



# ОДИССЕЙ

2005



Время и пространство  
праздника

Школа «Анналов» на рубеже  
веков

Девiantное поведение русских  
горожан в XVIII веке

Caritas Святого Геральда

Павел I: рыцарство и юродство

«Your country needs you»

НАУКА

2005



ОДИССЕЙ



РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК  
ИНСТИТУТ ВСЕОБЩЕЙ ИСТОРИИ

RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES  
INSTITUTE OF UNIVERSAL HISTORY



# ODYSSEUS

---

## Man in History

*Festival:  
Time and Space*

**2005**



# ОДИССЕЙ

---

Человек в истории

*Время и пространство  
праздника*

2005



Продолжающееся издание  
“Одиссей. Человек в истории”  
основано в 1989 году

Главный редактор  
А.Я. ГУРЕВИЧ

Редакционная коллегия:

М.Л. АНДРЕЕВ, Л.М. БАТКИН,  
Г.В. БОНДАРЕНКО (ответственный секретарь),  
Б.С. КАГАНОВИЧ, С.И. ЛУЧИЦКАЯ (зам. главного редактора),  
В.Н. МАЛОВ, С.В. ОБОЛЕНСКАЯ, М.Ю. ПАРАМОНОВА,  
А.В. ТОЛСТИКОВ, П.Ю. УВАРОВ, Д.Э. ХАРИТОНОВИЧ,  
А.Л. ЯСТРЕБИЦКАЯ

Секретарь редакции М.Л. КОПЫТОВА

Редакционный совет:

Ю.Н. АФАНАСЬЕВ, ВОЙЦЕХ ВЖОЗЕК, НАТАЛИ ЗЕМОН ДЭВИС,  
ВЯЧ.ВС. ИВАНОВ, ЖАК ЛЕ ГОФФ, Е.М. МЕЛЕТИНСКИЙ,  
В.И. УКОЛОВА, А.О. ЧУБАРЬЯН

Рецензенты:

кандидат исторических наук В.Г. ЧЕНЦОВА,  
кандидат исторических наук А.В. ШАРОВА

**Одиссей** : Человек в истории / [гл. ред. А.Я. Гуревич ; Ин-т всеобщ. истории]. – М. : Наука, 1989. –

2005. – 2005. – 470 с. – ISBN 5-02-010264-4 (в обл.).

В статьях ведущих представителей “школы Анналов” – М. Эмара и Ж.-И. Гренье обсуждаются проблемы эпистемологии и теории исторического познания. Главный раздел номера посвящен историческому анализу феномена праздничной культуры. Большое внимание уделяется также теме “Историк и изображение”. В этом разделе публикуется статья выдающегося итальянского историка К. Гинзбурга.

Для специалистов по гуманитарным наукам и широкого круга читателей.

Темплан 2005-И-330

ISBN 5-02-010264-4

© Коллектив авторов, 2005

© Российская академия наук и издательство “Наука”, продолжающееся издание “Одиссей. Человек в истории” (разработка, редакционно-издательское оформление), 1989 (год основания), 2005

# СОДЕРЖАНИЕ

## ВРЕМЯ И ПРОСТРАНСТВО ПРАЗДНИКА

*Г.В. Бондаренко*

ВВЕДЕНИЕ: ВРЕМЯ ПРАЗДНИКА ..... 5

*Г.В. Бондаренко*

НЕКОТОРЫЕ ОСОБЕННОСТИ ВОСПРИЯТИЯ ДРЕВНЕИР-  
ЛАНДСКОГО ПРАЗДНИКА ..... 8

*М.Ю. Реутин*

НЕСКОЛЬКО СООБРАЖЕНИЙ ПО ПОВОДУ КАРНАВАЛЬ-  
НОГО “ХРОНОТОПА” ..... 23

*Д.Э. Харитонович*

ВЕСЕЛИЕ И НАСИЛИЕ ..... 38

*З.А. Чеканцева*

ПРАЗДНИК И БУНТ ВО ФРАНЦИИ МЕЖДУ ФРОНДОЙ  
И РЕВОЛЮЦИЕЙ ..... 49

*Л.А. Пименова*

ПРОСТРАНСТВО И ВРЕМЯ КОРОЛЕВСКОГО ПРАЗДНИКА  
ВО ФРАНЦИИ КОНЦА СТАРОГО ПОРЯДКА ..... 68

*В.Я. Петрухин*

“ПРАЗДНИК” В СРЕДНЕВЕКОВОЙ РУСИ; К ПРОБЛЕМЕ  
ИСТОРИЧЕСКОЙ СПЕЦИФИКИ ..... 81

*Л.А. Трахтенберг*

СУМАСБРОДНЕЙШИЙ, ВСЕШУТЕЙШИЙ И ВСЕПЬЯНЕЙШИЙ  
СОБОР ..... 89

*О.С. Воскобойников, Г.В. Бондаренко*

ЗАКЛЮЧЕНИЕ ..... 119

## ЖУРНАЛУ “АННАЛЫ” 75 ЛЕТ

*А.Я. Гуревич*

ПОЗИЦИЯ ВНЕАХОДИМОСТИ ..... 122

*М. Эмар*

“АННАЛЫ” – XXI ВЕК ..... 131

*Ж.-И. Гренье*

РАЗМЫШЛЕНИЯ О “КРИТИЧЕСКОМ ПОВОРОТЕ” ..... 138

### **ИСТОРИК И ИЗОБРАЖЕНИЕ**

*Ж. Баше*

СРЕДНЕВЕКОВЫЕ ИЗОБРАЖЕНИЯ И СОЦИАЛЬНАЯ ИСТОРИЯ: НОВЫЕ ВОЗМОЖНОСТИ ИКОНОГРАФИИ ..... 152

*К. Гинзбург*

“ТЫ НУЖЕН СВОЕЙ СТРАНЕ”: ИССЛЕДОВАНИЕ ИЗ ОБЛАСТИ ПОЛИТИЧЕСКОЙ ИКОНОГРАФИИ ..... 191

### **СРАВНИТЕЛЬНАЯ ИСТОРИЯ**

*И.М. Супоницкая*

КОЛОНИЗАЦИЯ ЗЕМЕЛЬ: СИБИРЬ И АМЕРИКАНСКИЙ ЗАПАД (ВТОРАЯ ПОЛОВИНА XIX в.) ..... 219

### **ИСТОРИК И ВРЕМЯ**

*Б.С. Каганович*

НАДЕЖДА ОСЕЕВНА ЩУПАК. ЖИЗНЬ И СУДЬБА ..... 241

### **ЛИЧНОСТЬ И ИСТОРИЯ**

*Ю.П. Соловьев*

РЫЦАРСТВО И ЮРОДСТВО. К ПОЭТИКЕ ОБРАЗА ИМПЕРАТОРА ПАВЛА ПЕРВОГО ..... 262

### **НОВАЯ ПОЛИТИЧЕСКАЯ ИСТОРИЯ**

*М.М. Кром*

К ПОНИМАНИЮ МОСКОВСКОЙ “ПОЛИТИКИ” XVI в.: ДИСКУРС И ПРАКТИКА РОССИЙСКОЙ ПОЗДНЕСРЕДНЕВЕКОВОЙ МОНАРХИИ ..... 283

**ПРОБЛЕМЫ ИСТОРИИ НАРОДНОЙ КУЛЬТУРЫ***О.А. Савельева*

“СВЕТ КОНЧИНЕ МОЕЙ...”: ОБРАЗ РАЯ У СТАРООБРЯДЦЕВ ..... 304

*А.А. Панченко*

КУЛЬТ ЛЕНИНА И “СОВЕТСКИЙ ФОЛЬКЛОР” ..... 334

**МИКРОИСТОРИЯ***А.Б. Каменский*

ДЕВИАНТНОЕ ПОВЕДЕНИЕ В РУССКОМ ГОРОДЕ XVIII в. 367

**ПРОБЛЕМЫ ИСТОРИЧЕСКОГО НАРРАТИВА***Ю.Е. Арнаутова*

CARITAS СВЯТОГО ГЕРАЛЬДА: К ПРОБЛЕМЕ АВТОРСКИХ ИНТЕНЦИЙ В *VITA S. GERALDI* ОДО КЛЮНИЙСКОГО ..... 393

**РЕЦЕНЗИИ И РЕФЕРАТЫ**

Die Methodik der Bildinterpretation. Les méthodes de l'interprétation des images / Éd. J.-C. Schmitt, A. von Hülsen-Esch. Göttingen, 2002 (*И.Г. Галкова и С.И. Лучицкая*) ..... 428

*Лавров А.С.* Колдовство и религия в России. 1700–1740 гг. М., 2000  
*Смилянская Е.Б.* Волшебники. Богохульники. Еретики. Народная религиозность и “духовные преступления” в России XVIII в. М., 2003 (*О.Е. Кошелева*) ..... 443

НАШИ ЮБИЛЯРЫ ..... 456

MEA CULPA ..... 457

SUMMARIES ..... 459



# CONTENTS

## FESTIVAL: TIME AND SPACE

<i>G.V. Bondarenko</i>	
INTRODUCTION: THE TIME OF FESTIVAL .....	5
<i>G.V. Bondarenko</i>	
ON SOME PECULIARITIES OF THE FESTIVITY IN EARLY IRISH TRADITION .....	8
<i>M.Yu. Reutin</i>	
SOME DELIBERATIONS ON THE CARNIVAL'S 'CHRONOTOPE' .....	23
<i>D.E. Kharitonovich</i>	
JOY AND VIOLENCE .....	38
<i>Z.A. Chekantseva</i>	
FESTIVAL AND RIOT IN FRANCE BETWEEN THE FRONDE AND THE REVOLUTION .....	49
<i>L.A. Pimenova</i>	
THE SPACE AND THE TIME OF THE LATE <i>ANCIEN RÉGIME</i> FRENCH ROYAL FESTIVAL .....	68
<i>V.Ya. Petrukhin</i>	
'FESTIVAL' IN THE MEDIEVAL RUSS'. TOWARDS THE PROBLEM OF ITS HISTORICAL PECULIARITIES .....	81
<i>L.A. Trakhtenberg</i>	
ALL-MAD, ALL-JESTING, ALL-DRUNKEN ASSEMBLY .....	89
<i>O.S. Voskoboynikov, G.V. Bondarenko</i>	
CONCLUSION .....	119

## ANNALES' 75<sup>TH</sup> ANNIVERSARY

<i>A.Ya. Gurevich</i>	
POSITION OF OUTSIDENESS .....	122
<i>M. Aymard</i>	
THE ANNALES IN THE 21 <sup>ST</sup> CENTURY .....	131
<i>J.-Y. Grenier</i>	
THE DELIBERATIONS ON THE 'CRITICAL TURN' .....	138

**HISTORIANS AND IMAGES***J. Baschet*

MEDIEVAL IMAGES AND SOCIAL HISTORY: NEW POSSIBILITIES OF ICONOGRAPHY .....	152
--	-----

*C. Ginzburg*

“YOUR COUNTRY NEEDS YOU”: A CASE-STUDY IN POLITICAL ICONOGRAPHY .....	191
---	-----

**COMPARATIVE HISTORY***I.M. Suponitskaya*

RUSSIA AND AMERICA: EXPERIENCE OF COLONIZATION (THE SECOND HALF OF THE 19 <sup>TH</sup> CENTURY) .....	219
--	-----

**THE HISTORIAN AND THE TIME***B.S. Kaganovich*

NADEZHDA OSEEVNA STCHOUPAK. LIFE AND DESTINY .....	241
--	-----

**INDIVIDUAL AND HISTORY***Yu.P. Solovjev*

CHIVALRY AND FOOLISHNESS FOR CHRIST'S SAKE. ON THE POETICS OF THE IMAGE OF EMPEROR PAUL I .....	262
---	-----

**NEW POLITICAL HISTORY***M.M. Krom*

UNDERSTANDING MUSCOVITE ‘POLITICS’ OF THE 16 <sup>TH</sup> CENTURY: DISCOURSE AND PRACTICE OF RUSSIAN LATE MEDIEVAL MONARCHY .....	283
--	-----

**THE ISSUES OF HISTORY OF POPULAR CULTURE***O.A. Savelieva*

“THE LIGHT FOR MY DECEASE...”: OLD-BELIEVERS’ PARADISE IMAGERY .....	304
--	-----

*A.A. Panchenko*

LENIN'S CULT AND THE ‘SOVIET FOLKLORE’ .....	334
--	-----

## MICROHISTORY

*A.B. Kamensky*

DEVIANT BEHAVIOUR IN THE 18<sup>TH</sup> CENTURY RUSSIAN TOWN 367

## PROBLEMS OF HISTORICAL NARRATIVE

*Yu.Ye. Arnautova*

ST. GERALD'S *CARITAS*: ON THE PROBLEM OF AUTHOR'S INTENTIONS IN *VITA S. GERALDI* BY ODO OF CLUNY ..... 393

## BOOK REVIEWS

Die Methodik der Bildinterpretation. Les méthodes de l'interprétation des images / Éd. J.-C. Schmitt, A. von Hülsen-Esch. Göttingen, 2002 (*J.G. Galkova, S.I. Luchitskaya*) ..... 428

*A.S. Lavrov*. Witchcraft and Religion in Russia. 1700–1740. Moscow, 2000; *Ye.B. Smilianskaya*. Magicians. Blasphemers. Heretics. Popular Religious Ideas and “Spiritual Crimes” in the 18th Russia. Moscow, 2003 (*O.Ye. Kosheleva*) ..... 443

ANNIVERSARIES ..... 456

MEA CULPA ..... 457

SUMMARIES ..... 459

# ПРОБЛЕМЫ ИСТОРИЧЕСКОГО НАРРАТИВА

---

Ю.Е. Арнаутова

## CARITAS СВЯТОГО ГЕРАЛЬДА: К ПРОБЛЕМЕ АВТОРСКИХ ИНТЕНЦИЙ В *VITA S. GERALDI* ОДО КЛЮНИЙСКОГО

Аквитанский граф Геральд д'Аурилак прославился не только тем, что основал в своих владениях аббатство Аурилак, впоследствии вошедшее в клюнийскую конгрегацию, но и благодаря своему на удивление благочестивому, подобному монашескому, образу жизни, который он вел, оставаясь в миру. Уже при жизни он стал почитаться как святой, и спустя некоторое время после его смерти в 909 г. второй клюнийский аббат Одо (927–942), “самый значительный биограф темного столетия”<sup>1</sup>, получил заказ написать его житие. Так возникло одно из самых интересных агиографических сочинений раннего Средневековья – *Vita sancti Geraldi comitis*<sup>2</sup>.

