, важнейшее, место в той регулирующей, уравнивающей игре, какой является любовь, а следовательно, и в обществе. Уточним — в хорошем обществе.

Ведь чтобы утвердиться в «благопристойности», любви подобает пребывать в замкнутом пространстве, внутри ограды, за той самой стеной, которой Гильом де Лоррис вскоре окружит Сад с его Розой. Как следствие, за ограду выталкиваются без права переступать порог, бесцеремонно выгоняются в нескольких словах из очень коротких глав, XI и XII, крестьянин и проститутка. Слово *rusticus* я перевел как «крестьянин». На самом деле запретная линия проходит через город. Это ясно говорит «благородная» дама из второго диалога<sup>4</sup>, возражая «простолюдину»: если бы от того, кто вознамерился принять участие в игре, не требовалось определенного социального ценза, то «*всякий мужчина, ужасный, косматый, надрывающийся в землепашестве* (вот они, сельские жители), *а также любой, выпрашивающий себе пропитание в людных местах, мог бы домогаться любви королевы*». Так что исключается не только крестьянин, все обездоленные с мозолистыми руками отбрасываются в скотство: они занимаются любовью, как лошади или мулы, неспособны сдерживать свои порывы, *impetus*. Почему? Потому что они бедные. Физический труд их огрубляет, мешает им в достаточной степени отрываться от плотского. Высокая любовь заказана всем рабам труда. А значит, и проституткам: они делают из любви труд.

Однако запрет идет дальше. Он распространяется (главы VII и VIII) на клирика и монахиню (отметим, что женщине в церковном обществе место отводится — но делают это мужчины, мизогины, презирающие женщин, пото-

<sup>4</sup> Éd. Buridant, p. 62.

му что бояться их; здесь дается совет отнюдь не почитать монашек, не запрещать себе соблазнять их, а напротив, остерегаться их, не поддаваться их заигрываниям). Эта вторая, верхняя, преграда очерчивает другое пространство, принадлежащее к сверхъестественному порядку. У Андре клирик, благороднейший, *nobilissimus*, занимает высшую ступеньку знатности, той знатности, «что восходит не к предкам и не может быть отнята мирской властью». Она не от мира сего, основана не на «природе». Божественный закон (Адальберон Ланский об этом говорил) учреждает порядок священников, *ordo sacratus*<sup>5</sup>, требуя от его членов сексуальной чистоты: если священнику случится запятнать себя плотским грехом, он станет «недостойным» — еще одно словечко Адальберона. Здесь слышится отзвук глубокого соперничества, полем которого стал двор — отныне и двор короля Франции, как и все прочие, — противопоставившего клириков рыцарям: именно это требование благородства души, основанного на духовном, высшего, лучшего, чем благородство тела, идет от все более многочисленных церковных высочек. Но высочки денежные его присваивают. «Ты принадлежишь к высшей знати, — говорит плебейка плебею, — ибо знатность твоя истекает не из рождения и крови, но из твоих добродетелей и нравов»<sup>6</sup>. Подобные заботливо взращиваемые антагонизмы, вместе с тщательно отмеренным распределением милостей, обеспечивают главе дома власть над куртуазным обществом. Андре запрещает себе толковать о любви клириков, что было бы ему не прилично. Хотя и у самих клириков есть природа. Они обычно питаются неплохо, не слишком утомляются, что делает их более уязвимыми для волнений плоти. И встает вопрос: «почему клирик должен пребывать в большей чистоте, чем мирянин<sup>7</sup>? Разве не следует им обоим оберегать себя от скверны пола?». Проблема клирика рассматривается в одном из диалогов, в беседе между двумя «самыми благородными», которые могут себе позволить все: дама воображает, что ее возлюбленный — человек Церкви. Именно его, — заверяет она, — и стоило бы любить, потому что он более искусен, осторожен, более сдержан в поведении, лучше соблюдает меру, — все те качества, которые и принесут в Монтайу кюре Клергу множество всем известных побед. Андре завершает спор так<sup>8</sup>: если клирик хочет заняться любовью, пусть он вступает в игру, разумно выбирает себе место, «сообразно званию его родителей».

Ибо ограниченное таким образом снизу и сверху безопасное пространство, где дело можно вести по правилам, неоднородно. Оно включает в себе три ряда, три ступени. Три слова обозначают представителей этих иерархических разрядов: *plebeius*, *nobilis*, *nobilior*, «плебей», «благородный», «более благородный»; «благороднейший» — это клирик. Отметим отсутствие слова *miles*, рыцарь. Возможно, объяснение в том, что у этого слова нет ни употребительного женского рода, ни соответствия в романском языке. Ведь классификация производится, начиная с женщин: «среди женщин, — говорит Андре, — я различаю *plebeia*, *nobilis*, *nobilior*. То же и у мужчин»<sup>9</sup>. «Ты хорошо знаешь, кого я понимаю под *nobilis*. Я называю *nobilis* ту, кто происходит от вассала либо от

<sup>5</sup> I, VII, Éd Buridant, p. 141.

<sup>6</sup> Éd. Buridant, p. 55.

<sup>7</sup> Éd. Buridant, p. 126.

<sup>8</sup> Éd. Buridant, p. 141.

<sup>9</sup> Éd. Buridant, p. 54.



