

JACQUES LE GOFF  
NICOLAS TRUONG

UNE HISTOIRE  
DU CORPS  
AU MOYEN ÂGE

LIANA LEVI

ЖАК ЛЕ ГОФФ  
НИКОЛЯ ТРЮОН

ИСТОРИЯ ТЕЛА  
В СРЕДНИЕ  
ВЕКА

*Перевод с французского  
Елены Лебедевой*

МОСКВА «ТЕКСТ» 2008

УДК 572(091)“04/14”  
ББК 28.71.г  
Л38

*Книга издана при поддержке  
Министерства культуры Франции —  
Национального центра книги*

*Ouvrage publié avec le concours du  
Ministère français chargé de la culture —  
Centre national du livre*

ISBN 978-5-7516-0696-1

© Liana Levy, 2003

© «Текст», издание на русском языке, 2008

## Предисловие ПРИКЛЮЧЕНИЯ ТЕЛА

История, более достойная этого названия, чем робкие наброски, на которые нас ныне обрекает ограниченность возможностей, уделила бы должное место приключениям тела.

*Марк Блок.  
Феодальное общество. 1939*

История тела в Средние века... Она еще не написана, и это одно из величайших упущений в историческом знании, восполнить которое — важная задача историков. Действительно, в традиционной истории человек не имел телесного воплощения. Ее действующими лицами были мужчины, иногда она обращала благосклонное внимание на женщин, но почти всегда они были бесплотны, словно жизнь человеческого тела проходила вне времени и пространства, обусловленная лишь биологическим видом, который, как считалось, не меняется. В исторических источниках чаще всего содержатся повествования о сильных мира сего: королях и святых, воинах и сеньорах — важных персонах ушедших времен. С них стряхивали прах забвения, их восславляли, а то и мифологизировали, если это диктовалось обстоятельствами. Личность сводилась к одной только внешней стороне и лишалась плоти, тела превращались в сим-

волю, явления и образы. Исторические персонажи жили и действовали: вступали в право наследования, становились правителями, сражались, участвовали в различных событиях. Их описывали и подвергали анализу, а затем выставляли как своего рода стелы, предназначенные знаменовать собой вехи всемирной истории. Что же касается той человеческой массы, которая их окружала и способствовала славе или падению, то вся история этих людей: их стремления и поступки, сомнения и страдания — скрывалась за словом «плебс», или «народ».

То, что Мишле придавал историческое значение свиху Людовика XIV, выглядело скандальным исключением. Не повлияло на развитие историографии и курьезное сочинение последователя Литре, врача и позитивиста Огюста Браше, «Психическая патология французских королей» (1903), в котором шла речь о наследственности. Лишь марксизм, прежде всего благодаря введенному им понятию классовой борьбы, способствовал подрыву этой традиционной концепции историографии. Однако марксизм выступал в первую очередь как идеология и философия. Он находился на периферии истории.

Направление исторической науки, получившее название школы «Анналов», поставило себе задачу создать историю людей — тотальную, глобальную историю. Оно выдвинуло идею «длительной протяженности», обратив внимание на чувства, на материальную и духовную жизнь людей. Уолтер Бенджамин говорил в свое время, что история часто писалась с точки зрения победителей. Но кроме того, как показал Марк Блок, она долгое время была лишена тела с его плотью и внутренностями, с его утехами и страданиями. Итак, следовало вернуть истории тело. И написать историю тела.

Ибо у тела есть своя история. В обществах разных эпох отношение к нему было неоднозначным. Различной была и его роль в социуме. Со временем менялись и образ тела в воображении людей, и его место в реальности — как в повседневной жизни, так и в особые моменты истории. Античные греки и римляне много занимались гимнастикой и спортом, а в Средние века возобладали идеал монашеского аскетизма, то есть произошло огромное изменение! А раз есть изменение во времени — значит, есть и история. Так что история тела является существенной частью глобальной истории Средневековья.

Динамика общества и цивилизации в Средние века определялась противоречиями: напряженными были взаимоотношения между Богом и человеком, мужчиной и женщиной, между городом и деревней, верхами и низами, богатством и бедностью, между разумом и верой, между войной и миром. При этом одним из главных оставалось противоречие между телом и душой. И еще острее стояла проблема внутренней противоречивости самого тела.

С одной стороны, тело презирали, осуждали и унижали, ибо спасение в христианской религии достигается через телесное покаяние. Папа Григорий Великий на пороге Средневековья объявил тело «отвратительным вместилищем души». В эпоху раннего Средневековья идеал человека общество видело в монахе, умерщвлявшем свою плоть, а знаком высшего благочестия считалось ношение на теле власяницы. Воздержание и целомудрие причислялись к высшим добродетелям. Чревоугодие и сладострастие порицались как самые тяжкие смертные грехи. Источник бед человеческих — первородный грех, в Книге Бытия трактованный как грех гордыни человека и его вызова Богу, — в Средние века считался грехом сексуальным. При таком ос-

мыслении поступка прародителей человечества главным пострадавшим становилось тело. Первые мужчина и женщина были осуждены на труд и на боль. С тех пор мужчина должен был в поте лица трудиться, добывая пропитание, а женщина — в муках рожать детей. Наготу своего тела им следовало скрывать. В оценке этих последствий первородного греха люди Средневековья зашли чрезвычайно далеко.

Тем не менее теологи XIII века в большинстве своем подчеркивали позитивную роль и ценность тела в земном мире. По мнению святого Бонавентуры, самая лучшая поза для человека — стояние на ногах, поскольку она воплощает собой движение снизу вверх, соответствующее устремленности души к Богу. Также он настаивал на важности различий полов, в которых выражается тяга человеческой природы к совершенству; после воскресения в раю они сохраняются не ради порождения себе подобных, в котором больше нет нужды, а ради совершенства и красоты избранных. Более того, святой Фома Аквинский видел в телесном наслаждении благо, в котором нуждается человек и которое должно повиноваться разуму во имя высших наслаждений духа, ибо чувственные страсти способствуют усилению духовного порыва<sup>1</sup>.

Подобные суждения были возможны, потому что, с другой стороны, средневековое христианство прославляло тело. Главным событием истории считалось Воплощение Иисуса, искупление грехов человечества спасительным поступком Бога, Сына Божия, обретшего тело человека. Воплотившийся Бог, Иисус Христос, победил смерть, и воскресение Его легло в основу христианского догмата о воскресении тел, до тех пор неслыханного в мире религий. Итак, в загробном мире мужчины и женщины вновь обретут тела, дабы страдать в аду или

вкушать все дозволенные радости рая, где все пять чувств почитаемого тела будут приносить ему радость. Благодаря зрению спасенный будет постоянно созерцать Господа и небесный свет, благодаря обонянию он погрузится в аромат цветов, слух донесет до него музыку ангельского хора, вкус позволит насладиться несравненной небесной пищей, а осязание — соприкосновением с чистейшим воздухом небес.

Такое отношение христиан к своему телу наиболее четко прослеживается в жизни двух знаковых персонажей «прекрасного XIII века», века расцвета готики. Первый — это король Франции Людовик IX (Людовик Святой), благочестие которого заставляло его из всех сил смирять свое тело, дабы заслужить спасение. Второй — великий святой Франциск Ассизский, служивший первому образцом. Противоречие, прошедшее через все Средневековье, он нес в своем собственном теле и ощущал явственнее, чем кто бы то ни было. Святой Франциск вел аскетический образ жизни, смирял свое тело крайними лишениями. Но, предаваясь божественной игре, он проповедовал радость и смех, почитал «брата тело» и получил телесную награду — стигматы как знак отождествления с Христом, тело которого претерпело страдания.

В средневековом христианстве тело находилось во власти этого противоречия: его то осуждали, то восхваляли, подвергали унижению и возвеличивали. Например, труп считали омерзительным гниющим прахом, образом смерти, порожденной первородным грехом, а с другой стороны, в его честь устраивали торжественные церемонии на кладбищах; сами же кладбища из-за стен городов переносили внутрь, а в деревнях — устраивали около церквей. Во время погребальной литургии восхвалялся труп каждого христианина и каждой христианки, не говоря уже об

особо почитаемых телах святых, творивших чудеса: им возносили хвалы, их могилам и мощам поклонялись. Тело освящали таинства, начиная от крещения и заканчивая соборованием. Евхаристия — главное таинство христианского культа, сердцевина литургии — символизировала соединение тела с кровью Христа, ибо причастие представляет собой трапезу. В отношении ряда средневековых теологов мучил лишь один трудный вопрос, одно сомнение: обретут ли тела спасенных наготу первоизданной невинности или, пережив земную историю, сохранят стыдливость и облачатся в одежды, разумеется, белые, но за которыми, однако, все же будет скрываться стыд. На этот счет высказывались разные мнения и предположения.

Наконец, тело в средневековом христианском мире являло собой важнейшую метафору, при помощи которой описывалось общество и его институты. Тело могло выступать в качестве символа единения или конфликта, порядка или беспорядка, но, прежде всего, как символ естественной жизни и гармонии. Оно всегда сопротивлялось подавлению. Да, в Средние века с площадей исчезли стадионы и термы, театры и цирки, которые знала Античность. Однако тело человека и все общество выражали себя в мечтах о стране Кокань, в шаривари и карнавалах. Люди предавались веселью и отбивались от духовенства с его непрекращавшимся постом, который периодически навязывался и тем, кто жил в миру.

Теперь, прежде чем перейти к изложению сути предмета и его углубленному рассмотрению, стоит обратить внимание на то, как историки замалчивали все, что касается тела. И подчеркнем еще раз, что именно традиционное уклонение исследователей от соприкосновения с телесными практиками порождает стремление выяснить, что они представляли со-

бой в Средние века. Вступая в малоизведанную область истории тела, мы следуем за теми, кто все-таки пытался туда заглянуть.

*В книге чаще всего будет идти речь о Средневековье в традиционном понимании, то есть о периоде с V по XV век, но Жак Ле Гофф говорит и о другой возможной датировке Средних веков, когда они продлеваются до конца XVIII века, то есть до Французской революции и промышленного переворота. В таком случае они включают в себя Возрождение (XV—XVI века), которое Ле Гофф рассматривает как средневековое Возрождение. Он считает полезным обратиться и к этой эпохе.*

## Введение ИСТОРИЯ ЗАБВЕНИЯ

Итак, история и историки предавали тело забвению, хотя оно было и остается участником исторической драмы.

Такая формула упрощает ситуацию, поскольку не учитывает различия дискурсов, многообразия исторических исследований и достижений. Провозглашение правила всегда чревато появлением исключений. Новые подходы начали вырисовываться уже в работах Норберта Элиаса о культуре нравов, Марка Блока и Люсьена Февра — о средневековых ментальностях, Мишеля Фуко — о безумии в классическую эпоху, о развитии тюрем и медицинских клиник, а также в его последних размышлениях по поводу «заботы о себе» в античную эпоху. До них же история тела пребывала в забвении, хотя в XIX веке имело место и одно замечательное исключение. Жюль Мишле стремился «вызвать в памяти, воссоздать и восстановить прошедшие эпохи», «полностью воскресить прошлое» и увидеть, таким образом, то, что было на этом месте раньше. К счастью, иногда историкам случалось обращаться к близким по сути проблемам. Так, в 1960—1970 годах в моде была история сексуальности. Однако такие исследования диктовались, причем иногда очень жестко, социальным запросом, тревогами сегодняшнего дня. При этом история тела не только вырисовывалась, но, в не меньшей степени, и затушевывалась. Люди про-

шлого жили, умирали, питались, трудились, одевались, чувствовали, желали, мечтали, смеялись и плакали. Но все это не служило предметом, достойным внимания историков.

В исторической науке долгое время преобладало мнение, что тело относится к природе, а не к культуре. Однако у тела есть своя история, которая является частью истории глобальной. Можно даже сказать, что тело конструирует историю точно так же, как экономические и социальные структуры, ментальные представления, ибо оно в какой-то мере определяется ими и воздействует на них.

Замечательный случай с Мишле заслуживает того, чтобы на нем остановиться подробнее<sup>1</sup>. Когда Мишле объяснял странный, ни на что не похожий замысел своей книги «Народ» (1837) изобразить всю «жизнь народа, его труды, его страдания», он признавался, что задуманное собирал из множества разрозненных деталей, и это были «не камни и не булыжники, а кости его предков». Его метод исторического воплощения требовал воскрешения людей прошлого во плоти, поэтому Мишле интуитивно ощущал важность тела в историческом процессе. Например, когда в сочинении «Ведьма» (1862) он писал, что «величайшей революцией, произведенной ведьмами, самым большим выступлением против духа Средневековья было то, что можно назвать реабилитацией желудка и пищеварительных органов». И тут же замечал, что в Средние века существовали «части благородные и неблагородные, парии».

В то время как схоластика замыкалась в бесплодии и аскетической морали, говорил Мишле, ведьма, «реальность горячая и плодовая», вновь открывала природу, медицину, тело. Итак, Мишле видел в ведьме другое Средневековье. Не то, которое «под именем Сатаны преследовало свободу», а то Средневековье, где тело позволяло себе излишества, страдало,

где ему угрожали эпидемии, где билась его жизнь. «Возможно, упоминание о Сатане являлось способом сообщения о чем-то неприличном, обнаружившемся не в сознании и не в обществе, а «в другом месте», скорее всего, в теле», — отмечает этнограф Жанна Фавре-Саада<sup>2</sup>. Этот вывод Мишле предчувствовал намного точнее, чем всё его преемники: историки, этнографы и фольклористы. Он утверждал, что у ведьмы было три функции: «Излечивать болезни, заставлять любить, вызывать души умерших».

Ролан Барт в работе «Мишле» (1954) для героя своего исследования придумал образ «пожирателя истории» и прозорливо подчеркивал двойственность его отношений с историей. С одной стороны, он выказывал крайнюю чувствительность к любым проявлениям телесного в историческом процессе, в особенности к крови. С другой стороны, он был «болен историей», она терзала его собственное тело. Мишле—«пожиратель истории» «питался» ею, «он одновременно проходил по ней и поглощал ее. Телесный жест, который лучше всего соответствует такой двойной операции, есть ходьба», — разъяснял Ролан Барт. Мишле—«больной историей» «творил свое собственное тело, которое превращалось в некий невероятный симбиоз Истории и историка, — продолжал он. — Приступы тошноты, головокружения, удушья объяснялись у Мишле не только сезонными переменами погоды и климатическими особенностями. У него бывали приступы «исторической» мигрени. Причем в данном случае речь идет не о метафоре, а о самой настоящей мигрени: сентябрьские убийства 1792 года, начало заседаний Конвента, террор немедленно порождали у Мишле приступы болезни не менее чувствительные, чем зубная боль. [...] Болеть Историей означало не только питаться ею, как священной рыбой, а еще и владеть, как предметом, находящимся в собственности. Смысл «историчес-

ких» мигренью Мишле состоит в придании ему статуса поглотителя, жреца и собственника Истории».

Тем не менее «приключения тела», к которым предлагал обратиться Марк Блок, заняли свое место в истории лишь с того момента, когда она стала погружаться в социальные науки. Первым, кто заинтересовался «техниками тела», стал Марсель Мосс (1872—1950), работавший на стыке социологии и антропологии. В 1934 году автор «Очерка о даре» выступил с докладом в Психологическом обществе. Он объявил, что под «техниками тела» он понимает те «традиционные способы, посредством которых люди в различных обществах пользуются своим телом»<sup>3</sup>. Марсель Мосс исходил как из научного анализа, так и из эмпирических и личных наблюдений за тем, как люди плавают, бегают или копают. В результате он пришел к заключению, что «техники тела» дают идеальный подход к изучению «тотального человека» в ходе истории и в общественных системах.

«Нечто вроде озарения пришло ко мне однажды, когда, находясь в Нью-Йорке, я заболел и оказался в тамошней больнице. Я спрашивал себя, где я уже видел девушек с такой походкой, как у моих медицинских сестер. У меня было время подумать над этим, и я наконец вспомнил, что это было в кино. Вернувшись во Францию, я стал замечать, особенно в Париже, распространенность этой походки. Девушки были француженками, а ходили таким же манером. Фактически американские «техники тела», благодаря кино, стали проникать к нам. Этой мысли я придал затем более широкое значение. Положение рук, кистей во время ходьбы образует своего рода социальную идиосинкразию, а не просто продукт сугубо индивидуальных психических устройств и механизмов». Техника понимается здесь Марселем Моссом как «традиционный действенный акт», а тело — как «первый и наиболее естественный инструмент чело-

века». Мосс использует термин *habitus*, который встречается у средневековых схоластов и, согласно Фоме Аквинскому, обозначает «обычное состояние». Впрочем, социолог с полным правом заимствует его у «психолога» Аристотеля. Он показывает, что техники, которыми владеет тело, «варьируются... в зависимости от различий в обществах, воспитании, престиже, обычаях и моде».

Все, что Марсель Мосс обнаружил и обобщил с точки зрения антропологии и социологии, равным образом относится к истории и может быть использовано историком. Роды и акушерство, воспроизводство и выкармливание, то, как люди моются, натирают себя, намыливаются... Перечисляя все «техники тела» человека, Марсель Мосс показывал, что они обусловлены историческим развитием и тело обладает историей.

«Представление о том, что сон [лежа] — это нечто естественное, совершенно неточно», — писал Мосс о «техниках сна». Он ссылаясь, прежде всего, на обычай народа масаи спать стоя, а также на собственный опыт мимолетного сна в любых условиях на полях сражений Первой мировой войны. Касательно «техник отдыха» ученый отмечал, что «способ сидения имеет фундаментальное значение». Мосс писал даже, что «человечество можно разделить на сидящее на корточках и сидящее на каком-нибудь приспособлении». «Ребенок часто садится на корточки, — утверждал он. — Мы уже не умеем больше этого делать. Я считаю, что это абсурд и недостаток нашей расы, цивилизации. Все человечество, кроме нашего общества, сохранило эту привычку». «Наконец, надо помнить, — обращался он к своей аудитории, — что танец с объятиями — продукт современной европейской цивилизации. Это доказывает, что совершенно естественные для нас явления носят исторический характер». Итак, тело обладает историей. И возмож-

но, история тела началась именно с той лекции Марселя Мосса. Во всяком случае, с нее началась историческая антропология, к которой относится это сочинение.

Клод Леви-Стросс во «Введении к сочинениям Марселя Мосса» отлично разъяснил, чем обязаны племяннику Эмиля Дюркгейма буквально все «гуманитарные науки». Он особо подчеркивал роль вышеприведенного текста о «техниках тела», в котором рассматривается «то, как разные общества навязывают индивидууму строго определенную манеру пользования своим телом». И тем не менее, продолжал Леви-Стросс, «никто так всерьез и не принялся за огромную работу, о настоящей необходимости которой говорил Мосс. Никто не занялся составлением перечня и описанием всех способов обращения с телом, которые характеризовали человека в разные эпохи и, главное, в разных концах света; способов, которые он продолжает использовать до сих пор. Мы коллекционируем продукты человеческой деятельности, собираем письменные и устные тексты. Но мы продолжаем игнорировать те богатые, разнообразные возможности, которые дает нам человеческое тело, универсальный инструмент, имеющийся в распоряжении у каждого. Нас интересуют лишь те из них, что обусловлены требованиями наших собственных культур, а значит, неизбежно неполны и ограничены». В этом и проявляется постоянное пренебрежение телом. О его истории постоянно говорят, ее планируют и требуют ее написания. Но мало кто берет на себя ответственность всерьез заняться ею.

Вместе с тем через несколько лет после того, как Марсель Мосс сформулировал свои основополагающие идеи, был сделан новый значительный вклад в историю тела. Речь идет о фундаментальном труде Норберта Элиаса (1897—1990) «О процессе цивилизации»<sup>5</sup>. Двухтомное сочинение по исторической со-



циологии было написано Элиасом в 1936—1937 годах и опубликовано в 1939-м, когда автору пришлось бежать из нацистской Германии и скрываться в Англии. Известность творчество Элиаса приобрело значительно позднее<sup>6</sup>.

Норберт Элиас изучал нравы и «техники тела» в первую очередь в Средние века и в эпоху Возрождения и стремился понять, как устроен «процесс цивилизации». Ученый пришел к выводу, что, говоря упрощенно, он основан на контроле человека за импульсами собственной агрессии и на интериоризации своих эмоций.