Его особенное положение в житийной литературе, вновь и вновь привлекающее внимание исследователей, обусловлено прежде всего тем обстоятельством, что с тех пор, как прекратились гонения на христиан и отпала необходимость в мученической смерти за веру, святыми становились только монахи (аббаты), епископы или живущие в удалении от мира аскеты. На этом фоне Геральд д'Аурилак кажется совершенно необычным святым.

“Могущественный мирянин” (*laicus et potens*), он был крупным землевладельцем, графом, не отказавшимся ни от власти, ни от тех привилегий, которые давало его социальное положение. Поскольку “многие” сомневались в святости, проявившейся в столь необычных условиях, Одо, как явствует из предваряющего текст Книги I жития Prefacio, сначала занялся скрупулезным изучением свидетельств очевидцев. И сам он признается, что, слыша молву о чудесах, якобы творимых Геральдом, “взвешивал про себя, была ли его жизнь такой, которой, возможно, подобают чудеса”. И только после тщательных расспросов свидетелей, сопоставления их рассказов о том, “сколько благочестиво он жил”, и долгих размышлений, клюнийский аббат пришел к выводу, что Геральд “достоин приобщения к святым”, а следовательно, не только в стародавние времена, но и в современном ему мире, “когда благодать уже почти везде исчезла и

близится время Антихриста”, достижение святости возможно. Этой идее и посвятил Одо свой труд<sup>3</sup>.

Аргументами, обосновывающими святость благочестивого графа, стали не чудесные знамения, “которые так ценит простонародье”, а полученный от “надежных свидетелей” подробнейший рассказ о “воздержанном образе жизни и делах милосердия” (*disciplinatum vivendi modum et opera misericordiae*) Геральда. Именно эти достоинства человека, подчеркивает Одо, “угодны Господу более других” (Ср.: Мф. 25:12, 34).

Сосредоточившись на описании “нрава и образа жизни” своего героя, Одо разделил житие на две тематические части – так называемые *exteriora gesta* (Книга I) и *interiora gesta* (Книга II), т.е. на рассказ о мирской деятельности святого и о его усердии в вере и в служении Господу. Здесь он последовал одной из принятых в биографической литературе схем, образец для которой был дан еще Свентонием. Начиная с эпохи Каролингов и особенно в эпоху Оттонов схема эта стала весьма распространенной, если речь шла о персонах, облеченных властью и занимающих высокие общественные посты – королях, епископах, аббатах. Композиция таких житий биографий (*vita*) или деяний (*gesta*) с весьма ощутимым элементом историографии основывается на том, что после краткой предыстории появления на свет героя и (как правило стереотипизированного) описания его детских и юношеских лет автор отказывается от хронологического принципа изложения, группируя материал (*gesta*) вокруг определенных опорных пунктов – качеств его личности и черт характера. Однако если речь идет о жизнеописании святого, его портрет должен быть узнаваем и доходчив для публики, а значит соответствовать сложившейся в массовом сознании сумме конлективных представлений о святости. Для этого в текст вводятся “общие места” или топосы в функции общеприемлемых аргументов<sup>4</sup>, характеризующие “святую жизнь” (*vita sancta*) и достоинства (*virtutes*) святого. Поэтому каковы бы ни были рассказы “надежных свидетелей”, перед Одо стояла задача изложить их так, чтобы весь обоснованный еще Иеронимом, “каталог” необходимых добродетелей (*catalogus virtutum*) – смирение, благочестие, любовь к ближним, воздержание, доброта и мягкость, справедливость, твердость духа, усердие в молитве и посте, мудрость, несокрушимость перед дьявольскими соблазнами и проч. – был в них налицо. С этой задачей он справился блестяще. Более того, Одо удалось, разложив весь материал по “полочкам”-топосам, создать, тем не менее, весьма индивидуализированный портрет человека, который если и не отличался от других святых, обладая теми же, что и все они, добродетелями, однако был не похож на тех людей, среди которых он жил и в словесию которых принадлежал до конца жизни: Геральд, как изве-

тно, остался жить в миру, хотя в корне изменил свой образ жизни в нем.

Не удивительно поэтому, что историки, заинтересовавшись фигурой Геральда, заговорили о новом типе святости, предложенном Одо, – “святости в миру”<sup>5</sup>, а в самом тексте жития усмотрели непосредственный вклад в формирование рыцарских идеалов эпохи крестовых походов. Бесспорно, Одо – незаурядный писатель, более того, мыслитель, а *Vita s. Geraldī*, как всякое серьезное сочинение, многослойна, – ее можно прочесть и под таким углом зрения. Образ живущего, как монах, благородного и справедливого графа, ревнителя интересов Церкви, в военных походах защищающего права своих подданных и всех обиженных, внешне вполне соответствует кодексу чести и поведения христианского рыцаря (*miles Christianus*) после 1100 г. Но не было ли это сходство только внешним, нам и предстоит установить в данной работе. Поэтому в первой ее части речь пойдет о тех формах поведения графа Геральда, которые отличают его от других представителей сословия военной аристократии (ибо говорить о “рыцарстве” до XII в. можно только условно) и на которые обычно обращают внимание исследователи жития. Одо подводит их под вышеупомянутые топосы *disciplina* и *misericordia*. Во второй части я позволю себе высказать несколько полемических соображений по поводу интерпретации историками направленности жития и некоторых отраженных в нем идей самого Одо, которые при более внимательном анализе содержания топосов *caritas* и *opera misericordiae* в *Vita s. Geraldī* могут обрести совершенно иную трактовку.

## SANCTI GERALDI OPERA MISERICORDIAE

*Deus caritas est* – “Бог есть любовь”. Эта идея лежит в основе всей христианской этики и означает, что любовь к ближнему (*caritas*) есть не что иное как опосредованная любовь к Богу, ибо “пребывающий в любви пребывает в Боге, и Бог в нем” (1 Ин. 4: 16). Ну а кто, если не святой, больше всех пребывает в любви? Поэтому не удивительно, что *caritas* среди характеризующих святость добродетелей относится к добродетелям первого ранга.

“Любовь же состоит в том, чтобы мы поступали по заповедям Его”, – разъясняет апостол Иоанн (2 Ин. 6). Таким образом, *caritas* не может быть абстрактной. Она проявляет себя в форме добрых дел во имя Христа, тех самых *opera misericordiae*, которые упомянуты Одо в *Præfatio* к первой книге “Жития св. Геральда” как аргументы, свидетельствующие о святости его героя. Дела эти могут быть разными, и выражаться, соответственно, в форме раз-

личных топосов, но все они в итоге сводятся к *caritas*. Обратимся к примерам.

Прежде всего речь идет о благотворительности, в церковной догматике именуемой *cura pauperum* – забота о бедных. *Cura pauperum* предписывалась всем благочестивым христианам, особенно сильным мира сего. Добрые дела во имя веры, во имя христианской любви к ближнему рассматривались как средство искупить собственные грехи и обрести спасение души, ибо, как учил Христос, “если хочешь быть совершенным; пойди, продай имение твое, и раздай нищим; и будешь иметь сокровище на небесах; и приходи, и следуй за Мною” (Мф. 19: 21). Святые в житиях непременно заботятся о бедных, помогают больным и нищим, освобождают пленных, опекают вдов и сирот, чудесными исцелениями смягчают последствия несправедливого суда или насилия, ну и, конечно же, не скупятся на милостыню. Формула *in elemosynis largus, pauperibus pro Christi nomine alacriter fenerans* (“щедрый в милостыне, во имя Христа с радостью подающий бедным”) звучит практически в каждом житии. Но это жития святых, живущих в удалении от мира. Святой-землевладелец и повелитель зависимых людей – фигура для агиографии необычная. Как, по логике агиографа, должен вести себя святой в миру?

Мирская благотворительность в раннее Средневековье на практике выражалась главным образом в публичных раздачах милостыни и в кормлении бедных за своим столом. Строгая регламентированность и подчеркнутая публичность этих актов заставляют предполагать, что в основе подобной благотворительности лежала не столько даже проповедуемая христианством любовь к ближнему, сколько забота жертвователей о соблюдении определенных ритуалов общественной жизни, что превращало благотворительность в своего рода *ministerium* для власть предержащих. “Житие св. Геральда” также не свободно от этого, на первый взгляд типизированного, описания заботы о бедных. По рассказам Одо, Геральд всегда носил с собой мешочек с серебряными монетами для милостыни, при его дворе кормилось множество нищих.

Однако в глаза бросаются два обстоятельства: в деле благотворительности Геральд идет дальше других представителей своего сословия, и Одо настойчиво обращает на это внимание читателя, во всех подробностях живописуя каритативную деятельность своего героя и его переживания. “Перед [столом] Геральда, – пишет он, – всегда были приготовлены сиденья для бедняков, а иногда приставлялись и столы для них, чтобы он своими глазами мог видеть, что и сколько дано им на обед. Он не придерживался определенного числа угощаемых, но если по случаю присутствовало большее [чем обычно] количество людей, которые казались сколько-нибудь соот-

ответствующими тому, чтобы их накормить, то большее количество и впускалось к нему. Никого никогда не прогоняли от его дверей без дара милосердия. Служители заботились, чтобы под рукой у него всегда были блюда, которые он мог бы сам давать [бедным]. Приносили и питье, которое он, попробовав сам, передавал другим, чтобы были первыми те, с которыми он и хлеб свой делил. Веря, что в их лице он принимает как бы Христа, и благоговейно почитает его в них, он впускал в свой дом через них того, чье утешение, согласно пророку, дать отдых уставшему” (VG I. 14). Геральд сам указывал гостям – и богатым, и бедным – места за столом и запрещал громкую музыку во время трапезы, ибо она “заглушает мольбы нуждающихся о помощи” (VG I. 15). На этом фоне особенно многозначительным кажется следующее замечание Одо: “Награду же себе за то чрезвычайно уменьшают те, которые, пусть и посылают милостыню на улицу, но к себе в дом бедняков не вводят. Ибо таким образом они запирают свой дом от Христа, который говорит: *Я был странником, и вы приняли Меня* (Мф. 25: 35). А чтобы превзойти, согласно предписаниям Господа, праведность фарисеев, он (Геральд) откладывал отдельно девятую часть своих доходов; из нее в нескольких принадлежащих ему домах питались бедняки, из нее им предоставлялись одежда и обувь” (VG I. 14)<sup>6</sup>. Церковная десятина и формальная благотворительность светских магнатов недвусмысленно сравниваются здесь Одо с “праведностью фарисеев”.

Помимо благотворительности в житии есть и другие примеры любви к ближнему и заботы о бедных, которые можно считать “не-типичными” для социальной действительности IX–XI в.

Христианская мораль и авторы появившихся в IX столетии “зерцал”, регламентирующих поведение мирской аристократии, настоятельно рекомендуют сильным мира сего во всем заботиться о более слабых и незащищенных членах общества, быть “отцами и утешителями бедных” (*pater et consolater pauperum*). В Vita s. Geraldi эта формула – более чем риторическая фигура *epithetus ornantibus*. В изображении Одо ее можно рассматривать как вполне осознанную и последовательную стратегию поведения графа д’Аурилака. Заботу Геральда о своих подданных (“бедных”<sup>7</sup>) Одо иллюстрирует конкретными примерами, которые он подводит под топоры *caritas, cura pauperum, iustitia, misericordia*. Я бы назвала эту заботу стратегией социальной ответственности, той самой, которая позже, с XII в., превратилась в одну из главных составляющих рыцарского кодекса – *iustitia*. *Iustitia* Геральда, как поясняет Одо, во всем “превосходила *iustitia* фарисеев” т.е. не была формальной, а выражалась в оказании практической помощи бедным во всех их “нуждах” – *in diversis pauperum necessitatibus* (VG I. 28). Речь здесь идет прежде всего о защите от насилия (*violentia*).



Полагаю, не будет преувеличением сказать, что именно каждодневное насилие характеризует посткаролингское общество в “темную” эпоху формирования феодализма с ее “грубыми обычаями и дикими чувствами”<sup>8</sup>. Не только жестокая, регулируемая единственным правом – правом сильнейшего – эксплуатация крестьян, но и все мыслимые злоупотребления властью были повседневностью. За малейшие проступки людей наказывали невероятно жестоким образом – ослепляли, вырывали язык или приговаривали к смертной казни. Жестокости судебной практики не уступала и жестокость мелких военных стычек между враждующими родами, чреватая для мирных жителей насилиями, убийствами и полным опустошением их хозяйства. Даже те, кто по своему социальному положению отнюдь не принадлежали к низшим слоям населения, часто становились жертвами произвола со стороны более могущественных и богатых. В этой обстановке *caritas* и *misericordia* Геральда – крупного землевладельца и сеньора многочисленных вассалов – заключались прежде всего в том, что в своем отношении к окружающим он “руководствовался законом” – как небесным (*lex Domini*), так и земным (*lex mundialis*): “Из того мы узнаем, что познали Его, что соблюдаем его заповеди” (VG III. 4; II Prol.; ср.: Ин. 5:2). Здесь Одо почти буквально следует 1 Посланию апостола Иоанна, где разъясняется сама суть *caritas*, состоящая в соблюдении божественных заповедей: “Ибо это есть любовь к Богу (*caritas Dei*), чтобы мы соблюдали заповеди его (1 Ин. 5:3).