*сеньора, либо супругу одного из них* (Гилберт из Лимерика это подтвердил: женщина переходит в сословие мужчины, которому “служит”, своего “господина”); *nobilior происходит от больших сеньоров*». Итак, Андре, знающий мир, в котором живет, различает внутри аристократии этажи достоинства, соответствующие феодальной иерархии, на которую в то время опирается монархическое государство. Он добавляет, что *«мужчина не меняет звания, каково бы оно ни было у его супруги* (в самом деле, матримониальная практика могла бы разрушить порядок, так как в ту эпоху аристократ чаще всего женился на женщине выше его по положению, а главным образом потому, что с некоторых пор рыцарям, оказавшимся в нужде, случалось отдавать одну из своих дочерей-бесприданниц за “плебей”; не таилась ли большая опасность в том, чтобы эти Жоржи Дандены входили во знать?). *Вступив в брак, мужчина не может изменить своего титула. Впрочем, среди мужчин есть еще одна категория, ибо благороднейший из всех — это клирик*». Вне клира происхождение расставляет мужчин по разрядам. Перед нами естественный порядок. Если только кровная аристократия не оправдывается присущими ей добродетелями. Рассуждение, которым начинается глава VI первой книги, предвосхищает речи Дамы Озера: *«мы все — отпрыски одного рода, и по природе происхождение у нас одно»*; но моральные достоинства *«породили избранных, кои и есть знать»* (по крови)<sup>10</sup>.

На самом деле благородные и более благородные говорят одним языком. Самые развернутые диалоги — те, что идут между ними. Все рассуждают о любви. Плебей и плебейка здесь не более чем статисты. Их роль состоит в том, чтобы помочь лучше разобраться в социальных различиях. Тем не менее их присутствие и их речи свидетельствуют о том, что хорошее общество, вычищенное, избавленное от людей ручного труда, состоит не только из клириков и знатных. Оно открыто для представителей третьей зоны. Андре твердо знает, как называть этих чужаков. Ученые слова, которые он выбирает (*plebeius, plebeia*), отсылают к «народу», к «плебсу». Они принижают этих людей. Вовсе не потому, что те безоружны. В этом светском месте вообще нет речи о военной деятельности. Игра, которой посвящена книга, — противоположность турниру. Это словесный поединок. В «Искусстве любви» рыцарь не появляется, равно как и в «Романе о Розе». Чужаками делает «торговля». Род деятельности, который, не будучи ручным трудом, все-таки составляет антитезу праздности: *«всю неделю, — говорится о плебее, — он напрягает все силы своего ума (а не рук) в различных делах торговли и выгоды; на седьмой день, отдыхая, он хотел бы заняться делами любви»*<sup>11</sup>. По воскресеньям. Наслаждение любовью — свободная игра, оно может цвести лишь в минуты досуга. Поскольку плебей большую часть времени занят, поскольку его грызет забота о прибыли, поскольку он зарабатывает деньги, его телесным формам не хватает благородства: *«ты хочешь поместиться между рыцарей; взгляни на свои толстые икры, на свои огромные ступни»*. Он не «ужасен», не отвратителен, как те, кто изнуряет себя физическим трудом. Но торговля тоже немного огрубляет тело. Так что среди праздных деловой человек не на своем месте. В нем не видно породы.

Все же он не смешон. Графиня соглашается его выслушать, снисходит до того, чтобы учить его этике и практике любви. Что кажется мне чрезвычайно важным. Как и то, что ему дается право требовать большего: равенства, сво-

<sup>10</sup> Éd. Buridant, p. 53.

<sup>11</sup> Éd. Buridant, p. 64, 65.

боды любить. По причине общего происхождения, братства детей Адамовых. Здесь мельком звучит подрывная песенка наших прародителей. Благодаря моим «отличным нравам», моему «воспитанию», я, — заявляет он, — добродетелен, я «честный человек», и следовательно, я благороден, во всяком случае, «больше, чем мои родители». Ведь этот человек принадлежит к тем семействам, что понемногу продвигаются наверх в городе. Он утверждает, что не похож на своего отца. Разве «добродетель» не преображает, не очищает и формы тоже? Он уверен, что его икры и ступни вскоре станут изящнее. И ясно чувствуется, что клирик Андре, воспевая истинное благородство, даруемое душой, говорит за самого себя и за своих собратьев. В таком ремесле, как Церковь, наверх поднимаются быстрее, чем в других. Наконец, третий аргумент: если плетей дерзает пробиваться в ряды знати, то это из-за своей щедрости. Заработки его «почтенны». Они даются не физическим трудом, но торговлей. А главное, эти деньги он не держит в запертом сундуке. Он их не копит, а тратит, столь же щедро, *largissime*, как и рыцарь, и мечтает благодаря своей щедрости казаться столь же благородным, как человек высокого звания. Изначальное равенство всех людей, книжная культура, которой он овладел, наконец, широко раскрытые ладони, рассыпающие монеты повсюду, представляются ему достаточным основанием для того, чтобы паши отсекающие его изгороди, решетки (*saepta*): «моему племени слишком тесно в его пределах, — признается он «более благородной», — природные инстинкты побуждают его за них выходить». Бросок вверх по социальной лестнице подается здесь как проявление порывов природы (*impetus*), природы, требующейся для обоснования идеологии, которую вполне можно назвать буржуазной и самое первое изложение которой мы здесь, возможно, читаем. «Природа не пожелала заключить меня в границы, определенные для моего звания. Вы хотите, коль скоро ни один порок меня не пятнает (говорящий искусно выворачивает аргумент наизнанку: если неравенство есть плата за грех, почему он, грешащий не больше, чем другие, должен пребывать в рабстве?), выставить мне незыблемые препоны. Эти различия, издавна существующие (не «изначально», классификация идет не из мифических времен; она — факт истории; следовательно, она открыта для поправок), были установлены лишь для тех, кто оказались недостойными; закон (*lex*, запрещающий закон, человеческий закон, который, согласно Адальберону, объявляет рабов низшими существами) создан не для праведника, но для грешников.» Да, но как же порядок, *ordo*? Вот и ответ: знать — это «порядок». «Порядки учреждены меж людей издревле, *ab antiquo*», — возражает собеседника. Их не должно смешивать. «Различие порядков существует среди людей с начала времен (*ab aevi primordio*: благородная дама выводит социальное деление за пределы длительности; она относит его к незыблемым структурам Творения). Я корю тебя не за то, что ты «честно» ведешь свои дела, как требует того твое звание, но за то, что ты ищешь любви знатной женщины, тогда как ты слишком занят своей торговлей. Что до щедрости, которую ты выказываешь, тратя то, что приносит тебе твое ремесло, то она делает тебя весьма достойным любви женщины твоего рода». Следовательно, пусть каждый остается «в пределах своего рода (*genus*)», среди своих сородичей. Подобно тому, как Природа запрещает луням водиться с самыми благородными из хищных птиц. Еще одно подтверждение очевидности: социальные различия сообразны законам естественного порядка, который требует устойчивости. В природе «большого порядка», *ordo maior*, — не меняться никогда. Как не меняются виды животных.

