



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-I-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. Voskoboïnikov, G.V. Bondarenko</i> | |
| CONCLUSION | 119 |

ANNALES' 75TH ANNIVERSARY

| | |
|---|-----|
| <i>A.Ya. Gurevich</i> | |
| POSITION OF OUTSIDENESS | 122 |
| <i>M. Aymard</i> | |
| THE ANNALES IN THE 21 ST 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 TH 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 TH 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 18TH 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

НЕСКОЛЬКО СООБРАЖЕНИЙ ПО ПОВОДУ КАРНАВАЛЬНОГО “ХРОНОТОПА”

Если рассуждать обобщенным и самым предварительным образом, то отмечаемые в средневековой Европе праздники следовало бы разделить на две главные разновидности: “праздники воспоминания” и “праздники преобразования”. В задачи праздников первой группы (а к ним относятся многие “двунадесятые” праздники, дни памяти святых и поминовения усопших) входит регулярное обновление и подтверждение смысловых парадигм, внутри которых существует и действует та или иная общность людей. Кроме церковных к таким праздникам могли принадлежать гражданские и придворные торжества. Если, скажем, важнейшим событием немецкой рыцарской культуры стало, уже по мнению современников (Г. фон Вельдеке), Майнцское празднование Троицы 1184 г., когда императором Фридрихом Барбароссой были посвящены в рыцари его сыновья, то все последующие празднества подобного рода, в том числе венчание Фридриха II с Изабеллой Английской, состоявшееся также в Майнце на Троицу в 1235 г., мыслились как подражание и воссоздание исходного и по своим масштабам недостижимого образца¹. В задачи праздников второй разновидности, “праздников преобразования”, входит не столько репрезентация понятий и категорий, в которых желает мыслить себя средневековое общество, сколько исполнение тех или иных процедур, по мнению участников (мистрантов и зрителей), безусловно необходимых, для переведения общества и окружающего его космоса из старого состояния в новое. К таким праздникам относятся в первую очередь сезонные “увеселения” карнавального типа, уходящие корнями в земледельческие культы древности, и мероприятия семейного цикла, с его тремя основными событиями: рождением, свадьбой и смертью.

Предложенное членение, конечно, несколько условно и едва ли существовало в чистом виде. Взять, к примеру, Пасху. Она есть в первую очередь воспоминание об известных событиях, но момент либиальности, переходности и в ней, безусловно, присутствует. Модельные события единожды в год воспроизводятся и переживаются народом и клиром как уникальные и вполне актуальные; они происходили не только когда-то и где-то, но разворачиваются непосредственно в присутствии собравшихся. С другой стороны, в торжествах карнавального типа наличествуют в разрозненном виде воспоминания о минувшем. Это комические этиологии (Шларэффия, Шильда, Кокань), генеалогии (Симплициссимуса, Морольфа²), фрагменты архаических мифологий (шут-тöге – Тор/Донар), подкрепленные многозначительными деталями костюма (шутовские

погремушки – символы грома), и т.д. Карнавал в бывших римских колониях (Трир, Кельн), по всей вероятности, соотносил себя с Золотым веком античных Сатурналий. Кроме того, элементы исторической памяти, безусловно, содержат в себе карнавальные летописи, в том числе нюрнбергская, ведшаяся на протяжении двухсот лет, начиная с 1349 г.

Сказанное выше – по крайней мере, в той части, где речь идет о католических богослужениях дневного круга – закреплено в латинских миссалах и бревиариях с терминологической точностью. Эти последние включают молитвы и песнопения двух разных родов. Если первые связаны с тем или иным эпизодом земной жизни Христа и девы Марии (*Proprium de tempore*), то вторые, будучи обращены к одному из угодников Божьих, от праотцев до недавно почивших святителей, связаны с культом святых (*Proprium de sanctis*). Все эти тексты³ вводятся на правах переменных элементов в устойчивую структуру мессы, часов, вечерни и утрени, актуализируя в них по крайней мере, два образа времени⁴: циклического и продольного, исторического. Средневековая литургическая драма, как показано в двухтомном собрании К. Юнга⁵, первоначально сложилась в пределах более напряженного циклического времени (пасхальный троп) и только затем перешла к инсценировкам времени исторического: от рождественского тропа XI в. “*Quem queritis in praesaepe*” – к бенедиктбейренскому рождественскому действу XIII в. и тегернзейскому “*Действу об Антихристе*” 1161–1162 гг. При этом драма не создавала своего, но использовала и по мере необходимости уточняла пространственный образ, заданный самим зданием церкви и церковным богослужением. Если при восведении событий круга *Proprium de tempore* около специально возведенных гроба и ясель разворачивалось миниатюрное пространство евангельского повествования, то при инсценировках событий времени *Proprium de sanctis* выстраивалось грандиозное пространство христианской ойкумены в ее целом. Именно такой пространственный образ развернут в тегернзейском “*Антихристе*”. Немецкий театровед К. Лангош описывает его следующим образом: «Автор спроецировал на сцену не просто географическую карту. Перед ним стояла задача отразить церковно-догматический образ божественно упорядоченного мира. Учредителями порядка являются в первую очередь христианская Церковь, Император и Папа. В качестве их противников выступают Язычество и его ратник, Король вавилонский. Вавилон, эта резиденция Сатаны, задуман как противовес Иерусалиму. К христианской Церкви к Язычеству добавлен Иудаизм. Он венчает собой триаду мировых религий. Среди существовавших в Средние века государств выбраны только те, которые претендовали на императорский пре-