Норберт Элиас получил образование в Веймарской республике как раз тогда, когда в гуманитарном знании происходил переворот, вызванный появлением психоанализа. Он изучал медицину, философию, испытал влияние социологии Макса Вебера. Функции тела стали у Норберта Элиаса предметом истории и социологии. Причем вполне определенные функции. В его книге «О процессе цивилизации» всерьез говорилось о вещах, многим исследователям представлявшихся ничтожными: о манере сидеть за столом, о том, как сморкались, плевали, изрыгали рвоту, испражнялись, мочились, совокуплялись или мылись, о том, что телу было запрещено, а что разрешалось. Изучив учебники хорошего тона, самым лучшим из которых оказалось руководство XVI века, составленное Эразмом, Элиас показал, что так называемые естественные функции тела на самом деле имеют культурный, то есть исторический и социальный, характер.

«Осанка, жесты, одежда, выражение лица — «внешнее» поведение, о котором идет речь в книге, — это выражение внутреннего, целостного содержания человека», — писал он. Норберт Элиас отдавал себе отчет в том, почему становление научной истории тела происходило так медленно. Сложилась традиция все, что его касалось, относить к природе.

А кроме того, возможно, в рамках данной культуры существовало сопротивление изучению подобных предметов, считавшихся недостойными и низкими, безгласность по отношению к ним.

«Нашему сознанию не всегда дается воспоминание об этой ступени собственной истории, — продолжал Элиас. — Мы уже утратили ту ничем не сдерживаемую откровенность, с какой Эразм и люди его времени могли обсуждать все сферы человеческого поведения. Во многом эта откровенность превышает порог нашей терпимости. Но именно это относится к обсуждаемым нами проблемам».

Внедрение принуждения и социальных норм происходило постепенно. Стыд, стеснительность, стыдливость имеют свою историю. «Процесс цивилизации», происходивший в западной культуре, стремился подавить, загнать внутрь, свести к личному те жесты, которые люди связывали с животной природой. Он проходил через тело, являвшееся одновременно и субъектом, и объектом процесса. Изобретение плевательницы, носового платка или, к примеру, вилки свидетельствует о том, что «техники тела» подвергались социальной кодификации. Постепенно их начинали контролировать, скрывать, их применение подчинялось правилам хорошего тона: «Спрятанные глубоко внутрь и воспринимаемые как естественные, подобные ощущения влекут за собой формализацию норм поведения. Они, в свою очередь, определяют консенсус в отношении того, какие жесты считать подобающими, а какие — нет. А затем жесты моделируют чувствительность»<sup>7</sup>.

Норберт Элиас, сформулировавший фундаментальные идеи «социогенеза» и «психогенеза», писал, что история общества отражается во внутренней истории каждого индивидуума. В 1919 году появилась книга Йохана Хейзинги «Осень Средневековья», которая приблизила историю как дисциплину к пони-

манию проблемы тела. В этом сочинении, одновременно и научном, и поэтическом, есть посвященная «терпкому вкусу жизни» глава, в которой нидерландский историк предлагает читателю «вспомнить эту восприимчивость, эту естественную склонность к слезам, эти духовные переломы, если он хочет ощутить терпкость вкуса, резкость цвета, которыми отличалась жизнь в ту эпоху»<sup>8</sup>.

Однако лишь Люсьен Февр (1878—1956) и, в еще большей степени, Марк Блок (1886—1944), основоположники школы «Анналов», уделили наконец полагающее внимание исторической интуиции и, следуя ей, построили программу исследований. В оставшейся незавершенной книге «Апология истории»<sup>9</sup>, которую в 1949 году опубликовал Люсьен Февр, Марк Блок выражал желание иметь дело с человеком во плоти, со всеми его внутренними органами. Историк, ставший в 1929 году одним из основателей журнала «Анналы»<sup>10</sup>, писал даже, что «настоящий историк похож на сказочного людоеда. Где пахнет человечиною, там, он знает, его ждет добыча». Ибо «за зримыми очертаниями пейзажа, орудий или машин, за самыми, казалось бы, сухими документами и институтами, совершенно отчужденными от тех, кто их учредил, история хочет увидеть человека».

Через все произведение красной нитью проходит одна мысль: человек обладает ощущениями, обладает телом. Так вот, если необходимо признать, что «в человеческой природе и в человеческих обществах существует некий постоянный фонд — без этого даже имена людей и названия обществ потеряли бы свой смысл», то не менее важно констатировать, продолжал он, что «человек также сильно изменился — и его дух, и, несомненно, даже самые тонкие механизмы его тела. [...] Духовная атмосфера претерпела глубокие изменения, гигиенические условия и питание изменились не меньше».

Марк Блок проявил историческую чуткость к «техникам тела» уже в своей первой книге «Короли-чудотворцы» (1924), в которой рассмотрел феномен чудесного излечения королями Франции и Англии больных золотухой (туберкулезным аденитом) одним лишь прикосновением руки. Книга, в которой соединились история ментальностей и история тела, история ритуалов и жестов, стала фундаментом политической исторической антропологии. Марк Блок сохранил эту чуткость до времени написания «Апологии истории». Слова же об «истории, более достойной этого названия, чем робкие наброски, на которые нас ныне обрекает ограниченность наших возможностей» и которая «уделила бы должное место приключениям тела», взяты из работы «Феодалное общество»<sup>11</sup>. Блок не смог полностью реализовать этот замысел: в 1944 году его расстреляли немцы. Историк оставил его нам в наследство, как и многие другие, тоже достойные осуществления.

По воле случая или вследствие закономерности особое внимание телу стали уделять многие интеллектуалы, которым пришлось, согласно любимому выражению Ханны Арентс, «погрузиться в темные времена». Философы и социологи Макс Хоркхаймер и Теодор Визенгрунд Адорно, оказавшись в изгнании в Америке, пытались понять, «почему человечество вместо того, чтобы достичь достойного человека существования» погружается «в новую форму варварства». В своих «заметках и эскизах» они также считали важным подчеркнуть, что в западной культуре «тело играло значительную роль».

Ученые, работавшие во франкфуртском Институте социальных исследований (1923—1950), писали в 1944 году в работе «Диалектика разума»<sup>12</sup>: «У Европы есть две истории: одна из них — писаная и хорошо известная, другая — подспудная. Она определяется

действием человеческих инстинктов и страстей, подавляемых и извращаемых цивилизацией».

Основатели Франкфуртской школы предложили новый взгляд на западную культуру в целом, диктовавшийся необходимостью осмысления нацистского террора. В «нынешнем фашистском режиме на свет выходит все, что было спрятано, обнаруживается связь между явленной историей и темной ее стороной, которой пренебрегают как официальные легенды националистических государств, так и критикующие их прогрессивные деятели». Таким образом, оказалось, что история тела затрагивает бессознательное западной цивилизации.

Источниками идей Хоркхаймера и Адорно в равной мере служили марксизм и фрейдизм. Они полагали, что «угнетенным их эксплуатируемое тело должно представляться злом, а дух, которому другие имеют возможность посвящать все свое время, — высшим благом. Такое положение дел позволило Европе реализовать самые высокие культурные замыслы. Вместе с тем очевидный изначальный подлог породил в одно и то же время жесткий контроль над телом и любовь-ненависть к этому телу, которая в течение веков питала мышление масс и нашла свое подлинное выражение в языке Лютера».

Если у Норберта Элиаса тело являлось полем, объектом и движителем «процесса цивилизации», то у Хоркхаймера и Адорно долгое время подавлявшееся тело обернулось орудием мести. Оно стало порождать варварство: «Человек подвергал свое собственное тело такому унижению, что природа принялась мстить за то, что человек превратил его в объект подавления, в сырую материю. Потребность в жестокости и разрушении есть результат органического неприятия какой бы то ни было внутренней связи между телом и духом».

Такая же критичность по отношению к рациональному характеру западной цивилизации и сомнение в ее благотворности свойственны и Мишелю Фуко (1926—1984), который интегрировал тело в «микрофизику власти». Его интересовал вопрос, каким образом «тело непосредственно погружается в область политического». Ответ на него Фуко искал в своих сочинениях, начиная с «Истории безумия в классическую эпоху» (1961), затем в «Рождении клиники» (1963) и «Истории сексуальности» (1976—1984). Однако прежде всего он размышлял об этом в своей главной работе, посвященной «становлению тюрьмы», — «Надзирать и наказывать» (1975)<sup>13</sup>. Ибо, писал он, «отношения власти держат его [тело] мертвой хваткой. Они захватывают его, клеймят, муштруют, пытаются, принуждают к труду, заставляют участвовать в церемониях, подавать знаки».

В Европе произошел переход от политического ритуала казни, продержавшегося до второй половины XVIII века, к «социальной ортопедии», которая обеспечивалась реформой системы уголовных наказаний, в ходе которой территория Европы покрывалась тюрьмами. «Знание» тела, представлявшее собой также власть над ним, сопровождало движение общества от стремления, главным образом, «наказывать», карать к такому состоянию, для которого более характерны «надзор» и муштра. Демонстрируя, как утверждалась в Европе трудноуловимая «политическая технология тела», не сводимая к одним только институтам принуждения, Мишель Фуко использовал термин, заставлявший вспомнить слова Марселя Мосса: «Следует рассматривать технологии наказания — не важно, овладевают ли они телом в ритуале публичных казней или обращаются к душе, — в контексте истории политического тела».

Историки Франкфуртской школы стремились обнаружить и показать «подспудную историю» Европы

прежде всего через историю тела, попеременно становившегося предметом «то притяжения, то отторжения». Мишель Фуко размышлял над вопросом о месте тела в лоне «биовласти», то есть такой власти, «высшей задачей которой является уже, быть может, не убивать, но инвестировать жизнь от края до края», как он писал в книге «Воля к истине». В 1984 году, на пороге смерти, Мишель Фуко неожиданно сочинил продолжение к первой части «Истории сексуальности». Новые тома получили названия «Использование удовольствий» и «Забота о себе», где как раз и содержится глава о теле. Мишель Фуко рассматривал в ней представления о теле и связанных с ним обычаях, начиная с античной медицины. При этом он опирался на выводы Ж. Пижо<sup>14</sup> о душевной болезни. Здесь стоит привести страничку в высшей степени показательных рассуждений Фуко: «Эти «диетические» рекомендации во многом аналогичны предписаниям позднейшей христианской морали и медицинской мысли: принцип строгой экономии, направленной на поддержание умеренности; постоянное опасение индивидуальных болезней и коллективных бедствий, связанных с распутством; требование обуздания [своих] страстей и борьбы с образами; наконец, отрицание удовольствия как цели половых сношений... Эти аналогии не случайны. В них можно обнаружить преемственность. Некоторые из этих зависимостей были косвенными и передавались посредством философских учений: так, правило, отрицающее самоцельность удовольствия, христиане несомненно получили скорее через философов, нежели через врачей. Но известны и прямые формы преемственности: трактат о девственности Василия Анкирского (считается, что его автор врач) построен на ображениях определенно медицинского характера; св. Августин опирается на Сорана в полемике против Юлиана Экланского. [...] Если принять во внимание

только эти общие черты, может сложиться впечатление, что сексуальная этика, приписываемая христианству и даже современному Западу, уже была знакома (по крайней мере, некоторые ее существенные принципы) греко-римской культуре эпохи расцвета. Но такой подход свидетельствует о непонимании фундаментальных различий, характеризующих типы отношения к себе и, следовательно, формы интеграции этих предписаний в опыте, который субъект извлекал из самого себя».

Мишель Фуко затрагивал, таким образом, самую суть проблемы, которую мы предполагаем проанализировать. Он постоянно подчеркивал преемственность между Античностью и ранним христианством. Вместе с тем Фуко обращал внимание на различия между ними, на те новшества, которые появились в связанной с телом, то есть сексуальной, этике государственной религии, утвердившейся в средневековой Европе, по сравнению с этикой греко-римских времен.

Невозможно перечислить здесь всех историков, которые, идя по стопам вышеупомянутых авторов или подвергая их критике, «принюхивались к человечине», наподобие «историков-людоедов» Марка Блока. Таких, кто пускался в путешествие, дабы проследить «приключения тела» в Средние века, немало. Следует сказать об Эрнсте Х. Канторовиче (1895—1968). Его возбудившая споры книга «Два тела короля» (1957) — настоящий памятник исследованию средневековой теологии. Мы будем ссылаться на нее при рассмотрении телесных метафор Средневековья. Следует вспомнить и Михаила Бахтина (1895—1975), в книге которого «Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса» (1970) проблема сфокусирована вокруг противостояния «поста» и «карнавала». Весьма ценен его анализ пробле-

мы рождения смеха и комического в общественных местах. Нельзя не упомянуть Жоржа Дюби (1919—1996), внесшего неоспоримый вклад в изучение отношения феодального общества к женщине («Рыцарь, женщина и священник», 1981; «Дамы XII в.», 1995—1996). На работу Дюби «Мужское Средневековье» мы будем опираться, когда речь пойдет о месте женского тела в средневековой европейской культуре. В последнее время историки Поль Вейн и Питер Браун плодотворно исследуют проблему «отвержения плоти», наложившую отпечаток на позднюю Античность и римское общество.

Современное историческое исследование не может игнорировать другие социальные науки. Оно должно принимать во внимание достижения социологии, в первую очередь Эмиля Дюркгейма, который видел в теле «фактор индивидуации»<sup>15</sup>; учитывать данные антропологов, например недавнюю работу Мориса Годелье и Мишеля Паноффа о том, как в разных обществах представляли себе «продукцию человеческого тела»<sup>16</sup>. Оно невозможно без философии, которая от Платона до Спинозы, от Дидро до Мерло-Понти не переставала исследовать связь между душой и телом. Точно так же не следует отвергать и психоанализ. Труды Мишеля де Серто<sup>17</sup> (1925—1986), наряду с некоторыми другими, свидетельствуют, что именно стремление психоаналитиков осмыслить движения тела, объяснить эротические фантазии, понять истерический характер наслаждения решающим образом повлияли на то, что и история обратила внимание на тело. Столь внушительный список и столь значительное число предшественников несколько обесценивают то, с чего мы начали. Как писал Мишель Фуко, «историки давно начали писать историю тела».

И все же, несмотря на прогресс и вклад многих ученых, не исчезла необходимость постоянно напоминать о существовании человеческого тела в Сред-

ние века, вновь и вновь говорить о нем. Почему именно в эту эпоху? Во-первых, потому, что в Средние века, в связи с торжеством христианства в IV—V веках, произошла едва ли не революция в понимании тела и в телесных практиках. Хорошо показанный Мишелем Фуко, Полем Вейном, Алин Руссель и Питером Брауном поворот в телесных практиках и в отношении к сексуальности, который произошел в Римской империи еще до наступления поздней Античности и принес много нового, не меняет дела. Во-вторых, потому, что Средневековье, даже если заканчивать его концом XV века, более, чем какая-либо другая эпоха, являет собой матрицу настоящего.

Многое из того, что присуще ментальностям нашего времени и определяет наше поведение, зародилось в Средние века. Сказанное касается и отношения к телу, хотя в XIX—XX веках в нем произошли два крупных поворота. Первый был связан с возрождением спорта, второй — с сексуальной революцией. Однако именно в Средние века христианство со всеми своими терзаниями по поводу тела, то превозносимого, то подавляемого, то восхваляемого, то отвергаемого, утвердилось в качестве основной составляющей нашей коллективной идентичности.

Именно в Средние века началось формирование «современного» государства и города. И одной из самых содержательных метафор, которая их описывала и институты которых моделировала, стало тело. Прежде чем двигаться дальше в рассмотрении вопроса о важности тела в ту эпоху, необходимо еще раз напомнить, что она отнюдь не была темной, как не была и долгим переходным периодом застоя. Огромный прогресс наблюдался в технике: новый плуг, трехпольный севооборот или же, к примеру, борона, изображенная на знаменитых коврах из города Байё, знаменовали собой рождение современной агрикультуры. Мельница, конечно, стала первым механиз-

мом, применявшимся в западной цивилизации, но главным источником энергии оставалось человеческое тело, производительность и эффективность которого повысились. Произошли изменения в ремесле, приблизившие его непосредственно к возникновению индустрии: совершенствовалось ткачество, развивалось текстильное производство, расцвет переживало строительство, появились первые шахты.

Если говорить о развитии культуры в широком смысле, то в Средние века начался интенсивный рост городов. Город превращался в центр производства, а не только потребления, в нем происходила социальная дифференциация: выделялись категории буржуа, ремесленников, рабочих. Одновременно он становился и политическим центром, жители которого составляли единый организм. В городе как культурном центре качественно менялось положение человеческого тела. Если 90% населения в эпоху Средневековья занимались крестьянским, физическим трудом, то городские жители начали практиковаться в письме, а значит, по-другому использовали руки<sup>18</sup>. В монастырях и церквях возрождался театр, считавшийся прежде зрелищем языческим и кощунственным. Представления носили религиозный характер: пасхальные драмы распятия и воскресения Иисуса Христа, изображения Апокалипсиса, тел, избиваемых антихристом, четырех всадников — голода, чумы, несправедного суда и войны — предвестников Страшного суда. Начиная с XIII века подобные зрелища появились и в городах. Так, в Аррасе театральные «игрища» следовали непрерывной чередой, чем-то напоминая проводимый в наше время театральные фестивали в средневековом Авиньоне. В XV веке на папертях соборов представляли мистерии, в которых зримо воплощалась священная история. Русский исследователь Михаил Бахтин писал, слегка преувеличивая, что культура смеха возрождалась на средневековых городских

площадях, где люди обменивались шутками и разыгрывали импровизированные фарсы.

Средневековье нашего детства не было ни черным, ни золотым. Оно складывалось вокруг страдавшего и восславленного тела Христа и создавало новых героев — святых, первыми из которых становились мученики, те, кто подвергся физическим страданиям. В то же время в XIII веке, когда возникла инквизиция, была узаконена практика пытки, применявшаяся ко всем, кого подозревали в ереси, а не только к рабам, как во времена Античности.

Почему важна тема тела в Средние века? Потому что динамика развития европейской культуры определялась, среди прочего, противоречием, в центре которого находилось тело. Разумеется, центральное положение тела не являлось для нее чем-то новым. Достаточно, к примеру, вспомнить культ тела в античной Греции, где его развитие и любование им существенно превосходили физическую культуру как европейских рыцарей, которую они демонстрировали во время войн или турниров, так и крестьян в их сельских играх. Но парадоксальным образом именно в Средние века, когда наблюдался упадок телесных практик, когда места, связанные с культом тела античных времен, исчезали или забывались, тело переместилось в самый центр жизни общества.

По мнению выдающегося специалиста по истории жеста в Средние века Жана-Клода Шмитта, нужно признать, что «целый ряд идеологических и институциональных особенностей средневековой Европы начиная с V века определялся вопросом о теле»<sup>19</sup>. С одной стороны, идеология христианства, превратившегося в государственную религию, навязывала подавление тела. С другой стороны, согласно ей, Бог воплотился в тело Христа и человеческое тело обернулось «храмом Святого Духа». Духовенство порицало телесные практики, но оно же их и восхва-

## «ПОСТ» И «КАРНАВАЛ»: ДИНАМИКА РАЗВИТИЯ В ЗАПАДНОЙ ЕВРОПЕ

ляло. Средневековому человеку в повседневной жизни приходилось обуздывать себя постом. И в то же время устраивались карнавалы, являвшие собой невероятный разгул, выходящий за рамки правил. Сексуальность, труд, сон, одежда, война, жест, смех — в Средние века все возбуждало споры вокруг тела. Некоторые из них актуальны и в наши дни.

Вот почему — вероятно, не случайно — единственным из основателей и вообще представителей исторической школы «Анналов», интересовавшимся вопросом тела, был историк-медиевист. Не случайно и то, что он оказался одним из интеллектуалов, наиболее чувствительных к биению пульса современности. Речь идет о Марке Блоке. На нашем эссе — этой скромной попытке «уделить должное место приключениям тела» — лежит печать его влияния. Для нас чрезвычайно важен, кроме всего прочего, методологический и этический завет Марка Блока, который писал, что «если незнание прошлого неизбежно приводит к непониманию настоящего», то «столь же тщетны попытки понять прошлое, если не представляешь настоящего».

Сегодня тело стало объектом метаморфоз современной эпохи. Многие феномены наших дней: от генной инженерии до бактериологического оружия, от методов лечения неизвестных эпидемических болезней до новых способов господства в трудовых отношениях, от индустрии моды до распространения новых пищевых привычек, от создания стереотипов физической красоты до появления супермоделей, от сексуальной революции до новых видов отчуждения — можно гораздо лучше понять, изучив историю тела в Средние века, ибо тут обнаружатся как поразительные совпадения, так и непреодолимые различия.