Геральд был доброжелателен и справедлив (*justus, beneficus, pacificus*) и с домочадцами (*familia*), и со слугами (*ministri*)<sup>9</sup>. Крестьян он не только не обременял непосильными поборами, но и не удерживал силой тех мелких держателей земли (*coloni*), которые хотели освободиться от его власти, в ущерб собственным интересам без промедления даруя им свободу (VG I. 24). Однажды на пути в Рим он повстречал одного из своих зависимых людей (*municipium*), сбежавшего много лет назад и на чужбине добившегося видного положения. Геральд не только дал ему свободу и “отпустил с миром”, поскольку не был “слугой алчности, а посвящал всего себя состраданию (*misericordia*)”, но и ничего не сообщил окружающим о прошлом этого человека, дабы не навредить ему (VG I. 30). При составлении завещания он не преминул указать, что после его смерти 100 зависимых людей (*centum ex mancipiis*) будут отпущены на волю, а когда его упрекнули, что число это могло быть и большим, он ответил, что придерживается “мирского закона” (*lex mundialis*) (VG III. 4)<sup>10</sup>. Таким образом, разъясняет Одо, живя по “Божьему закону”, Геральд не пренебрегал и “законами человеческими”.

В соответствии с графскими обязанностями Геральд вершил суд, и этот суд всегда был справедливым. Всех, кто терпел от произвола,

он в любое время допускал к себе с жалобами и стремился помочь (VG I. 17). О том, сколь большое значение придавал он необходимости выяснить истинное положение вещей и вынести справедливое решение свидетельствует следующий эпизод:

“[Однажды] наступило воскресенье, и нужно было ему по договоренности прибыть на некое судебное разбирательство, на которое должны были собраться и другие знатные люди. Чтобы не показаться медлительным, если он прибудет позже, чем надо, он вскочил на коня и отправился прежде, чем рассвело. Ведь он опасался тогда надменной гордости – как бы не показаться кому-нибудь медлительным или нелюбезным, наподобие того, как это теперь в обычае у многих, которые, только выйдя из спальни, прежде предоставляют себя пьянству, чем друзьям, против слов Писания, гласящих: *Горе земле, князья которой рано едят*. Не таков был Геральд. Он считал совершенно недопустимым, чтобы тот, кто над многими первый и господин, был бы рабом пороков, присущих господам. Не поев, он отправился на суд, чтобы не утопить трезвость и не лишиться здравого рассуждения: он хотел доискаться, что на благо Христу, что способствует миру и что – общему благу” (VG I. 10). Добавлю также, что за все время судебной практики Геральд ни разу не приговорил никого к смерти или к искалечению, и тем самым шел против норм обычного права (VG I. 19, 20, 26).

С этими нормами Геральду не раз приходилось вступать в конфликт во имя высшей справедливости. Когда однажды в пути он настиг группу беглых крестьян, со своими семьями и скарбом спешащих скрыться в другой провинции, он, вопреки ожиданиям свиты, не только не наказал их или по меньшей мере не заставил вернуться к своему господину, а позволил спокойно продолжать свой путь, как только услышал подробный рассказ о творимых над ними бесчинствах (VG I. 24).

Смертная казнь тем более была ему отвратительна. Однажды на суд к нему привели двух разбойников, которым грозила виселица. Геральд не мог публично отпустить их без всякого наказания и вынужден был прибегнуть к хитрости. Он приказал снять с осужденных путы, дал им свой нож и отправил в близлежащий лес за подходящим для казни деревом, где они, разумеется, и исчезли. Окружающие поняли уловку графа, но никто не осмелился перечить его воле (VG I. 20). В другой раз, застав на месте преступления забравшегося к нему в покои вора, Геральд одаривает его и отпускает (VG I. 26).

Столь необычное поведение знатного сеньора вызывает недоумение и толки среди соседей. “Ненасытная злоба некоторых людей” провоцирует насмешки (VG I. 8). Одо по-своему старается объяснить это поведение, мотивируя его проявлением святости своего

героя. Следуя законам жанра, он подводит его под категории общезвестных топосов, характеризующих достоинства святых, *iustitia* (справедливость), *pietas et misericordia* (благочестие и сострадание) и *sobrietas et modestia* (трезвость, рассудительность и мягкость). Разумеется, каждую из этих добродетелей можно встретить в житии любого святого, но за ними стоит, как правило, гораздо более абстрактное содержание, а чаще вообще ничего не стоит – упомянутые добродетели просто собраны автором в краткий перечень, так называемое *potatio*. Одо, напротив, рисует весьма индивидуализованный портрет человека, тяготящегося бременем власти и отвергающего сопутствующие ей, равно как богатству и знатности, социальные формы поведения, противоречащие христианской этике – высокомерие, произвол, несправедливость и насилие по отношению к подданным, на которые был столь богат грубый и нестабильный IX в. Индивидуализации образа и характеристике социального поведения графа Геральда в данном случае способствует, как ни странно, опять-таки “общее место” – сравнение Геральда с библейским Иовом.

Как известно, ни один библейский персонаж не упоминается в агиографии всеу: библейские образы иллюстрируют какую-нибудь черту святого из *catalogus virtutum*. В церковной литературе Иов, отданный Богом сатане “во испытание”, заболевший проказой, потерявший детей и все свое имущество, но не возроптавший на Бога, традиционно считается образцом смирения. Кроме того, спасающий “страдалца вопиющего и сироту беспомощного” (Иов. 29: 12), он упоминается как пример человеколюбия, воплощенного в щедрой раздаче милостыни и призрении бедных. Однако в образе библейского Иова есть еще одна сторона, на которую в свое время указывал еще Григорий Великий в комментариях к “Книге Иова”, но в предшествующей Одо агиографической традиции она оставалась практически невостребованной: Иов был мирянином, богатым и могущественным, живущим по “Божьему закону” и пекущемся о своих подданных. Будучи “отцом для бедных”, Иов продолжал оставаться их господином – строгим, но милосердным господином и управителем зависимых людей, собственником, никогда не отступавшим от справедливости, однако требовавшим дисциплины и послушания, внушающим не только любовь, но и почтение (ср.: *Бывало, улыбусь им – они не верят* (Иов. 29: 24))<sup>11</sup>. Именно такому Иову уподобляет Одо своего героя, когда рассказывает об административной деятельности Геральда, богатые имения которого, “полные крепостных (*mancipiis*), рассеянные тут и там”, достались ему “по праву наследства” (VG I. 1).

\* \* \*

Однако *caritas* – основа не только “дел милосердия”, но и всякого человеческого любия вообще: “Любите врагов своих, благословляйте преследующих вас и молитесь за обижающих вас” (Лк. 6: 27–28). Эти слова из нагорной проповеди Христа стали основой пацифизма раннего христианства, отказа Церкви от любого применения силы, запрета клирикам и монахам носить оружие. Одна из типичных агиографических функций образов святых – функция миротворцев, тех, кто справедливо рассудит спор (на то и существует неизреченная божественная справедливость) и утихомирят страсти. Святые, восстанавливающие мир проповедью, увещанием и убедительными показательствами, – часто встречающийся мотив в житиях<sup>12</sup>. Но как быть человеку, если он не монах, не клирик, а состоит, если пользоваться языком самого же Одо, *in ordine pugnantium* – “в сословии воюющих” (VG I. 8), социальное предназначение которого – носить и применять оружие, и живет он не в келье отшельника, а среди воинственных и алчных соседей, для которых сила – единственный аргумент, в эпоху, когда все общество пришло в состояние войны, когда, как сказал хронист, “имущество, жизнь, безопасность – все стало добычей войны”<sup>13</sup>.

В профанном понимании любовь к ближнему – это прежде всего любовь к окружающим – к друзьям, родственникам, к подданным, еще более явственно проявляющаяся за счет отграничения круга “своих” от всех остальных, тогда как в отношении “чужаков” обязательств гораздо меньше<sup>14</sup>. Ну а враги, т.е. те, кто наносит личные оскорбления, кто грабит и убивает, а также все, кто не признает принятого в данном сообществе морального кодекса, казалось бы, не должны вызывать иных чувств, кроме ненависти. Пожелавший и в миру вести апостольскую жизнь (*vita apostolica*) граф Геральд оказался в сложном положении. Унаследовав не только графский титул, но и огромные владения с множеством ленников, он столкнулся с горькой для себя реальностью – с необходимостью не только управлять ими, но и защищать.

С конца IX в. слабость королевской власти в Западно-Франкском королевстве давала простор всевозможным распрям между крупными и мелкими аристократическими родами, охотно расширявшими свои владения за счет откровенного разбоя, который они рассматривали не только как средство обогащения, но и как верный путь стяжать славу на поле брани. Атмосферу того времени хорошо отражает высказывание верчелльского епископа Атто II (ум. до 964 г.) – высокообразованного человека и неутомимого критика общественных нравов. Приблизительно в одно время с Одо он писал, что если дьявол захочет ввести человека во грех, то власть предер-

жащих склонит он к разбою, хитрых – к обману, сильных – к вымогательству, а глупцов и деревенщин – к неверию<sup>15</sup>. Да и сам Одо удерживается от замечания: “Посмотри на многих, которые из желания славы или выгоды дерзко выходят навстречу опасностям и охотно терпят зло мира ради мирских благ” (VG I. 8).

Геральд, разумеется, не помышлял увеличивать свои земли за счет соседей (как и вообще увеличивать их), что само по себе уже можно назвать подвигом благочестия, и верный агиографический традиции Одо подкрепляет позицию своего героя ссылкой на Священное Писание: “Горе вам, прибавляющие дом к дому, присоединяющие поле к полю, так что другим не остается места, как будто вы одни поселены на земле” (Ис. 5: 8)<sup>16</sup>. Став единовластным господином своих владений, Геральд сначала вообще пытается бежать от действительности, углубившись в чтение Библии (VG I. 6). Но вскоре его ленники обратились к нему с жалобой на притеснения соседей и напомнили о долге сеньора защищать своих вассалов. Геральду пришлось собрать войско и оправиться в поход. Одо упоминает несколько военных экспедиций Геральда, из которых тот всегда возвращался победителем (VG I. 35–41).

И все же война, непременно влекущая за собой насилие и смерть, и *caritas* плохо совместимы друг с другом в контексте агиографического произведения. Военная деятельность Геральда нуждалась в особом оправдании, ибо ничто так не противоречит портрету идеального христианина – святого, как святой воюющий. Но Одо умеет не только прекрасно рассказывать, но и убедительно аргументировать. Прежде всего он идет по традиционному пути – ссылается на опыт библейских персонажей:

“Пусть никто не смущается тем, что человек праведный иногда участвовал в сражениях, что кажется несовместимым с благочестием. Кто угодно, если рассудит спор по справедливости, подтвердит, что и с этой стороны ничто не бросает тени на славу Геральда. Ведь многие из Отцов, хотя были и святейшими, и терпеливейшими, все же, когда того требовало дело справедливости, мужественно выступали с оружием против неприятеля, как Авраам, который, чтобы спасти племянника, уложил несметное множество врагов, и царь Давид, который даже против сына повел войска” (VG I. 8).

Однако в глазах читательской публики такому объяснению, похоже, могло недоставать убедительности. И Одо, интерпретируя поведение святого графа в категориях агиографических понятий и образцов, военные походы Геральда с целью усмирить разбойничающих на его землях соседей облачает в форму топоса *tuitio impotentium* – защиты слабых, что тоже вполне можно считать за одно из “дел милосердия” (*opera misericordiae*). Геральд ведет войны, “движимый не желанием отомстить, как обычно большинство, и не влеко-

нии низменным стремлением к славе, но пылая любовью к беднякам (*pauperum dilectione*), которые сами не могли себя уберечь” (VG I. 7; 8).

Впрочем, как можно заключить из текста Одо, даже столь благочестивые мотивы не освобождают святого графа от душевных сощущений. Он разрывается между вожделенным образом жизни монаха (“чтобы сохранить себя незапятнанным ничем мирским” (VG I. 7)) и долгом сильного защитить слабых. Тут Одо вновь вынужден давать пояснения: “вверяя всего себя Божественному Провидению и милосердию”, Геральд, по его словам, рассматривал свои военные экспедиции “так, словно, согласно апостольскому наставлению, посещает он вдов и сирот” (VG I. 7). Более того, если бы его герой в своем терпении и абсолютном нежелании применить силу остался пассивен, это означало бы, что он пренебрег первейшим долгом христианина – *cura pauperum*, заботой о тех, кто в ней нуждался: “Он делал это, дабы не показалось, что если он застынет в бездейтельном терпении, то пренебрежет предписанием заботиться о бедных, ведь оно повелевает выхватить бедного и из руки грешника освободить нуждающегося” (VG I. 8)<sup>17</sup>.

Другой аргумент Одо – в военных экспедициях, смиряя гордыню графов Пуатье (VG I. 35–36), Геральд тем самым исполняет свой долг королевского вассала, во всем демонстрирует верность (*fidelitas*) своему королю – добродетель, вполне подходящую под агиографический топос *justitia* и соответствующую современной Одо общественной потребности *concordia regum et principum*, идею которой он обосновывает и в других своих сочинениях, прежде всего в *Collationes*.