стол... Иерусалимский Король таких претензий не имеет, но он введен в “Действо”, очевидно, потому, что управляет исконно христианскими землями...»⁶ В общем же, надо заметить, что драматургические элементы церковных богослужений, вроде поставления тех же гроба и ясель, шествий с ветвями и посыпания головы пеплом в первую среду поста, обогащали праздничные воспоминания переживанием осуществлявшейся на глазах у собравшихся процедуры. Они как бы стремились перевести церковные торжества из разряда “праздников воспоминания” в разряд “праздников преобразования”.

Что касается карнавала, первые упоминания о котором датируются приблизительно 1200 г., то продольного времени он не ведал вовсе. Он не знал и не конструировал истории. Его ритуалы: убийства, братчины, протоспортивные игры, коитус, агоны и драки “стенка на стенку”, – инсценируясь четырежды в год в дни осеннего и весеннего равноденствия, зимнего и летнего солнцестояния (и таким образом примерно совпадая по времени с Богородичными днями, Пасхой, Рождеством и Духовым днем), переживались как уникальные и не имеющие никакой исторической перспективы. (Возможные соотношения с Золотым веком Сатурналий и эпическим правременем германской мифологии не вызывали в силу своей фрагментарности исторических переживаний.) Более того, состоя из четырех отдельных циклов, карнавал не был способен освоить и физический год в качестве смыслового единства. Ибо в пределах церковного круга “*Proprium de tempore*” год охватывался посредством того, что каждый его день был посвящен тому или иному эпизоду 33-летней жизни Христа, о котором читалось в Евангелиях и целось в молитвах и гимнах. (То, как средневековым человеком переживался литургический год, можно составить достаточно точное представление по старофранцузской “Фламенке”.) Карнавал же не имел мифа и нарратива, с помощью которого мог бы, хотя бы и на уровне фабулы, как это делало христианство, соотнести сезонные циклы ритуальной активности и объединить их в смысловое единство. Не зная исторического, карнавал признавал лишь циклическое время – и то, если под ним разуметь не годовой, а только сезонный цикл.

Праздники “воспоминания” и “преобразования”, по всей видимости, следовало бы противопоставить друг другу не только по функции и заложенным в них образам пространства и времени. Они различны самим качеством своих ритуалов. Дело в том, что обряд праздников первого типа (которые все же в общем и целом связаны с Церковью) имел синтетический характер, в то время как обряд праздников второй разновидности (скорей связанных с языческой архаикой) был синкретическим. И если в первом случае обряд ин-

сценировался средствами разных искусств: живописи, декламации, пластики, света, запаха и сценической композиции, – сознательно объединенных в рамках церковного богослужения, то во втором случае обряд воплощался в нерасчлененном единстве выразительных средств. Стилистика этих средств: расчленение, испражнения, кровь, обильная и жирная пища – достаточно самобытна и не может остаться незамеченной, когда прорывается за пределы карнавала, в полулитургическую и масленичную драму (“Игра об Антихристе”, Цюрих, XIV в.; “Игра о герцоге Бургундском”, Нюрнберг, XV в.).

В отечественном литературоведении представления о пространстве и времени закреплены бахтинским термином “хронотоп”. При этом совмещенные в нем основы *χρόνος* и *τόπος* указывают на то, что пространство и время должны мыслиться непрерывно, континуально, как пространственно-временное единство. Следовательно, когда мы изучаем средневековые праздники карнавального типа и связанные с ними художественные произведения, нам следует описывать их пространство и время не порознь, а друг через друга. Время? – Необходимое для преобразования пространства. Пространство? – То, что преобразуется в ходе обрядовых процедур, за время ритуального цикла.

От средневековой масленицы до нас дошли в виде литературных памятников ее характерные образцы, песни-прения (Streitlied): “Спор Зимы и Лета”, “Прение между Смертью и Жизнью”, “Спор Матери с Дочерью” (фрагмент альпийской комической эпопеи “Нейдгард Лис”, XII–XV вв.). Ритуальные словопрения (штрайтлид, тенсоны) повсеместно присутствовали в европейской культуре уже во времена “Песни о Хильдебранте” (VIII в.). Что касается старонемецкой песни-прения, то она состоит из перемежающихся рядов реплик Смерти и Жизни, Зимы и Лета. По ходу разворачивания спора, оба ряда объединяются в отдельные, независимые и конфликтующие друг с другом образно-языковые стихии. Штрайтлид – это спор разных видений мира, разных его концепций – “зимней” и “летней”. Диссонанс двух голосов – Зимы и Лета, Смерти и Жизни – становится явным, когда с двух отличных точек зрения определяются одни и те же реалии и предметы. Поле: белое (Зима), зеленое (Лето). Грабли и вилы: бросать хворост в печь (Зима), грузить сено в телегу (Лето)... Гроб: мертвенный (Смерть), проросший семенем (Жизнь)... Спор сопровождается этикетными угрозами и хулами. Во всех прениях выходит победителем Лето, Жизнь, Дочь, и по той простой причине, что в каждой паре реплик – а она называется *swânc* (!) – их утверждение о предмете стоит на последнем месте и таким образом перекрывает исходное утверждение. Если мы учтем