Но сводить устройство общества к природе означает также выводить его из-под юрисдикции сверхъестественного. Возвращать его на землю. Десакрализовать. Блюсти его надлежит не священнику, а князю. Только князья имеют право менять его в случае надобности. «Более благородная» дама, которая по рождению принадлежит к порядку правителей, которая знает о нем больше, чем просто «благородные», и может больше порассказать, напоминает «плебею»: *«хотя честность (probitas — то, что делает “честным человеком”)* может облагородить (nobilitare), она не может изменить порядок, сделать из плебея барона (procer) или хотя бы вавассала (vavassor), если только не воззвать к власти государя, который может наделить благородством любого человека добрых нравов». Это «искусство любви» на самом деле прославляет власть монарха. По всей очевидности, тот мир, где ведут себя «честно» и откуда изгнана всякая низость, тщательно отделенный от деревни и подозрительных кварталов города, организуется для пользы государства. На этом избранном пространстве учатся хорошо себя вести, без грубости, находить себе надлежащее место. В одном из двух «порядков» — клириков или знатных, каковой, как у Луазо, сам поделен на разряды, либо в третьей клеточке, отведенной для людей без сомнения не праздных, но не пачкающих рук в грязи, живущих в достатке, обученных хорошим манерам, и которых снисходительно допускают в общество, ниже знатных особ.

Итак, три разряда, причем функциональных. Служители Божии; военные профессионалы, вне поля сражения не делающие ничего; наконец, те, кто заняты «торговлей» и чья роль состоит в том, чтобы снабжать двор. Но внутри двора, в стране куртуазности, чью топологию объясняет «Трактат» Андре, эти три категории функций не исполняют. Потому что это замкнутое общество, которое власть поистине лепит, поскольку оно образует ее дом, ее очаг, приведено властью в состояние праздности, *otium*. Праздность надо заполнять развлечениями, тем более захватывающими, чем их правила сложнее. Это определяет элиту, это ее и поработачает: она соблюдает правила игры. Хорошие манеры, этикет, строгие предписания некоего кодекса; это не моральный кодекс, а свод приличий: *«благородный мужчина может сесть подле плебейки, не испрашивая на то ее позволения; он может испрашивать у благородной дамы позволения сесть подле нее... мужчина низшего звания может испрашивать у дамы более высокого звания позволения сесть ниже нее; быть может, она дарует ему право сесть рядом с ней»*. Смехотворная власть женщины. Истинная власть принадлежит королю; она усилена всем тем, что заполняет безделье господствующего класса суетой любовных игр.

\* \* \*

Схоластический, тщательно связывающий воедино элементы целого, рисующий тот же образ, что и Бенуа де Сент-Мор, но более ясный, отчетливее вычерченный благодаря парижскому искусству различения, трактат «О любви» имел успех сразу же: при маленьком дворе графа Гинского, еще до конца века, «Андре Парижанина» считали специалистом по любовным делам<sup>12</sup>.

<sup>12</sup> Ламберт из Ардра, говоря в своей *Historia comitum Ghisnensium*, 11, MGH, 88, XXIV, 568, о предке династии, Зигфриде, умирающем от любви, называет его *«alterum Andream exhibens Parisiensem»*, «словно вторым Андре Парижанином».

Очевидно, что его книга растопила давнее неприятие в окружении Капетинга. Сразу же после него тема трех порядков заполнила все, что писалось в Северной Франции на романском языке. Она звучит в книжках, которые мечтали сочинять все рыцари, остепенившись, поскольку теперь рыцарство желает само читать себе мораль и обходиться без увещаний духовенства. Около 1205—1210 гг. Гийо Провенский, «обратившись», пишет, по его словам, в Ключи свою «Библию». Гуго де Берзе, королевский вассал, десять лет спустя, в зрелом возрасте, в возрасте мудрости, пишет другую; кое-кто прикидывался отшельником, как, например, Реклю де Моллиан, чьи «Роман о Милосердной любви» и «Мизерере»<sup>13</sup> датируются неточно (1185? 1225?). Все эти старики наставляют молодых, действительно перенимая стиль — кисло-сладкий и многословный — отшельников из куртуазного леса. Как и те, они охотно обличают пороки официальной Церкви. Они по очереди описывают систему: принцип трифункциональности и дополнительный к нему принцип справедливого обмена услугами. Взаимная поддержка — разве это не «милосердная любовь» из «Романа»? Троичность, поскольку троичное деление завораживает ум («я понял, — говорит, задолго до Луазо, Томасин фон Церклере, — что в числе три заключено все совершенство»). Функция, взаимность — моралисты во все не собираются призывать каждого добиваться приза за следование особым добродетелям своего сословия. Если нужно, чтобы «человек, занятый ручным трудом», «тот, кто кормит, и тот, кто молится, и тот, кто защищает», «помогали друг другу своим ремеслом на полях (сражений), в городе, в церкви», то это для того, чтобы поддерживалось социальное равновесие, «должный распорядок», сохранялся мир, укреплялась Церковь.