Хотелось бы еще раз напомнить, что тело в Средние века осмысливалось парадоксально. С одной стороны, христианство постоянно его подавляло. «Тело есть отвратительное вместилище души», — говорил папа Григорий Великий. И в то же время его прославляли, прежде всего в образе страдающего тела Иисуса, которое Церковь сакрализовала и превратила в мистическое тело Христа. Апостол Павел говорил, что «тела ваши суть храм живущего в вас Святого Духа» (1 Кор. 6, 19). Христианское понимание человека основывалось в равной мере на двух идеях: идее первородного греха, который в Средние века трансформировался в грех сексуальный, и идее воплощения Христа во имя спасения человека от грехов. В повседневной жизни тело обуздывалось враждебной ему официальной христианской идеологией, но сопротивлялось подавлению.

Люди Средневековья жили между «постом» и «карнавалом», противостояние которых обрело бессмертие в знаменитом полотне Питера Брейгеля «Битва Масленицы и Поста», созданном в 1559 году. С одной стороны — тощий, с другой — жирный. С одной стороны — голод и воздержание, с другой — кутеж и обжорство. Подобные переходы, вероятно, связаны с тем, что в воображаемом мире, как и в реальной жизни людей, тело занимало центральное место.

Структура средневекового общества включала в себя три сословия: *oratores* (те, кто молятся), *bellatores* (те, кто сражаются) и *laboratores* (те, кто трудятся). В какой-то степени критерием этого разделения являлось отношение к телу. Священникам следовало иметь здоровые, красивые, непокалеченные тела. Тела воинов облагораживались их военными подвигами, тела тружеников были измождены работой. В свою очередь, отношения между душой и телом были диалектическими, динамичными, но не антагонистическими.

Необходимо напомнить, что в европейском сознании радикальное отделение души от тела произошло не в Средние века, а в эпоху классического разума, в XVII веке.

Средневековая же концепция постулировала, что «каждый человек состоит из сотворенного и смертного материального тела и из нематериальной, сотворенной и бессмертной души»<sup>1</sup>. Источником для этой концепции послужили идеи Платона о том, что душа предшествует телу, и именно его философия легла в основу «презрения к телу» христианских аскетов вроде Оригена (ок. 185—ок. 253/4). Однако равным образом данная концепция питалась и идеями Аристотеля, утверждавшего, что «душа — это форма тела».

Тело и душа считались неразделимыми. «Оно составляет внешнее (*foris*), она — внутреннее (*intus*), проявляющееся при помощи целой системы взаимосвязей и знаков», — резюмирует Жан-Клод Шмитт<sup>2</sup>. Носитель порока и первородного греха, тело становилось также и средством спасения. «И Слово стало плотью» (Ин. 1, 14), — говорится в Священном Писании. Иисус страдал, как человек.

И все же в эпоху, которую принято называть Средними веками<sup>3</sup>, произошло великое отречение от тела.

Наиболее явные проявления интереса человека к телу истреблялись, самые интимные телесные радости подвергались осуждению. Именно в Средние века исчезли сначала термы и спорт, затем театр, унаследованный от греков и римлян; исчезли даже амфитеатры, хотя они в то время уже не были связаны со спортивными состязаниями — теперь так назывались теологические диспуты, происходившие в университетах. Женщина демонизировалась, сексуальная жизнь ставилась под контроль, обесценивался ручной труд. Гомосексуализм сначала осуждался, потом к нему относились более терпимо, но в конце концов он оказался под запретом. Смех и экспрессивная жестикация не одобрялись; маски, грим и переодевания осуждались, а вместе с ними и сладострастие, чревоугодие... Тело рассматривалось как тюрьма души и отравляющий ее яд. Итак, на первый взгляд присущий Античности культ тела сменился в Средние века полным его исключением из общественной жизни.

Столь важный переворот в сознании осуществляли отцы Церкви, основавшие институт монашества. Благодаря их влиянию на Церковь «аскетический идеал» завоевывал христианский мир. На нем основывались монастырские сообщества, которые в эпоху раннего Средневековья стремились навязать себя в качестве идеала христианской жизни. Бенедиктинцы рассматривали аскезу как «инструмент реставрации духовной свободы и возвращения к Богу», «освобождение души от оков и тирании тела». Такой образ жизни характеризовался двумя важнейшими чертами: «отказом от наслаждения и борьбой против искушений»<sup>4</sup>.

Бенедиктинцы несколько смягчили пришедший с Востока и от отцов пустынников суровый идеал аске-



тического обращения с телом. Слово *discretio* — «умеренность» стало чем-то вроде лозунга. Утверждение системы ленных держаний спровоцировало монастырскую реформу XI—начала XII веков, которая сопровождалась, особенно в Италии, усилением враждебности к удовольствию, и в первую очередь — к удовольствию телесному. Лозунгом монашеской духовности стало презрение к миру, понимавшееся прежде всего как презрение к телу. Реформа усиливала ограничения и запреты в питании (устанавливались пост и исключение из рациона некоторых продуктов) и требовала принятия добровольных страданий. В XIII веке благочестивые миряне, как, например, французский король Людовик Святой, могли налагать на себя испытания по умерщвлению плоти, сравнимые с теми, кои добровольно претерпевали аскеты: носить власяницу, подвергаться самобичеванию, лизать себя сна или спать на голой земле...

С XII века стало практиковаться подражание Христу в благочестии. Среди мирян распространялись обычаи, которые должны были напоминать о страстях Христа. Свято веровавший в страдающего Бога Людовик Святой становился Королем-Христом, страдающим королем.

Подобные обычаи часто возникали по инициативе мирян, особенно братств кающихся. Так, в Перудже в 1260 году прошла публичная искупительная процессия, во время которой участники-миряне бичевали себя. Она произвела большое впечатление, и с тех пор подобные процессии проходили по всей Центральной и Северной Италии.

Церковь постоянно стремилась расширить перечень ограничений в пище, обязательных для верующих. Таким образом она поддерживала свое влияние. По календарю, установившемуся с XIII века, три раза в неделю запрещалось есть мясо, особенно в пятницу, оно было под запретом в течение всего Вели-

кого и Рождественского постов, а также в течение трех дней в начале каждого сезона и накануне праздников. Устанавливая нормы жестикуляции и движений, Церковь ограничивала свободу тела в пространстве, а через календарные запреты — во времени.

#### ТАБУИРОВАНИЕ СПЕРМЫ И КРОВИ

Отвращение к производимым телом жидкостям — сперме и крови — восходило, по крайней мере в Западной Европе, к тем временам, когда христианство еще только утверждалось в качестве официальной религии и нового порядка. В самом деле, средневековое общество, будучи «миром воинов», тем не менее не любило кровь. В данном отношении оно являло собой средоточие парадоксов. В каком-то смысле можно даже сказать, что Средние века открыли кровь. В своей книге «Мишле»<sup>5</sup> Ролан Барт обратил внимание на эту очень важную и трудноразрешимую проблему: «Люди веками гибли от болезней, связанных с проблемами крови: в XIII веке — от проказы, в XIV веке — от черной чумы».

В Средние века кровь определяла критерий отличия двух высших сословий общества: *oratores* и *bellatores*. Воины, находившиеся в состоянии непрекращавшейся конкуренции и конфликта с духовенством, по долгу службы вынуждены были проливать кровь. Монахам же, как хранителям веры, не полагалось драться, хотя этот запрет и не всегда соблюдался. Таким образом, социальные разграничения между *oratores* и *bellatores* определялись соответствующим табу. Оно складывалось вследствие социальных, стратегических и политических факторов, но также и факторов теологических, коль скоро Христос Нового Завета заповедал не проливать кровь.

Такое положение дел несло в себе противоречие и парадокс, поскольку христианский культ основыв-

вается на кровавой жертве, которую принес Христос. Его святая жертва вновь и вновь повторяется в таинстве евхаристии. «Сие есть Тело Мое. Сие есть Кровь Моя», — говорил Иисус своим ученикам во время Тайной вечери (Мф. 14, 22). Важнейшая часть христианской литургии, евхаристия, в какой-то мере является жертвоприношением крови. Следовательно, кровь в Средние века становилась основой установления социальной иерархии не только между духовными лицами и мирянами, но равным образом и между самими мирянами. Постепенно военное сословие усваивало новые представления и проникалось мифом о своем благородстве — единственным обоснованием его существования как социальной группы. О «рождении от благородной крови»<sup>6</sup> твердили на разные лады начиная с раннего Средневековья. В то же время доказательством родства у знати кровь стала служить довольно поздно. Титулование прямых отпрысков монархов «принцами крови» вошло в употребление в XIV веке, и лишь в конце XV века в Испании — как выражение враждебности к евреям — появилось понятие «чистоты крови».

Однако табуирование крови не прекращалось. По-видимому, одна из многочисленных причин относительно низкого положения женщины в Средние века состояла в восприятии месячных кровотечений. Аниита Гено-Жалабер<sup>7</sup> показала, как средневековая теология восприняла запреты, которые предписывал Ветхий Завет в отношении женщины. Нарушение церковного запрета на супружескую близость в период месячных у женщины якобы имело следствием рождение детей, больных проказой, «болезнью века», как сказали бы мы сегодня. Таково было наиболее распространенное его объяснение в Средние века. В свою очередь, сперма тоже несла в себе осквернение. Итак, наиболее сильное принижение тела происхо-

дило начиная с XII века в области сексуальных отношений, связанных с табуированием крови.

Средневековое христианство считало грех более тяжким преступлением, чем осквернение. Духовное преобладало над телесным. Чистая кровь Христа не имела ничего общего с нечистой кровью людей. Утверждалось, что Драгоценную Кровь собирали с подножия Креста ангелы и Мария Магдалина, а многие средневековые церкви якобы обладали ею, например собор в Брюгге и прежде всего собор в Мантуе. Разработка в рыцарской литературе темы Святого Грааля привела к распространению культа Крови Христовой. В то же время братства Крови Христовой не получили распространения в средневековой Европе.

#### ПРИНИЖЕНИЕ ТЕЛА В СЕКСУАЛЬНЫХ ОТНОШЕНИЯХ

Как напоминает Жак Россио<sup>8</sup>, источники, которыми располагают историки, естественно, отражают мнение только тех, кто умел писать и описывать. Писать и при этом хулить умели монахи, клирики, давшие обет целомудрия и очень часто склонные к аскетизму. Дошедшие до нас высказывания светских лиц чаще всего происходили из протоколов суда и содержали в себе обвинения, свидетельские показания или оправдания. Причем, дабы защитить себя, люди говорили так, как было положено. Что же касается романов, сказок и фэблио, то их сюжеты и интриги были почерпнуты из повседневности «средневекового человека». Однако, как писал Жорж Дюби, подобные примеры играли свою роль в «определении общепринятых правил в области любви и сексуальных отношений»<sup>9</sup>.

Таким образом, можно сказать, что половая природа тела в Средние века оказалась сильно обесце-

ненной, порывы и желания плоти в большой степени подавленными. Даже христианский брак, который не без затруднений был утвержден законом в XIII веке, оправдывался стремлением уменьшить вожделение. Сексуальная близость допускалась и могла быть оправдана только как средство для достижения одной-единственной цели — зачатия. «Слишком пылкая любовь к своей жене есть прелюбодеяние», — повторяли церковники. Человеку предписывалось обуздывать свое тело, и какие бы то ни было «отклонения» запрещались.

В постели женщине следовало быть пассивной, а мужчине — проявлять активность, но не слишком увлекаясь. В то время один лишь Пьер Абеляр (1079—1142), возможно думая о своей Элоизе, осмеливался утверждать, что господство мужчины «прекращается во время супружеской близости, когда мужчина и женщина в равной степени обладают телами друг друга». Однако для большинства, как внутри Церкви, так и в миру, мужчина занимал главенствующее положение. «Мужчина является господином тела женщины, он держит его в своих руках», — резюмировал Жорж Дюби. Любые попытки контрацепции осуждались теологами как смертный грех. Содомия считалась мерзостью. Согласно Босуэлу, культура «радости» (*gay*) сложилась в XII веке непосредственно в лоне Церкви, но начиная с XIII века гомосексуализм стали считать извращением, подчас даже путая с канибализмом. Слова делают вещи. Словарь враждебной телу христианской идеологии обогащался за счет новых терминов, появившихся во времена поздней Античности, а затем Средневековья, таких, как *caro* (плоть), *luxuria* (сладострастие), *fornicatio* (блуд). Человеческой природе, обозначавшейся термином *caro*, придавался сексуальный характер, и она таким образом оказывалась способной открыть двери «противоестественному греху».

Система отношений духовенства и мирян окончательно сложилась в XII веке, во времена папы Григория VII (1073—1083). Григорианская реформа вызвала серьезные изменения внутри Церкви, прекратила торговлю церковными должностями (симонию), запретила конкубинат священников (никелитов). Все это оказалось очень важным. А самое главное — она поставила преграду между духовенством и светскими лицами. После первого Латеранского собора священнослужителям надлежало вести себя как монашеству, то есть воздерживаться от пролития спермы и крови, которые развращают душу и препятствуют нисхождению Святого Духа. Так возникло сословие, состоящее из холостяков. Что же касается мирян, то им надлежало пользоваться своим телом так, чтобы обеспечить себе спасение. В их сообществе вводились ограничительные рамки патриархального, моногамного и нерасторжимого брака.

В сексуальном поведении была установлена иерархия дозволенного. На самой вершине пребывала девственность, сохранение которой в течение жизни именовалось целомудрием. За ней следовало целомудрие вдовства и, наконец, целомудрие в браке. Согласно «Декрету» монаха из Болоньи Грациана (кон. XI в.—ок. 1150 г.), «христианская религия одинаково осуждает прелюбодеяние обоих полов». Впрочем, это скорее теоретическое соображение, чем утверждение, имеющее отношение к реальности, поскольку трактаты о *coitus* говорят практически исключительно о мужчине.

Опасение, как бы кровь не пролилась греховным образом, приводила к беспрецедентному стремлению подчинить правилам даже войну. Однако перед лицом «варваров» и «еретиков» был уместен прагматизм. И вот ставшее государственной религией христианство придумало то, что Святой Августин назы-

вал «справедливой войной» (*bellum justum*). Вплоть до наших дней такое определение дается как самым благородным, так и самым подлым предприятием для того, чтобы их оправдать. Святой Августин утверждал, что война справедлива, если не вызвана «стремлением принести вред, жестокостью в мести, ожесточенным неутоленным духом, желанием господствовать и другими сходными побуждениями». Эти рекомендации взял на вооружение и дополнил в своем «Декрете» Грациан, а около 1157 года в своем «Summa decretorum» специалист по каноническому праву Руфин.

Церковь также предписывала мирянам «праведное соитие», то есть брак. Идеологическая и доктринальная власть Церкви выражалась в практике наложения наказаний. О ней свидетельствуют специальные учебники, предназначенные для священников, которые принимали исповеди. В них перечислялись все грехи плоти, а также налагаемые за них покаяния и епитимьи. Так, согласно сборнику епископа Вормсского начала XI века, названному, подобно многим другим, «Декретом», женатого человека полагалось спрашивать на исповеди, не «совокуплялся ли он в положении сзади, наподобие собак». И если оказывалось, что он так поступал, то должен был покаяться и на него следовало наложить «епитимью в десять дней на хлебе и воде». Близость с супругой во время месячных, перед родами или же в воскресенье влекла за собой такое же наказание. Относительно женщины в том самом «Декрете» говорилось, что семь лет покаяния налагается на женщину, если она пьет сперму мужа, «дабы он, благодаря ее дьявольским действиям, больше ее любил». Разумеется, один за другим осуждались грехи фелляции, содомии, мастурбации, прелюбодеяния, так же как и сексуальная связь с монахами и монахинями. Сурового наказания заслуживали и

разные «ухищрения», к которым якобы прибегали супруги. Однако такие «ухищрения» являлись плодом больной фантазии самих теологов в большей степени, чем характеристикой реальной жизни кающихся, на которых церковники показывали пальцем. Они писали, например, будто бы женщины засовывали себе в промежность живую рыбу. Они «держат ее там, пока она не уснет, затем варят или жарят» и подают «мужу, чтобы он воспылал [к ним] бóльшей страстью». Здесь мы имеем дело еще и с тем, что Жан-Пьер Поли назвал «варварской любовью».

Подобный контроль над сексуальной жизнью супругов, предписывавший, кроме того, полное воздержание во время Рождественского, Великого и Троицкого постов и в другие постные дни, сильно повлиял не только на ментальности Средневековья, но и на демографическую ситуацию. Дело в том, что сексуальная свобода допускалась всего сто восемьдесят или сто восемьдесят пять дней в году. Парижский теолог Гуго Сен-Викторский (ум. в 1141 г.) доходил до утверждения, будто сексуальные отношения между супругами связаны с блудом, заявляя, что «зачатие детей происходит не без греха». Жизнь в браке оказывалась невероятно трудной даже при том, что «одухотворение супружеской любви, — как пишет Мишель Со<sup>10</sup>, — спасало тело, которое церковники стремилась истребить». В самом деле, любовь к другому телу и любовь к Богу во многих текстах смешивались, так что преисполненная эротизма библейская «Песнь песней», сводилась к диалогу между греховным человечеством и священным всеблагим божеством. Благодаря этому, согласно «Сентенциям» Петра Ломбардского (ок. 1150 г.), супруги могли наконец соединиться «в согласии душ и в сплетении тел».

Еще в 1793 году Кант со свойственными ему рационализмом и критичностью писал: «Это хорошо в теории, но ничего не стоит на практике». Интересно, как же на самом деле в Средние века обстояло дело с сексуальной моралью. Вплоть до XII века еще можно было встретить духовных лиц, которые участвовали в боях, хотя это явление и не носило массовый характер. Священники чаще обзаводились женами и сожительницами, чем воинскими доспехами и оружием. Что же касается светских лиц, то они беспрестанно ссорились и дрались, вовсю предавались плотским утехам, которые не сводились к одной только сексуальной жизни. Аристократия оставалась такой же полигамной, какой была в период «варварства».

Телесные практики разных социальных групп отличались друг от друга, как и последовательность и строгость в следовании запретам. Противостояние разных общественных категорий прослеживалось даже в сексуальной сфере. Так, супружеские союзы в благородных и знатных семьях невозможно себе представить без внебрачных связей. У имущих людей полигамия считалась приличной и действительно допускалась. Среди неимущих строже соблюдалась установленная Церковью моногамия. Что же касается целомудрия, то оно, по замечанию Жака Россио, являлось «весьма редкой добродетелью» и «оставалось уделом монастырской элиты, ибо большая часть белого духовенства имела сожительниц, если только священники не были совершенно открыто женаты». Духовник Людовика Святого, к примеру, всячески подчеркивал, что король строго соблюдал целомудрие в браке, поскольку подобное поведение являло собой исключение из правила.

Филипп-Август (1180—1223), последний французский король, практиковавший полигамию, пра-

вил как раз в то время, когда происходили изменения в этой области жизни. Овдовев, он женился на Ингеборге Датской. Однако брак оказался бездетным. Тогда монарх отослал от себя жену и завел внебрачную связь, вскоре став двоеженцем. Духовенство сочло такое положение дел недопустимым, и короля отлучили от Церкви. В результате он вернул ко двору Ингеборгу Датскую, но жить с ней не стал, а заключил в монастырь. Отвергнутую королеву побуждали возвратиться в Данию, однако она отказалась, считая Францию своей страной. Несмотря на пренебрежение со стороны мужа, Ингеборга пользовалась при дворе почетом и уважением, удостоивалась доверия многих своих подданных. Эта необыкновенная женщина вдохновила анонимного творца на создание одной из прекраснейших книг Средневековья — «Псалтири Ингеборги» — шедевра и образца теологической мысли, в котором описывалась вся история христианства от Сотворения мира до Апокалипсиса, включая Воплощение Христа и Страшный суд.