магический характер обрядовых словопрений, то нам станет понятен истинный смысл производимых ими манипуляций с определениями и именами. Эти манипуляции отнюдь не сводятся к констатации факта, но представляют собой процедуру преобразования космоса, понятого как ближайший ландшафт, в котором развивается производственная деятельность городской или сельской общины: лес, поле, река, инструменты. (По своим масштабам такое пространство, между прочим, близко миниатюрному пространству “*Progium de tempore*”). Диалогическая веснянка бесконечна и не имеет композиционного завершения, поскольку ее цель состоит в переименовании всех без исключения реалий ландшафта.

Первоначально песня-прение существовала не в качестве литературного памятника, но была речевой частью ритуальной драки-агона. На нее, следовательно, распространяются все законы фольклорной импровизации. Сам ритуал, инсценировавшийся четырежды в год: на святки, в День изгнания смерти (21 марта), на Вознесение и Троицу, а также в дни Богородичных праздников, — выглядел следующим образом. На площадях швейцарских и баварских городов в окружении толпы становились двое мужчин: первый, Смерть, — с кнутом и в шубе; второй, Жизнь, — почти голый, в легкой рубашке, босой, с молодым деревцем в левой и бичом в правой руке. Стегая друг друга, маски восхваляли себя и хулили соперника. Их перемежающиеся речитативы и были в собственном смысле песней-прением. Когда же в местности Оденвальд на юго-западе Германии побеждала Жизнь, она раздирала ризы поверженной Смерти, мох и солому, и, достав из утробы цветущую ветвь, обносила ее по площади, водружала на городских воротах и раздавала собравшимся⁷, тем самым санкционируя магическим образом приход лета.

Из приведенного примера, кстати сказать, хорошо видно, как строилось пространство площадного действия, которое, впрочем, не имело непосредственного отношения к праздничному “хронотопу”. Это пространство условно можно разделить на пространства мистрантов и зрителей — условно, поскольку оба были взаимопроницаемы. В первом пространстве вырабатывался семиотический продукт; та же зеленая ветвь доставалась из утробы Смерти-Зимы, резались животные-фетиши (свиньи, медведи, быки), расчленялись и готовились туши (Любек, 1386 г.; Вайльгейм, 1522 г.; Наббург, 1593 г.; Рим, XVI в.)⁸. Затем этот продукт передавался в зрительскую среду для массового потребления. В подобным способом организованное ритуальное пространство уходит своими корнями сценическое пространство немецкой масленичной пьесы, фастнахтшпиля, с характерным для нее взаимным обменом репликами между зрителями и актерами. И если, как утверждает

культуролог Д.Р. Мозер, карнавал XIII–XIV вв. не был многолюдным, исчисляясь не более чем 20–25 участниками, то он все-таки имеет в виду только мистрантов, а не общину, собравшуюся вокруг них и готовую воспользоваться результатами их ритуальной активности⁹.

Карнавальные празднества были своего рода ритуальным “каркасом” устной комической культуры средневекового города. Их общая принадлежность к единому стилю не вызывает сомнений; достаточно вспомнить, что протагонистом и площадных казней, и уличных шествий, и драмы, и шванка был плут-шут-дурак. Выступая как литературный герой, он был порожден не в тексте и не авторской волей, но возник в недрах карнавала в качестве фетиша. Помимо прочего на это указывает его моделировка. В “народной книге” Гр. Хайдена (сер. XV в.) мы читаем о шуте Морольфе: “Он был невысок, крепок и толст, голова велика, а лицо все в морщинах; широкие уши свисали до середины живота. Глаза были огромны, нос длинен, рот широк, зубы кривы. Его волосы стояли дыбом, и вид напоминал козла. Руки и пальцы были жирны и малы, платье с фартуком... ботинки набиты навозом; шапка сшита из козьей шкуры, на ней виднелись рога, шерстяная накидка служила ему одеждой”¹⁰.

Интуитивно угадываясь, взаимосвязь карнавальных торжеств и облекающей их устной культуры нуждается, однако, в рациональном истолковании. Здесь самое время вспомнить слова О.М. Фрейденберг, считавшей, что в традиционалистских культурах организация литературного сюжета и художественного мира в целом “дается авторам в готовом виде, в обязательном порядке...”¹¹, – дается обрядом и мифом. Сказанное в полной мере относится к старонемецкому шванку. Подавляющее большинство шванков, входивших в “народные книги” позднего Средневековья (каждая из них подытоживала более или менее длительную устную традицию), строилось по принципу двойной интерпретации слов. Из сотен возможных примеров мы приведем лишь несколько. Соломон выгоняет из дворца Морольфа: “Чтобы больше я твоей рожи (angesicht) не видел!”; отныне Морольф приближается к королю не иначе, как обернувшись к нему голым задом... Уленшпигелю, который устроился в очередную мастерскую, предлагается бросить в чан с пивом порцию “хмеля”, “прикинуть” рукава к кафтану, смастерить крестьянскую шубу (на цеховом жаргоне “волка”), шить платье так, “чтобы шва не было видно”; он опускает в кипящий отвар пса Хмеля, бросает всю ночь напролет в кафтан рукава, сшивает чучело волка и шьет, забравшись под кадку... Петеру Лою – герою одноименной “народной книги” А.Я. Видмана из Галле (1557) – учителем латыни задано просклонять слово “огонь” (fac ignem); Петер бросается к