У Гийо и Гуго — три «порядка», тогда как Реклю относит слово «порядок» только к рыцарю и монаху; они действительно «упорядочены» лучше других, подчиняются более строгим правилам и показывают пример дисциплины — первый мирянам, второй людям Церкви, а все общество рассаживается по разным «креслам» позади этих двух образцов совершенства. Главное, что отличает этих второстепенных авторов, — они тоже видят только высший свет, богатых, а народ представляют себе, о чем очень верно сказал Жан Батани, как «анти-группу», рабскую, нужную лишь для контраста, чтобы усилить у приличного общества (того, которое единственное, как отвечающее за все остальное, привлекает к себе внимание верховной власти) ощущение собственной упорядоченности. И это правда: между «порядками» идет мирная игра, потому что общий страх и ненависть к рабам заставляет их теснее сжимать ряды вокруг суверена. Другое важное отличие — присутствие короля. Более подчеркнутое в сочинении Реклю, возможно, более позднем. «Роман о милосердной любви» посвящен королю. Его место — в первом кресле. Это ему надлежит «выправлять» «смуту», беспорядок. Он сам восседает над порядком, то есть над тремя порядками, составляющими придворное общество. В материальном мире он продолжает дело Бога. Его собственная функция — справедливо распределять блага между разными «родами». Эта роль столь важна, особенно для сеньоров (клирики ли они, знатные или нет), сознающих всю хрупкость своего «богатства», что они будут помогать королевской власти не

<sup>13</sup> J. Batany, «Le vocabulaire des catégories sociales dans quelques moralistes français vers 1200», *Ordres et classes*; «Un prédicateur sémiologue: l'apostrophe au roi du Roman de carité», *Mélanges Le Gentil*, Paris, 1973.

торгуясь. Король, не вызывая ропота, восседает в центре трифункциональной системы, идеологического представления, которое так хорошо служит интересам господствующего класса.

### Бувин

Я решил завершить это исследование в Бувине — не в силу привычки и не потому, что переоцениваю тамошнее событие. Я убежден, что здесь, в 1214 г., заканчивается первоначальная история трифункциональной схемы, которая, отвердев и простершись на все Французское королевство, отныне готовится выйти из сферы воображаемого, воплотиться в установлении. Впрочем, Бувин — это нечто большее, чем символическая веха. Вечером дня сражения Филипп стал Августом, настоящим Цезарем; он снисходит до того, чтобы принять имперские инсигнии, найденные среди победных трофеев, но уверен, что теперь он один, вместе с папой, определяет судьбы христианского мира. Август, что означает также — завоеватель. Он победил графа Фландрского. Граф Шампанский ему родня и ему покорен. Он отвоевал Нормандию, Анжу — провинции, где идеология трифункциональности была пущена в ход против его отца, против него. Он завладел всем в наследии Плантагенетов, что могло бы послужить к его славе, и в частности, темой «трех порядков». И в самом деле, трифункциональность находит себе место в монументальном труде, написанном для прославления суверена, чье законное право Бог только что подтвердил через ордалию битвы.

Я уже несколько раз цитировал автора этого труда, Гильома Бретонца, одного из тех образованных людей, *litterati*, на которых метал громы и молнии Стефан Ленгтон; в бытность в Париже соученик Жака из Витри, он не употребляет свои познания на проповедь, он использует их для карьеры, входит, как и Андре, в королевскую капеллу. В Бувине он был рядом с королем, в самой гуще схватки; это событие проникло ему в душу, он написал краткий рассказ о нем почти на месте, латинской прозой. Там уже появляется трифункциональная схема, но только на «хорошей» стороне, в лагере Капетингов. Противоположный же лагерь — это лагерь зла, беспорядка. Его предводители, сластолюбивые, алчные, надменные, во власти «злосчастной троицы», *infelix ternarius*; его солдаты — безумцы или наемники. В этой армии, обращенной в бегство, нет выходцев из доброго народа, равно как и добрых клириков. Император Оттон отлучен от Церкви, спутники его — враги папы, друзья еретиков. Тогда как позади Филиппа Августа, который не хотел начинать битвы в недозволенный день, которому навязали сражение, который сначала преклонил колена в молитве святому Петру, выстраивается освященный добрый порядок. Король поднял орифламму, знамя миротворческого движения, благословленного григорианской Церковью. Святой Дионисий будет сражаться за него. Его войско и в самом деле состоит из «трех порядков» нации. Конечно, это прежде всего рыцарство, тесно окружающее особу короля, его правая рука, победоносная десница, его надежда в случае большой опасности и его спаситель. Однако тут рыцари не одни. Им помогают другие солдаты, не из числа проклятых: они завязывают первые стычки, равняются с благородными доблестью, честной службой; это «добрые простолудины из Суассоне» — сыны народа, но народа покорного, верного, не из тех

гнилых плебейских отбросов, из которых вербуются наемники. Затем Гильом Бретонец выводит на сцену тех, кого можно считать армией Сугерия, армией мира Божия, той, которую образует народ под предводительством приходских священников, подобной армии капюшонников до того, как гордыня и алчность сбили их с пути. Это люди из коммун, элита работников; они стекаются из городов и виноградарских поселений Северной Франции, и хранить орифламму доверяют им. Наконец появляются люди молитвы: королевские капелланы, поющие псалмы близ государя, и тот, кто был организатором победы, — тамплиер, брат Герен, избранный епископом; он не рукоположен, но скоро будет; он соединяет в себе харизмы епископского сана и того лучшего, «нового» рыцарства, которое восхвалял святой Бернард, ибо оно очищало телесную отвагу монашеской аскезой.