Система контроля над сексуальным поведением и телесными практиками изменялась на протяжении тысячи лет, составивших Средневековье. Она возрождалась в XII веке, с великой григорианской реформой. Однако примерно тогда же наметился и ее относительный упадок. Сохранялись сексуальные практики и образ жизни, унаследованные от греко-латинского языческого мира. В народных фарсах высмеивалось целомудрие монахов, поднимались на смех священники, имевшие сожительниц, а девственность, будь то добровольная или навязанная, нарушалась. Для более позднего Средневековья характерно колебание между подавлением сексуальной свободы и новым ее обретением. В XIV веке, в эпоху кризиса, более актуальным оказалось стремление заселить землю, нежели небо, что привело к распро-

странению ценностей, связанных с сексуальной жизнью. Отныне, как пишет Жорж Дюби, «борьба будет идти не между плотским и духовным, а между естественным и тем, что ему мешает». Вместе с тем в XV веке везде, за исключением немногих мест, например Флоренции, усиливалось отвращение к гомосексуалистам или «женоподобным» мужчинам. В этих метаниях чувствуется противоречивость и динамичность, характерные для европейской культуры той эпохи. Навязываемая Церковью новая сексуальная этика все же закреплялась в воображении средневековых европейцев, как и в их повседневной жизни. Причем закреплялась прочно и надолго. Возможно — вплоть до нашего времени, ведь беспрецедентная сексуальная революция произошла только в 60-е годы XX века.

#### ИСТОКИ ПОДАВЛЕНИЯ: ПОЗДНЯЯ АНТИЧНОСТЬ

Для того чтобы понять происхождение «великого отречения», о котором шла речь, следует возвратиться к истокам. Тенденция к вытеснению всего, связанного с полом, «отречения от плоти», определившая развитие европейской культуры, возникла в Римской империи, внутри культуры языческой. Пионером изучения этого процесса стал Мишель Фуко, автор «Истории сексуальности».

Точную датировку исследуемого нами поворота в сознании предлагает историк Поль Вейн<sup>11</sup>. Он говорит о времени правления Марка Аврелия (161—180). Во всяком случае, стоицизм императора, проникнутый аскетическими настроениями, основанный на постоянном самоограничении и непрерывной борьбе с губительными страстями, «приобретал личностные черты»<sup>12</sup>. Например, половой акт сводился, по его мнению, к «трению внутренностей и выделению слизи с каким-то содержанием»<sup>13</sup>. Марк Аврелий за-

писал «Размышления», обращенные к самому себе, в которых объяснял причину подобного обесценивания. Мудрый человек, дабы вырваться из круга порочных страстей, обязан являть своему сознанию голую правду. «Вот каковы представления, когда они метят прямо в вещи и проходят их насквозь, чтобы усматривать, что они такое, — так надо делать и в отношении жизни в целом, и там, где вещи представляются такими уж предосудительными, обнажать и разглядывать их невзрачность и устранять предания, в какие они рядятся».

В каком-то смысле в то время уже существовала хорошо подготовленная почва для осуществленного христианством великого поворота тела против самого себя. Поль Вейн утверждает даже, что «христиане ничего не подавляли — это уже было сделано». Мишель Фуко<sup>14</sup> отмечал «прямые заимствования и очень тесные преемственные связи, которые можно обнаружить между первыми христианскими учениями и моральной философией Античности». Таким образом, «вовсе не стоит думать, будто язычество и христианство в том, что касается теории и практики сексуальной жизни, являются антиподами». Такой взгляд слишком прямолинеен и упрощает проблему. На долю «язычников» — греков и римлян — выпадают культ тела и сексуальная свобода. На долю христиан — целомудрие, воздержание и болезненное стремление к девственности. Поль Вейн и Мишель Фуко действительно показывают, что «пуританская мужественность» существовала в ранней Римской империи (I—II вв.), задолго до решающего поворота к христианству. «Великое и неведомое событие произошло между веком Цицерона и веком Антонинов: метаморфоз сексуальных и супружеских отношений. В результате сексуальная мораль язычников стала как раз той, что легла потом в основу христианского брака», — пишет Поль Вейн<sup>15</sup>. Идеологи Средневе-

ковья: Иероним, Августин, позже Фома Аквинский — придали обесцениванию тела и сексуальных отношений новый, гораздо более сильный импульс. А практические исполнители — монахи — надолго приучили общество считать добродетелью девственность и восхвалять целомудренное поведение.

#### ХРИСТИАНСТВО СОВЕРШАЕТ ВЕЛИКИЙ ПОВОРОТ ПРОТИВ ТЕЛА

Для осуществления этого поворота — отречения от тела — необходимы были убедительная идеология и соответствующие экономические, социальные и ментальные структуры. Его агентом стало христианство. Так, утверждавшаяся в Европе христианская религия внесла крупное нововведение: она трансформировала первородный грех в грех сексуальный. Подмена явилась новшеством и для самого христианства, поскольку поначалу в нем не просматривалась такая интерпретация. Ветхий Завет не дает никаких оснований трактовать поступок наших прародителей подобным образом. Первородный грех, ставший причиной изгнания Адама и Евы из рая, есть грех любопытства и гордыни. Именно желание знать заставило первого мужчину и первую женщину, которых искушал дьявол, съесть яблоко с древа познания. В определенном смысле они таким образом лишали Бога одного из его атрибутов — его власти. Плоть к их падению не имела никакого отношения. «И Слово стало плотью», — можно прочесть в Евангелии от Иоанна (Ин. 1, 14). Итак, тело вроде бы не внушало серьезных подозрений, так как этот грех был искуплен самим Иисусом. Во время Тайной вечери тем, кто вкушает Его плоть и пьет Его кровь (хлеб и вино), Он обещал вечную жизнь.

Разумеется, в Посланиях апостола Павла можно обнаружить немало предпосылок демонизации во-

просов пола, и прежде всего — женщины. Возможно, это связано с пережитыми им самим страданиями. «Если живете по плоти, то умрете (Рим. 8, 13), ибо «помышления духовные — жизнь и мир» (Рим. 8, 6)», — заявлял он. «Закон, ослабленный плотью, был бессилён», и «Бог послал Сына Своего в подобии плоти греховной в жертву за грех» (Рим. 8, 3). Иисус был воплощен в теле человеческом, «слишком человеческом», если воспользоваться формулой Ницше. Таким образом, осуждение «плотского греха» осуществлялось при помощи ловкого идеологического приема. Увлеченный своей верой в приближение конца света, Павел положил новый камень в теоретическое построение, направленное против сексуальности: «Я вам сказываю, братья: время уже коротко, так что имеющие жен должны быть, как не имеющие» (1 Кор. 7, 29).

Появившийся в Новом Завете блуд, похоть, о которой говорили отцы Церкви, и сладострастие как наивысшее оскорбление Бога в системе «смертных грехов», формировавшейся в V—XII веках, постепенно стали тремя чертами сексуального поведения, которые неизменно порицались духовенством.

Однако у святого Павла великий поворот против тела лишь намечался. Святой Августин (354—430) как свидетель становления новой сексуальной этики христианства во времена поздней Античности и один из ее проводников придал ему экзистенциальную и интеллектуальную легитимность.

Автор «Исповеди» и «Града Божьего» пережил обращение в новую веру, история которого хорошо известна. Не будем забывать, что он был сыном благочестивой христианки Моники и язычника Патриция. В молодости Августин долго скитался по римской Африке между Тагастой и римским Карфагеном, предаваясь наслаждениям и преступая запреты. Наконец ему удалось получить должность придворного

ритора. И тут будущему святому довелось пережить мистический опыт, приведший его к обращению в христианство. Однажды в Милане, будучи в саду и мучимый тяжелыми мыслями, Августин внезапно услышал детский голос, который произнес: «Возьми, читай!» Это была книга Апостола, в которой говорилось: «Будем вести себя благочинно, не предаваясь ни пирированию и пьянству, ни сладострастию и распутству [...], но облекитесь в Господа Нашего Иисуса Христа и попечения о плоти не превращайте в похоти» (Рим. 13, 13—14). До тех пор Августин чувствовал себя «пленником закона греховного, находящегося в членах (его)» (Рим. 7, 23). Теперь же он укрепился духом и возрадовался, как и его мать, увидевшая, что ее сын обратился к Церкви и вернулся к ней новым человеком. Отныне «новому человеку», то есть христианину, надлежало идти по пути Августина: держаться в стороне от шумных пирушек, отречься от страстных плотских желаний. Осуждение сладострастия (*luxuria*) и чревоугодия (*gula*), избыточного употребления вина и пищи (*crapula, gastrimargia*) часто будет сопутствовать друг другу.

Превращение первородного греха в грех сексуальный стало возможным из-за того, что в Средние века господствовало мышление символами. Содержательные и многозначные библейские тексты давали простор для различных толкований и потому подвергались разнообразным искажениям. Традиционная интерпретация Ветхого Завета утверждает, что Адам и Ева искали в яблоке сущность, которая дала бы им частицу божественного знания. Однако обычным людям проще оказалось объяснить, что яблоко, съеденное прародителями человечества, есть символ сексуального контакта, а не символ познания. Вот почему идеологическое изменение интерпретации утвердилось без больших затруднений. «Им было недостаточно говорить вздор вместе с греками, они за-

хотели заставить Пророков говорить вздор вместе с ними. Это ясно доказывает, что они не понимали божественной сути Писания», — обвинял Спиноза проповедников-ораторианцев. Они присвоили себе религию Христа, при том, что «ни один не стремился просвещать народ. Все они хотели только восхищения, публичной победы над несогласными, а учили лишь новым, непривычным вещам, желая поразить чернь и вызвать у нее удивление»<sup>16</sup>. Влияние святого Августина оказалось особенно велико. Почти все теологи и философы согласились, что первородный грех связан с грехом сексуальным посредством вожделевния. Знаменательное исключение составили лишь Абелья и его последователи.

Таким образом, в результате длительной и ожесточенной борьбы, протекавшей и в идеологической сфере, и в повседневной практике, к XII веку сложилась система контроля над телом и сексуальной жизнью. То, что прежде касалось меньшинства, распространилось на большинство мужчин и женщин средневекового города. Дороже всего за это пришлось расплачиваться женщине. Расплачиваться долгие-долгие годы.

#### ПОДЧИНЕННОЕ ПОЛОЖЕНИЕ ЖЕНЩИНЫ

Итак, с теоретической точки зрения тело потерпело полное поражение<sup>17</sup>. Получается, что зависимое положение женщины определялось как духовными, так и телесными причинами. «Женщина слаба, — писала в XII веке Хильдегарда Бингенская. — Она видит в мужчине того, кто может придать ей силу, подобно тому, как луна получает свою силу от солнца. Вот почему она подчинена мужчине и должна быть всегда готова служить ему». Все время находившаяся на втором плане и игравшая второстепенную роль, женщина не являла собой ни противовеса, ни дополне-



ния мужчине. В мире установленного порядка, где мужчины подчинены жесткой иерархии, «мужчина пребывает наверху, а женщина — внизу», — пишет Кристиана Клапиш-Зубер<sup>18</sup>.

Ряд толкований библейских текстов отцами Церкви IV—V веков (Амвросием, Иеронимом, Иоанном Златоустом и Августином) вновь и вновь воспроизводился в Средние века. Таким образом, первая библейская версия сотворения человека уступила место второй, менее благоприятной для женщины. Идее о том, что «сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его; мужчину и женщину сотворил их» (Быт. 1, 27), отцы Церкви и духовенство предпочитали идею создания Богом Евы из ребра Адама (Быт. 2, 21—22). Получалось, что изначально, в самом процессе творения тел, женщина не была равна мужчине. Часть теологов вслед за Августином возводили подчиненное положение женщины непосредственно к грехопадению. Существо человека разделялось надвое: высшая часть (разум и дух) оказывалась с мужской стороны, низшая часть (тело, плоть) — с женской. В «Исповеди» Августина, являющейся рассказом о его обращении, будущий епископ Гиппонский, кроме всего прочего, рассказывал, как женщина вообще и его жена в частности препятствовали его превращению в человека, принадлежавшего Церкви.

Фома Аквинский (ок. 1225—1274) спустя восемь веков пошел не совсем по тому пути, который предложил Августин. Впрочем, он не доходил до того, чтобы вернуть женщине свободу и признать ее равенство. Опираясь на мысль Аристотеля (384—322 гг. до н.э.) о том, что «душа есть форма тела», Фома Аквинский не принимал рассуждение Августина о двух уровнях сотворения. Душу и тело, мужчину и женщину Бог сотворил одновременно. Божественная душа, следовательно, покоится и в мужском, и в жен-

ском, и то и другое есть лоно божественной души. В то же время мужчина демонстрирует большую остроту ума, а его семя — единственное, что увековечивает человеческий род в момент соединения мужчины и женщины, единственное, что получает божественное благословение. Невысокое положение женщины в обществе объяснялось несовершенством ее тела, о котором писал Аристотель, а также его средневековый читатель Фома Аквинский. В их сочинениях оно идеологически обосновывалось уже не первородным грехом, а естественными телесными причинами. И все же теоретически Фома Аквинский склонялся к равенству между мужчиной и женщиной. Он отмечал, что, если бы Бог хотел сделать женщину существом высшим по сравнению с мужчиной, он сотворил бы ее из его головы, а если бы он решил сделать ее существом низшим, то сотворил бы ее из его ног. Бог создал женщину из середины тела мужчины, дабы указать на их равенство. Необходимо также подчеркнуть, что сложившийся церковный регламент брака требовал согласия обоих брачующихся. Такое правило знаменовало собой повышение статуса женщины, хотя оно и не всегда соблюдалось. Точно так же, хотя трудно утверждать, что широкое распространение культа Девы Марии влекло за собой улучшение положения женщины, все же прославление божественного женского лика должно было укрепить авторитет женщины, особенно матери, а в образе святой Анны — бабушки.

Влияние Аристотеля на теологов Средневековья не пошло на пользу женщинам, которых они рассматривали как «неудавшихся мужчин». По их мнению, физическая слабость «прямо сказывается на ее [женщины] мыслительных способностях и на ее воле», «объясняет непостоянство ее поведения. Она влияет на женскую душу и на ее способность возвыситься до понимания божественного», — пишет Кристиана

Клапиш-Зубер. Мужчине, следовательно, приходилось руководить этой грешницей. Женщина же, великая немая истории, попеременно оказывалась «то Евой, то Марией, то грешницей, то искупительницей, то женой-мегерой, то куртуазной дамой»<sup>19</sup>.

За фокус теологов, преобразивших первородный грех в грех сексуальный, женщине приходилось платить всей своей жизнью. Она считалась бледным отблеском мужчины. «Божественный образ проявляется в мужчине так, как он не воспроизводится в женщине», — утверждал тот же Фома Аквинский, подчинявшийся порой расхожему мнению. Женщину лишали даже присущей ей природой биологической функции. Находившаяся в зачаточном состоянии, наука того времени ничего не знала о половых клетках и овуляции, и процесс оплодотворения приписывался исключительно мужскому полу. «Решительно, Средние века представляли собой эпоху мужчин, — писал Жорж Дюби, — ибо все высказывания, которые дошли до меня и осведомляют меня о них, исходят от мужчин, убежденных в превосходстве своего пола. Я слышу только их. В то же время они больше всего говорят о своем вождлении и, следовательно, о женщинах. Они боятся женщин и, дабы себя успокоить, презирают их». Добрая супруга и добрая мать — вот честь, которую мужчина предоставлял женщине. Причем, если судить по словарю рабочих и ремесленников XV века, честь нередко оборачивалась несчастьем. Ибо они утверждали, что «езды на женщинах верхом», «препираются» с ними, «царапают» их, «стегают» (бьют или колотят). «Мужчина идет к женщине, как он идет по нужде: удовлетворять свою потребность»<sup>20</sup>, — заключает Жак Россио.

В то же самое время духовники стремились ограничить влечение мужчин запретами, а также контролем над проституцией в борделях и банях — местах, где страсти выходили наружу. Проститутки, о кото-

рых Фома Аквинский писал, что «постыдно их поведение», а «не то, что они берут деньги», скрывались в больших или маленьких, городских или частных борделях, банях и лупанариях. Часто они приходили из окрестностей городов, чтобы заниматься «древнейшей профессией» после того, как были изнасилованы бандами молодых людей, искавших практики и тренировки своей мужественности. Проститутки становились отверженными, но в то же время выполняли в обществе регулирующую функцию. Тело проститутки воплощало в себе противоречивость средневекового общества.

### СТИГМАТЫ И САМОБИЧЕВАНИЕ

Боль (*dolor*), о которой говорилось в библейских текстах и о которой твердили теологи, положено было претерпевать женщинам. В то же время, поскольку и Спаситель наш претерпевал страдания, в Средние века получило относительно распространение восхваление боли. Оно выразилось в стигматах и самобичеваниях.

Стигматы — это знаки ран Христа, полученных им во время Крестных мук, на теле глубоко верующих людей. Святой Павел говорил о стигматах, имея в виду следы побоев, которые он претерпел из любви к Господу (Гал. 6, 17). Святой Иероним придавал слову «стигмат» смысл знака аскетической жизни. В XIII веке возник новый феномен — добровольное принятие стигматов или непроизвольное их появление. Одной из первых стигматы получила бегинка Мария из Уаньи (ум. в 1213 г.). Настоящей сенсацией стала самая знаменитая в истории религии стигматизация Франциска Ассизского, случившаяся в 1224 году, за два года до его смерти. Из стигматов бегинки Елизаветы Спальбек (ум. в 1270 г.) по пятницам сочилась кровь, на голове ее проявились следы

уколов терний. Стигматы святой Екатерины Сиенской (ум. в 1380 г.), полученные в 1375 году, в момент экстаза, проявлялись не внешне, а в сильных внутренних болях. С XIII века нарастало стремление многих людей уподобиться страдающему Христу, стать сосудом святости. Стигматы становились своего рода знаком нисхождения на человека Святого Духа. Однако их удостаивались немногие, по большей части женщины, поэтому появление стигматов практически не влияло на формирование критериев святости, определявшейся набожностью и поведением.

Во славу страданий Христа в Средние века практиковались также самобичевания, против которых Церковь в большинстве случаев была настроена враждебно. Процессии флагеллантов имели народный характер, являясь своего рода паломничеством мирян. Впереди обязательно несли крест и знамена, люди шли босиком и полуодетыми, шествия сопровождалась экзальтированными выкриками и священными песнопениями. Обязательной процедурой собственно покаяния было самобичевание. Оно производилось также ради умиротворения. Подобные ритуалы совершались в первую очередь в периоды социальных и религиозных кризисов, под влиянием миллениаристских идей, и особенно частыми они стали в XIII веке как следствие воздействия на умы теорий Иоахима Флорского. Первый крупный подъем движения флагеллантов имел место в 1260 году. Он зародился в Перудже, а затем шествия распространились в Северной Италии, за Альпами, во Франции — от Прованса до Эльзаса, в Германии, Венгрии, Богемии и Польше. Другой значительный подъем, вызванный эпидемией черной чумы, произошел в 1349 году и охватил главным образом Германию и Нидерланды. Флагелланты совершали серьезные акты насилия, часто направленные против духовенства и евреев. Самобичевания в Западной Европе так и не

вошли в обычаи монашеского аскетизма. Их непопулярность свидетельствовала о понимании того, что следование примеру страдающего Христа не обязательно требует истязания тела. К подобным самоистязаниям в Европе относились с уважением, но подчас догадывались, что они связаны с удовольствием, наводящим на мысль о садомазохизме.

## ТОЩИЙ И ТОЛСТЫЙ

Великое вытеснение тела касалось, однако, не только сексуальной жизни и не сводилось к добровольным страданиям деятельного меньшинства монашества. Грехи плоти и грехи, творимые ртом, стояли рядом. Мы уже видели, что сладострастие все больше и больше ассоциировалось с *gula*. Традиционный перевод этого слова как «чревоугодие» не вполне удовлетворителен, поскольку Церковь относилась к нему, имеющему отношение к рту, и в том числе к удовольствиям, связанным с пищей. Таким образом осуждалось пьянство. Дело в том, что в христианство обращались прежде всего крестьяне и «варвары», и следовало обуздывать их пристрастие к выпивке. И в то же время пьянству часто сопутствовали плотские грехи, связанные с доброй пищей и сексуальным удовольствием. Равным образом с грехом ассоциировалось несварение желудка. Ритм течения жизни «средневекового человека» задавали воздержание и пост. Господство над телом определяло господство над временем, которое, как и пространство, являлось основополагающей категорией иерархизированного общества Средневековья.