печи и разводит в ней пламя... Как видим, строение анекдота в точности повторяет собой структуру ритуального прения. И в том и в другом случае мы имеем дело со спором двух персонажей по поводу одних и тех же слов и вещей (ср. драму Г. Сакса “Корзина торговца”). При этом “зимним” обозначениям реалий ландшафта (“белое поле”) соответствует интерпретация приказа со стороны епископа, мастера и короля, тогда как обозначениям “летним” (“поле зеленое”) соответствует комическая интерпретация дурака, шута и шута. В таком переходе от первой интерпретации ко второй, из одной мыслительной логики в другую, состоит поворотное событие как шванка, так и ритуального прения. Оно позволяет отнести их к разряду пуантированных форм.

Ритуальный агон передал фольклорному анекдоту не только строение и систему персонажей. Он сообщил ему и свой праздничный “хронотоп”. Недаром за шутовской интерпретацией слов, как правило, следует преобразование пространства, но уже не в пределах ландшафта, а в интерьере производственной мастерской: “Развел он (Тиль) жаркий огонь, взял клещи, опустил в ковш и сварил вместе, да еще два молота, да железный вертел в придачу, да засов. И взял чугунок, где лежали подковные гвозди, высыпал их, обрезал у них шляпки и все шляпки вместе, сковал, и все стерженьки вместе”¹². Со временем отдельные шванки собирались в “народные книги”. В подавляющем большинстве случаев они строились по биографическому канону. Истории об Амисе, Попе из Каленберга, Нейдгарде Лисе, Морольфе, Уленшпигеле, Петере Лое и Докторе Фаусте повествуют о всей или о большей части жизни шута. Но карнавал, в отличие, скажем, от жития и автобиографии “Vita” Г. Сузо, не мог освоить всей длительности человеческой жизни и породил причудливую временную конфигурацию “народной книги”. Ее причудливость состоит в следующем. Заявленный в “книге” биографический канон предполагает освоенность протяженного времени. Однако время шванков, составляющих “книгу”, – это время ритуального цикла. Поэтому в “народной книге” длительное время только заявлено, оно номинально и лишено всякого содержания. Оно составлено из механически соединенных шванков с их религиозным, циклическим и замкнутым на себя временем. Время переживается лишь внутри шванка. Между шванками оно не маркировано и потому выпадает. Впоследствии, попав в пределы ренессансного и барочного романа, в частности “романа воспитания” (“Симплициссимус” Х. Гриммельсхаузена), фольклорный анекдот начал “размагничиваться” и терять свою циклическую замкнутость под воздействием новых силовых линий.

Карнавальный хронотоп свойствен не только шванку, но и другим жанрам, в своей совокупности составлявшим устную культуру

средневекового города: загадке, басне, фастнахтшпилю, буффонному спору, паремиям (пословицам, поговоркам) и, наконец, гибридным и междужанровым формам. Все они образованы в ходе двойного голосоведения и содержат в себе поворотный момент. Последний явственно ощутим также в строении комического слова-клише: “шутовской папа”, “дурацкий король”, “Государь Редко Богатый”, “Государь, Которому Всего не Хватает”, “Государь Исхудалый”, “Царь Беспорядка”, “Господин Мало в Руке”, “Безобразный король” и проч.¹³ Эти жанры стояли даже ближе к агону, чем шванк¹⁴. Вследствие своей изоморфности, они были взаимообратимы и образовывали однородное тело сформированной вокруг карнавалных обрядов устной “агонизирующей” культуры.

Но вернемся к карнавалу, имея в виду не разбросанные по календарному году аграрные празднества, а саму “жирную неделю”, непосредственно предшествующую Великому посту, Квадрагинте. Здесь в XVI в. мы обнаруживаем существенные и примечательные изменения, приведшие к образованию современной разновидности масленицы (Мюнхен и Кельн). Суть наблюдаемых нами процессов состоит в переименовании. Весь мир карнавалных образов и процедур последовательно воссоздается на языке чуждой карнавалу церковно-клерикальной субкультуры. “Когда убивают медведя, умерщвляется дьявол, искуситель плоти нашей. Когда убиваются молодые тельцы, поражается греховность наших вожделений. Когда же убивается петух, сокрушается похоть чресл наших. Да живя в борении духа трезвенно и непорочно, сподобимся достойно причаститься тела Господня”¹⁵, – так в инокультурной, но навязываемой карнавалу интерпретации выглядит его же центральная фаза, ритуальная казнь человека, животного или куклы. Переосмысление карнавалной казни хорошо заметно на примере драмы “Извлечение шутов” Г. Сакса (1557), одного из ярких образцов возрожденческой “литературы о дураках”. В саксовском фастнахтшпиле развивается мотив комической операции, который восходит к масленичным обрядам свежевания жертвенных туш. Однако в пьесе тело разрезается шарлатаном-врачом уже для того, чтобы извлечь из него воплощающих собою грехи и пороки червеобразных шутов.