Напомню, что в образовавшихся на месте распавшейся империи Карла Великого новых государствах существовала реальная угроза растворения политических, социальных, правовых институтов в море феодальной анархии. Главной заботой слабых королей было удержаться на шатающемся троне, в постоянной и бесславной борьбе с герцогами, графами и баронами, располагавшими фактической властью. Это было время, когда все те элементы феодальных отношений, которые в XII столетии предстают уже в виде четко организованной иерархии, контролируемой обычаями и правом, находились в процессе формирования, в беспорядочном движении. Не удивительно поэтому, что подобно всякому переходному периоду, оно отмечено ростом насилия на всех уровнях общественной организации. Не только герцоги и графы стремились освободиться из-под пусть даже номинальной, но все же власти своего короля. Нечто подобное происходило и на более низких ступенях социальной иерархии: мелкие рыцари не упускали случая тяжбой или силой отвоевать у своих señоров какие-нибудь права и привилегии, или хотя бы их часть. До-

бавим сюда постоянные стычки между враждующими аристократическими родами, от которых страдало не только население, но и сама королевская власть, ибо бесчинствующие маркграфы, владения которых превосходили королевские, подчинили себе многих королевских вассалов. Самого Геральда герцог Вильгельм Аквитанский (прозванный Благочестивым и основатель Ключи) уговорами пытался склонить к тому, чтобы оставить знамёна короля и заключить вассальный договор с ним (VG I. 32)<sup>18</sup>. Держатели небольших ленов были тем более беззащитны, так что, возвращаясь к теме судебной деятельности Геральда на подвластной его юрисдикции территории, следует еще раз упомянуть, что все случаи, когда в его графстве какой-нибудь сеньор отбирал у своего вассала лен, Геральд неизбежно стремился вынести на суд и восстановить справедливость. Одо усматривает здесь опять-таки *tuitio impotentium* со стороны своего героя<sup>19</sup>.

Ну, а если одной только “силы правосудия” (*vi judiciaria*) в деле восстановления справедливости оказывалось недостаточно, Геральд обуздывал “притеснителей смиренных” (*humilium oppressores*) – “правом войны” (*bellico jure*) (VG I. 8, 42). Описанный в гл. 35–41 Книги I жития ряд победоносных экспедиций Геральда против неоднократно нарушавших мирный договор и нападавших на его владения графа Адемара де Пуатье и его брата Аделельма или графа Готтфрида де Туренн, по замыслу Одо, должен был неоднозначно дать понять противникам святого графа (и, соответственно, читателям), что дело Геральда – справедливое, и за ним стоит сам Бог: *Geraldus, Deo pro se pugnante, semper hostibus praevaleret* (VG I. 38. Ср.: *Christus namque erat (...)* in latere ejus (VG I. 8)). Сам же граф Геральд – воин Христов (*miles Christi*) и Божий человек (*vir Dei*), и в этом качестве он, разумеется, непобедим<sup>20</sup>.

Как видим, такой, казалось бы, сомнительный с точки зрения изображения святости жизненный материал, как военные походы, Одо обращает в пользу своего героя, вводя его в традиционной для агиографического жанра функции аргумента для доказательства святости. Граф Геральд потому *vir Dei* и *miles Christi*, что во всех жизненных ситуациях оставался поборником справедливости – *vir iste justitiae cultor fuerit* (VG I. 42), защитником вдов и сирот – *nutritor pupillorum, vel defensor viduarum* (VG II. 5), утешителем страждущих – *dolentium consolator* (VG II. 5).

Геральда не вдохновляет обычная для представителей его сословия жажда мести, или не менее обычная жажда славы от военных побед, или стремление завоевать себе территорию. Он берется за оружие лишь тогда, когда насилие угрожает его подданным, т.е. чтобы защитить права свои и своих ленников: “Геральд же вступал в войну не для того, чтобы посягнуть на чужое, но чтобы защи-

ить принадлежащее ему, мало того, его подданным”. Если это было возможно, он пытался склонить врагов к мирным переговорам. Более того, даже на войне он стремился избежать кровопролития и призывал своих людей действовать как можно осторожнее. Однажды он приказал им сражаться мечами, повернутыми тупой стороной. Смущенные воины подчинились, и в этом бою Бог также даровал войску Геральда победу, подтверждающую правильность избранной им тактики (VG I. 8).

Собственный меч Геральд тем более никогда не обгаграл кровью, а Бог чудесным образом хранил его от оружия врагов. Во время военных походов Геральд запрещал своим войскам грабить население, даже если сами они испытывали недостаток в провизии. Это было настолько необычным, что одни, как пишет Одо, смеялись над его причудами, другие задумывались, а простые люди прозвали Геральда Добрым – *Geraldus ille Bonus* (VG I. 33).

Создается несколько парадоксальная картина: граф Геральд в Аурилак не раздавал всех богатств бедным, как учит Евангелие и как поступают пережившие религиозное *conversio* миряне, т.е. “обычные” святые в житиях). Он не отказался от своих земель с сеньорами на них зависимыми людьми, не удалился в монастырь или в келью отшельника, а остался тем, кем был по рождению – *in saeculo potens*. Продолжая жить в миру, он вершил суд, охотился с соколами, принимал гостей, регулярно взимал подати и даже воевал, словом, в целом не отвергал социальных норм и образа жизни своего сословия. Его отличало лишь то, что он стремился жить “правильно” внутри этих норм: “вел жизнь вполне честную и ни в ту, ни в другую сторону не уклонялся с проложенной точно посередине тропы различения [греха и добродетели]” (VG I. 11)<sup>21</sup>, в соответствии с требованиями христианской этики и в полном презрении к данной ему власти<sup>22</sup>, поднимая свое оружие только для защиты слабых – *et juxta apostolicum praesceptum, sobrie, et pie, et juste conversatus est* (VG I. 42).

## MILES CHRISTI ИЛИ MILES CHRISTIANUS?

Мысль о том, что *Vita s. Geraldii* презентует некий образец мирянина-аристократа, избегающего злоупотребления властью и поднимающего свой меч только во имя благородных целей, лежит на поверхности, и я не первая, кто ее высказывает<sup>23</sup>. Неизбежно и то, что написанный инициатором клюнийского движения текст обычно рассматривается историками в контексте клюнийской реформы, причем в контексте самом широком. Известно, что в нее были вовлечены и миряне, прежде всего высшая аристократия, поэтому историки, обращаясь к проблеме авторских интенций в “Житии св. Геральда”,



как правило, рассматривают этот текст как непосредственный вклад в формирование рыцарских идеалов грядущей эпохи крестовых походов и первую попытку литературной адаптации представления о рыцарстве (*militia terrena*) как о “воинстве Христовом” (*militia Christi*).

Эта традиция была заложена, пожалуй, Карлом Эрдманном в его до сих пор не утратившей своего значения работе 1935 г. “Возникновение идеи крестовых походов”<sup>24</sup>, хотя К. Эрдманн высказывался еще весьма осторожно: “именно у Одо Ключнийского, как ни у кого из его современников, была в некоторой степени представлена идея священного рыцарства”. И далее: “Священная война пока неизвестна этике Одо. Тем не менее его воззрения содержат новые элементы той концепции, которая направлена на усиление нравственного начала в жизни рыцарства. Хотя он и изображает своего героя, графа Геральда, не как властителя – помазанника Божьего, а как обычного рыцаря, под его воинские деяния он полностью подводит этические или религиозные цели (...). Одо принадлежит к тем великим, кто опередил свое время”<sup>25</sup>.

Действительно, представление о “воине Христовом” (*militia Christi*) лежит в основе всего христианского спиритуализма и имеет решающее значение для понимания спиритуализма рыцарского. Концепция *miles Christi* на протяжении всего Средневековья не оставалась неизменной, а развивалась, обретая все новые, и, главное, вполне земные коннотации. Идеальное представление о “воине Христовом” (*miles Christi*) или, точнее, о “христианском воине” (*miles christianus*) эпохи крестовых походов, т.е. эпохи “собственного рыцарства”, это некий симбиоз рыцаря и монаха, живущего и сражающегося во имя высокой цели – христианской веры. Монашеский образ жизни Геральда, с одной стороны, и сам факт того, что Одо не опускает тему войны в духовной биографии своего героя – с другой, дали основание историкам говорить об интерпретации Одо образа “рыцаря” (правильнее будет сказать “представителя сословия военной аристократии”) как “воина Христова” (*miles Christi*), что они понимают, повторю еще раз, как попытку сакрализации военного сословия, попытку сближения толкования “воинства земного” (*militia saecularis, militia terrena*) с *militia Christi*.

Наиболее радикально высказался И. Фехтер: “Жизнеописание графа Геральда д’Аурилака Одо Ключнийского относится к первым попыткам со стороны Церкви объединить *militia Christi* и *militia saecularis*. В то время, когда за исключением ряда поучительных сочинений христианских авторов ничего такого, что более или менее справедливо можно было бы назвать христианской этикой мирян, не существовало, бургундский аббат-реформатор сформулировал всеобъемлющую систему добродетелей для типа *miles Christianus*”<sup>26</sup>.

И Фехтер убежден, что Одо создал идеальный портрет христианского рыцаря, тот самый тип *miles Christianus*, который станет актуальным в XII столетии, и что для Одо возможна справедливая война в мир: “Хотя ключников нельзя считать непосредственными вдохновителями идеи освобождения гроба Господня, но их участие в возникновении мыслей о крестовом походе выражается прежде всего в том, (...) что уже Одо Ключниковский теоретически обосновал слияние *militia Christi* и *militia saecularis*, которое станет реальностью в духовно-рыцарских орденах XII в.”<sup>27</sup>.

Не было бы нужды приводить здесь столь подробно высказывания автора работы почти полувекковой давности, но и авторы более поздних работ придерживаются практически того же мнения: “Действительно, высказанные тогда мысли проложили дорогу не только реформе монастырей и Церкви, но и вскоре – сопряжению аристократических форм жизни с христианским поведением. Не случайно, что именно на территориях, уже в начале X в. охваченных движением за реформу, в первую очередь обретает форму идея *miles Christianus*, на этих территориях еще до конца X в. начинает распространяться движение Божьего мира, рыцари которого отправились в первый крестовый поход, и из их числа впоследствии вышли основатели и первые члены рыцарских орденов. Вряд ли мы сильно ошибемся, если скажем в заключение, что Одо Ключниковский дал первые импульсы для выработки идеала христианского рыцаря и аристократа в *Collationes* и, особенно, в житии графа Геральда д’Аурилака, которые непосредственно привели к его развитию” (Ф. Лоттер, 1983)<sup>28</sup>; “О том, что войны не были серьезным препятствием для святости в ее ключниковском понимании, свидетельствует их открытое упоминание в *Vita s. Geraldii* Одо Ключниковского и в *Passio s. Edmundi* Аббона” (В. Титц, 1997)<sup>29</sup>.

Понятно, что редкий историк избежит соблазна представить своего героя опередившим эпоху, ведь ему самому уже прекрасно известно дальнейшее развитие изучаемых идей, и он произвольно готов найти их (или их “элементы”) в своем источнике. Особенно если речь идет об эпохе, удаленной от нас на тысячу лет, когда погрешность в 50 или в 70 лет может показаться не столь существенной. Но если речь идет об индивидуальной позиции автора исторического текста и явных или скрытых интенциях его труда, имеем ли мы право на обобщения, чреватые такой погрешностью? Не получится ли так, что мы, стремясь подчеркнуть индивидуальность его позиции как опередившего свою эпоху, тем самым эту индивидуальность элиминируем, ставя нашего автора в ряд его позднейших (как нам кажется) единомышленников, вместо того, чтобы искать ее в чем-то совсем другом? Ключниковское движение – культурный феномен, растянувшийся почти на два столетия. Неудивительно, что воз-

никшие в его среде тексты имеют много общего, будучи подчинены общестратегическим задачам, таким как обновление аскетичной четкой организация монашеских общин и их полная независимость от светской власти, усиление церковной дисциплины и укрепление нравственности внутри *ordo ecclesiastica* и среди мирян. Однако в каждом из этих текстов в той или иной степени отражены еще и задачи, проблемы, идеи, актуальные на момент его создания. Нетрудно предположить, что актуальные для аббата Одо проблемы были скорее всего несколько иного рода, нежели, например, представленные в сочинениях аббатов Майола (ум. 994) или Одило (ум. 1049), или более мелких авторов из вошедших в конгрегацию монастырей. Таким образом, те самые 50 или 70 лет могут иметь принципиальное значение для интерпретации авторских интенций, так как обстановка, которая может пролить свет на *causa scribendi* и интенции автора, не оставалась неизменной. Поэтому представляется целесообразным анализировать взгляды Одо на войну и ее возможную легитимацию путем превращения “сословия воюющих” (*militia saecularis*) в меченосную руку Церкви (*militia Christi*) не “в контексте кляузынского движения” вообще, а в контексте культурной ситуации первой трети X в.

Суть моих сомнений в оправданности распространенной интерпретации *Vita s. Geraldii* можно сформулировать в форме следующих вопросов: действительно ли можно говорить о сближении понятий *miles Christi* и *miles terrenus* в “Житии св. Геральда” в том виде, в каком это сближение отмечается в ряде текстов середины XI в.? И если это житие все же “инструкция” для пожелавших стать *militia Christi* представителей *militia terrena*, то на каких условиях Одо мог “теоретически обосновать” слияние *militia Christi* и *militia saecularis*? Нельзя забывать при этом, что перед нами – не свод понимаемых буквально “взглядов автора источника”, а житие святого, текст, в большей или меньшей степени “запрограммированный” традицией жанра и “закодированный” средствами свойственной ему поэтики. Эксплицировать и комментировать эти “взгляды” можно только поставив житие как в общий литературный, так и в современный ему агиографический контекст.

В историографии принято считать, что после св. Мартина Турского (ум. 397) граф Геральд д’Аурилак стал первым мирянином, не претерпевшим мученичества, но удостоившимся святости (святые короли – отдельная тема). Мнение это верно только в том отношении, что *Vita s. Geraldii* была первым значительным и известным (как у современников, так и у историков) произведением такого рода. К.-Ж. Пулен называет девять малоизвестных житий мирян – графов и герцогов, из которых по меньшей мере два кажутся наиболее близкими *Vita s. Geraldii* по социальному статусу и обстоятельствам

жизни их героев<sup>30</sup>. Это житие бургундского графа Гангульфа (Vita s. Gungulfi) начала X в., о котором мне уже приходилось писать<sup>31</sup>, и житие графа Бурхарда Вандомского (Vita domni Burchardi venerabilis comitis), приближенного Гуго Капета, созданное уже в эпоху подъема движения *raх Dei* (1026?), совершенно несправедливо обойденное вниманием исследователей, сравнение которых с Vita s. Geraldii представляется здесь в высшей степени плодотворным.