Этот новый мир с его новыми способами обращения с телом в концентрированной форме выразился в постах. Обычай каяться и ограничивать себя в пище в течение сорока дней перед Пасхой в знак подготовки к ней возник в IV веке. Затем он распростра-

нился на предрождественские дни и на канун Троицы. В общественных представлениях последний день карнавала являлся апофеозом праздника, поскольку на следующий день, в Пепельную среду, начинался Великий пост, период ограничений и голода. Карнавал (Масленица) даже персонифицировался и становился народным персонажем, так же как и его антипод, Старый Пост, которого сопровождала процессия кающихся грешников. В периоды постов полагалось строго ограничивать себя в еде, хотя дозволялось все же употребление рыбы и молочных продуктов. Кроме крупных постов время от времени наступали дни, когда к верующим предъявлялись такие же требования.

В некотором смысле можно утверждать, что духовенство непрерывно соблюдало пост. Вот почему многие монастыри заводили в своих окрестностях искусственные пруды, которые сохранились и по сей день. Так же поступали и деревенские жители. Пруды и водоемы представляли собой настоящие источники пресноводной рыбы, необходимой для постных дней и полезной в повседневной жизни.

Жан-Луи Фландрен показал, что к воздержанию относились с почтением в том числе и миряне<sup>21</sup>, хотя до появления его работ считалось, что дисциплина постов соблюдалась плохо. Согласно данным Жана-Луи Фландрена, касающимся, впрочем, по большей части высших слоев общества, спустя девять месяцев после периода постов падает кривая рождаемости. Это значит, что запреты соблюдались, ибо Церковь категорически запрещала сексуальную жизнь в периоды и отдельные дни покаяния.

Толстый против тощего, наевшийся до отвала «карнавал» против голодного «поста» — вот противоречие, терзавшее тело средневекового человека, которое так замечательно изобразил Питер Брейгель в картине «Битва Масленицы и Поста».

Итак, Церковь вроде бы удушила язычество. Однако то, что христианские теоретики рассматривают как «противное цивилизации», выживало и возрождалось. В самом деле, бок о бок с самобичеваниями и умерщвлением плоти некоторых ревностных поборников религии возрастал интерес людей к телу. «Не известно, что может тело», — напишет в своей «Этике»<sup>22</sup> Спиноза. История показывает, что, хотя идеологическое давление и контроль Церкви временами оказывались очень сильными, язычество по большей части от них ускользало.

Языческие обычаи, бытовавшие в первую очередь среди деревенских жителей, составлявших, напомним, 90% населения Европы и занимавших 90% ее территории, сохранялись и обогащались. Больше, чем сами языческие практики, об этом говорят фантазии. Так, в одной из фавлю, возникшей в середине XIII века, описывалась вымышленная страна Кокань, одна из редких утопий Средних веков. Там не работали, а жили в роскоши и наслаждались. Плоды садов и полей произрастали сами, всегда готовые к употреблению; изгороди были сделаны из колбас, которые моментально вырастали вновь, как только их снимали и съедали, — все это кружило голову жителям воображаемой страны. С неба прямо в рот счастливым смертным падали уже поджаренные жаворонки, а в неделю было по четыре четверга — дня отдыха.

В веселых застольях тело противостояло сковывавшим его запретам, карнавные празднества с разгулом, танцами и песнями, которые духовенство считало неприличными, противостояли посту с его скудной пищей. Между «карнавалом» и «постом» существовало острое противоречие, породившее — в символическом смысле — цивилизацию средневеко-

вой Европы. Присущие «посту» ограничения, как мы видели, связаны с новой, христианской религией. В то же время культура противостоявшей ей «антицивилизации» наиболее полно выразилась в праздновании «карнавала». Этот обычай по-настоящему утвердился в XII веке, в самый разгар григорианской реформы, а в XIII веке наступил его расцвет в городах. «Карнавал» предполагал обильное застолье, упоение пиром, наслаждение вкусной едой и питьем.

Хотя сельскому укладу жизни посвящено много работ, нам не хватает информации о том, как человеческое тело, освобождаясь, предавалось бесконечным празднествам, услаждавшим рот и плоть. Но, как бы то ни было, вероятно, сексуальный аспект не имел там такого значения, как, скажем, в современном бразильском карнавале в Рио-де-Жанейро. Вместе с тем с «карнавалом» возвращалась дионисийская эпоха. Эммануэль Леруа-Ладюри изучил «карнавал» XVI века в Романе<sup>23</sup>, следуя традиции основоположников этнологии. Праздник происходил зимой и продолжался долго: от Сретения до Пепельной среды, то есть до начала Великого поста. Он давал жителям маленького городка в Дофине возможность «зарыть свою языческую жизнь», «предаться последнему разгулу язычников, прежде чем погрузиться в аскезу», которую предписывала Церковь, прежде чем «вновь предаться печальному “посту”». В долгой череде маскарадов ценности менялись местами, открыто проявлялось то, что Церковь осуждала, а то, чему она учила, подвергалось сатирическому высмеиванию. «И над всем этим царило тело, занятое перевариванием пищи», — продолжает Эммануэль Леруа-Ладюри, — фигура Простака Обжоры, типичного персонажа из истории о стране Кокань. Среди всеобщего веселья он распределял самые аппетитные блюда. Но когда приходило время поста, его изображение секли и подвергали казни.

## КАМЕННАЯ ЗМЕЯ ПРОТИВ ИВОВОГО ДРАКОНА

Русский исследователь Михаил Бахтин в замечательной работе о Рабле<sup>24</sup> сделал интересное замечание о том, что «карнавал», связанный со средневековой печалью, в то же время принадлежит культуре смеха и Возрождению. Однако такой подход упрощает дело. С одной стороны, потому, что Возрождения как такового не существовало<sup>25</sup>. С другой стороны, потому, что «пост» и «карнавал» противостояли друг другу уже в Средние века. Это видно на примере истории портала собора Парижской Богоматери, на которой имеет смысл остановиться подробнее<sup>26</sup>. Портал состоит из двух частей. Одна посвящена святому Марцеллу, а вторая — святому Дени.

Именно святой Марцелл (ум. в 436 г.) должен был бы считаться святым покровителем города в качестве первого епископа Парижа. Биограф и агиограф святого Венанций Фортунат рассказал историю удивительного социального восхождения человека скромного происхождения, получившего сан епископа, и его общепризнанной святости. Религиозные авторитеты раннего Средневековья, как правило, происходили из среды аристократии, так что судьба святого Марцелла, если можно так сказать, является чудом. Вернее, серией чудес, позволивших ни на кого не похожему святому завоевать сердца парижан. И самым убедительным из них стало изгнание чудовища, змеи-дракона, сеявшего панику в окрестностях Парижа, будущей столицы Капетингов. Если говорить точнее, то чудо совершилось в нижнем течении реки Бьевры, протекавшей вдоль нынешнего бульвара Сен-Марсель. Действительно, на глазах у всего народа святой Марцелл прогнал существо, которое духовенство, согласно тексту Книги Бытия, считало символом дьявола. Этот подвиг стал вершиной обще-

ственной карьеры святого и чудотворца. Хотя в разных местах поклонялись и другим Марцеллам (например, святому папе Марцеллу, замученному при Максении в 309 году, или святому Марцеллу Шалонскому), по-видимому, культ «святого Марцелла — победителя дракона» преобладал над остальными. Между X и XII веками его мощи даже перенесли в собор Парижской Богоматери, где поместили вместе с мощами святой Женевиевы.

Однако в ходе истории святого Марцелла потеснил другой защитник — святой Дионисий, в честь которого король Дагобер (ум. в 638 г.) построил церковь, ставшую предшественницей нынешней базилики Сен-Дени. В свое время она стала центром почитания монархии Капетингов и формирования французской национальной идеи. Таким образом, окончательное забвение культа святого Марцелла относится приблизительно к XIII веку. Тогда же в немилость впал дракон, а вся его история, изображенная на портале собора Парижской Богоматери, подверглась переосмыслению. В самом деле, святой Марцелл, изваянный в 1270 году на портале святой Анны, убивает дракона, вонзая посох в пасть зверя, в то время как Фортунат, рассказывая о чуде, упоминал лишь о том, как защитник Парижа прогнал дракона из города. Подобное отступление от первоначального варианта и изменение сюжета можно объяснить, только вновь обратившись к проблеме противостояния «поста» и «карнавала», прошедшего через все долгое Средневековье. Ибо очень может быть, что в истории времен Меровингов дракон святого Марцелла вовсе и не являлся символом дьявола, а его позднее измыслила Церковь.

Действительно, в настоящей легенде, происходившей из народных представлений, победа святого над драконом имела смысл в большей степени социальный, народный, психологический и материальный,

нежели духовный. Святой драконоборец воспринимался как герой, справлявшийся со страшными рептилиями, он побеждал врага общества, а не евангельское зло. Этот подвиг давал ему право на регалии вождя городской общины, а не на епископское облачение. Он вел себя как охотник, а не как пастырь. И даже более того, он скорее был укротителем, нежели истребителем. Ибо святой Марцелл не убил зверя, подобно тому как уничтожил дракона святой Георгий, а, согласно биографу, именно укротил его, проведя своей епитрахилью вокруг темени чудовища. Историко-антропологические исследования феномена дракона показали, что он несет в себе множество амбивалентных смыслов. В Древнем Египте дракон олицетворял оплодотворяющую и разрушительную силу вод Нила, в Китае выступал символом Солнца. Змея-дракон святого Марцелла выглядит, скорее, как возрождающийся фольклорный мотив. Аналогичное «приручение чудовища» происходило во время процессий, посвященных тараске, которые происходили в XV веке в городе Тарасконе. Об этом рассказал Луи Дюмон в книге «Тараска» (1951).

В XII веке в Париже утвердился ритуал Вознесенского молебна о благословении полей. В него входили публичные богослужения, имевшие целью отогнать всяческие бедствия. Кроме того, народ, ликуя, бросал фрукты и печенье в пасть огромной змеи, сплетенной из ивовых прутьев. Это и был дракон святого Марцелла, превратившийся в длинную ивовую корзину-змею, извивавшуюся по ходу процессии. Он оставался весьма далеким от освященного Церковью образа с портала собора Парижской Богоматери. А сам ритуал восходил к фольклору, в нем проявлялась живая языческая культура. Парижские карнавальные процессии основывались на памяти о святом Марцелле. Они напоминают о противоречивом явлении «карнавала», существовавшего рядом с «постом».

Противостояние каменного змея Церкви и ивового дракона народной культуры, как и битва «поста» и «карнавала», в целом символизируют реальность и воображаемое средневековой Европы.

#### ТРУД: ТЯГОСТНЫЙ ИЛИ ТВОРЧЕСКИЙ

Противоречие между прославлением и принижением тела можно обнаружить во всех областях жизни средневекового общества. Оно выражалось, например, в отношении к ручному труду, который презирали и превозносили в одно и то же время. Об этом свидетельствует история языка Средневековья. В латинском языке существует два слова для наименования работы: *opus* и *labor*.

*Opus* («дело», «творение», «творчество») означало творческий процесс. Именно оно в Книге Бытия употреблялось в отношении труда Господа, акта творения мира и человека по образу и подобию Его. От этого слова образовывались производные: *operari* («творить произведение»), *operarius* («тот, кто творит»), а позже уже французское слово *ouvrier*, обозначающее рабочего индустриальной эпохи. Во французском языке существуют слова *chef d'œuvre* («шедевр») и *maître d'œuvre* («подрядчик»), несущие в себе одобрение и похвалу; а наряду с ними — уничижительное *main d'œuvre* («рабочая сила»), то есть то, что представляет собой винтик механизма.

Латинское слово *labor* («тяжелый труд»), а также французские *labeur*, *travail laborieux* («тяжелая работа») по смыслу оказываются связанными с виной и покаянием. Стоит добавить еще латинский термин *ars* («ремесло») и родственный ему *artiflex* («ремесленник»), которые несут в себе положительную оценку, но касаются только области практического производства. Слово *travail* («труд») в своем современном значении по-настоящему вошло во француз-

ский язык лишь в XVI—XVII веках. Оно произошло из народной латыни от слова *tripalium*, обозначавшего приспособление для подковывания норовистых лошадей. В разговорном языке оно часто употреблялось для обозначения орудия пытки.

Не избежали той же судьбы и средневековые профессии. В «Книге ремесел», составленной около 1268 года по приказу парижского купеческого старшины Этьена Буало, их перечислено около ста тридцати. Однако дозволенные профессии отделялись в ней от недозволенных, а критерием служило табу на секс, кровь и деньги. Соответственно положение проституток, врачей и торговцев определялось тем, что их осуждали за различные формы осквернения. В библейских текстах содержится множество примеров неодобрительного отношения к труду, хотя в каждом имеются значимые нюансы. До грехопадения «взял Господь Бог человека и поселил его в саду Едемском, чтобы возделывать его и хранить его» (Быт. 2, 15). Затем человек совершил грех, и тогда его наказанием стал труд: «в поте лица твоего будешь есть хлеб» (Быт. 3, 19). Так «выслал его Господь Бог из сада Едемского, чтобы возделывать землю, из которой он взят» (Быт. 3, 23). Таким образом создавалась параллель между земным трудом и райским трудом. Рядом с мужчиной, осужденным на физический труд, женщине из Книги Бытия предстояло «в болезни [...] родить детей» (Быт. 3, 16), то есть испытывать родовые муки. Между прочим, в современных родильных домах родильные отделения еще и сейчас иногда называют *salle de travail* (слово *travail* здесь употребляется в смысле «потуги», «схватки»), и это напоминает о том изначальном грехопадении в Священном Писании, переосмысленном в Средние века.

В эпоху раннего Средневековья, в V—XI веках, труд рассматривался как покаяние и последствие

первородного греха. На поведение средневекового общества сильно влияло наследие греко-римского мира, в котором трудились рабы, отделенные от хозяев, предающихся праздности (*otium*), или «достойной праздности» (*otium cum dignitate*). Поскольку верхушка духовенства в средневековом обществе: епископы, каноники, аббаты — формировалась, как правило, из представителей аристократических семей, то в его среде, в монастырях, возродился идеал одухотворенной праздности, существовавшей рядом с физическим трудом, статус которого постепенно повышался. Обесцениванию физического труда в раннее Средневековье способствовали, кроме того, «варварские» набеги жадных до добычи вооруженных отрядов, промышлявших грабежом мирного населения.

Помимо всего прочего, в иудео-христианской культуре предпочтение традиционно отдавалось созерцательной жизни. Вплоть до XII века монахи придерживались, как правило, бенедиктинского устава. Разумеется, в «Уставе» святого Бенедикта Нурсийского говорилось о необходимости физического труда в монастырях. Однако он являлся покаянием, послушанием во имя искупления того греха, что привел к изгнанию человека из садов Эдема. Слово *laboratores* означало крестьян (*agricolae, rustici*), тех, кто обрабатывал поля. Вместе с тем начиная с VIII века слова, происходящие от слова *labor*, например *labores*, стали в большей степени обозначать плоды труда, чем его тяготы. Этот факт показывает, что статус земледельческого и сельскохозяйственного труда повышался.

Итак, труду придавался то благородный, то низкий, неблагородный характер. Между духовностью и деятельностью возникало очевидное противоречие, о котором свидетельствуют образы Марии и Марфы из Евангелия от Луки: первая предается со-

зерцанию, вторая — активной деятельностью. Монашеские ордена даже создали такое сообщество, которое разделялось на собственно монахов, обращенных к духовной жизни, и братьев-прислужников и послушников, находившихся в подчиненном положении и обеспечивавших своим трудом пропитание монастыря. Между прочим, и сейчас еще в странствующих орденах сохраняется статус братьев-прислужников и послушников, что большинством современных францисканцев и доминиканцев, так или иначе связанных с этой деликатной проблемой, воспринимается как настоящий вызов, поскольку как бы увековечивает ситуацию «классовой борьбы» внутри католицизма. И вот найден семантический компромисс: вместо термина *lai* («прислужник»), воспроизводящего средневековую форму слова *laïque*, используется термин *moine coopérateur* («монах-сотрудник»), который выглядит более соответствующим нормам начала XXI века.

На протяжении XI—XIII веков осуществилась революция в умах: труд стал цениться гораздо выше, обрел почет и смысл. Такие изменения повлекли за собой как благие, так и печальные последствия. С одной стороны, гонениям теперь подвергались бродяги, создавалась система принудительного труда. С другой стороны, оказались реабилитированными профессии, ранее считавшиеся презренными или недозволенными, профессии, запретные для духовенства и нежелательные для мирян. Так, повысился статус профессий мясника и хирурга, связанных с пролитием крови, ремесла красильщика, в котором неизбежно соприкосновение с грязью, или трактирщика, имевшего дело с иностранцами, чужаками, на которых, кроме того, падало подозрение в контактах с проститутками. В XIII веке принципиально отверженными оставались только проститутки, воспринимавшиеся как воплощение похоти, и скоморохи,



традиционные приемы которых бессознательно ассоциировались с одержимостью дьяволом.

Возрождение XII века, породившее расцвет схоластики в университетах, обращалось к классикам Античности. Вместе с тем оно полагалось на разум, опиралось на представление о том, что человек создан по образу и подобию Божию, и провозглашало своих современников «новыми» людьми, новаторами и творцами. Работающий человек осмысливался теперь скорее как помощник Господа, как «человек-Бог», чем как грешник. Каждый индивидуум, каждая социальная группа наделялись своим собственным статусом в обществе тружеников. Даже о самом Людовике Святом говорилось, что он занимается «ремеслом короля»: ремеслом заступника, умиротворителя и воина<sup>27</sup>. Поистине, труд входил в моду. Появилась даже поговорка «Работа выше подвига», объяснявшая, что труд намного достойнее и ценнее, чем деяния доблестных рыцарей с их сражениями и куртуазной любовью.

Именно в этом контексте следует воспринимать одну из самых впечатляющих фигур Средневековья как предвестника нового времени — святого Франциска Ассизского (ок. 1181—1226). Перед ним стоял трудный выбор между трудом и бродяжничеством, в миру считавшимся постыдным. Что лучше: жить трудом или скитаться и просить милостыню? Святой Франциск предпочел бродяжничество, сочтя его наивысшей формой благочестия. Правилom его жизни стала мысль о «бедности в радости», обязательство, которое он неизменно соблюдал, следуя «нагим за нагим Христом»<sup>28</sup>.

Однако вскоре началось сопротивление повышению статуса физического труда. «Я не из тех, кто работает руками», — писал поэт Рютбёф<sup>29</sup> («Je ne suis ouvrier des mains»). Он говорил о себе *ouvrier*, обозначая положение, пользовавшееся почетom. Но это не

помешало Рютбёфу использовать в своих интересах дихотомию старой иерархии понятий. Я творец, но творю не руками — вот что, в сущности, он заявлял. Так выдвигался вперед интеллектуальный труд, которым занимались прежде всего в университетах<sup>30</sup>. Продолжалась дифференциация труда, ставившая в привилегированное положение класс имущих и соединявшая рабочих с орудиями труда, а крестьян — с землей.

И вновь ответ родился в средневековом мире воображаемого, начиная с истории о стране Кокань и заканчивая «Романом о розе», в котором воссоздавался золотой век и идеал лени, выражавший протест против подчинения подневольному однообразному труду. Выразился он также и в бунтарстве. В XIV веке английский проповедник, участвовавший в крестьянском движении, задавал вопрос: «Когда Адам пахал, а Ева пряла, кто тогда был дворянином?» В нем проявились неприятие социальной иерархии и идея о том, что условия жизни человека определяются трудом. Тем самым трудом, от которого дворянство отвернулось, преследуя собственные интересы.

#### СЛЕЗНЫЙ ДАР

«Я страдал прекрасной болезнью, которая омрачала мою юность, однако очень подходила историку. Я любил смерть. В течение девяти лет я жил у ворот кладбища Пер-Лашез, единственного места, где я тогда совершал прогулки. Потом я жил у Бьевры, среди обширных монастырских садов, где тоже было кладбище. Я вел такую жизнь, что меня можно было бы назвать похороненным заживо, ибо все мое окружение составляло лишь прошлое, а моими друзьями являлись люди ушедших времен. Вновь проживая истории их жизней, я пробуждал в них тысячу исчезнувших идей. Действенным заклинанием станови-

лись некоторые песни кормилицы, секретом которых я владел. Звук заставляли их верить, что я один из них. Я обладал даром, о котором тщетно молил Людовик Святой, — «слезным даром».