Карнавал обозначается и мыслится в понятиях и терминах другой, христианской, традиции. В этом плане показательны масленичные празднества, имевшие место в “Германской коллегии”, основанной Игнатием Лойолой в целях рекатолизации немецких земель. Здесь в 1552 г. с сугубо назидательными намерениями был выбран на шесть “жирных дней” Король карнавала. Прославление, интронизация, ежедневные постановки иезуитских драм, многолюдные и шумные пиры, весьма необычные для мрачной, изуверски-аскетической жизни коллегии, – эта череда мероприятий

звершилась торжественной речью мальчика-Короля: “Вы видели царство мира сего, которое кратко и преходяще, от него же остите...”

Карнавал мыслится, и в первую очередь его участниками, как произвольная инсценировка греха, августиновской *civitatis diaboli*, чем он, не имея исторической памяти и всякий раз переживаясь как вполне уникальный, никогда раньше не был. Завершаясь пепельной средой, эта предпринятая Церковью инсценировка воочию являет inferнальный низ и открывает путь сорокадневного восхождения к Гайне Воскресения. В масленичной неделе перед Квадрагинтой есть известная абберрация смысла. Старая масленица, приходившаяся на день весеннего равноденствия, 21 марта, была некогда расколота Великим постом и сдвинута частично на март, частично на май, и во второй своей части приурочена к Пасхе (так называемый *gisus paschalis*). Однако центральный ее фрагмент, “День изгнания смерти” (*Todaustreiben*), отмеченный наибольшей ритуальной активностью, оставался на месте, неизменно привязываясь к ближайшему к дате равноденствия воскресенью. В итоге получался “слоеный пирог” площадных праздников и постов, причем первые, вопреки логике древнего ритуала, неизменно завершались вторыми. Такое положение дел получило вторичное осмысление. Обретя новый смысл, карнавал был противопоставлен Великой неделе (а заодно и дням сотворения мира) и подчинен церковному кругу “*Proprium de tempore*”. Ему также было дано новое обозначение: *Fasching* (Бавария–Австрия) и *Fastnacht* (центральная Германия). Первое развилось из названия жирного напитка (*Faschang*, исх. *vast-schanc*) и таким образом напоминало русское название “масленица”. Что касается второго, то оно указывало на канун Квадрагинты. Этим названиям противостояли местные обозначения карнавальных торжеств, разного рода “цуги”, “дикие охоты” и “шпрунги” (*Schembartlauf*, *Bärenjagd*, *Metzgersprung*).

Комический мир позднесредневекового карнавала может быть определен как мир аллегорий – знаков, сквозь конкретное значение которых просвечивает другое, глобальное и нередко весьма отвлеченное содержание. Карнавальный аллегоризм не сводится лишь к переосмыслению уже наличных, ранее сложившихся символов; он порождает также собственную оригинальную образность. Созданная на основе иных эстетических принципов, образность эта глубоко отлична от фетишей и магических пародий аграрного культа. Она наслаивается и покрывает их мощным пластом рационально построенных аллегорий и контроверз. Корабль дураков (символ, развитый Гайлером Казербергским и С. Брантом) – антитеза кораблю Церкви; пятнистое платье – антитеза крестильной одежде; зеркало (жезл с головою шута) – эмблема себялюбия и эгоцентризма; обна-

женность или пестрота наряда (красно-желтое *Miparti*) – знак выпадения из иерархии общества; свадьбы, коитус, мясо (сыр, молоко, масло, жир, яйца) – символика жизни “по плоти”. Масленичная выпечка – иллюстрация к Мф. 4: 4: “не хлебом единым будет жив человек”. Колокольцы на матерчатых концах шутовского колпака (ранее означающие гром погремушки на рогах срезанного козлиного черепа) – парафраза 1 Кор. 13: 1: “Если любви не имею, то я медь звенящая”. Физические дефекты, скелет в шутовской рубаше (одновременно протагонист “плясок смерти”) – намек на Рим. 6: 23: “...возмездие за грех – смерть...” Клеймо на лбу – указание на печать сатаны, – Откр. 13: 16–17... Стремясь аллегорически истолковать свои древние фетиши, карнавал обращается к бестиарию. Осел превращается в воплощение тупости и упрямства, бык – самовлюбленности, петух и козел – похоти, а медведь – ненависти к человеку. Убийство жертвенных животных отныне символизирует христианский подвиг и духовное очищение. Над карнавальным миром воцаряется апокалиптическое число “11”. Начертанное на фоне песочных часов, оно апеллирует к притче о делателях одиннадцатого часа (Мф. 20: 1–16). В период масленицы это число (и кратные ему 22, 33, 44, 55) получают дополнительный смысл преступления десяти заповедей. Поэтому “дальний круг масленицы”, праздник епископа Мартина, ежегодно открывается постановлением “Совета одиннадцати” 11. XI в 11.00.