Прежде чем предложить читателю мою трактовку интерпретации аббатом Одо агиографического топоса *miles Christi* в контексте "Жития св. Геральда", позволю себе сделать небольшое отступление, посвященное эволюции идейного содержания этого понятия в целом.

Раннехристианская интерпретация понятия *miles Christi* была метафорической: всякий христианин понимался как "воин Христов". Священное воинствование, т.е. стремление жить в соответствии с евангельскими заповедями, чувствовать и относиться к окружающему миру по-христиански – это жизненная позиция христианина и это всегда борьба: *Ибо мы, ходя во плоти, не по плоти воинствуем; оружия воинствования нашего не плотские* (II Кор. 10: 3–4). Метафоры войны, воинской дисциплины, воинского служения, которым уподоблялось служение христианское, вполне вписывались в картину мира первых столетий существования новой религии. А поскольку в "воинствовании" тогда особенно преуспевали сами служители Церкви, за клириками как социальной группой это наименование закрепилось прежде всего<sup>32</sup>. Служение понималось двояко – как борьба со злом, воплощенным в образе дьявола, в космическом масштабе и в себе самом. Отсюда и два типа оружия – духовное оружие веры и благочестия в собственной жизни. Что же касается отношения апостольской Церкви к войне и воинскому сословию – *militia terrena*, то, как известно, в Новом Завете нет однозначного их осуждения. Война, как и всякое мирское занятие, мало занимала мысли первых христиан, живущих "в миру не от мира сего". "Классическое" евангельское понятийное противопоставление *militia Christi* и *militia terrena* рассматривало "воинство земное" просто как часть мирской реальности, которую необходимо отвергнуть в целом.

Первым литературным примером реализации этой установки можно считать историю сотника Итальянского полка Корнилия. "Человек благочестивый и богобоязненный", он был отмечен посещением ангела и крещен самим апостолом Петром. После этого он отказался от военной службы (Деян. 10: 1–48). А классическим агиографическим образцом (здесь мы забегаем несколько вперед), предопределившим трактовку образа пережившего *conversio* "военного", стал описанный Сульпицием Севером (ум. 411) на рубеже V в. пример св. Мартина Турского. Таким образом парадигма поведения

была задана с самого начала: чтобы примкнуть к рядам *militia Christi*, нужно полностью порвать с *militia terrena*<sup>33</sup>.

Следующим этапом в истории формирования образа “воинства Христова” стала интеграция представления о христианском героическом мученике. Со времен Киприана *militia Christi* понималась как Церковь мученичества и в этом смысле противопоставлялась “воинству земному”. Пруденций пишет о раннехристианских мучениках как о *milites Christi*, которые “покинули знамена Цезаря, избрали знак креста”<sup>34</sup>.

Когда за веру уже больше не преследовали, фигура мученика утрачивает свою актуальность, и с *militia Christi* начинают отождествляться монашество и отшельники-аскеты, словом, все те, кто сознательно удалился от мирской суеты, чтобы в уединении бороться с дьявольскими искушениями и молиться за спасение души своей и всех верующих христиан. А поскольку те из них, кто особенно отличился в этом “служении”, стали почитаться как святые, интерпретация *militia Christi* как *communitas sanctorum* превратилась в расхожий агиографический топос, выражения *miles Christi* и святой (*sanctus*) в контексте житийной литературы стали синонимами.

Таким образом, в позднеантичной и раннесредневековой литературе понятия “воинство земное” и “воинство Христово” обозначали два диаметрально противоположных типа служения и состояния души и, следовательно, были абсолютно несовместимы друг с другом. Со времен Августина, подразделившего человечество в соответствии с библейскими персонажами Моисеем, Даниилом и Иовом на три типа характеров – созерцательный, религиозный и светский, ориентированный на земное, все рассуждения о *militia Christi* неизбежно сводились к противопоставлению мирской службы служению Богу, к необходимости отказаться от применения силы и сложить оружие. Метафора воинского служения для обозначения религиозного усердия при этом сохранилась. Мы находим ее и в агиографии XV в., где аскеза (*askēsis*) как основа всякой святости уподобляется воинскому “упражнению”. Так, св. Гангульф, “хотя и вел жизнь мирянина, все же, стремясь к служению и духовному подвигу, мужественно сражался с искушениями древнего врага, и затем, словно боец, отличившийся подвигами, воин, ставший наилучшим после непрерывного упражнения, с триумфом своего добродейания воссел, увенчанный, в сенате небесной родины”<sup>35</sup>. Св. Геральд в свою очередь уподоблен Одо “атлету воинства небесного” (*athleta coelestis militiae*), который “долго сражался на арене мирской суеты и мужественно отражал атаки греха” (VG II. 1). И Геральд, и Гангульф в разных контекстах неоднократно названы *miles Christi*, но, полагаю, Одо (также как и анонимный автор *Vita s. Gangulfi*) использует это выражение в совершенно традиционном духе как агиографический эпи-

тет в синонимичном слову *sanctus* значении, и говорить о сближении *militia Christi* и *militia terrena* в “Житии св. Геральда” еще преждевременно. Мои аргументы следующие.

Во-первых, главное условие принадлежности к *militia Christi* в традиционном агиографическом понимании как *communitas sanctorum* Геральдом выполнено. Живя в миру и исполняя обязанности, накладываемые на него положением в обществе, он внутренне помирал с миром: достаточными признаками монашеского *conversio* Геральда можно считать его безбрачие, отказ носить меч – главный атрибут сословной принадлежности! – и тонзуру, скрываемую от посторонних глаз графским головным убором. Геральд, по словам Одо, хотел удалиться в монастырь, но в те времена (до клюнийской реформы) не нашел для себя достойной общины и вынужден был оставаться в миру.

Во-вторых, те “праведные дела”, которыми Геральд “исповедал Бога” (*Geraldus tanto rectius confessor dici potest, quanto justioribus factis Deum est confessus* (VG II. Praef.)), в одном принципиально отличаются от христианских подвигов представителей той *nova militia*, о которых спустя два столетия Бернард Клервосский напишет как о *milites Christianus*, – Геральд был мирным человеком<sup>36</sup>.

Несмотря на то что одним из адресатов *Vita s. Geraldii* была светская аристократия, как это и декларировал Одо<sup>37</sup>, прочитывать ее через призму идеологии движения Божьего мира и свойственного ему понимания “справедливой войны” – явный анахронизм. Движение *raix Dei*, зародившееся в последней четверти X в., в целом следует считать феноменом XI в. Кроме того и оно, и вообще все движение за обновление Церкви второй половины XI в., отчасти обозначаемые как “грегорианская реформа”, хотя и имели своей целью *restauratio pacis et iustitiae*, были довольно далеки от самой идеи *raix* и больше интересовались идеей *militia* и войны за мир. С начала XI столетия общественная рефлексия вокруг представления о трехфункциональной модели общества была сосредоточена на проблеме трансцендентной легитимации применения оружия воинским сословием (*bellatores, pugnatores*). Эта легитимация имела два взаимно обусловленных и взаимно стимулирующих следствия – религиозное оправдание, обоснование и регулирование войны, с одной стороны, и милитаризацию идеи монашества, религии и самой Церкви – с другой. В XII в. девятый клюнийский аббат Петр Достопочтенный (1122/6–1156) мог написать магистру ордена тамплиеров о его рыцарях: *Estis monachi virtibus, milites actibus*<sup>38</sup>. В первой трети X в. второй клюнийский аббат Одо в своих рассуждениях о войне и участии в ней мирской аристократии еще отнюдь не выходит за рамки предшествующей агиографической традиции, в чем мы убедимся на приведенных ниже примерах. В этом смысле его герой – не “новый” “хри-

стианский воин”, а – при всей необычности его прототипа графа Геральда д’Аурилака – вполне типичный святой, и именно в этом качестве он предлагается как образец для своего сословия, и не только для него. Рассмотрим интерпретацию аббатом Одо *caritas* Геральда и его военной деятельности в общем агиографическом контексте.

Нельзя не признать, что на фоне других агиографических произведений внимание Одо к мирской деятельности Геральда бросается в глаза. Именно это и может ввести в заблуждение исследователя, поскольку из того, что Одо “открыто упоминает войны” в *Vita s. Geraldii*, отнюдь не следует, что они “не были серьезным препятствием для святости в ее клюнийском понимании”, как пишет В. Титт Во-первых, “серьезным препятствием для святости” войны в их традиционно агиографическом изображении вообще никогда не были, особенно если дело касалось святых-епископов X в. Во-вторых, решение авторами житий вопроса о том, упоминать или не упоминать военные действия своего героя, в большой степени обусловлено той биографической моделью из фонда литературной традиции, к которой склоняется автор в своем повествовании. Так, в конце X и особенно в XI в. возникают жития святых, герои которых в миру принадлежали к сословию военной аристократии, но прославились как основатели монастырей или аскеты (*Vita s. Basoli*, *Vita b. Porponii*, *Vita Gerardi abb. Broniensis*, *Vita s. Hugonis Aeduensis*). Казалось бы, по роду своей деятельности эти люди должны были участвовать в военных походах, были феодальными сеньорами, землевладельцами, и военачальниками. Но об этой стороне их жизни почти ничего не сообщается, зато во всех подробностях описывается усердие в молитве, милостынях, церковном строительстве. Это обстоятельство дало основание еще К. Эрдманну предположить, что создание *Vita s. Geraldii* было неудавшейся в целом попыткой предложить новый тип святости – “святость в миру”. Неудавшейся – потому, что этот “тип” не укоренялся в агиографии еще добрую сотню лет, и авторы последующих житий мирян изображали своих героев в духе традиционной церковной святости. Мнение К. Эрдманна никогда потом не оспаривалось, более того Одо стали считать опередившим свое время.

Возьму на себя смелость утверждать, что Одо Клюнийский не предлагал нового типа святости. В этом отношении его труд отнюдь не был в прямом смысле новаторским. Его отличает, напротив, демонстрируемая с глубоким знанием дела приверженность литературному и идейно-историческому континуитету позднеантичной традиции и (в ее рамках) известная авторская индивидуальность. Разумеется, выбор художественной формы произведения в значительной мере отражает мировоззрение писателя, так что на примере *Vita s. Geraldii* можно видеть, сколь умело Одо пользуется плодами своей образованности, облекая те или иные идеи в тради-

ционную литературную форму и языковые клише, понятные читателю и ожидаемые им.

Средневековая агиография только на первый взгляд кажется гомогенным жанром. В основе разных житий могут лежать различные типичные и раннесредневековые образцы биографий от аретологических *vitae* до кратких жизнеописаний в стиле *vir inlustus*, к тому же редко представленные в “чистом виде”, а чаще – переплетающиеся. Когда Одо приступал к написанию своего труда, у него был достаточно широкий выбор литературных образцов. Избрав форму эпологетического жития<sup>39</sup> (т.е. доказывающего святость героя), он тем не менее не оставил без внимания того обстоятельства, что его святой живет в миру, и акцентировал это доступными литературными средствами. Поэтому в Книге I после “типично агиографических” глав о происхождении Геральда от благородных и благочестивых родителей, чудесных знамениях, предвещающих рождение человека необыкновенного, усердии в учении в юношеском возрасте, которые в целом вписываются в композиционные агиографические топосы *patria, maiores* (VG I. 1); *auguria* (VG I. 2,3); *prima aetas, pueritia, litterarum studia* (VG I. 4), следуют главы об обучении воинскому искусству, сильном и красивом телосложении, воздержанном образе жизни, заботе о нуждающихся, манере (скромно) одеваться, благочестии, любви к нему окружающих, усердии в исполнении обязанностей, накладываемых на него социальным положением, т.е. топосы *membraorum robur, armata militia* (VG I. 5); *corporis habitudo* (VG I. 12); *modestia* (VG I. 6); *miserericordia* (VG I. 7); *cura pauperum; pietas* (VG I. 8, 14–28); *humilitas* (VG I. 6, 11, 28); *justitia* (VG I. 17, 22, 27); *carus, diligebatur ab omnium* (VG I. 29–34); *fortitudo et iustitia* (VG I. 35–42).

Все эти элементы (правда, в другой последовательности) в полном составе можно найти в каролингской светской биографии – в *Gesta Garoli Magni* Эйнгарда или в *Epitaphium Arsenii* Пасхазия Радберта. Но Одо, повторяю еще раз, пишет агиографическое сочинение, и его особенность как агиографа состоит в том, что он не редуцирует классический для светской биографии набор *exteriora gesta*, быстро переключая внимание читателя на богоугодную деятельность своего героя, а создает его разносторонний портрет. При этом все упомянутые добродетели, пусть даже явленные в мирской жизни, полностью вписываются в каталог традиционных признаков святости. Впрочем, этого и следует ожидать: свойственные монашескому благочестию добродетели в течение столетий считались желательными для всего общества и были общечеловеческим идеалом. В силу этого описание социальной деятельности Геральда (при том, что изложение отличается массой подробностей, приближаясь тем самым к историописанию) в целом вполне соответствует жанровым канонам агиографии. Более того, историография явно служит у Одо



агиографическим целям. Взглянем на приведенные выше сюжеты *caritas* Геральда другими глазами – с позиций соответствия их жанровой специфике жития святого.