В смятении, в беспорядке злые, проклятые бежали 27 июля 1214 г., разгромленные силой общества трехчастного, собранного в иерархический порядок, чтобы с королем во главе вести борьбу именем Бога — отмстителя. Однако в этом первом рассказе самая наглядная картина надлежащего социального устройства<sup>14</sup> помещена после победы, в описании торжества, праздника (*festum*), своего рода бракосочетания победоносного короля с королевством, спасенным его десницей. Суверен возвращается домой из тех пределов, где по обычаю проходят турниры и битвы; он везет добычу, которую будет щедро раздавать своим; за ним следуют пленники-побежденные и поверженный, в цепях, Сатана на повозке. Король едет верхом. Среди своих товарищей-рыцарей, в своем «образе молодости», отважный рыцарь, *strenuus miles*, хотя и миропомазанный, своей воинской доблестью равный Фульку Доброму, Генриху II, когда тот обольщал Алиенору, и Ричарду Львиное Сердце под стенами Акры. Это шествие, этот почти брачный кортеж, больше, однако, напоминающий радостный проезд нового рыцаря, возвращающегося после обрядов инициации, с поля показательных упражнений в ловкости, в обитель мира, в дом, где старший, *senior*, молится, судит, витийствует, где он обильно кормит своих верных, где он продолжает род, заботясь о будущем своего линияжа, — это шествие прославляет лишь одну из трех функций, воинскую, нетерпеливую, сильную, мужскую. Повествование о Бувине действительно показывает, как ее носители прорезают толпу безоружных, *inermes*, которых защищает Бог и король, общество не сражающееся, благодарное, рукоплещущее своим заступникам. Военная процессия проходит последовательно, по иерархии, через три места. Сначала церкви, изукрашенные снаружи и внутри, где раздаются «победные гимны», хвалы королю, которые клирики обычно распевают на церемониях коронации, тогда как народ танцует. Затем города, «все города и предместья», и на их главных улицах, увешанных тканями, усыпанных цветами, шествие становится похоже на процессию в день Входа Господня в Иерусалим, прообраз процессий на праздник Тела Господня, праздник Царя Христа: король-Христос, на коне, при «стечении своего народа», в единодушии радости, и все, «всех родов, всех полов, всех возрастов, его приветствуют». Наконец, деревня. Вот и последние приглашенные на праздник, «крестьяне и жнецы», работники, с орудиями их труда, косами и граблями, на плече: это самые слабые, бедные, о которых король должен заботиться всей душой. «Крестьяне, старухи и дети», — говорится в тексте, — *rus-*

<sup>14</sup> *Gesta Philippi Augusti*, 203, *Œuvres de Rigord et Guillaume le Breton*, t. I, p. 296.

*tici, vetula et pueri.* Это отзвуки старинной формулы, призывавшей монарха простирать свое покровительство прежде всего на вдов и сирот. Земледельцы здесь объединены с теми обездоленными, кого беда лишила всякой возможности защитить себя. Не для того ли это, чтобы вернуть в детство сельских жителей, умалить их и в конечном счете вытравить семена бунта, носителей которых в них видят? Эти слабоумные, падающие с ног от усталости, не поют, как другие, прославляя победителя, а только насмеваются над побежденным, графом Фландрским. Но ведь он князь — и эти шутки возмутительны, опасны, могут привести к беспорядку. Гильом Бретонец ясно дает это понять: *nes verecundabuntur*, «они имели дерзость» смеяться над пленником, — говорит он. Однако насмешки им ненадолго дозволяются. Общая радость на какое-то время ломает социальные перегородки. Мимолетный проблеск равенства вспыхивает в вольности, разрешенной на праздник. Выдуманное повествование о том, что последовало сразу же за победой, подчеркивает доблесть, силу короля, отменяя привычную иерархию. Но еще яснее оно рисует ставшее отныне основополагающим противостояние двух миров, города и деревни: крестьяне, грубые животные, не рукоплещут, даже не танцуют, они ухмыляются.

Наконец, шествие достигает своей цели, которая представляет собой тройной символ: *domus*, княжеский дворец; столица, Капитолий — Гильом Бретонец читал латинских классиков, и возможно, в нарисованном им событии надо видеть уже триумф Цезаря; наконец, Иерусалим. В реальности эта цель — Париж. Впереди короля по улице Сен-Дени идет кортеж, другая процессия движется навстречу спасителю. Она выстроена как два потока, сообразно геласианскому порядку. Процессия эта — не толпа придворных, она организована согласно церковной литургии — по одну сторону клира, по другую «народ», поющий гимны и песнопения, как в соборе во время больших религиозных праздников. Гильом Бретонец называет главных действующих лиц обряда; это люди, составляющие в Париже основную часть клира и народа: тут — «множество людей из школ»; там — «горожане». *Cives*: звучание этого слова во времена Возрождения XII в. также отсылает к римской античности. Но это название почетней, чем слово «буржуа», и не вовсе исключает благородства<sup>15</sup>. Оно выделяет тех, кто преобладает в сложном городском скоплении. Париж, как мы знаем, поделен натрое: на одном берегу — деловая жизнь, на другом — ученая, а посередине Остров, место власти, дворца, где располагаются капелла и двор. В эту-то срединную точку, сопровождаемый деловыми людьми по одну сторону, людьми учеными по другую, и возвращается король; здесь он спешивается и усаживается в другой позе — позе старшего, мудреца; он восседает в «кресле», чтобы, исполнив военную функцию, исполнять функцию правосудия, отныне важнейшую, поскольку после успехов оружия наступило время мира и словопрений. Однако праздник не закончился, он продолжается подряд семь дней и семь ночей. Город освещен «так, что ночь казалась светла, как день». В самом деле, победа, объединяющая, перемешивающая людей разного возраста, пола, «рода» в общем ликовании, упраздняет на какой-то миг и границу между светом и тенью. После Входа Господня в Иерусалим наступает Пасха, сияние нового огня среди ночи, рас-

<sup>15</sup> T. Zotz, «Bischöfliche Herrschaft. Adel, Ministerialität und Burgentum im Stadt und Bistum Worms (11. — 14. Jhdt)», *Herrschaft und Stand*, Göttingen, 1977.

сеивание мрака, поражение зла. Однако в хронике нет ни малейшего упоминания о каком-нибудь благодарственном действе, о чем-то вроде *Te Deum*, вознесения хвалы Богу. Все церемония сосредоточена на особе короля. Это литургия, но монархическая. Она светская и заканчивается плотскими удовольствиями — балом, пиром, быстрым опустошением кошельков в соревновании по расточительности, в котором ученые мужи выходят победителями.