В церковном переосмыслении карнавального “мира навыворот” важнейшую роль сыграл трактат блаженного Августина “О граде Божиим”. В этом труде развернуто глобальное историко-софское учение о вечной борьбе двух противоположных по своим интересам и судьбам человеческих общин, “сообщества земного” (*civitas terrestis*) и “сообщества небесного” (*civitas coelestis*), которые не имеют ни временной, ни пространственной локализации: “Мы разделили человеческий род, – пишет Августин в кн. XV, гл. 1, – на два разряда: один тех людей, которые живут по человеку, другой тех, которые живут по Богу. Сии разряды мы символически назвали двумя градами, т.е. двумя обществами людей, из которых одному предназначено вечно царствовать с Богом, а другому подвергнуться вечному наказанию диаволом”¹⁶. В эти сообщества люди объединены в соответствии с характером их преобладающих влечений и характером их любви, или, как пишет сам Августин в кн. XIV, гл. 28: “земной любви к себе, доведенной до презрения к Богу, и небесной любви к Богу, доведенной до презрения к самому себе”¹⁷. Будучи смешаны в эмпирическом мире, оба сообщества, грешников и праведников, существуют на протяжении всей истории человеческого рода, разделенной Августином по числу дней творения на шесть периодов-эонов: от Адама до потопа, от потопа до

Авраама, от Авраама до Давида, от Давида до Вавилонского пленения, от пленения до рождения Христа и от его рождения до его второго пришествия (кн. XXII, гл. 30)¹⁸.

Осмысленный в категориях учения Августина, карнавал становится ежегодной инсценировкой массовой “жизни по плоти”, в то время как пост – соборной “жизни по Богу”. Масленичный “град дьявола” и постный “град Божий” обретают генеалогии. Им предшествуют манифестации в других, более ранних, зонах: первому – Рим, Вавилон, царство Нимврода, второму – Иерусалим, поселение Авраама, Ноев ковчег. Поскольку перевернутый мир карнавала понимается как прибежище дьявола, постольку он заселяется разнообразнейшей нечистью, позаимствованной из античной истории (Синлла) и из мифологии христианства: духами, чертями и великанами (например, Голиаф). Череду масленичных антигероев замыкает Аннихрист; вместе с сопровождающими его иудеями он зачастую подвергается ритуальным пыткам и казням (так называемый *Judenlauf*, см. “Игра о герцоге Бургундском”). Внутри “масленичной” и “постной” генеалогий устанавливаются новые родословные. Жители обоих градов ведут происхождение от Адама и Евы, через Каина и через Сифа. Первый род устремлен в ад, а второй – в рай.

Таким образом предшествующие Квадрагинте “жирные дни” включаются не только в богослужебный круг “*Proprium de tempore*”, но также и в протяженное время культа святых “*Proprium de sanctis*”. Масленичный карнавал резко меняет свой “хронотоп”. Из явления ритуально-фольклорной синкретической культуры он становится фактом культуры авторской, письменной, превращаясь при этом в синтез искусств, *Gesamtkunstwerk*. Говоря обобщенно, карнавал проходит путь от аграрного “праздника преобразования” до пусть и несколько парадоксального, однако вполне церковного “праздника воспоминания”. Уже в наши дни один из западных иерархов скажет о нем: “Я считаю карнавал в высшей степени христианской и истинно католической институцией и видел бы в попытке ее устранения чуть ли не ересь”¹⁹.

Изменения, происшедшие в праздничном восприятии пространства и времени, немедленно нашли отражение в области массового искусства. Взять хотя бы масленичную драму. Здесь мы обнаружим такие формы, которые в принципе не могли возникнуть в пределах старого карнавала. В 1515 г. базельский мастерзингер П. Генгенах пишет моралите “Десять возрастов этого мира”. Занимая ок. 1000 строк, фастанхтшпиль открывается обширным Прологом, где запечатлена история мироздания, сотворения человека, грехопадения, искупления Христом и Страшного суда. Таков ортодоксальный образ времени “*Proprium de sanctis*”, с которым мы не сталкивались в обычном фастанхтшпиле. Корпус драмы состоит из десяти бесе-

¹ Одиссей, 2005

дований отшельника с приходящими к нему в пустынь грешниками: ребенком, следующим примеру нечестивых родителей; юношей, добродетели которого – “игра, объедение, смех, дневные и ночные возлияния”; с мужчиной в цвете сил и лет, женатым и бесконечно распутным; ландскнехтом, грабителем храмов и монастырей; немощным стариком и т.д. Помещая жизнь каждого грешника непосредственно перед вторым пришествием, Пролог встраивает ее в образ протяженного времени “Proprium de sanctis”.