Агиографии всегда было свойственно акцентировать социальные мотивы: здесь она идет гораздо дальше, нежели сама Церковь на практике. Сюжеты *Vita s. Geraldi* о том, сколь внимателен и справедлив святой к представшим перед светским судом или к ищущим освобождения зависимым, сколь милосерден он к провинившимся и беглецам и т.п., о которых шла речь в предыдущем разделе, вполне укладываются в систему стереотипных для житийного жанра рассказов (мотивов). Так, несправедливый или жестокий суд изначально был одной из излюбленных тем церковной литературы; Церковь же предписывала епископам брать под защиту представших перед судом вдов и сирот. Ну а от святых с их образцовой *caritas* тем более нельзя ожидать меньшего. Они, соответственно, и демонстрируют *caritas*, доведенную до абсолюта. Как заметил еще Ф. Граус на материале меровингской агиографии<sup>40</sup>, святые в житиях идут дальше простого восстановления попранной справедливости и, к примеру освобождают из темниц заключенных без учета того, осуждены ли они безвинно или, напротив, действительно виновны. Они также всегда стоят на стороне любых беглецов, хотя, как известно, побег несвободных карался не только светским, но и церковным правом, и сами монастыри не отказывались от преследования собственных беглых крестьян. Точно такую же “попустительскую” позицию занимают святые и в отношении воровства, которое обычно влекло за собой смертную казнь. Наказания святыми воров (если речь, конечно, не идет о краже реликвий, но это уже другая тема – *sacrilegium*) больше свидетельствуют о желании пристыдить их, нежели покать за преступление. Их не только не отдают светскому суду, который осудит их на смерть, а часто прямо или косвенно способствуют их побегу, что можно видеть и на примере жизнеописания св. Геральда: он бросает в тюрьму виновных, но потом позволяет им бежать, поймав воров на месте преступления, он легко прощает их и даже одаривает, трогая своею щедростью (VG I. 26).

Именно стереотипность описания позволяет видеть в св. Геральде “традиционного” агиографического героя, который, по выражению Ф. Грауса, не борется с неправом, а лишь смягчает или старается предотвратить его последствия<sup>41</sup>. Неудивительно поэтому, что все, что бы он ни делал – судил, воевал, управлял, пировал, словом, вся его социальная деятельность являет собой *opera misericordiae* или *caritas*. Таким образом, с равным успехом можно утверждать, что Одо, прибегая к литературному приему амплификации, т.е. к расширению заданной топосом темы<sup>42</sup>, подводит под агиографический топос *caritas* описание всей индивидуальной стратегии поведения Ге-

Геральда-мирянина, графа: его отношения с зависимыми людьми, с ответственными соседями и даже с королем. Или что *caritas* Геральда-святого являет себя в разнообразных “мирских” формах, будучи при этом выраженной в виде топосов из общеизвестного “каталога” признаков святости – *iustitia, misericordia, cura pauperum, tuitio impenitentium, non violentia*.

Полагаю, в последнем случае речь идет не только о литературной стилизации<sup>43</sup>, о желании автора весь жизненный материал разместить по привычным “полочкам”-топосам. Агиографическая традиция скорее предлагает отказаться от “нетипичного” (“лишнего”) материала вообще. К примеру, анонимный автор “Жития св. Гангульфа” вообще опускает тему мирской деятельности своего героя, хотя практически все упомянутые выше топосы жизнеописания благочестивого мирянина присутствуют в его тексте, будучи собранными в *notatio*. При том, что Гангульф также прославился своим человеколюбием (которое и стало причиной его гибели), про него сказано лишь, что “вскорости, когда все громадные владения, которых было весьма много, и все отцовское наследство перешли в его власть, то сколько он раздал нуждающимся щедрою рукой, не в наших силах описать, ведь по примеру блаженного Иова он был глаз для слепого и нога для хромого, и дверь его была открыта для путников”<sup>44</sup>. Здесь, как видим, “дела милосердия” бургундского графа ограничиваются обычной благотворительностью, а сравнение с Иовом не выходит за рамки традиции. Одо же демонстрирует повышенное внимание к *exteriora gesta*, что вполне можно приписать жесткой приверженности литературной схеме “биографии мирянина” и тому, что в соответствии с нею должно придавать изображаемому известную степень “реалистичности”, “достоверности” и в то же время “каноничности”, и что в итоге позволило ему через “типическое” изобразить “индивидуальное”, создать образ оригинальный и живой.

Однако этот “реалистичный” образ святого мирянина должен был не оставить сомнений в святости своего прототипа – графа Геральда д’Аурилака, в миру живущего подобно монаху, причем, монаху в изображении Одо именно “ключийского типа”, идеал для которого – “не запятнать себя ничем мирским” (ср.: *ut se ab hoc saeculo immaculatum custodiret* (VG I. 7)). И здесь Одо находит удачное в стилистическом отношении решение, несомненно, свидетельствующее о его незаурядном таланте писателя, – в необычно пространной интерпретации агиографического топоса *caritas*. Все земное воспринимается его героем как одно большое поле для упражнения в человеколюбии, и в этом смысле любые мирские деяния Геральда как бы проецируются на божественные прототипы, утверждаются в иной, возвышенной, реальности – *extra mundum*. Все, что он делает как

miles terrenus получает статус сделанного miles Christi. Тема войны здесь лучший пример.

Увлеченный религиозным рвением, Геральд неохотно допускает к себе “досадные заботы”, лишь “ради жалоб взывавших к нему”. “Говоря жалостным голосом, его близкие приводили множество причин: отчего могущественный муж терпит насилие от шестоюльжеств, которые опустошают его владения? Они добавляли, что, когда те узнают, что он не хочет мстить им, они еще яростнее будут грабить все, что по праву его; что будет благочестивее и благороднее, если он вспомнит о праве воинской службы (jus armatae militiae), обнажит на врагов меч, обуздает наглость насильников; лучше, чтобы безрассудные были наказаны военной силой, чем чтобы безоружные жители терпели от них несправедливости. Слушая это, Геральд, убежденный не напором говоривших, но доводами (здесь и далее курсив мой. – Ю.А.), обратился к жалости и оказанию помощи. Взяв всего себя Божественному Провидению и милосердию, он рассматривал это так, словно, согласно апостольскому наставлению, посещает вдов и сирот, чтобы сохранить себя незапятнанным ничем мирским” (VG I. 7).

Как видим, Одо допускает возможность участия в войне из благородных побуждений – “жалости” и “оказания помощи”, ссылаясь при этом на авторитет Священного Писания – на пример Авраама и Давида (VG I. 8). И хотя конечная цель такой войны – установление мира (pax)<sup>45</sup>, как неоднократно подчеркивает и сам Одо, ее нельзя путать с войной за Божий мир. Одно из первых описаний “войны за мир” появляется только 100 лет спустя в *Miracula sancti Benedicti* (Lib. V. Cap. 2–4) Андреаса из Флери, написанных в 40-х годах XI в., но повествующих о событиях предшествующего десятилетия. В них и в последующих сочинениях этой направленности четко прослеживается идея священной войны (*bellum sacrum*), которую ведет сам Бог (*bellum Deo auctore*), а воины (*militia Christi*) – лишь его инструмент, меченосная рука Господа. По логике этих сочинений, коль скоро восстановление и поддержание мира и справедливости – *restauratio pacis et iustitiae*, о котором пишет и Одо в *Collationes* – религиозный долг, то и война за этот мир религиозно оправдана. Однако в *Vita s. Geraldii*, равно как и в более раннем сочинении Одо *Collationes*, война трактуется “классически”, по Августину, как вынужденное средство защиты. Вызванная жизненной необходимостью война вполне справедлива – *bellum iustum*, и в этом смысле она – *bellum Deo auctore*.

Именно Августин, главный “теолог войны” всего Средневековья, первым дал ответ на вопрос, греховна ли война как таковая или ей существует оправдание. Вполне в духе своей теории о Граде Божьем Августин уподобил земные войны в защиту “молящихся” от

видимых врагов” и “зла мира” войне духа со “злом греховности” в каждом человеке и обосновал возможность “праведной войны” (*bellum sacrum*), но только – и это решающий аргумент! – для одной стороны, именно для той, которая вынуждена защищать свои права и имущество. Для нее война – следствие необходимости, и цель такой войны – всегда мир и благо противника. Следующий шаг в разработке теории “справедливой” и “праведной войны” сделал Григорий I Великий: он готов поставить оружие на службу миссии, применив *vi bellica* против особо упорствующих язычников или схизматиков для защиты *potestas* самой Церкви. Таким образом война получает теологическую легитимацию как средство церковной дисциплины (*disciplina ecclesiastica, ecclesiastica censura*)<sup>46</sup>.

Аналогичные аргументы для “справедливой войны” приводит Одо в 8-й главе Книги I. Для Августина война – порождение мирского зла (*malum mundi*). Одо поясняет: “Посмотри на многих, которые из желания славы или выгоды дерзко выходят навстречу опасностям и охотно терпят зло мира (*malum mundi*) ради мирских благ“. Цель Геральда иная – “обуздать наглость насильников”, “защитить принадлежащее ему, мало того, его подданным”, сокрушить “жернова несправедного” (Иов. 39: 9), “победить зло в добром [человеке]”, а когда графы Пуатье нарушили мирный договор или когда Годфрид де Туренн “попрал его права” – “восстановить справедливость” (VG I. 35, 36, 37). Иногда Геральд “против своей воли был вынужден использовать силу собственной власти, чтобы склонять головы злых [людей] правом войны (*vi bellica*)” (VG I. 40).

Не трудно заметить, что и столетие спустя сочинения из ареала распространения движения *raх Dei* используют те же аргументы “справедливой” войны, выраженные в той же форме. Это вполне естественно, ведь их авторы черпали не только вдохновение, но и целые фрагменты текста у того же Августина или у Григория Великого. “Безоружный народ” (*inertem vulgum*), “притеснители смиренных” (*humilium oppressores*), “зло мира” (*malum mundi*), “право меча” (*jus gladii*), которое вступает в силу, когда церковное осуждение (*ecclesiastica censura*) уже не эффективно, равно как и представления о военачальниках и воинах, сражающихся за “общее дело” (*causa rei publicae*), за “дело Бога” и его властью (*causa Dei pugnare; bellum Deo auctore*), как о его слугах и воинах (*vir Dei, miles Christi*), а об их противниках соответственно как о носителях дьявольского начала, “злых людях” (*pessimo homine*), – все это те самые стандартные выражения и метафоры, которые мы называем “общими местами”, топосами. Большая их часть была введена в обиход (в соответствии с античной теорией топоса в качестве аргументов) отдельными теологами и церковными деятелями еще в IV–V вв., и с тех пор скрытые за ними смысловые формы превратились в парадиг-

матические для всей латинской культуры. За ними стояли образы для идентификации и формы репрезентации, понятные ее носителям и само собою разумеющиеся. Культура передавала их из поколения в поколение и сохраняла стабильными, так что стороннему (современному) наблюдателю изменения в них кажутся неуловимыми. Но они, несомненно, имели место, поскольку каждая эпоха по своему читала отцов Церкви и аргументировала их сочинениями собственные реалии.

Идеи Августина и Григория Великого в разные времена лежали в основе этики “справедливой войны”: войны как жизненной необходимости, “войны за мир” против ущемления *auctoritas* и *potestas* Церкви, “священной войны” за веру эпохи крестовых походов. Развитие этой этики далеко не прямолинейно, равно как неоднозначна сама связь между историей идей, с одной стороны, и литературной формой их артикуляции – с другой. Следует также учитывать, что неопределенность и разногласия высказываний о войне церковных авторов, особенно в предшествующее крестовым походам столетие, поразительна, вплоть до того, что даже у одного и того же писателя могут встречаться противоположные мнения. Сегодня смысловые фигуры этих текстов не поддаются окончательной расшифровке. Более того, любое их толкование чревато опасностью привнесения современных оттенков смысла или нивелирования современных им оттенков. Мне кажется, именно последнее и происходит, если пытаться читать сочинения Одо вне исторического контекста их возникновения и выделения в них специфических смысловых полей. Сопоставим *Vita s. Geraldi* с другими сочинениями, где упоминается “справедливая война”.

Два столетия спустя после Одо Бернар Клервоский в своем знаменитом послании к тамплиерам *Ad milites Templi. De laude novae militiae* (1132–1135), будет использовать те же самые аргументы “справедливой войны”, но уже в ином контексте, нежели Одо – стремясь примирить воинскую деятельность со служением Богу. Он будет разъяснять отличие обычных профессиональных воинов от “христианских воинов” (*militia Dei*) новых духовно-рыцарских орденов, которые являют собой альтернативную модель *militia terrena*, ибо их войны оправданы свыше: “чтобы меч не висел над головою праведных и чтобы зло не прельщало несправедливых”<sup>47</sup>. “Мститель Божий” (*vindex Dei*) в интерпретации Бернара Клервоского – это христианский рыцарь, защитник христианского рода, готовый, карая злых и спасая добрых, не только умереть за Христа, но и убивать других ради него. Человекоубийство на священной войне, по Бернару, это злоубийство – *malicidia*. Герой Одо, повторю еще раз, уступает лишь жизненной необходимости (ср.: “когда застигала его неизбежная необходимость сражаться” (VG I. 8)) и не хочет воспри-

нимать войну как войну, а рассматривает ее как форму суга раурепи – занятия исключительно мирного. Битвы, несомненно, кровопролитные, для Геральда (и автора его жития) суть “посещение вдов и сирот” (VG I. 7). Более того, Геральд использует все средства, чтобы избежать военного столкновения: “Так он занялся тем, чтобы обуздать наглость насильников, поставив себе желанной целью в первую очередь то, чтобы *обещать врагам мир и наилегчайшее примирение*. К этому он особенно стремился, чтобы либо победить зло и добром [человеке], либо, если они упорствовали, чтобы пред очами Господа полнее благоприятствовала ему правота его дела. И иногда он даже смягчал их и приводил к миру...” (VG I. 8).