Прочитанный мною прекрасный текст принадлежит Жюлю Мишле. Это отрывок из предисловия к книге «Средние века», написанной в 1869 году. В нем объяснялся метод историка-романтика, «воскрешавшего» мертвых и разоблачавшего несправедливости, метод, неотделимый от «слезного дара», «болезни» юности, но также и некоей благодати. Мишле обращал внимание на известный факт из жизни известного короля из династии Капетингов. Слабым местом Людовика Святого, его ахиллесовой пятой, было то, что он любил плакать, однако слезы рождались у него редко. Король дорожил слезами, как знаком того, что Господь благословляет его жизнь, проводимую в послушании и покаянии. Очищающий поток, увлажнявший щеки, служил доказательством, что Бог вознаграждает его за религиозное усердие. Однако, как сообщает нам духовник короля Жоффруа де Болье, «набожный король из всех сил желал благодати слез» и жаловался ему, что слезы не приходят. Он искренне и смиренно исповедовался духовнику, что к словам молитвы «Всемогущий Господь, даруй нам потоки слез» с глубокой верой добавлял: «Я же, Господи, не смею просить о потоках слез, мне достало бы и нескольких крохотных слезинок, дабы увлажнить сухость моего сердца». «А бывало, он признавался, что, если Господь в час молитвы ниспосылал ему несколько слезинок и они бежали у него по щекам до самой бороды, он испытывал удовольствие и не только наслаждался сердцем, но и смаковал их вкус».

Обычно король каялся без слез и ничего не мог с этим поделать. Наслаждение слезами даровалось ему редко. Биографы свидетельствуют, что Людовик Свя-

той не плакал и не переставал молить «об источнике слез», в котором монашеская традиция видела заслугу, доказательство праведности, но который, кроме того, являлся знаком божественной благодати.

Как случилось, что самое явное проявление человеческой боли и печали превратилось в ценность? Идеологическим проводником этого переосмысления опять-таки стало христианство. Историк П. Наги в исследовании о слезном даре в Средние века отмечает, что новая официальная религия произвела «инверсию ценностей, проповедовавшихся Христом»<sup>31</sup>.

«Блаженны плачущие, ибо они утешатся», — говорит Христос в Нагорной проповеди — значит, статус слез в Новом Завете оказывался весьма высоким. В истории тела, создававшейся в средневековой Европе, слезы оказались связаны с «отречением от плоти».

Сирийские и египетские Отцы Пустынники первыми сделали слезы одним из главных аспектов духовной жизни. Эти поборники христианства ставили целью «прямое воздействие на тело, дабы полностью изменить структуру человеческой личности»<sup>32</sup>. Аскетический идеал, предложенный около 270 года святым Антонием и другими отшельниками III—V веков, понемногу становился моделью средневекового монашества. П. Наги показывает, что «повышение ценности слез и значение слез тесно связаны с уделом, отводившимся христианством телу. В христианстве поздней Античности призыв плакать связывался с отречением от плоти, прежде всего с экономией телесных жидкостей, строго предписывавшейся аскету. Ему следовало мало пить, дабы уменьшить количество жидкости в теле, а значит, уменьшить и побуждение к греху. Плач же удалял жидкость из тела и мешал ему таким образом греховно расходовать ее в сексуальных действиях».

Однако в монастырях времен григорианской реформы слезы приобрели другой смысл. В противоречивом равновесии отречения от тела и возвеличивания его в идее воплощения Иисуса стало перевешивать второе. Слезы теперь толковали как элемент подражания Иисусу, воплотившемуся в человека. В Библии Иисус три раза проливает слезы. Первый раз он плачет, когда узнает о смерти своего друга Лазаря. «Иисус прослезился» (Ин. 11, 35), потрясенный страданиями Марфы и ее сестры Марии, горем рыдавшего еврейского народа, а уж потом воскресил Лазаря. Второй раз у Иисуса исторгает слезы мысль об ужасной участи Иерусалима, обреченного на разрушение. Входя в город, он плачет: «И когда приблизился к городу, то, смотря на него, плакал о нем и сказал: о, если бы и ты хотя в сей твой день узнал, что служит к миру твоему! но это сокрыто ныне от глаз твоих» (Лк. 19, 41—42). Третий раз Христос плачет накануне гибели, предаваясь молитве на Масличной горе. Этот эпизод производит самое сильное впечатление, поскольку здесь Христос плачет о самом себе (Евр. 5, 7). На мгновение Иисус как будто впадает в «депрессию» и плачет о предстоящих ему страданиях, сомневается, не покинут ли он Отцом. В Евангелии от Луки мы находим другую версию той же сцены: «находясь в борении, прилежнее молился, и был пот Его, как капли крови, падающие на землю» (Лк. 22, 44). Но и здесь наблюдается все то же поразительное наделение символическими смыслами жидкостей, производимых телом. А само оно становится средством сообщения между божественным и человеческим.

В Новом Завете содержится важный материал, позволяющий придать слезам позитивный характер, начиная от слез Христа и заканчивая пророческими стенаниями Иоанна. Церковь весь его широко использовала. Начиная с XI века дар слез даже стал

своеобразным критерием святости. Праведники жаждали слез, расценивая их как заслугу или дар, добродетель или благодать, *habitus* («обычное состояние»), согласно Фоме Аквинскому, или харизму.

В то же время в эпоху раннего Средневековья не существовало подобного интереса и внимания к слезному дару, хотя монашеский «Устав» святого Бенедикта Нурсийского VI века предписывал покаянный плач. Такое положение объясняется тем, «на каком уровне велась в ту эпоху христианизация: тогда главной задачей оставалось утверждение внешней стороны христианства, ритуалов и коллективного поведения; самоанализ еще не получил распространения, и даже специалисты, то есть монахи, лишь начинали обращать на него свой взгляд»<sup>33</sup>.

Поворот осуществился на рубеже первого и второго тысячелетий благодаря монахам-реформаторам, таким, как монах-отшельник Петр Дамиани (1007—1072), затем кардинал Остийский и Иоанн Феканский (ум. в 1078 г.). Последний написал, к примеру, «Моление о даровании благодати слез». В этом тексте, который не оставит равнодушным современного читателя, духовная мольба обретала амбивалентные телесные, если не сказать сексуальные, аспекты: «Сладчайший Христос, добрый Иисус, как я желаю тебя, как я молю тебя всей моей душой, дай и ты мне свою любовь, святую и чистую; пусть она наполнит меня, держит меня, владеет мной целиком. И ниспосли мне ясный знак твоей любви, обильный источник слез; пусть они текут не переставая; так эти слезы докажут твою любовь ко мне».

Не будем, однако же, спешить с психоаналитическим толкованием подобных речей. Дело в том, что категории, которыми мыслил человек Средневековья, не могут выйти за рамки своей исторической реальности и своих символических форм. С уверенностью можно сказать, что слезы воспринимались как своего

рода плодovitость, имевшая божественное происхождение. Они обладали, по словам Ролана Барта, «оплодотворяющей силой». Именно ею и был наделен Мишле. Таким образом, слезный дар и слезы благодати превратились в ценность и обрели почет. То же самое касалось и слез молитвы, слез покаяния. В Средние века говорили, что монах — это «тот, кто плачет» (*Is qui lugeat*). А «тот, кто не в состоянии оплакать свои грехи, тот не монах», — отвечала святая женщина монаху Вальтеру, надеявшемуся получить благодать слез, приблизившись к ней.

Итак, Мишле имел полное право писать, что «вся тайна Средневековья открывается» слезами, и даже видеть в них главную характерную черту эпохи готики. Он утверждал, что «для ее воссоздания достаточно одной-единственной слезы, пролитой в глубине готического собора», ибо слезы созданы не только для того, чтобы течь из глаз самых набожных и святых людей, тех, кого коснулась благодать Божия, — слезы «текли в прозрачных легендах, в чудесных поэмах, и, устремляясь к небу, они кристаллизовались в гигантские громады соборов, рвавшихся к небесам, к Господу!». В 1919 году историк Йохан Хейзинга, предвосхищая будущую историю чувствительности, с полным основанием вспоминал о «той восприимчивости, той легкости пробуждения эмоций, той склонности к слезам, которые были свойственны эпохе Средневековья». Он объяснял их, возможно чуть упрощая, «резкостью вкуса», «яркостью цветов жизни в те времена»<sup>34</sup>. А Ролан Барт, отлично умевший распознавать чувства людей по тому, что осталось от их прошлого, и по биографиям, не совершал ошибки, когда толковал о важности слезного дара, которым обладал Мишле и в котором было отказано Людовику Святому. «Условия рождения слез были другие, — писал он. — Но они являлись даром. Людовик Святой тщетно молил о них

Бога. А Мишле знал оплодотворяющую власть слез. Причем речь идет не о внутренних метафорических слезах, а о самых настоящих, из воды и соли, которые наворачиваются на глазах и текут по лицу ко рту»<sup>35</sup>. Между тем слезы Средневековья носят исключительно духовный характер. Благодаря им Бог воздействовал на тело, появлялась возможность, пусть зыбкая и ненадежная, заставить тело устремиться к божественному. «Радость, слезы радости...» — напишет в XVII веке Паскаль. «Бедность в радости», — повторял в XIII веке святой Франциск, что позволило Кьяре Фругони назвать Франциска «святым, который умел смеяться». При этом смех Франциска представлял собой исключение. Ибо в Средние века смех не одобрялся, отодвигался, откладывался на будущее. Он считался проявлением бесовского. Смеяться полагалось сатане.

#### ПРИНИМАТЬ СМЕХ ВСЕРЬЕЗ

«Человеку свойственно смеяться», — сказал Аристотель, в эпоху Средневековья и особенно в XII—XIII веках самый знаменитый и прославленный из древних авторов. Чаще всего его называли просто Философом. И все же его авторитета не хватило для изменения статуса смеха, хотя Церковь и испытывала сомнения по данному поводу. Как минимум до XII века смех клеймили позором.

Причина, впрочем, заключалась не в самом смехе, а в культурном контексте, в котором ему приходилось проявляться. Ибо тело воспринималось пространственно, в нем обнаруживалось высокое и низкое, голова и живот. В средневековой культуре искажалась античная философская традиция; в ней, на самом деле, большую роль играло противостояние высокого и низкого, внутреннего и внешнего, чем противостояние правого и левого. Даже при том, что, согласно

тексту Библии, в конце времен Христос посадит праведных справа от себя. Климент Александрийский (ум. ок. 215 г.) в новаторском и важном сочинении «Педагог» резко критиковал зачинщиков смеха. Примерно так Платон обращался с поэтами, которых в диалоге «Государство» он исключал из числа граждан полиса. Считалось, что смех влечет за собой «низменные» действия. Тело разделялось на благородные (голова, сердце) и низкие (живот, руки, половые органы) части. Оно располагало глазами, ушами и ртом, своего рода фильтрами, чтобы распознавать хорошее и отделять его от плохого.

Голову относили к духу, а живот — к плоти. Смех между тем исходит из живота — из плохой части тела. Еще и сегодня бывает, что о грубом вульгарном смехе говорят, что он возникает «ниже пояса». В «Учительском уставе», составленном в VI веке святым Бенедиктом Нурсийским, совершенно ясно утверждалось, что смех исходит из низких частей тела и через грудь двигается ко рту. А рот может произносить как слова благочестия, набожности и молитвы, так и нескромные кощунственные слова. Рот в «Учительском уставе» трактовался как «засов», зубы — как «ограда», призванная сдерживать поток глупостей, который может извергаться вместе со смехом. Ибо смех есть «осквернение рта». И телу надлежит ставить надежный заслон перед этой пещерой сатаны.

Вот почему к смеху следует относиться очень серьезно, как справедливо утверждает историк Джон Моррел<sup>36</sup>. Он — важный показатель того, какое место в средневековой Западной Европе культура отводила производившему его телу. Поначалу смех порицали, но потом, по мере прогресса цивилизации в Европе, он постепенно интегрировался. Хронологические веки изменений, а также их символическое осмысление соответствовали тому, что происходило с восприяти-

ем сна. Итак, в раннюю эпоху, приблизительно с V по X век, смех подавлялся.

Подобное обесценивание объяснялось многими причинами, и в первую очередь тем, что, хотя Христос в Новом Завете и плачет целых три раза, зато Он ни разу не смеется. Святой Василий Кесарийский, выдающийся греческий христианский законодатель, рекомендовал монашеству умеренность и сдержанность в проявлении радости. В 357—358 годах он составил «Великий устав», в котором большое внимание уделил этому сюжету. «Господь, как учит нас Евангелие, обрек себя на все телесные страдания, неотделимые от природы человеческой, например на изнеможение. Он проникся чувствами, изобличающими человека добродетельного, например проявлял сочувствие к скорбящим. Вместе с тем евангельские рассказы свидетельствуют, что он никогда не предавался смеху. Напротив, он объявил несчастными тех, кого охватывал смех». Такая постановка вопроса отнюдь не является анекдотичной. В XIII веке Парижский университет однажды даже посвятил этому сюжету *quodlibet*, дискуссию, открытую для широкой публики. Странники утверждения философа о том, что «человеку свойственно смеяться», выступали против тех, кто доказывал, что Христос никогда в жизни не смеялся. Однако в монастырях начиная с VI века действовал «Учительский устав», призванный предотвратить нарушение смехом молчаливого смирения (*taciturnitas*) монашеской жизни.

Впоследствии появились и другие уставы, подчас более тонко трактовавшие данный вопрос. «Крайне редко бывает так, что монаху подобает смеяться», — предписывал «Устав» святого Фереола Юзесского. В «Уставе» Колумбана (ум. в 615 г.) говорилось, что «тот, кто втихомолку засмеется в собрании, то есть во время службы, будет наказан шестью ударами. Если кто-то разразится хохотом, то будет поститься, если толь-

ко у него не будет прощительных оснований». «Учительский устав» надолго установил для христианской антропологии и психологии правило подавления смеха. «Инструментом, которым пользуется человеческий род, является наше бедное жалкое тело», — говорил учитель. У «жалкого тела» оставалась возможность затворить перед дьявольским смехом двери своего рта, больше всего интересовавшего духовенство. «Что касается паясничанья, пустопорожных слов и слов, вызывающих смех, то мы осуждаем их на вечное заточение, не позволяя ученику открывать рот для подобных речей», — продолжал он. «Устав» святого Бенедикта особо подчеркивал вину в нарушении тишины. Это могло бы потревожить монаха в его смиренности — одном из главных принципов, определенных основателями монашества.

Однако около XII века смех начали понемногу реабилитировать, поскольку научились лучше его контролировать. Фома Аквинский, вслед за своим учителем Альбертом Великим, полагал, что земной смех есть предвосхищение райского блаженства. Следовательно, смех получал в теологии позитивный статус. Это происходило прежде всего потому, что в Библии содержится не меньше оснований для одобрения смеха, чем для его осуждения. Альтернатива порождена тем, что в древнееврейском языке существуют два слова для его обозначения. Первое — *sâkhaq* — означает «радостный смех», второе — *lâag* — «смех издевательский».

В Книге Бытия рассказывается, что Сара, жена Авраама, внутренне рассмеялась, когда Бог объявил, что у них с мужем родится сын. Ей было в тот момент около девяноста лет, а Аврааму около ста, вот почему она развеселилась. Когда обещанный сын родился, его нарекли Исааком. Это имя происходило от слова «смех» (*sâkhaq*), именно радостный, а не издевательский смех. Исаак в Священном Писании, ко-

нечно, положительный герой, что позволило реабилитировать и смех, который благодаря образу Исаака рассматривался как привилегия избранных, состояние, к которому следует стремиться и о котором следует мечтать. Церковь отказалась от навязывания монастырских правил поведения и вместо того, чтобы душить смех, стала его контролировать. Теперь она различала смех хороший и плохой, божественный и дьявольский. Дозволенный смех мудрых людей скорее походил на улыбку, которую, можно сказать, открыли в Средние века. Впрочем, ее можно рассматривать и как таковую, а не только как подавленный смех.

Противовесом подавлявшемуся смеху в повседневной жизни являлись так называемые «игры монахов» (*joca monacorum*), шуточные тексты на темы Библии, которые имели хождение в монастырях. Не отставали от монахов и светские сеньоры. Их *gab* напоминали марсельские байки, в которых преувеличивались военные подвиги рыцарей. Даже сам Людовик Святой оказался смеющимся и не чуждым шутке королем (*rex facetus*). Таким же, по сообщению Жуанвила, был и Генрих II Английский. Латынь начиная с XIII века постепенно клонилась к упадку, вот почему насмешничали главным образом на местном наречии. Таким образом, как пишет Михаил Бахтин, культура смеха утверждалась в городах, где средневековый человек ощущал «эту непрерывность жизни на праздничной площади, в карнавальной толпе, соприкасаясь с чужими телами всех возрастов и положений». Смех прорывался в веселых днях карнавала, предшествовавшего посту, в празднике дураков, празднике осла и других празднествах и шаривари. «Это праздничное освобождение смеха и тела резко контрастировало с минувшим или предстоящим постом», — писал Бахтин. Литература свидетельствует о таком освобождении,

о восхвалении «гротескного образа» тела. Смех Рабле, звучавший в XVI веке, оставался смехом средневековым, как бы данное утверждение ни возмущало льстецов Возрождения.

### СНЫ ПОД НАДЗОРОМ

Во времена Античности толкование снов было обычным делом. Народные прорицатели занимались своим ремеслом на ярмарках и рынках, где за скромную плату разъясняли гражданам их сны, наподобие наших гадалок по картам или чему-нибудь еще. Профессиональные гадалышки как настоящие специалисты работали обычно у себя дома или даже в храмах. Они давали гражданам полиса ключи к пониманию снов. К толкователям сновидений с уважением прислушивались и часто обращались за советом, хотя, быть может, и не почитали так, как авгуров и гаруспиков — жрецов, гадавших по внутренностям жертвенных животных или по полету птиц.

В языческой культуре греков и римлян видения, тени и духи, а также сны происходили из мира мертвых. В ней отчетливо различались «ложные» и «истинные» сны. Так, в «Одиссее» Гомера сны к Пенелопе приходят через двое ворот: лживые, несбыточные — через ворота из слоновой кости, вещи — через роговые (Песнь 19, 562—567). В «Энеиде» Вергилия, во всем следующего традиции Гомера, также различаются лживые и пророческие сны. Вопрос о том, следует ли верить снам, поднимался во многих философских теориях. Пифагор, Демокрит и Платон верили в правдивость их предсказаний. Диоген и Аристотель, напротив, невысоко ценили сны и не советовали на них полагаться. Составлялись типологии снов, например у Цицерона в его трактате «De divinatione» (I, 64) («О дивинации»), где говорится о трех источниках сна: человеку, бессмертных духах и богах.

Древние тоже классифицировали сны в соответствии с их природой и составляли иерархию провидцев. Наиболее законченный трактат о снах относится к концу IV века — «Толкование на Сон Сципиона» (Цицерона), принадлежавший Макробию (ок. 360—422), члену группы популяризаторов науки и античной философии. Он различал пять категорий снов: *somnium*, *visio*, *oraculum*, *insomnium* и *visum*, — две из которых не имеют «никакой пользы или значения». Первая — *insomnium* — это тревожный сон. У Эрнеста Джонса<sup>37</sup>, психоаналитика и биографа Фрейда, он станет называться кошмаром. Вторая — *visum* — своего рода видение, иллюзорное блуждание во сне. Согласно пониманию Гомера и Вергилия, такие сны являются «лживыми». Сны трех оставшихся категорий предсказывают будущее. *Somnium* — это сон-загадка, в нем предстоящее является в затуманенном виде. *Visio* — это внятное пророчество. *Oraculum* — сон-прорицание, когда спящий прямо предупреждается о предстоящем событии посредством родственников, жрецов или даже божества.

Во II—IV веках происходило смешение языческих и христианских представлений. Люди, с одной стороны, испытывали очевидный интерес к снам (во сне происходили обращения, являлся Господь, предсказывалось мученичество). С другой стороны, сны их явно беспокоили, вызывали тревогу. В 210—213 годах «полуеретик» Тертуллиан написал первый в средневековой Западной Европе «Трактат о сновидениях». Он оставался верен вопросам своего времени; *no man's land*, где душа и тело блуждали между сном и смертью, вызывала у него тревогу. Но Тертуллиан отказывался видеть в значимых снах свойство исключительно мужчины. Сон у него выглядел универсальным человеческим феноменом, присущим и детям, и варварам. «Кто мог бы быть настолько чужд человеческой природе, чтобы хоть раз не увидеть истинного сна?» — за-

давался он вопросом в трактате «De anima». Затем Тертуллиан составлял типологию снов, в которой критерием классификации служил их источник: демоны, Бог, душа и тело. Согласно ему, видения посещают спящего перед пробуждением и связаны они с его позой, а также с питанием. Строгий образ жизни может привести даже к экстатическим снам.