Отшельник всякий раз переосмысляет исповедь грешника с помощью понятийного арсенала обоих Заветов, ища духовные параллели и аналогии. Ребенку он рассказывает об учении Товии, наставлениях Израиля, Иакова, Давида своим сыновьям. Непочтительному к родителям юноше он напоминает об Олоферне и Хаме, о ветхозаветной заповеди побивать таких, как он, камнями. Сорокалетний развратник узнает о падении Трои из-за блудодействия Париса... История открывается как всегда себе тождественный опыт, а духовная самотождественность – как смысл протяженного времени. Время предстает в виде последовательности, раскладки сходных мифологем. Прелюбодеяние: Парис и Елена, падение Трои; Давид и Вирсавия, суд пророка Нафана. Гордыня и ненависть: падение Сатаны, Каин и Авель, сумасшествие Навуходоносора. Болезнь и страдание: Товия, Иов и проч. Всякий раз в конце этих цепочек ставится пришедший в пустынь на исповедь грешник. Под накатом мифологем проясняется духовный смысл каждого этапа его жизни, так что сам этот этап преобразуется в очередную мифологему. Личность грешника как бы конструируется отшельником заново из вненаходимых по отношению к ней событий и ситуаций, личность размыкается им в историю, история собирается в личность. История и личность выступают как взаимные проекции, изоморфные и единосущные друг другу образования.

Но, вероятно, можно было бы возразить, что мы привели образец искусства, чрезмерно удаленного от карнавала и слишком близкого к Церкви. Что ж, возьмем “Игру о Смерти и Жизни”, написанную любекским драматургом Николаем Меркаторием в 1484 г. Заканчиваясь победой Смерти, фастнахтшпиль Меркатория принадлежит позднему поколению масленичных агоний, где Вино побеждается Водой, Мясо – Рыбой, а Карнавал – Постом. (Эти агонии логически соответствуют “церковной” фазе в истории карнавала и его поздним номинациям вроде “Фастнахт” и “Фашинг”.) Любекская “Игра о Смерти и Жизни” была создана в эпоху чумных эпидемий, посещавших на рубеже XV–XVI вв. север Германии, Росток, Гамбург и Висмар, с периодичностью в несколько лет. Игра стоит в одном ряду с такими жанрами живописного, поэтического и типографского искусства, как “пляска смерти” (любекская “Марьенкирхе”, Б. Нотке,

1163), “зерцало смерти”, “книжица-на-память умирающему” (типогр. Г. Гетелен). Все эти жанры объединены не только шириной социальной репрезентации, но и общим для них восприятием времени. Доказывая свою правоту и неизбежность, Смерть в драме Меркатория вспоминает историю гибели ветхозаветных праотцев, царей и пророков: Адама, Авраама, Лота, Самсона, Давида, Соломона, – повествует о разрушении Иерусалимского храма. Она живописует современные и пророческует о будущих бедах. Перед нами раскрывается ранее чуждый масленичному агону и прению образ продольного времени культа святых.

¹ См. об этом: *Bumke J. Höfische Kultur. Literatur und Gesellschaft im hohen Mittelalter.* München, 1994. S. 276–281.

² Комические генеалогии скорей пародировали евангельские родословные Христа, нежели были озабочены тем, чтобы создать образ длительного исторического времени. Приведем генеалогию Морольфа по драме Г. Фольца “Игра о короле Соломоне и Маркольфе” (между 1482–1494 гг.):

*Я – отпрыск двенадцати крестьянских колен
с их общим прозвищем Кнауэр.
[Сначала] крестьянин Троль, потом был
крестьянин Кноль, что родил Лаппа,
Лапп родил Дремеля, Дремель – Анпатапа,
Анпатап родил Зеутута, Зеутут – Гинлоффеля,
Гинлоффель родил Луццарфа, Луццарф – Старкольфа,
Старкольф родил меня, и я прозываюсь Маркольфом.*

³ К переменным литургическим текстам относятся: входная (“Introitus”), чтение из апостольских деяний (“Epistola”), евангельское чтение (“Sequentia Evangelii”) вместе с сопровождающими их песнопениями (“Graduale”, “Tractus”), молитвы при жертвоприношении (“Offertorium”) и причащении (“Communio”, “Postcommunio”), а также ряд молитв (“Orationes”), в том числе тайных (“Orationes secretas”), связанных в частности с “Евхаристическим каноном”. Их сочетание осуществляется по таблице “Si occurat eodem die”. Кроме того, к переменным элементам средневековой мессы принадлежали “Тропы” и “Секвенции”, имевшие региональное распространение и впоследствии отмененные или упорядоченные Тридентским собором.

⁴ Помимо годового (циклического) и исторического (линейного), в христианских богослужениях присутствуют еще два образа времени: суточного и недельного, заданных в литургических текстах уже известным нам образом, т.е. в виде подставных молитв. Суточный круг открывается вечерней (vespera) предыдущего дня. За ней следуют утренняя (matutinum, 0–3.00), хвалы (laudationes, 4.30–5.00) и часы (horae: I – 6.00, II – 9.00, VI – 12.00, IX – 15.00). Месса служится после I или III часа. Важную роль в развитии литургической драмы сыграл тот факт, что инсценировки наиболее старого диалогического тропа “Quem queritis in sepulchro” в X в. перешли из мессы на три часа вперед по дневному кругу и разместились