Гильом Бретонец сразу же принимается за переделку этого рассказа по горячим следам. Он напряженно работает десять лет и наконец подносит в 1224 г. королю Людовику VIII, в прославление его отца, «Филиппиаду» — поэму из двенадцати песен, амбициозно задуманную как соперница «Энеиды», высокопарную, напыщенную, монументальную, первый, и уже шовинистический, памятник французского государства. Сочинение кончается описанием Бувина. Первые десять песен — всего лишь предисловие к этому блистательному финалу. Мы видим, как суверен готовится к победе, стараясь искоренить порок в своем королевстве, привести все в порядок, медленно, тщательно исполняя ту задачу, взяться за которую Адальберон призывал Роберта Благочестивого, — силой привести общество к тем формам, к тому устройству, какие Бог для него предусмотрел. В полнотораста стихах, куда вставлено тридцать четыре строчки из первоначального рассказа, расширенные, чтобы в песни XII живописать праздник победы, можно разглядеть какие-то новые складки идеологической мантии, которые выявились, обрисовались за этот промежуток времени. Таково поистине преимущество повествования в двух частях об одном событии: оно вскрывает то, что изменилось за десять лет в воображаемых представлениях власти.

Описание кортежа занимало большую часть ранней хроники. Здесь оно удивительным образом сокращено. Всего несколько слов — о передаче графа Феррана «парижским горожанам». Крестьяне совершенно исчезли. Уже не слышно их скандальных, как я уже говорил, насмешек: здесь, в этом возвышенном панегирике, уже кажется неприличным пересказывать шуточки плебса. Все сосредоточено на триумфе, который становится поистине императорским. Поэт начинает с воспоминания о триумфах Помпея, Цезаря, но главным образом — Тита и Веспасиана. Это способ представить Филиппа Августа истребителем еврейского народа, воздать ему хвалу за то, что накануне своих военных подвигов он сумел очистить королевство и Париж от этой исконной скверны. Однако Гильом Бретонец хочет показать, что триумф короля Франции превосходит триумф римских императоров. Потому что он проходит не в одном-единственном городе, как те. Конечно, высшая его точка в Париже, и люди из парижских школ, «о которых король заботился более всего», были главными вдохновителями игр, недельного праздника при свечах. Но этот праздник распространился на все королевство. «По городам большим и малым и предместьям»<sup>16</sup>, основным передаточным узлам власти (о деревнях не говорится не слова), слава и радость разлились до границ королевства, орошая все общество, и одновременно расцветает миф о единстве нации. Праздник и есть само это единение<sup>17</sup>: было так, словно «одна победа породила тысячу триумфов»<sup>18</sup>. В

<sup>16</sup> V. 231, 235, 245.

<sup>17</sup> V. 236, 237.

<sup>18</sup> V. 239.



гуще такого «всеобщего» восторга военная процессия и вправду растворяется. Все подданные вместе возносят королю — как Христу в день Входа в Иерусалим — «славу, хвалу и честь»<sup>19</sup>; голосом, пением — это клирики; движением, пляской — это народ<sup>20</sup>. В «Филиппиаде» сказано много громче о том, что победа, этот Божий суд, подтверждая союз Бога с королем, которого Он избрал своим представителем на земле, открывает особенный период, осьмицу, подобную тем, что идут за тремя великими праздниками Троицы — Рождеством, Пасхой и Пятидесятницей и их обрядам, означающим возвращение света, недельную интерлюдия, во время которой человечеству дозволяется поиграть в возврат к равенству, царившему до грехопадения. Кровь, пролитая в Бувине, словно второе крещение, смыла с народа грех<sup>21</sup>. Она вернула народ к невинности, набросила на всех подданных короля плащ, под которым, как у капюшонников, исчезают все различия, порожденные отношениями господства. Покров этот не белый. Он пурпурный. Это пурпур крови, пурпур орифламы, пурпур празднующего триумф императора. В согласии, в гармонии григорианского пения, хора ангелов с высоты небес, он упраздняет все диссонансы, все различия пола и возраста, равно как и различия «званий», «фортуны», «занятия»<sup>22</sup>. Этими тремя словами заменяется то единственное, которое использовалось в первоначальном рассказе, — *genus*, «род». Звание, *conditio* — согласно Адальберону и Ланскому Анониму — это степень зависимости. *Fortuna* появляется здесь без сомнения потому, что Цицерон (Гильом Бретонец об этом помнит) обычно связывает ее с *conditio*; но столь же несомненно «фортуна» обозначает то опасное волнение, которое при бурном развитии городской экономики беспрестанно расшатывает установленную происхождением иерархию. *Professio*, «занятие» — это выбор жизненного пути. Все это скрывается под праздничным нарядом, одинаковым для всех. Он великолепен: «рыцарь», «буржуа», «крестьянин» «сияют»<sup>23</sup>. Сияют, *radiant*, отражая один за другим, каждый на своем месте, тот животворящий свет, о котором говорит Псевдо-Дионисий, только источник его — это уже не Бог, он исходит от особы короля. Победоносный король покрыт мантией триумфа; широкие полы этой мантии простираются на весь народ, его мистическое тело. Ныне Филипп Август перенимает функцию дурного императора Оттона IV, которого его рыцари не смогли убить, но прогнали побежденным с поля битвы. Король готовится вести за собой к концу времен и вечной славе очистившееся христианское общество.

Благодарный народ хочет, как ему и положено, ответить на щедроты, которыми сила короля его одарила. В качестве ответного дара он желает в свой черед приукрасить королевскую мантию. Это сам народ, это Франция устраивает «своему Филиппу» торжественное празднество<sup>24</sup>. Для его великолетия ничего не жалеют. Никто не считается с расходами<sup>25</sup>. К пурпуру «Энеи-

---

<sup>19</sup> V. 243—244.

<sup>20</sup> V. 243—244.

<sup>21</sup> V. 241.

<sup>22</sup> V. 241.

<sup>23</sup> V. 248, 249.

<sup>24</sup> V. 200, 201.