Начиная с IV века христианство утверждалось в качестве господствующей идеологии. Она не могла обойти вопрос о сне, одно из самых загадочных явлений, присущих человеку. Беспокоило прежде всего наследие языческой культуры, вселявшее страх. Ибо теперь не существовало демонов добрых и демонов злых, как в греко-римскую эпоху. Существовали только ангелы и демоны: с одной стороны, воинство Бога, а с другой — воинство сатаны. И как раз сам сатана чаще всего вызывал у людей «ночные поллюции», втираясь таким образом между Богом и людьми и обходя Церковь. Все больше распространявшееся христианство видело в неразделимо связанном с телом сне сатанинское начало.

Другая причина отрицательного отношения к сну состояла в том, что в христианском мире будущее перестало принадлежать людям, страстно желавшим узнать, что их ждет. Так было во времена язычества, а теперь о будущем ведал один лишь Бог. «Пусть все, кто следует указаниям авгугов или предзнаменованиям, снам или всякого рода гаданиям, обыкновением у язычников, кто приводит к себе в дом людей, дабы доискиваться до чего-то с помощью искусства магии, — исповедуются и каются в течение пяти лет». Таково предписание первого Анкирского Поместного собора 314 года. Демонизация сна явилась ловким ответом языческой культуре, толковавшей скрытые истины потустороннего мира. Отныне подобное толкование оказалось возможным лишь посредством и под контролем церковных властей.

Наконец, одна из самых важных причин недоверчивого отношения Церкви к снам состояла в проблеме сексуальности. Считалось, что ночью просыпается плоть, которая шекочет и возбуждает сладострастное тело. Подобному искушению подвергался святой Антоний, который вышел из борьбы победителем. Другой бесспорный персонаж христианского мира — святой Августин — также видел сны, и Церковь не очень хорошо представляла себе, что с ними делать. При том, что именно святой Августин явился первым христианином, обращение которого оказалось связано со снами. Это были сон его матери Моники и знаменитый случай в миланском саду. Разумеется, в повседневной жизни народ продолжал обращаться к толкователям, магам, по преимуществу шарлатанам, в поисках смысла беспорядочных ощущений, пережитых во сне. Однако он продолжал вызывать мрачные подозрения, и еще долго в Западной Европе существовало стремление строго контролировать сны. Такое положение отразилось во французском языке, в котором со времен Средневековья соседствуют слова *songe* («сон») и *mensonge* («ложь»).

Недоверие к снам относилось к области морали, но оно имело и социальный аспект. Дело в том, что в данном вопросе не соблюдалось равенство. «Правом» видеть сны обладала лишь элита: короли и святые, и еще, в крайнем случае, монахи. Строители христианского мира Константин и Феодосий Великий с помощью снов расстраивали ряды своих врагов. Константин перед битвой против Максенция у Мильвиева моста увидел в ночном небе сверкающий крест Христа и надпись «Сим победишь!». Во сне ему явился Господь, приказавший изобразить крест на знамени. В «Песни о Роланде» пророческие сны четыре раза посещают Карла Великого, знаменующая собой решающие моменты его жизни. Королевские сны возводились в ранг божественных посла-



ний так же, как и сны святых. Согласно агиографам святого Мартина Турского, его всю жизнь посещали видения. Первый сон он увидел после того, как разделил свою хламиду с нищим. Ночью ему явился Христос. «То, что ты сделал одному из малых сих, ты это сделал Мне», — произнес он. Мартин понял, что в облике нищего встретил Иисуса, и принял крещение. Второй раз святой во сне получил повеление проповедовать христианство среди язычников. Сульпиций Север тоже рассказал о своем сне, предупреждавшем его о смерти Мартина Турского. Пророческие сны снились святым, а затем стали сниться и монахам, стремившимся во всем подражать святым. Для всего же прочего человечества сновидения по-прежнему оставались чем-то подозрительным и греховным.

Сны пребывали под надзором, а тело подвергалось контролю. Людям не рекомендовалось слишком много пить, ибо считалось, что опьянение порождает греховные видения. Кроме того, как для клириков, так и для мирян благотворной считалась умеренность в еде, ибо объевшийся человек подвергался якобы большим искушениям. Телесной формой искушения выступало видение, ибо в Средние века из пяти чувств зрение являлось едва ли не самым главным. Сновидение представлялось как действие, история, которую человек видел. При этом в христианском понимании существовало две категории сна. Низшая обозначалась существительным *somnium*, которое происходит от латинского корня *somnus* — «сон». Высшая категория, *visiones*, — благородные «видения». В них открывалась какая-то истина, причем человек в момент видения мог как спать, так и бодрствовать. Что касается средневекового французского языка, то в нем для обозначения сновидения было только одно слово *songe*, к которому начиная с XVII века добавилось слово *rêve*.

Решающий поворот произошел в XII веке, когда понимание снов стало более демократичным. Быстрый рост городов и григорианская реформа сделали монастыри не столь изолированными и ослабили их престиж. Сны начали ускользать за стены обитателей, теряли сакральный характер и превращались в явление, присущее любому человеку. Становилось ясно, что сны связаны с телом и, возможно, даже имеют отношение к физиологии и медицине. Интерес к ним возрождался, возникали новые теории и толкования.

Хильдегарде Бингенской, которая была одновременно монашенкой-прорицательницей и врачом, принадлежит трактат «*Causae et curae*» («Источники и средства»), в котором она утверждала, что сны есть нормальное свойство «человека в добром расположении духа». Хильдегарда выдвинула концепцию мужчины и женщины, согласно которой дух не отделялся от тела. Вместе с тем аббатиса в своих рассуждениях отвергала телесное происхождение сна, а подчас и существование галлюцинаций. Причину такого «отказа в сновидениях» в некоторых средневековых текстах хорошо обосновал Жан-Клод Шмитт: «Хильдегарде, поскольку она была женщиной, приходилось говорить и показывать, что она не видела снов, для того чтобы ее слова, несмотря на то что она была женщиной, могли восприниматься как истинные»<sup>38</sup>.

Как бы то ни было, новое толкование сновидений основывалось на теории настроений и физиологии. Против «дьявольских видений» Хильдегарда Бингенская советовала сновидцам «опоясать крестом тело страждущего шкурой лося или косули, произнося слова заклинания, которые прогонят демонов и укрепят сопротивление человека»<sup>39</sup>. Здесь смешивались сновидение и медицина, психофизиология и психопатология. «Даже те сны, что кажутся обман-

чивыми, много говорят человеку о его будущем состоянии», — заявлял Пасхалий Римлянин в своей «Книге сокрытого сокровища». Это сочинение свидетельствует о том, что понимание и толкование сна в христианской культуре решительно изменилось. Поворот осуществлялся, по-видимому, под влиянием античной культуры и науки, которые распространились посредством византийцев, евреев и арабов. Средневековье вновь обращалось к сновидению. «Люди, сны которых сбываются, чаще всего бывают умеренного телосложения», — утверждал, например, арабский философ Аверроэс, чьи сочинения перевели на латинский язык. Происходило взаимопроникновение, о котором свидетельствует популярность пришедших с Востока «ключей к снам».

Проводником и причиной возрождения внимания к снам стала литература. Такой бесспорный «бестселлер» Средневековья, как «Роман о розе» Гийома де Лориса и Жана де Мена<sup>40</sup>, есть не что иное, как роман-сновидение. В основе его лежит сон молодого человека, который рассказывает его от первого лица: «На двадцатом году моей жизни, в то время, когда любовь властно требует, чтобы молодые люди воздавали ей должное, я лежал однажды ночью, как обычно. Я крепко спал и увидел прекрасный сон, весьма мне полюбившийся. Сон, впрочем, был весьма далек от действительности. Я поведаю его вам, дабы усладить ваше сердце...»

Рассказ сна здесь — литературный прием, однако в нем наблюдаются весьма показательные изменения тона, статуса сновидения и общего его понимания.

Традиция рассказа в автобиографии событий, приснившихся во сне, восходит к эпохе Античности. В рождавшемся христианском мире она воплотилась в «Исповеди» святого Августина, а в Средние века получила значительное распространение. К ней относятся рассказы об обращении монаха Отло-

ха Санкт-Эммеранского (ок. 1010—1070) и юного монаха Гвиберта Ножанского (ок. 1055—1125). В поэме XIII века «Крестьянин Гельмбрехт» немецкого поэта Вернера Садовника образцовый крестьянин и отец размышляет, как вернуть на путь истинный заблудшего сына. Он видит четыре сна: «иносказательных» (непонятных без ученого толкования) или «прямоуказательных» (ясно показывающих то, что случится)<sup>41</sup>.

Таким образом, продолжался самоанализ во сне, утверждалась «литературная субъективность»<sup>42</sup>, и все больше распространялись сюжеты, связанные с человеком.

Вместе с тем вновь возникший живой интерес к сновидениям не означает, что тело перестало считатьсяместилищем души. «Роман о розе» может быть прочитан и как своего рода предостережение против опасности временного расставания души с заснувшим телом, когда она отправляется скитаться: «Многие люди в безумии своем полагают, будто по ночам скитаются вместе с госпожой Абондой, как ведьмы. Они рассказывают, будто бы дети, родившиеся третьими по счету, обладают способностью три раза в неделю совершать подобные путешествия, будто бы они проникают во все дома, преодолевая и запоры, и изгороди, входят через щели, лазейки и прочные двери в дома и торговые лавки. Они твердят, что невероятные происшествия, свидетелями которых они были, не явились им во сне, когда они лежали в кровати, но якобы это их души бродят и летают по миру. Они уверяют окружающих, что душа не сможет вернуться в тело, если во время таких ночных пугешествий его перевернуть. Но в этом-то и состоит ужасное безумие и невозможная вещь, ибо тело человека становится трупом, если оно не содержит в себе души».

## ЖИТЬ И УМИРАТЬ В СРЕДНИЕ ВЕКА

В средневековой Западной Европе восстанавливалось понимание сновидений, существовавшее во времена язычества, при этом оно подвергалось модернизации и кодификации. Постепенно складывалась традиция изображения тела человека во сне. Художники чаще всего показывали сновидца лежащим на правом боку, правую руку он клал под голову. Человек, умевший смирять свое тело, изображался в спокойной позе, а человек разнузданный — скрюченным. Средневековая система образов тщательно кодифицировала положение тела человека, видевшего сон, поскольку оно выражало ожидание вмешательства божественного. До наших дней дошло множество подобных образов и автобиографических снов. Однако изображение увиденного во сне кошмара впервые появилось только в XVI веке на акварели Альбрехта Дюрера, относящейся к 1525 году. Художнику приснился заполонивший долину потоп. «Первый поток воды неумолимо приближался; он обрушился с такой быстротой, с таким ревом, он поднял такой вихрь, что я пришел в ужас и, проснувшись, дрожал всем телом. Прошло немало времени, прежде чем я пришел в себя. Встав утром, я все это нарисовал, как видел, сверху. Бог совершенен во всяком деянии», — написал художник внизу листа.<sup>13</sup>

В XII—XIII веках очеловеченный и осмысленный разумом сон оставался Граалем, бесконечным стремлением к Богу. Во второй половине XII века он сыграл, кроме того, решающую роль в изобретении чистилища — места между адом и раем, третьего, в которое христианина уносили видения.

Что значило в эпоху Средневековья жить и умирать? Однозначно ответить на этот вопрос, разумеется, трудно, хотя в наше время исследование тела и повседневной жизни стало привычным для истории ментальностей и исторической антропологии. Манера «проживать свою жизнь» определялась в ту пору социальным положением и религиозными ограничениями; она не была одинаковой на всем пространстве христианского мира; наконец, она изменялась в течение долгой эпохи Средневековья, даже если считать ее концом XV век.

С одной стороны, ощущался «терпкий вкус жизни», о котором писал Йохан Хейзинга в удивительной, богатой предзнаменованиями книге «Осень Средневековья». «Когда мир был на пять веков моложе, все жизненные происшествия облекались в формы, очерченные куда более резко, чем в наше время. Страдание и радость, злосчастье и удача различались гораздо более ощутимо; человеческие переживания сохраняли ту степень полноты и непосредственности, с которой и поныне воспринимает горе и радость душа ребенка». Историк не случайно употребил слово «осень». Он соотносил жизнь женщин и мужчин в XV веке с этим временем года, когда все плодоносные силы природы и существующие в ней противоречия усиливаются и обостряются. Как писал в XVI веке поэт Агриппа д'Обинье,

«осенняя роза изысканнее всех». Итак, «бедствиям и обездоленности неоткуда было ждать облегчения, в ту пору они были куда мучительнее и страшнее. Болезнь и здоровье разнились намного сильнее, пугающий мрак и суровая стужа зимою представляли собой настоящее зло. Знатностью и богатством упивались с большей алчностью и более истово, ибо они гораздо острее противостояли вопиющей нищете и отверженности».

С другой стороны, существует особый взгляд историка Филиппа Арьеса на отношение к смерти в Средние века. Он полагал, что смерть тогда воспринимали легче, она не выглядела столь жестокой и столь суровой, как сегодня. «Так умирали в течение веков и тысячелетий, — писал он в «Эссе по истории смерти в Западной Европе» (1975). — В мире, подверженном изменениям, традиционное отношение к смерти обнаруживало огромную инерцию преемственности. В древности господствовало представление о смерти как о явлении привычном, близком и не столь уж страшном, к ней относились довольно безразлично. Оно противоположно нашему представлению: для нас смерть настолько страшна, что само это слово мы избегаем произносить». По-видимому, «смерть прирученная», о которой говорил Арьес, противостоит «терпкому вкусу жизни» людей позднего Средневековья, которую воссоздавал Хейзинга.

Легче всего сказать, что истина лежит между двумя этими концепциями, которые мы здесь намеренно упростили. Изучение периода старости показывает, что почтенный возраст пользовался уважением, но вместе с тем существует огромное количество средневековых текстов о коварных «старушонках». Из анализа отношения к больным видно, что они были одновременно и отверженными, и избранными, а мертвецы — одновременно отвратительными и

возвеличенными. Именно подобные противоречия позволяют понять, что означало в Средние века жить и умирать.

## ДОРОГА ЖИЗНИ

Итак, тело демонстрировало стойкость, оно сопротивлялось христианским ограничениям, что особенно явно проявлялось в народных обычаях. Церковь отвечала попытками цивилизовать, ввести в жесткие рамки то, что оказывалось невозможно уничтожить. Коль скоро подчинить тело полному контролю не удавалось, Церковь стремилась установить для него правила, которым люди следовали бы в течение жизни и при смерти.

Однако о какой жизни идет речь? Какова была ее продолжительность? Ответы на эти вопросы ищут многие исследователи, опираясь в том числе и на археологические изыскания — раскопки на кладбищах, но они не дают пока возможности установить ожидаемую продолжительность жизни в Средние века. На их основании мы можем определенно говорить лишь об очень высокой детской смертности и о снижении числа случаев заболевания кариесом, что свидетельствует об улучшении питания, а также о распространении в то время диетологических знаний. Люди стали по-новому относиться к своему телу.

Определить ожидаемую продолжительность жизни в самых общих чертах можно, обратившись к первым строкам «Божественной комедии». «Земную жизнь пройдя до половины...» — писал Данте, которому в то время было тридцать три года. Однако никакого научного вывода из этих стихов сделать нельзя. По всей видимости, Данте имел в виду возраст Христа в момент его распятия. Специалисты по ис-

торической демографии обычно оценивают ожидаемую продолжительность жизни в Средние века примерно тридцатью пятью—сорока годами.

### ВОЗРАСТЫ ЖИЗНИ

Напротив, хорошо известно, на какие этапы делили жизнь человека в Средние века. Представление о возрастных этапах являлось наследием Античности, которое христианство переосмысливало в эсхатологическом смысле, соотнося человеческую жизнь с историей Спасения. Как отмечает Агостино Паравичини Бальяни, «средневековая культура восприняла основные схемы возрастов жизни, разработанные в древности, особенно те, что основывались на цифрах “3”, “4” и “7”»<sup>1</sup>.

Цифра «3» восходит к Аристотелю, который в трактате «Риторика» утверждал, что жизнь делится на три фазы: рост, зрелость и закат. Получается биологическая арка, на вершине которой располагается возраст зрелости: «Зрелость обладает всеми полезными качествами как молодости, так и старости. А что касается крайностей и недостатков, то они свойственны зрелости в допустимой мере». Именно этот образ Средневековье вообще и Данте в частности восприняли на свой счет. Поэт писал, что «жизнь — это всего лишь подъем и спуск», а «совершенная натура» присуща человеку, достигшему примерно тридцати пяти лет. Нередко тридцатилетние оценивались в Средние века как люди «совершенного возраста», ибо, достигнув его, согласно святому Иерониму, Христос почил, «завершив круг своей телесной жизни». Абельяр, в свою очередь, говорил, что тридцать лет — это «совершенный и зрелый возраст», поскольку он соответствует тому, в котором Христос получил крещение. Таким образом утверждалась идея, что возраст крещения, смерти и воскре-

сения Христа является идеальным возрастом священника.

Еще важнее для Средневековья оказалась цифра «4», восходившая к греческому философу Пифагору, который, вслед за Диогеном Лаэртским, «разделял жизнь человека на четыре части, на каждую часть отводя по двадцать лет». Каждой из них соответствует определенное состояние и степень влажности. Согласно врачу Гиппократу, ребенок — влажный и горячий, юноша — горячий и сухой, взрослый человек — сухой и холодный, старик — холодный и влажный. Проведение параллелей между возрастом и свойствами человека этим не ограничивалось. Цельсий и Гален учили, что первичные элементы (вода, земля, воздух, огонь), а также темпераменты, определяемые количеством телесных жидкостей (кровь, желчь, слизь и черная желчь), точно так же связаны с возрастными периодами жизни.

В Средние века о четырех возрастных периодах писал в первую очередь Альберт Великий. Для него «преимущество их состояло в явной связи с важными изменениями внутри человеческого тела, в выявлении биологических этапов (тридцать, сорок и шестьдесят лет)», — напоминает Агостино Паравичини Бальяни. Но кроме того, рассуждения античных авторов великолепно вписывались в картину четырех времен года, созданных Господом, согласно Книге Бытия, в четвертый день Творения. «Итак, — продолжает исследователь, — число «четыре» позволяло выстроить совершенную комбинацию самых основ античной и средневековой антропологии. Человек в ней становится микрокосмом, или космосом в миниатюре». Главную роль здесь играла символика.

Число «7» тоже восходило к греческому наследию. Исидор Севильский различал следующие периоды: от рождения до семи лет — *infantia*, с семи до четырнадцати лет — *pueritia*, от четырнадцати до двадцати

восьми лет — *adulescentia*, от двадцати восьми до пятидесяти лет — *juventus*, от пятидесяти до семидесяти лет — *gravitas*, после семидесяти лет — *senectus* — и еще период, обозначавшийся словом *senium*, «глубокая старость».

Что касается деления жизни на пять или шесть возрастных периодов, то оно принадлежало отцам Церкви. А в позднее Средневековье появилось деление на двенадцать периодов, как, например, в анонимной поэме XIV века «Двенадцать месяцев в картинках». В ней физиологическая эволюция человека отождествлялась со следованием месяцев в году.

Таким образом, в эпоху Средневековья сохранялось сложившееся в Античности биологическое видение, однако его переосмыслили в духе новых символов и приспособили к ним. В христианской традиции говорили не о закате жизни, а о непрерывном движении к Царству Божию. Святой Августин даже рассматривал старика как нового человека, готовившегося к жизни вечной.

#### «А ЛОЖИЛИСЬ ЛИ ОНИ ВМЕСТЕ?»

Историк Иреней Марру задавался вопросом: «А ложились ли вместе любовники, которых воспевали трубадуры?» Над теми же вопросом размышлял и Жорж Дюби. Ибо для Средневековья связь между телом и любовью вовсе не являлась сама собой разумеющейся. С одной стороны, любовь воспевалась в куртуазных романах, с другой — Церковь объявляла ей войну, ограничивая ее строгими рамками брака, окончательно оформившимися к XI веку.