Сам Геральд никого не убил и не ранил (ср.: *Sed et hoc certum constat, quod nec ipse quemlibet unquam vulneraverit, nec prorsus ab aliquo vulneratus est*”), и “был храним Богом так, что меч его, как было сказано выше, никогда не обагрился человеческой кровью” (VG I. 8). Со временем он вообще отказался брать в руки меч. Его носили за шим, вложенным в ножны (VG II. 3). Этот отказ от оружия в высшей степени символичен. Равно как символичны сюжеты о победе войска Геральда, ринувшегося в бой с вложенными в ножны мечами, выставив вперед одни только копья (VG I. 8), или о том, как Геральд в сражениях с графами Пуатье и их союзниками неоднократно побеждал без пролития крови врагов (ср.: *ita Geraldus exturbatis absque sanguine hostibus triumpharet; pacem a Geraldo requirunt, poscentes ut eosdem sine ignominia recedere permisisset; et in quidem vir Dei Geraldus illico indulset* (VG I. 36, 38)). Одо аргументирует эти удивительные победы святого графа Божьим промыслом: “Ибо Христос, как сказано, был на его стороне и, видя очи его сердца, прозревал, что из любви к нему Геральд столь склонен к благим делам, что не хочет даже поразить врагов, но лишь сделать тщетной их дерзость” (VG I. 8), и таким образом еще раз свидетельствует о своей жесткой приверженности устоявшейся агиографической традиции описания участия святых в войне.

Эта традиция была заложена Сульпицием Севером в его жизнеописании св. Мартина Турского – первого и образцового для всего раннего Средневековья жития святого из числа воинов. После Одо сю воспользуется епископ Руотгер – автор жития св. Бруно Кёльнского, архиепископа и брата Оттона Великого. Согласно этой традиции, святой отказывается от военной службы именно потому, что он “воин Христов”, а когда жизненная необходимость заставляет его вступить в бой, он выходит к врагам безоружным. Так, когда после очередной военной победы император Юлиан по обычаю награждал каждого легионера лично, и очередь дошла до Мартина, тот понял, что сейчас самое время объявить о своем отказе от воинской службы. “До сего дня служил я тебе, – обратился он к импера-

тору, – позволь же, чтобы теперь служил я Богу. Твой подарок примет тот, кто хочет участвовать в битвах. *Я же воин Христов, мне не подобает сражаться*”. Когда разъяренный император предположил, что Мартин просто боится предстоящего на следующий день сражения, тот с достоинством предложил испытать его храбрость, поставив одного перед войском без всякого оружия, ибо его желание оставить воинскую службу продиктовано верностью вере, а не трусостью: “Если мой отказ от воинской службы приписывают трусости, а не верности вере, я готов завтра встать без оружия перед войсками и без щита и шлема с именем Господа нашего Иисуса Христа и со знаком креста бесстрашно войти во вражеские ряды”. На следующий день он, безоружный, смутил противников своим появлением, и они сдались без боя. Бог, по словам Сульпиция Севера, не только защитил своего ревнителя от мечей и стрел врагов, но и не допустил битвы, чтобы не смутить святого созерцанием смерти других людей<sup>48</sup>.

Также и Геральд, “во всем полагаясь на волю Господа”, в своем мирском служении демонстрирует отказ от насилия (*non violentia*) – отказ полный, безоговорочный и изображаемый без особых идеологических претензий. Топосом *non violentia* увенчивается вся *caritas* Геральда. Знаменитая фраза св. Мартина *Christi ego miles sum, ripugnare mihi non licet* в последующие полтысячи лет оставалась “программной” для всей *militia Christi*. И именно *non violentia*, по моему глубокому убеждению, единственное в глазах Одо условие, на котором он мог бы “теоретически обосновать слияние *militia Christi* и *militia saecularis*”, что, конечно, опровергает устоявшееся в историографии представление о нем как об “опередившем свое время” предвестнике идеологии крестовых походов.

Через сто лет после смерти Одо его опыт составления назидательного жития мирянина был повторен. В середине XI в. некий монах аббатства Сен-Мур-де-Фоссе под Парижем, также по имени Одо, пишет житие основателя и покровителя этого монастыря графа Бурхарда Вандомского (ум. 1012)<sup>49</sup>, по инициативе которого монастырь был включен в клюнийскую конгрегацию и, соответственно, жил по ее уставу.

В описании святости графа Бурхарда на первый взгляд обнаруживается много общего с описанием святости графа Геральда д’Аурилака. Оба жития презентуют один и тот же социальный тип – святого-мирянина, графа, верного королю, справедливого и милосердного с подданными, покровителя бедных, защитника безоружных. Однако без труда можно заметить, что *Vita domni Burhardi* являет собой, как выразился один из ее исследователей Поль Руссе, плод “монашеской оптики XI в.”<sup>50</sup>. Это житие возникло уже в ином социальном и религиозном контексте, а именно, в эпоху расцвета

клюдийской реформы, когда набрало силу движение Божьего мира, когда оружие рыцарей все чаще стало служить интересам Церкви и “делу защиты справедливости”. Текст жития содержит соответствующие клише из литературы этого времени – хроник и юридических документов XI–XII вв. Граф Бурхард показан в нем не только как щедрый податель милостыни (*largitor elemosinarium*) или утешитель нуждающихся (*consolator miserorum*), как того требует традиция жандра, но и как верный защитник церквей (*fidelis defensor ecclesiarum*), благочестивейший помощник (*sublevator*) безоружных (*inermes*), прежде всего – монахов и клириков, вдов и монахинь, т.е. всех тех, кто находился под защитой *raх Dei*<sup>51</sup>. Словом, святой мирянин середины XI в. это *miles egregius* – выдающийся воин, верный Богу граф (*Deo fidelis comes*), стремящийся облечь себя в одежды монаха (*monachilia indumenta requirit et accipit*)<sup>52</sup>.

В Прологе автор сообщает, что пишет свой труд в качестве *lectio* для монахов, т.е. для чтения за трапезой, что уже само по себе, казалось бы, определяет адресата произведения. Действительно, “дела благочестия” (*topos opera pietatis et misericordiae*, под которым в агиографии понимаются прежде всего молитва и милостыня) и монашеский образ жизни святого графа (в конце жизни он удалился в свой монастырь вместе с семьей) могут послужить примером не только для мирян, но и для монахов. Однако с той же степенью убежденности можно утверждать, что житие это должно было служить назиданием для потомков графа Бурхарда как образец не только праведной жизни, но и заботы светского владыки о своем частном монастыре, причем заботы с оружием в руках<sup>53</sup>. Тональность, в которой автор сообщает о войне Бурхарда с графом Одо де Блуа, победа над которым была ничем иным, как Божьим промыслом (*Dei iudicio*)<sup>54</sup>, уже вполне соответствует тональности “программного” для рыцарства XII в. сочинения *De laude novae militiae* Бернара Клервосского.

Без труда можно заметить, насколько изменилась со времен Одо Клюдийского форма репрезентации благочестивого мирянина. Бурхард Вандомский – блестящий рыцарь, непобедимый воин, друг и советник короля Гуго Капета, покровитель монахов, наперсник самого клюдийского аббата Майола<sup>55</sup>. Композиция *Vita domni Burchardi* также соответствует классическому образцу мирской биографии – сочетанию *exteriora gesta* и *interiora gesta*. Однако подбор этих *gesta* уже несколько иной и отражает замысел автора показать “нового” рыцаря, поэтому его *exteriora gesta* характеризуются активным участием в политике королевского дома, в войне, в переговорах для привлечения сторонников, словом, всем тем, что свойственно жизни придворного и военачальника, и из чего отнюдь не следует, что Бурхард, подобно Геральду, жаждал “не запятнать себя ничем мир-



ским". В том, что касается *interiora gesta*, имеет место принципиальное отличие Бурхада-монаха от Геральда-мирянина, но монаха и душе: Геральд д'Аурилак пережил настоящее глубокое монашеское *conversio*.

*Vita s. Geraldii* и *Vita domni Burhardi* – продукты “кльонийской агиографии”, о которой принято говорить как о чем-то едином. Но Геральд д'Аурилак и Бурхард Вандомский (также как и авторы их житий) разделены столетием, изменившим в “стиле эпохи” и в европейских реалиях гораздо больше, нежели, например, столетие предшествующее. Общность презентуемой обоими житиями святости только внешняя. Одинаков набор признаков святости, выраженный в топосах традиционных добродетелей, одинакова, говоря современным языком, постановка проблемы: соотношение между мирской и монашеской жизнью, между властью светской и властью Бога, между миром и войной. Однако в основе святости Геральда – человеколюбие (*caritas*), проявляющееся в справедливом и милосердном отношении не только к “бедным” – нищим, зависимым, мелким ленникам, но и к могущественным соседям и к врагам. Более того, его *caritas* достигает своего абсолюта в полном отказе Геральда от насилия (*non violentia*). Не случайно, чудеса в жизни Геральда – внешние признаки святости – начинают твориться только после того, как он отказался брать в руки меч, что, в свою очередь, было внешним свидетельством его монашеского обращения (*conversio*).

Итак, Геральд д'Аурилак, даже будучи вынужденным вступить в войну, остается мирным человеком, он не воин в том смысле, в каком является воином вандомский граф Бурхард. Бурхард – феодальный сеньор, тесно связанный с королем и активно участвующий в его политике и в военных походах. На войне цель его – не возможно скорейшее достижение мира, разрешение проблемы наиболее благоприятным для всех способом, а война до победы: *Burchardus vero in Domino fiduaciliter confidens super hostes irruit, multisque militibus interfecit, victoria de celo tribuitur* (Бурхард же, полагаясь на Господа, выступал против врагов и сражал множество воинов, и небо посылало ему победу)<sup>56</sup>. Отказавшись брать в руки меч Геральд в миру жил монахом и оставался им вне зависимости от того, воевал ли он или распевал Псалтирь. Бурхард, пусть он и удалился потом в монастырь, был прежде всего воином; конечно, воином “положительным” – покровителем справедливости и защитником безоружных, но та святость, которую в его лице восславляет агиограф – это святость человека с оружием в руках. Такое противопоставление “святого-миротворца” и “святого-воина” внутри одной – кльонийской – агиографической традиции показывает, как меняются в прошедшее после смерти аббата Одо столетие установки Церкви и, в частности, кльонийского монашества в отношении к войне.

В целом об изменении отношения Церкви к “профессии” воина можно говорить, пожалуй, где-то на рубеже первого тысячелетия хотя едва ли не с середины IX в. кризис власти при последних Каролингах, обострение усобиц и набеги норманов, сарацин, венгров не мало способствовали радикализации церковного отношения к “справедливой” войне. Уже тогда *militia Christi* как союз борцов за веру отчасти начинает ассоциироваться с паломничествами и войной с язычниками. Однако сама теория возможности священной войны разрабатывалась церковными авторами позже и скорее *post factum*<sup>57</sup>. И хотя задолго до крестовых походов христианское учение в определенном смысле секуляризируется и милитаризируется, агиография, будучи жанром особенно консервативным, отставала от жизни и политики, так что в текстах этого жанра о сакрализации “профессии” воина, т.е. о формулировке ее этических основ, в X в. еще не могло быть и речи. К середине XI в. в официальной церковной идеологии противоречие между *militia Christi* и *militia saeculari* постепенно преодолевается, и “профессия” рыцаря “христианизируется”, подобно тому как парой столетий раньше “христианизовалась” “профессия” правителя, короля: формулируется христианский, религиозный долг воинского сословия, превращающегося в меченосную руку Церкви, защищающую и опекающую слабых и безоружных. Эти идеи развиваются на протяжении всего XI столетия находя отзвук, правда, весьма скромный, и в агиографии.

Точно также и во взгляде на войну в рядах церковных теоретиков только во второй половине XI в., накануне крестовых походов намечается относительное единство. “Справедливая война” должна иметь “справедливую” причину, быть войной за мир, право и веру и легитимироваться высшей властью – папским авторитетом. Спиритуальное оружие христианства, вера, становится оружием мирским. Возникает новый тип благочестия – рыцарский. Идеальный христианский рыцарь – *miles viriliter et sapienter* – служил как земному, так и небесному господину, искал славы в этом мире и надеялся на спасение души в том. Ленную систему он понимал как род духовного служения (*ministerium*) и рассчитывал на ответный дар. Сплетены военных, аристократических (не по крови, но в силу обладания мечом и земельными владениями) и, наконец, христианских элементов в рыцарском кодексе чести и поведения – это и есть то идеализированное представление о *miles Christi*, которое характеризует рыцарство после 1100 г.<sup>58</sup>

В XII в. выражение “воин Христов” чаще понималось уже не метафорически, а вполне буквально. Конечно, “христианизация” (“сакрализация”) сословия военной аристократии вела не только к внутренним изменениям в ее этосе, но и отчасти разряжала атмосферу неконтролируемой феодальной агрессии. Идеи Божьего ми

ра, а затем крестовых походов направили воинственную энергию рыцарей в нужное русло, превратив ее в своего рода сословную религию<sup>59</sup>. Стремление достичь *raх Dei* легло в основу рыцарской этики. Однако нельзя не учитывать того обстоятельства, что одновременно теологическая концепция любви к ближнему, та самая *caritas*, которую граф Геральд в изображении Одо демонстрирует по образцу древних святых, похоже, вытесняется упомянутой идеей служения (*ministerium*) – но уже с оружием в руках! – господину земному и господину небесному, которая и стала основанием для сакрализации “профессии” рыцаря. Понятно, что новая идеология нуждалась в соответствующих образцах и примерах для подражания, которые, как мы знаем, прежде всего давала агиография. Новое прочтение старых житий и их переосмысление в соответствии с современными реалиями, а также быстрый рост пантеона святых покровителей воинов, давали формирующимся социальным группам чувство идентичности и возможность рассматривать жизнеописание “своих” святых как собственную предысторию, т.е. форму культурной памяти. Неудивительно поэтому, что в эпоху рыцарства, крестовых походов и духовно-рыцарских орденов и сама *Vita s. Geraldii* стали читать уже по-иному, а в графе Геральде – видеть образцового *miles Christianus*. Читателю по опыту известно, сколь “современными” кажутся иные герои классической литературы, поскольку каждая эпоха открывает в этой литературе что-то свое. Но все эти открытия свидетельствуют об историческом сознании современников, а не об авторских интенциях самого Одо, отнюдь не рассчитывавшего на адресата такого рода, а всего лишь изложившего результаты своего расследования спонтанно возникшего культа аквитанского графа в жанре жития.