- в пределах пасхальной утрени. Совпадение литургического времени и физического времени воспоминаемого события (воскресения Христа) существенно повлияло на развитие тропа. См.: *Андреев М.Л.* Средневековая европейская драма. Происхождение и становление (X–XIII вв.). М., 1989. Сказанное косвенным образом указывает – по крайней мере, в отношении Средних веков – на актуальность и востребованность суточного образа времени... Что касается недельного круга, то его первый день был посвящен воскресению Христа, понедельник – раскаянию иудеев, слушавших проповедь апостола Павла. Во вторник вспоминались преследования христиан евреями и римлянами, в среду – установление христианской государственности при имп. Константине. Темой четверга было чаемое обращение иудеев в истинную веру, пятницы – страсти Господни. В субботу же выражалась надежда на окончательное единение Церкви и Синагоги перед вторым пришествием Христа.
- ⁵ *Young K.* The Drama of Medieval Church. Oxford, 1933–1951. Vol. 1–2.
- ⁶ *Langosch K.* Geistliche Spiele. В., 1957. S. 253. К. Лангош убедительно реконструировал сценическое пространство тегернзейской мистерии. Эта реконструкция воспроизведена в книге: *Реутин М.Ю.* Народная культура Германии. Позднее средневековье и Возрождение. М., 1996. С. 128. К сказанному Лангошем, вероятно, следует добавить, что Русь в средневековых литературных памятниках Германии не упоминается ни разу. Она, следовательно, не входила в пространственный образ культа святых “Proprium de sanctis”.
- ⁷ *Flögel K.F., Ebeling F.W.* Geschichte des Grotesk-Komischen. Leipzig, 1862. S. 246–249.
- ⁸ О карнавалных казнях см.: *Реутин М.Ю.* Указ. соч. С. 16–62.
- ⁹ *Moser D.R.* Lachkultur des Mittelalters? Michael Bachtin und die Folgen seiner Theorie // Euphorion: Zeitschrift für Literaturgeschichte. Heidelberg, 1990. Bd. 84. S. 89–111. Прочитируем запись № 1 нюрнбергской летописи карнавала, в которой подтверждается предположение о малолюдности ранних карнавалных процессий: “№ 1, или Первый ход ряженных. В 1449 году предводительствовал процессией Конц Эшелёер. Шли от дома Кристиана Вайссена к Длинному мосту, человек же было 24... Были одеты в саван, совершенно белый, с зелеными рукавами и накидкой, с одной стороны украшенной распустившейся ветвью. Затратили на ход ок. 6 гульденов...” (*Flögel K.F., Ebeling F.W.* Op. cit. S. 213). Позволим себе привести высказывание В.Н. Топорова, остроумно заметившего, что говорить о малолюдности карнавалных процессий так же бессмысленно, как ограничивать распространение фольклорных произведений относительно небольшим числом его исполнителей. Разработанная Д.Р. Мозером дилемма “массовость / выделенность исполнителей” не соответствует формам бытования фольклора и ритуала.
- ¹⁰ *Хайден Г.* “Соломон и Морольф”. Стк. 49–64.
- ¹¹ *Фрейденберг О.М.* Миф и литература древности. М., 1978. С. 13–14.
- ¹² Прекрасная Магелона. Фортунат. Тиль Уленшпигель. М., 1986. С. 202.
- ¹³ Соответственно: Narrenpapst, Narrenkönig, Mijneer van Zeltenrijck, Mijneer van Allegebreke, Mijneer van de Drooghen, Lord of Misrule, Herr Luttel in de handt и Rey Feo.

- ¹¹ Обращает на себя внимание подбор имен участников одного из агонев в альпийской комической эпосе “Нейдгард Лис” (запись И. Шаура, 1491–1495):

*Гесвайн ринулся на Гесена...
Энгельдайх противостоял Энгельмарну,
Зигенхарт не убоился Зигхера,
Эбергарт – Эбергера,
а Перингер – Пертольда...*
(стк. 2622–2628)

*Эбергарт нанес удар Эбергерну,
и тот, подобно скотине, начал метаться...*
(стк. 2638–2639)

*Эпп разрубил юного Гетта,
рана прошла через череп к зубам...*
(стк. 2651–2652)

*Зигхарт устремился за Зигхером;
начав с ним драться,
он вонзил в него нож по самый кулак...*
(стк. 2658–2660)

Здесь двойным обозначением реалий ландшафта (“белые” – поля – “зеленые”) в песне-прении и двойной интерпретации приказа (“приправа” – хмель – “собака”) в шванке соответствует двойная огласовка корневой морфемы каждого из имен (Энгель-дайх / -марн, Эбер-гарт / -гер и т.д.). О реконструкции устной комической культуры на основе немецких “народных книг” XIII–XVI вв. см.: Реутин М.Ю. Указ. соч. С. 63–102.

- ¹⁵ Moser D.R. Fastnacht – Fasching – Karneval. Das Fest der “Verkehrten Welt”. Graz; Wien; Köln, 1986. S. 144.

¹⁶ Блаженный Августин. О граде Божиим. М., 1994. Т. 3. С. 66.

¹⁷ Там же. С. 63.

¹⁸ Там же. Т. 4. С. 403.

¹⁹ Приведенное высказывание принадлежит кард. Михаэлю Фульхаберу. Цит. по: Moser D.R. Op. cit. S. 98.