<sup>25</sup> V. 248.

ды» эта щедрость добавляет *samit*, пеструю парчу князей-крестоносцев с берегов Оронта. Так плащ для триумфа и похода за спасением души принимает вид тех чудесных одежд, в какие облекались для придворных праздников, для состязаний, где каждый хочет блистать ярче, чем другие. Тем не менее, во все время празднеств соперничают равные. Различия забыты, различия между сословиями. Сословий четыре: с одной стороны клир, с другой народ, поделенный на три части — рыцари, затем горожане, отдельно от сельских жителей. Эти последние на самом деле — чужаки. Гильом Бретонец ясно это говорит: из четырех один только «деревенский» «остолбенел» — *stupet*, слово, которое у Вергилия означает ослепленность чудом<sup>26</sup>. Тогда как трое других, клирик, рыцарь, буржуа, к этому привыкли, так как у них есть свое законное место на придворных церемониях; крестьянину быть там не подобает. Он «дерзает» (*audet*) подумать, будто «вознесен до» (*confronti*) величайших королей. Он, косматый. Вот чего вообразить невозможно. Равно как и дерзости домогаться любви королевы, как говорил Андре Капеллан. Не стоит тревожиться: это всего лишь игра, игра в дни победы. К концу осьмицы, в следующий понедельник, надо будет сбросить маску, снять карнавальный костюм, надо будет снова приняться за работу. Люди подавали друг другу знаки общности, стирания различий, равенства. В течение недели. Но ничего не изменилось, надо быть крестьянином, чтобы мечтать о другом, о том, что одежда может изменить человека, что «если надеть другое платье, то и душа может стать душой другого». Крестьянин, он один, оказался в дураках. Он слишком наивен. Он поверил в революцию, как когда-то капюшонники. Он не знает, что грех остается, и проклятие труда тоже, что когда погаснут светильники, восстановится иерархия, вернется власть, ее навязывающая, король будет различать порядки, поддерживать порядок, и отошлет человека ручного труда обратно к навозной куче.

Действительно, после всех злоключений, в долгие годы мира, последовавшие за великой победой, стареющий Филипп вернулся к своим обязанностям. Он был справедливым<sup>27</sup>, заступником, карающим злодеев, ценящим друзей порядка. Сначала он пожелал предстать «королем клира», «столпом Церкви»<sup>28</sup>. Церкви, которая отныне преклоняла колена перед королем-священником. Для народа он был королем-отцом, «отцом отечества»<sup>29</sup>. «Отеческой» была и его «любовь»<sup>30</sup>, *dilectio*, которой во всякой благоустроенной сеньории отвечают на почтение, *reverentia*, каковым подвластные обязаны господину. Равновесие государства, как и равновесие дома, двора, основано на мифическом образе взаимообмена любовью между главой и подчиненными и на реальности власти, которая кормит семью, время от времени ее развлекает, читает ей мораль, принуждая ее к согласию, чтобы она лучше служила. Ибо праздник Бувинской победы, такой, каким он замечательно изображен в этом тексте, со всеми его обрядами, заимствованными у Церкви и у оживших воспоминаний о великолепии Римской империи, этот миг игры, исключения, символически представляющий надежду на равенство, но своим правильным

<sup>26</sup> V. 253—255.

<sup>27</sup> V. 283.

<sup>28</sup> V. 288.

<sup>29</sup> V. 292.

<sup>30</sup> V. 281, 282.

распорядком доказывающий силу незыблемых различий, угадываемую за общинными иллюзиями, — этот праздник по сути не что иное, как домашняя церемония. Под взглядом господина, отождествляемого с Царем Небесным, с Богом-Отцом, она располагает в должном порядке домочадцев-мужчин, тех, кто молится, тех, кто сражается, тех, кто торговлей поставляет все необходимое, оставляя отдельно, в отведенных им помещениях, женщин и маленьких детей, наконец, отсылая за крепко запертые ворота, в поля и мастерские, работников, — тех, кто выбивается из сил, обливаясь потом, кто «трудится».

Здесь я и останавливаюсь. После Бувина. Когда Гильом Бретонец поставит последнюю точку в своей «Филиппиаде». Когда тема трех порядков станет общим местом во всем, что пишется на франкском диалекте. Когда 29 ноября 1226 г., в день своей коронации, юноша, который станет святым Людовиком, пообещает защищать клириков, следить, чтобы «весь народ христианский дал Церкви Божией через(свой) третейский суд истинный мир на все времена», пресекать алчность могущественных, «запрещая всякий разбой и всякую несправедливость», обеспечить сочувственное правосудие бедным, «сохраняя во всехращениях справедливость и милосердие»<sup>1</sup>, и суверен тем самым поместится вне социального треугольника и будет поддерживать его равновесие как наместник Христа, образ Божий, постоянным излиянием своего благоволения поистине творящий естественный порядок. Я останавливаюсь, ибо в тот момент постулат трифункциональности возвращается к своим истокам. В том самом краю, старом краю франков, епископы тысячного года изложили его, указывая на небо, во время смуты, вызванной тем, что я называю феодальной революцией, перед еретиками, монахами, рыцарями, перед лицом потрясений, волна которых катилась с юга королевства. Позднее его присвоила светская аристократия, чтобы обороняться от натиска церковной морали, а затем от поползновений королевской власти, от конкуренции со стороны худородных высочков, от крестьянского неповиновения. Наконец, когда Капетингу удалось смирить феодальное начало, клирики в его окружении, вышедшие из парижских школ, где святого Августина и Дионисия Ареопагита читали внимательно, чем когда-либо, снова вставили этот постулат в идеологическую систему священной королевской власти. Эта система покоилась на одном основании, на принципе неравенства и повиновения, на неизбежно иерархических отношениях между теми, кто обязан «любить», кто показывает пример и отдает приказы, — и теми, кто обязан «почитать» и кто эти приказы выполняет. В лоне подобной иерархии функциональная трехчастность появилась вновь совершенно естественно. Но теперь она расположилась между монархом и «плебсом», помогая первому держать второй в узде.