<sup>1</sup> *Berschlin W.* Biographie und Epochenstil im lateinischen Mittelalter. Stuttgart, 1999. Bd. 4(1). S. 30.

<sup>2</sup> *Sancti Odonis abbatii cluniacensis II de vita sancti Geraldii auriliacensis comitis libri quatuor // Patrologiae cursus completus. Series latina / Ed. Migne. T. 133. Col. 640–709* (Далее: PL). Далее в примечаниях VG, номер книги и номер главы. Относительно точной датировки VG существует не менее пяти различных мнений. В. Бершин полагает однако, что все они нуждаются в более основательной аргументации, и предлагает считать временем создания жития период между 916–942 гг. (*Berschlin W.* Op. cit. S. 32).

<sup>3</sup> “Но мы слишком долго сочиняли это апологетическое вступление (*apologetica praefatio*)”, – пишет Одо, заключая “Пролог” и обозначив тем самым направленность своего сочинения – *vita apologetica*, жизнеописание-доказательство.

<sup>4</sup> Об агиографических топосах в функции аргументов в *vita apologetica* см.: *Арнаутова Ю.Е.* Перспективы изучения агиографических топосов //

- Munuscula: К 80-летию со дня рождения А.Я. Гуревича. М., 2004 С. 182–213.
- <sup>5</sup> *Poulin J.-C.* L'idéal de sainteté dans l'Aquitaine carolingienne d'après les sources hagiographiques (750–950). Québec, 1975. P. 74; *Heinzelmann M.* Sanctitas und "Tugendadel": Zu Konzeptionen von "Heiligkeit" im 5. und 10. Jahrhundert // *Francia: Forschungen zur westeuropäischen Geschichte.* 1977 München, 1978. Bd. 5. S. 741–752.
- <sup>6</sup> Ср. также: VG I. 17, 21, 28; II. 17; III. 4.
- <sup>7</sup> О том, как понималось в средневековой церковной литературе слов "бедный" (*pauper*) и кто подходил под эту категорию см.: *Арнаутова Ю.* "Бедные" // *Словарь средневековой культуры.* М., 2003. С. 43–45.
- <sup>8</sup> *Armanški G.* Es begann in Clermont: Der erste Kreuzzug und die Genese der Gewalt in Europa. Pfaffenweiler, 1995. S. 29.
- <sup>9</sup> Топос любви святого к домочадцам восходит к теологеме *caritas erga Deum et proximum* (ср.: Мф. 19: 19).
- <sup>10</sup> Имеется в виду капитул из Вестготской правды, согласно которому число вольноотпущенных по завещанию не может превышать ста человек. См. об этом: *Haenel G.* *Lex Romana Visigotorum.* Leipzig, 1848 S. 316, 412.
- <sup>11</sup> Важно отметить, что в первой книге жития о Геральде сказано, что он был всеми любим, во второй – что подданные его боялись (VG I. 29, 30 II. 14). Это дало повод Ф. Лоттеру писать, что личность Геральда показана на Одо в противоречиях. См.: *Lotter F.* *Das Idealbild adliger Laienfrömmigkeit in den Anfängen Clunys: Odos Vita des Grafen Gerald von Aurillac / Benedictine Culture 750–1050 /* Ed. W. Lourdaux, D. Verhelst. Leuven, 1983 S. 76–97 (цит. с. 92). Однако именно такое толкование сравнения Геральда с Иовом снимает это кажущееся противоречие: господин должен быть милосердным и справедливым, но строгим.
- <sup>12</sup> *Angenendt A.* *Geschichte der Religiosität im Mittelalter.* Darmstadt, 1997. S. 53
- <sup>13</sup> *Zierer O.* *Das Heilige Reich. 1000–1100 n. Christus.* Gütersloh, 1964. S. 189.
- <sup>14</sup> Ср.: *Merito quippe diligebatur ab omnibus, quoniam ipse cunctos diligebat* (VG I. 30, 28).
- <sup>15</sup> *Fichtenau H.* *Lebensordnungen des 10. Jahrhunderts: Studien über Denkart und Existenz im einseitigen Karolingerreich.* Stuttgart, 1984. Bd. I. S. 402 u. folg.
- <sup>16</sup> Осуждение жадности (*avaritia*), причисляемой Церковью к семи смертным грехам, для Одо – одна из наиболее животрепещущих тем. Ей он противопоставляет *paupertas* и *misericordia* Геральда: *Tum vero videntibus vicinis suis, ei quaedam munuscula tribuit, et in eloquio vel convivio sat eminenter honoravit, et eum in pace dimisit. Quis hoc praeter Geraldum faceret? Sed hoc ille fecit, qui non avaritiae servus erat, sed misericordiae se totum dicaverat* (VG I. 30).
- <sup>17</sup> Ср.: Иов. 39. 9; Рим. 13. 4.
- <sup>18</sup> Подробно о внутреннем состоянии западнофранкских земель см. *Hoffmann H.* *Gottesfriede und Treuga Dei.* Stuttgart, 1964; *Kluckhohn A.* *Geschichte des Gottesfriedens.* Leipzig, 1857. (ND. Aalen, 1966. S. 3–21) *Lewis A.R.* *Count Gerald of Aurillac and Feudalism in South Central France in the Early 10th Century // Traditio.* 1964. N 20. P. 42; *Fournier G.* *Saint Géraud et son temps // Revue de la Haute-Auvergne.* 1973. Vol. 43. P. 342–355.

- <sup>19</sup> VG I. 17: de tuitione impotentium plangoris voces ingeminabant.
- <sup>20</sup> Более 20 раз называет Одо Геральда *vir Dei* или *miles Christi*. Так называли сначала учеников Христа, а в раннесредневековой агиографии святых как унаследовавших совершенство старозаветных пророков, новозаветных апостолов и раннехристианских мучеников. См.: *Angenendt A. Geschichte der Religiosität im Mittelalter*. S. 160–166.
- <sup>21</sup> Ср. также: *...genus conversationis (...)* in quo neque commune solatium negligeret, nec sibi quidquam de conversationis perfectione minueret (VG II. 2); *...mediocritati studens, suae potentiae cumulum deseperat* (VG II. 3).
- <sup>22</sup> VG I. 11. Ср. так же с высказыванием из II Praef.: “раз он не надеялся на деньги и сокровища, то и творил, как сказано в Писании, чудесное в своей жизни”.
- <sup>23</sup> Доказательству этой идеи посвящены, в частности, работы Ф. Лоттера и М. Хайнцельманна. См. примеч. № 10 и № 5. Ср. также: *Wollasch J. Cluny – “Licht der Welt”. Aufstieg und Niedergang der klösterlichen Gemeinschaft* Zurich; Düsseldorf, 1996. S. 148.
- <sup>24</sup> *Erdmann C. Die Entstehung des Kreuzzuggedankens*. Stuttgart, 1935.
- <sup>25</sup> *Ibid.* S. 64, 78–79.
- <sup>26</sup> *Fechter J. Cluny, Adel und Volk. Studien über das Verhältnis des Klosters zu den Ständen (910–1156)*: Diss. Stuttgart, 1956. S. 54. Автор ссылается при этом на более ранние работы – упомянутую Эрдманна и Клинкаберга *Klinkenberg H.M. Über karolingische Fürstenspiegel // Geschichte in Wissenschaft und Unterricht*. 1956. N 7. S. 89.
- <sup>27</sup> *Ibid.* S. 58–59; 119.
- <sup>28</sup> *Lotter F. Das Idealbild adliger Laienfrömmigkeit in den Anfängen Clunys*. S. 95.
- <sup>29</sup> *Tietz W. Rex humilibus. Heiligkeit bei Helgaud von Fleury // Hagiographica*. 1997. S. 113–131 (S. 116).
- <sup>30</sup> *Poulin J.-C. L’idéal de sainteté dans l’Aquitaine carolingienne*. P. 157–158.
- <sup>31</sup> *Арнаутова Ю. Женщина в “культуре мужчин”: брак, любовь, телесная красота глазами агиографов X в. // Адам и Ева: альманах гендерной истории*. СПб., 2003. С. 77–114 (здесь с. 104–112).
- <sup>32</sup> *Oexle O.G. Tria genera hominum: Zur Geschichte eines Deutungsschemas der sozialen Wirklichkeit in Antike und Mittelalter // Institutionen, Kultur und Gesellschaft im Mittelalter / Hrsg. L. Fenske, W. Rösener, Th. Zotz. Sigmaringen*, 1984. S. 483–500.
- <sup>33</sup> Ср. также: 2 Кор. 10: 3; Еф. 6: 10, 17.
- <sup>34</sup> *Erdmann C. Op. cit.* S. 32.
- <sup>35</sup> *...Et in saeculari habitu constitutus, ad spiritalis agonis tyrocinium properans, contra antiqui hostis temptamenta viriliter decertavit et post, tamquam miles emeritus et diutina exercitatione instructissimus praeliator, cum triumpho bonae operationis caelestis patriae senatum possidet laureatus* (*Vita Gangulfi Martyris Varennensis // MGH Script. Rerum Merovingicarum*. T. 7. P. 1. S. 142–174. Prol).
- <sup>36</sup> Ср.: *Erga ipsos vero qui juris ejus erant, tam beneficus, tamque erat pacificus ut mirum considerantibus esset* (VG I. 24); *Cum quidem ille sicut pacificus loquebatur ei qui oderat pacem, quin etiam quaedam munuscula tribuebat ei, et arma militaribus apta, quatenus ferinos ejus mores per beneficia deliniret* (VG I. 40).

- <sup>17</sup> Ср.: “Этот человек Божий был дан примером людям богатым, пусть посмотрят, – ведь они словно соседи, – как им подражать ему, явленному их взору из их собственного сословия” (VG I. Praef.).
- <sup>18</sup> *Violante C.* “Chiesa feudale” e riforme in Occidente (sec. X–XII). Introduzione a un tema storiografico. Spoleto, 1999. P. 145.
- <sup>19</sup> См. примеч. 3.
- <sup>20</sup> *Graus F.* Volk, Herrscher und Heiliger im Reich der Merovinger: Studien zur Hagiographie der Merovingerzeit. Praha, 1965. S. 298–299; *Idem.* Sozialgeschichtliche Aspekte der Hagiographie der Merovinger- und Karolingerzeit. Die Viten der Heiligen des südalemannischen Raumes und die sogenannten Adelsheiligen // Mönchtum, Episcopat und Adel zur Gründungszeit des Klosters Reichenau / Hrsg. A. Borst. Sigmaringen, 1974. S. 131–176.
- <sup>21</sup> *Ibid.* S. 174.
- <sup>22</sup> См. примеч. № 4.
- <sup>23</sup> На этом настаивает Ж.-К. Пулен: *Poulin J.-C.* L’idéal de sainteté dans l’Aquitaine carolingienne. P. 123–127.
- <sup>24</sup> *Vita Gangulfi Martyris Varennensis.* Cap. 1.
- <sup>25</sup> В свое время К. Эрדманну это наблюдение дало основание писать, что “Житие св. Геральда” было первым в этом смысле литературным произведением, которое, будучи написанным еще до середины X в., “уже оттуда указывает на будущее” (*Erdmann C.* Op. cit. S. 78).
- <sup>26</sup> *Justus W.* Die frühe Entwicklung des säkularen Friedensbegriffs in der mittelalterlichen Chronistik. Köln; Wien, 1975. S. 57–58.
- <sup>27</sup> *Leclercq J.* Bernhard von Clairvaux: ein Mann prägt seine Zeit. München, 1990. S. 43.
- <sup>28</sup> *Sulpice Sévère.* Vie de saint Martin / Ed J. Fontaine. P., 1912. T. 1. Cap. 4.
- <sup>29</sup> *Odo monachus Fossatensis.* Vita domni Burchardi venerabilis comitis // PL. T. 143. Col. 847–862.
- <sup>30</sup> *Rousset P.* L’idéal chevaleresque dans deux “Vitae” clunisiennes // Études de civilisation médiévale (IX<sup>e</sup>–XII<sup>e</sup> siècles). Mélanges offerts à E.-R. Labande. Poitiers, 1974. P. 623–633 (P. 629).
- <sup>31</sup> Ср.: *Erat enim fidelis defensor ecclesiarum... largitor elemosinarium, consolator miserorum, sublevator piissimus monachorum, clericorum, viduarum atque virginum in cenobiis Deo militantium* (Vita d. Burchardi. Col. 849).
- <sup>32</sup> *Ibid.* Col. 858.
- <sup>33</sup> *Rousset P.* L’idéal chevaleresque dans deux “Vitae” clunisiennes. P. 629–631.
- <sup>34</sup> Vita d. Burchardi. Col. 857–859, esp. Col. 858.
- <sup>35</sup> Ср. также подробный анализ П. Руссе: *Rousset P.* L’idéal chevaleresque dans deux “Vitae” clunisiennes. P. 630.
- <sup>36</sup> Vita d. Burchardi. Col. 855.
- <sup>37</sup> *Erdmann C.* Op. cit. S. 70–71.
- <sup>38</sup> Подробнее см.: “Militia Christi” e crociata nel secoli XI–XIII: atti della un internazionale di studio. Milano, 1992; *Armanski G.* Es begann in Clermont. S. 57–60.
- <sup>39</sup> *Cowdrey H.E.* The Peace and Truce of God in the Eleventh Century // Past and Present. 1976. Vol. 46. P. 58–67; *Auffarth Ch.* Irdische Wege und himmlischer Lohn. Kreuzzug, Jerusalem und Fegefeuer in religionswissenschaftlicher Perspektive. Göttingen, 2002.