История, которую я здесь пытался проследить, — это история представлений. Она заканчивается. Ибо с первой четверти XIII в., задолго до того, как советники короля Филиппа Красивого (столкнувшись с проблемами управления слишком серьезными, чтобы он мог их решить один, по-отечески, в своем доме, чтобы ввести органы налоговой системы, совершенно менявшей свою суть, чтобы сопротивляться притязаниям папы, который в булле, адресованной королю Франции, поминал, подобно Стефану Ленгтону, «застарелую неприязнь мирян к клирикам» и заявлял, ссылаясь на Дионисия Ареопагита, что «божественный закон в том, чтобы вещи низшие были связаны с высшими через посредников») созвали представителей трех сословий королевства, трифункциональность перестала принадлежать к тем воображаемым категориям, которые не имеют «никакого определенного места существования»<sup>2</sup>. Она начала воплощаться в институциональном механизме и конкретной организации общества, состоящего из порядков, в которых, «вокруг королевского

<sup>1</sup> P. E. Schramm, *Der König von Frankreich*, Weimar, 1939, p. 198.

<sup>2</sup> C. Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, p. 200.

центра», и должно было «нормализоваться общество»<sup>3</sup>. На следующий день после Бувина началась другая история, история становления монархического государства.

«Это, — говорит Шарль Луазо, — наши три порядка или основные сословия Франции». Духовенство, дворянство и «тот порядок, который определялся только негативно, по тому, чего был лишен: не привилегий, конечно, но голубой крови и служения Богу»<sup>4</sup>. То был не весь народ, а тоже элита, городская, элита городских богачей, привилегированная, как и два другие порядка, и, как и они, господствующая над остальными. Институализация делает очевидным, что в действительности существует четыре «сословия». В 1567 г. Дю Белле очень ясно говорит об этом в «Пространной речи к королю о четырех сословиях Французского королевства»; он противопоставляет «народную чернь», то есть работников, трем «праздным» сословиям, считая труд «подлым и низким». В окружении Филиппа Августа и Людовика VIII в этом были убеждены все: в начале «Романа о Розе» именно благородная дама Праздность бдительно охраняет врата Сада — то есть двора, высшего света, упорядоченного общества.

На самом деле, не присутствовало ли это четырехчастное деление уже давно, под дымкой трюизности, в воображении средневекового общества? Цифра «три» вела ум к небесным совершенствам. Цифра «четыре» возвращала его к земной материальности. Когда образованные люди осознали, что город выходит из спячки (а это происходило с XI в.), что горожане в борьбе за власть становятся главными действующими лицами, чью силу ни в коем случае нельзя было недооценивать, когда граница между классами, определенная способом производства, стала медленно сдвигаться, заставляя различать среди народа людей «торговли» и людей «труда», когда монархия перестала быть просто мифом, — тогда уже не «род людской» представлялся поделенным «изначально» на три функциональные категории, а промежуточный слой, элита. Три сословия уже возвышались над массой, огромной, покорной, безмолвной. Забытой.

В Зале для игры в мяч в 1789 г. три руки взметнулись в клятве. Это не были руки работников. И депутаты от третьего сословия, эти хорошо одетые люди, старавшиеся тогда разрушить «феодальный режим», не были землепашцами, они были «плебеями» из трактата «О любви». Как и капюшонники, которые тоже не были пролетариями, они требовали естественных свобод и равенства. Но требовали их для себя, в пределах господствующего класса, господства которого они вовсе не собирались отменять. Так остается разверстой исконная пропасть, глубокий ров, по ту сторону которого толпятся, словно внимательно наблюдая, «трудящиеся классы». Мне и сегодня не кажется, что ров этот засыпан. И что перестала осаждать умы очень старая утопия, мираж: общество, которое не делилось бы на классы, но при этом оставалось упорядоченным. Мечта...

<sup>3</sup> M. De Certeau, *L'Écriture de l'histoire*, Paris, 1975, p. 165.

<sup>4</sup> D. Richet, «Autour des origines lointaines de la Révolution française, élite et despotisme», *Die französische Revolution*, Darmstadt, 1973.

Научное издание

*Дюби Жорж*

**ТРЕХЧАСТНАЯ МОДЕЛЬ,  
ИЛИ  
ПРЕДСТАВЛЕНИЯ СРЕДНЕВЕКОВОГО ОБЩЕСТВА  
О СЕБЕ САМОМ**

Издатель А. Кошелев

На обложке: Перенесение Тернового Венца Иисуса Христа  
В Собор Парижской Богоматери.  
(Миниатюра из «Больших французских хроник».)

Корректор Г. Г. Амелин

Подписано в печать 20.01.2000. Формат 70х100 1/16.  
Бумага офсетная № 1, печать офсетная, гарнитура Баскервилл.  
Усл. печ. л. 25,8. Заказ № 1749

Издательство «Языки русской культуры».  
119847, Москва, Zubovskiy bulvar, 17; ЛР № 071105 от 02.12.94.  
Тел.: 207-86-93. Факс: (095) 246-20-20 (для аб. М153).

Каталог в ИНТЕРНЕТ

**<http://postman.ru/~lrc-mik>**

Отпечатано с оригинал-макета в ППП «Типография "Наука"».  
121099, Москва, Г-99, Шубинский пер., 6.

\*

**Оптовая и розничная реализация — магазин «Гнозис».**  
**Тел.: (095) 247-17-57, Костюшин Павел Юрьевич (с 10 до 18 ч.).**  
Адрес: Zubovskiy 6-r, 17, str. 3, k. 6.  
(Метро «Парк Культуры», в здании изд-ва «Прогресс».)

Foreign customers may order the above titles  
by E-mail: [Lrc@koshelev.msk.su](mailto:Lrc@koshelev.msk.su)  
or by fax: (095) 246-20-20 (for ab. M153).

509