Однако очень может быть, что литература приукрашивала действительность и рыцарская, «куртуазная» любовь представляла собой лишь своего рода компенсацию сексуальной и чувственной недостаточности, присущей той эпохе. Историческая обстановка плохо

подходила для телесных игр и сердечных порывов, какими они живописались в романах и песнях. Участие в войнах и крестовых походах оставляло совсем немного времени для романов, даже при том, что многие крестоносцы, по свидетельству хрониста XII века Фульхерия Шартрского, отправлялись в Иерусалим для того, чтобы добыть женщину. Демографический рост обуславливал рост числа холостяков.

Согласно средневековым рассказам о любви, все начиналось с обмена взглядами — еще одно свидетельство того, что в те времена главным органом чувств являлось зрение. Когда проходило первое потрясение от внезапно нахлынувшего чувства, влюбленный принимался вздыхать и умолять, получал в награду поцелуй и, наконец, плотскую любовь. В «Романе о розе» содержатся даже великолепные уроки утонченного сексуального удовольствия: «И когда они примутся за дело, то пусть каждый из них действует настолько ловко и с такой точностью, что наслаждение неизбежно испытает в один и тот же момент как один, так и другой. Не следует одному оставлять другого позади: они должны двигаться вместе, пока не достигнут гавани; именно тогда они испытают полное блаженство».

Куртуазные романы, исполненные сладострастия, нежности и эротических вольностей, нередко являли собой рассказы об адюльтерах, как, например, истории Тристана и Изольды, Джиневры и Ланселота. Однако Церковь была тут как тут. Устами духовников она клеймила грехи, навязывала мирянам аскетическую мораль, в чем часто находила поддержку семей, заинтересованных в устойчивости браков, хотя начиная с XII века для вступления в брак требовалось согласие обеих сторон. И все же примерно от 185 до 191 дня в году, говоря словами Жана-Луи Фландрена, Церковь оставляла «время для объятий». «Карнавал» сердца пробивался сквозь «пост» тела.

Тем не менее Средневековье не ведало того, что называется любовью у нас. Мы рискуем это утверждать, несмотря на резкость и категоричность данного суждения. Слову любовь (*amor*) даже придавался уничижительный смысл: оно означало пожирающую дикую страсть. Чаще употребляли понятие *caritas*, связанное с набожностью, обозначавшее сочувствие ближнему (чаще всего бедняку или больному), но лишённое оттенка сексуальности. Разумеется, трубадуры воспевали *fin'amors*, утонченную куртуазную любовь, родившуюся при феодальных дворах (*cours*) Прованса. Однако принижение *amor* по сравнению с *caritas* сохранялось. Сказанное не означает, что мужчины и женщины Средневековья не ведали порывов сердца и телесных ласк, что им были чужды плотские наслаждения и привязанность к любимому человеку. Однако любовь — чувство Нового времени, оно не составляло основы средневекового общества.

Единственное исключение составляли, по-видимому, Элоиза и Абеляр. И коль скоро подлинность их переписки практически установлена, можно сказать, что они стояли у истоков письменного выражения любовного чувства. Причем оба находились вне обычных рамок брака. И даже в этом невероятном союзе юной пятнадцатилетней женщины и мэтра, достигшего зрелости, выходца из мелкого дворянства, оскопленного в конце концов в результате поисков опекуна Элоизы Фульбера, любовь никогда не высказывалась от первого лица. И сын Элоизы и Абеляра не был свидетелем их любви, он родился, когда родители уже были разлучены.

Случалось, что в куртуазной любви видели даже проявление подавляемого гомосексуализма. В отличие от греков и римлян, относившихся к данному феномену вполне терпимо, христианство его решительно осуждало. Однако некоторое время гомосексуализм проявлялся совершенно открыто, особенно

в XII веке, который даже получил название века Ганимеда<sup>2</sup>. В XIII веке гомосексуализм подвергся решительному и бесповоротному осуждению католической Церковью. Несмотря на это, в XV веке, в эпоху Возрождения, он оставался весьма широко распространен, например, во Флоренции<sup>3</sup>.

Так знали ли мужчины и женщины Средневековья, что такое эротизм? Надо иметь в виду, что употребление этого термина в данном случае — анахронизм. Слово, происходящее от имени греческого бога любви и желания Эроса, приобрело свой современный смысл лишь в XVIII веке. Однако в его существовании трудно сомневаться: средневековые песни и фавлю, скульптуры и миниатюры изобилуют непристойными сценами, шокирующими позами и разнузданным сплетением тел.

В Средние века развивался совершенно особый, животный эротизм. Учебники для исповедников свидетельствуют о расцвете фантазий о совокуплении животных или даже, в метафорическом смысле, людей с животными, не говоря о разоблаченных действительных случаях скотоложства. Церковь все это осуждала, преследовала и наказывала. Напомним, что средневековое общество являлось на 80% сельским. Лес и поле играли огромную роль как в реальной жизни людей, так и в их воображении. С животными устанавливались близкие интимные отношения, животный мир являлся источником символов, а также видений.

Эротизм равным образом проявлялся в миниатюрах на полях рукописей. Тела на них изображались в таком виде, в каком их больше не увидишь нигде. Поля рукописей служили пространством красоты, где получали удовольствие и развлекались. А кроме того, хотя, может быть, как раз в первую очередь, они являлись пространством сопротивления цензуре, на котором расцветали скандальные и неприличные те-

мы. В рисунках на полях тело выступало свободным от комплексов<sup>4</sup>. Таким образом, эротизм хорошо иллюстрирует противоречие, которое пронизывало все Средневековье, и борется со свойственной эпохе враждебностью по отношению к телу. Как пишет молодой историк, основываясь на достижениях Хейзинги, Бахтина и Эко, «радостное эротическое знание, придуманное в средневековой Европе, несло в себе амбивалентность, смешение жанров. Фаблю свойственны одновременно и непристойность, и утонченность, в лирике постоянно переплетались чувство и чувственность. Мистическая встреча с божественным изображалась как женское тело во власти проникающего Бога. На полях романа о Ланселоте монахиня кормила грудью обезьяну, а в монастырских обителях поселялись каменные чудовища. Таким образом, дух оживлял тело. А тело обладало душой»<sup>5</sup>.

#### НАКОНЕЦ ПОЯВЛЯЕТСЯ РЕБЕНОК

В эпоху Средневековья не проявляли большого интереса к беременной женщине. Она не становилась объектом какой-либо специальной заботы. Причем подобное равнодушие или, вернее, нейтральное<sup>6</sup> отношение к беременным наблюдалось независимо от того, принадлежала ли женщина к верхам или низам общества.

Людовик Святой, например, взял с собой жену в крестовый поход, во время которого — в разгар военной кампании — она забеременела. Когда король попал в плен к египтянам, его жена, находившаяся на девятом месяце, собирала выкуп, дабы его вызволить. И ее положение никого не интересовало.

Отсутствие внимания к беременной женщине подтверждает и несчастный случай с женой Филиппа Храброго, сына и наследника Людовика Святого.

Она последовала за мужем в последний крестовый поход в Северную Африку и сопровождала его, когда он, тогда уже король, возвращался во Францию. После плавания из Туниса на Сицилию путешествие продолжалось сухопутным путем. В Калабрии во время переправы через поднявшийся от дождя поток королева упала и погибла вместе с ребенком, которого вынашивала. Итак, никакого особого отношения к беременной женщине даже высокого ранга не существовало. А о крестьянках, которые во время беременности продолжали работать, нечего и говорить.

В раннее Средневековье не проявляли особого внимания и к детям. На основании этого Филипп Арьес сделал заключение, что в Средние века детьми вообще не интересовались, что вызвало негодование читателей и значительного числа медиевистов. Однако следует отдать должное «воскресшему историку»<sup>6</sup>, как Арьес определял сам себя (он всю жизнь работал в каких-то фирмах, а история была его хобби по выходным. — *Примеч. перев.*): во многом он оказался прав, только необходимо различать отношение к ребенку родителей и общества. Материнская и отцовская любовь — одно из редких вечных и универсальных чувств. Она присуща всем цивилизациям, всем этносам, всем эпохам. В этом смысле Дидье Летт имел полное право «пересмотреть традиционный образ средневекового отца», *pater familias*, который считался равнодушным, авторитарным и всемогущим по отношению к телу и душе своего потомства. Изучив рассказы о чудесах, где встречаются трагические эпизоды, он нашел образцы великой отцовской любви в Средние века<sup>7</sup>.

Летт приводит, например, интимную исповедь флорентийского отца семейства, гуманиста Джанотто Манетти, содержащуюся в его мемуарах (*ricordanza*), — свидетельство в высшей степени показательное. Манетти вспоминает о чуме 1449—1450 годов,



когда он потерял своего единственного сына, а также жену и семерых дочерей. Отец проявил большую нежность, сравнивая тело своего умершего сына с телом Христа. Он восхищался сыном, который сумел перед лицом смерти вести себя как истинный христианин: «Подойдя к порогу смерти, он являл собой восхитительное зрелище, когда, несмотря на свой столь юный и нежный возраст — четырнадцать с половиной лет, — сознавал, что умирает... В течение своей болезни он три раза с большим раскаянием исповедался, принял святые дары Господа Нашего Иисуса Христа с таким благоговением, что все присутствовавшие преисполнились любовью к Богу; наконец, попросив священного елея и продолжая читать псалмы вместе с окружавшими его монахами, он мирно отдал душу Богу»<sup>8</sup>.

Однако, наряду с любовным отношением к детям отцов и матерей, существует еще и отношение к ним общества. В нашем мире ребенок занимает центральное место, особенно в средиземноморских странах. В Италии статус ребенка сродни королевскому.

Совершенно очевидно, что в эпоху Средневековья ребенок не занимал такого места в обществе. Правда, с XIII века отношение к детям стало изменяться. Сначала, как всегда в Средние века, сильное чувство искало своего обоснования в религии. По мере того как утверждался культ младенца Иисуса, повышалась ценность и детства как такового. Появлялось множество апокрифических евангелий, повествующих о детстве Христа. Большее распространение получали игрушки — это подтверждают изображения на миниатюрах и данные археологических раскопок. Чаще стала проявляться беспредельная скорбь по поводу потери детей, хотя и прежде, вероятно, не было равнодушия по отношению к высокой детской смертности, скорее, не была достаточно выявленной общественной реакция на нее.

Возросло и обаяние детства, это выразалось, кроме всего прочего, в особом отношении к Рождеству, которое выдвигалось на первое место в литургии, а также в средневековой иконографии. К концу рассматриваемого периода образы Рождества, следуя общей эволюции изобразительного искусства, обрели реалистичность. Рождения Христа теперь выглядело как настоящая сцена родов. Дева становилась роженицей, окруженной служанками, которые обмывали ребенка в тазу. Это сильно отличалось от более ранних изображений, на которых в углу сидел озадаченный или даже недовольный, подчас комичный святой Иосиф, весь вид которого словно вопрошал, как такое могло произойти.

Затем, к концу эпохи Средневековья, отец семейства и вовсе исчез из изображения Рождества. В соответствии со средневековыми представлениями, «роды были прежде всего семейным событием, при котором мужчины не имели права присутствовать»<sup>9</sup>. Ребенка же, напротив, стали изображать подробнее, подразумевая, что речь идет о Младенце Иисусе, культ которого развивался начиная с XIII века. Лицо ребенка художник стремился изобразить если не красивым, то хотя бы миловидным. В религиозном искусстве утверждалась мода на ангелочков (*putti*). Наконец в нем появился ребенок.

В Европе, более чем когда-либо, важным становится таинство крещения. Обычай требовал совершения обряда как можно скорее после рождения ребенка, ибо в конце Средневековья, и особенно в XV веке, был распространен сильный страх, что он умрет некрещеным. Теологов и исповедников, начиная с Фомы Аквинского, сильно занимал вопрос о загробной судьбе подобных детей. Великие схоласты XIII века заключали, что некрещенные дети будут навечно лишены рая. Местом их пребывания станет специальное преддверие рая, называемое *limbus puerorum* («детский

лимб»). Малыши не будут претерпевать там никаких мучений, однако никогда не смогут узреть Бога.

В XV веке даже придумали так называемые «алтари отсрочки», куда приносили мертворожденных детей. Считалось, что там они на короткое время обретают жизнь для того, чтобы получить крещение. Таким образом смерть некрещеных детей отсрочивалась, дабы они не попали в лимб. И опять-таки основополагающее таинство христианства, каковым являлось крещение, хотя оно и не требовало теперь обязательного погружения в освященную воду, превращалось в манипуляцию с телом.

#### АВТОРИТЕТ И КОВАРСТВО СТАРОСТИ

Как мы уже знаем, в Средние века ожидаемая продолжительность жизни была невелика. Следовательно, старики выглядели как исключение. Случалось, что в каком-нибудь тексте о человеке, в том числе и известном, говорилось как о старике, в то время как ему было всего лишь сорок пять лет. Мало кто из французских королей умер в возрасте старше пятидесяти или пятидесяти пяти лет. Все большим уважением пользовалась социальная среда, в которой жизнь мужчин и женщин длилась дольше. Такими местами, где следили за питанием и придерживались здоровой диеты, являлись монастыри. Таким образом, в эпоху Средневековья на всех стариков распространялся благородный образ старого монаха. Помимо всего прочего, в те времена редко хранили архивы, а значит, важным достоянием стариков становилась память. Древним обычаям и традициям придавалось очень большое значение, и со стариками советовались по всем вопросам. Так, мать Людовика Святого Бланка Кастильская советовалась со стариками Ильде-Франса, к какому времени восходит статус сервов, освобождения которых она добивалась.

Иначе относились к старым женщинам. На самом деле старухи пользовались дурной репутацией, пока их и вовсе не стали считать могущественными колдуньями. В средневековых текстах, особенно в поучительных историях (*exempla*), часто встречается слово *vetula* — «маленькая старушонка». Этот персонаж всегда приносил несчастье.

Итак, как часто бывало в эпоху Средневековья, старость, особенно женская, оказывалась в центре противоречия, в данном случае противоречия между авторитетом возраста и памяти, с одной стороны, и старческим коварством — с другой. Восприятие старости колебалось между восхищением и осуждением так же, как и восприятие детей. С одной стороны, они невинны, Иисус сказал: «Пустите детей и не препятствуйте им приходить ко мне» (Мф. 19, 14). С другой — их подозревали в зловредности, поскольку, не войдя еще в «возраст разума», они легко могли стать добычей искушающего дьявола. Подобно тому как младенец Иисус сыграл решающую роль в повышении ценности детства в Средние века, образы ветхозаветных патриархов повлияли на статус стариков. В каждом из них видели Авраама. Однако вместе с тем, отмечает Дидье Летт, «старика компрометировало то, что он являл собой образ физической и моральной немощи, напоминавшей христианам о первородном грехе»<sup>10</sup>.

#### БОЛЕЗНЬ И МЕДИЦИНА

Об опустошительных средневековых эпидемиях вспоминают часто, особенно о чуме — бактериальной инфекции, переносимой грызунами. Действительно, бубонная, или «черная», чума всего за каких-нибудь четыре года, с 1347 по 1352 год, уничтожила четверть европейского населения. По словам Жака

Берлиоза, эта эпидемия «открыла и закрыла Средневековье», наложив на него отпечаток страшного бедствия<sup>11</sup>.

Бубонная чума получила свое название от бубонов — язв, появляющихся на теле вследствие интенсивного размножения в организме болезнетворных бактерий. Она появилась в Европе в VI—VII веках, однако тогда не было условий для ее быстрого распространения. Вторая, самая опустошительная эпидемия датируется точно, поскольку есть сведения о том, откуда она взялась. Эпидемия началась в генуэзской колонии Кафа (Судак) на Черном море, откуда была занесена в Италию на кораблях. Известно, что «варвары» татаро-монголы, осаждавшие Кафу, через стены забрасывали в город трупы умерших от чумы. При этом они прекрасно знали, что болезнь заразна и смертельна. Изошренная и злобная уловка погубила множество генуэзских колонистов и позволила татаро-монголам овладеть крепостью. Оставшиеся в живых принесли болезнь в Геную, а оттуда — в другие города Италии, поскольку чума передается от человека к человеку воздушно-капельным путем<sup>12</sup>. С этих событий началась эпидемия «черной чумы», ставшая следствием одного из первых в истории примеров использования бактериологического оружия. Впрочем, судя по эпизоду наказания чумой филистимлян, его использовали уже в ветхозаветные времена (1 Цар. 5, 5—12). Согласно историкам Ж. Агрими и К. Крисчиани, чума грубо навязала Средневековью «невиданную смерть, внезапную и свирепую. Таким образом, болезнь стала отождествляться со смертью»<sup>13</sup>. «Погибла треть населения», — писал о постигшем страну несчастье составитель французской хроники Фруассар. «Привычные отношения между сообществом живых и миром усопших нарушились. Во многих городах пришлось запретить традиционные траурные процессии и церемонии. Мертвых сва-

ливали у дверей домов. Если погребение и осуществлялось, то оно оказывалось очень кратким, ритуал сводился к минимуму», — продолжают Ж. Агрими и К. Крисчиани. Довольно трудно вообразить царившую тогда атмосферу панического страха, телесных и душевных страданий. Представление о том, какие санитарные рекомендации давались людям, дабы защититься от несчастья, можно получить из «Трактата о чуме» (*Tractatus de pestilentia*) Пьетро да Тоссиньо. Они похожи на те, которые соблюдались в наши дни во время эпидемии атипичной пневмонии (SPAS), пришедшей, по-видимому, из Юго-Восточной Азии: «Следует, насколько это возможно, старательно избегать публичных споров, дабы люди не дышали друг на друга и один человек не мог заразить нескольких. Итак, следует оставаться в одиночестве и не встречаться с людьми, прибывшими из тех мест, где воздух отравлен».

«Черная чума» продемонстрировала если не «полную несостоятельность схоластической медицины», то, во всяком случае, ограниченность ее возможностей. Медики оказались не в состоянии остановить распространение бедствия, и это вызвало сильное принижение профессии врача. С корпорацией врачей успешно конкурировали теперь корпорации хирургов и ширюльников, хотя раньше все три неплохо дополняли друг друга.

Фокусирование внимания на чуме способствует поддержанию легенды о «темном Средневековье» и, помимо этого, еще и затемняет истинное представление о состоянии здоровья «хрупких людей» того времени, «тела которых», по словам Жака Берлиоза, «зависели от превратностей внешней среды». Для эпохи Средневековья характерны постоянные болезни, подолгу державшиеся в одной местности. Так, в XIV веке распространилась «потница», сопровождавшаяся очень сильной лихорадкой, вызывавшей обильное

потоотделение. Постоянной болезнью являлась чахотка, или золотуха, то есть туберкулезный аденит. Еще одна напасть, хорошо известная в Европе начиная с VII века, — проказа, «самая большая санитарная проблема Средневековья»<sup>14</sup>. Впрочем, она в равной мере составляла и духовную проблему, ибо в сознании людей того времени не существовало болезни, которая не затрагивала бы всего человека целиком и не несла бы в себе символа.

Прокаженный воспринимался как грешник, стремившийся освободить свою душу и свое тело от грязи, в особенности — от сладострастия. Страдающее тело прокаженного означало также и язвы души. Обычно считалось, что родители прокаженного зачали его в один из запретных периодов: пост, сочельник и т.д. Таким образом, проказа выглядела не чем иным, как продуктом греха, причем самого тяжкого греха — сексуального<sup>15</sup>. Истоки такого унижения можно проследить довольно далеко. «Во все дни, доколе на нем язва, — сказано в Книге Левит, — прокаженный должен быть нечист, нечист он; он должен жить отдельно, вне стана жилище его» (Лев. 13, 46). Число лепрозориев во Франции в 1226 году составляло около двух тысяч. Подобные заведения становились местом ссылки, местом для «еретиков», метафорой которых были прокаженные, местом отчуждения и наказания, за которым, как показал Мишель Фуко по отношению к безумию, следовали и другие. Прокаженный проходил процедуру гражданской смерти и становился живым мертвецом. Он лишался имущества, отделялся от семьи, от своей социальной среды и привычного материального уклада. Если ему и разрешалось выходить из лепрозория, то избегая какого бы то ни было контакта с другими людьми, крутя шумной трещоткой, звук которой предупреждал о его появлении. Болезнь часто связывалась с ересью: «Как и проказа, ересь есть болезнь души, которая симво-

лически проявляется через больное тело, подлежащее отлучению от здорового тела Церкви». Вот как в XII веке монах Гийом гневно изобличал еретика Генриха Лозаннского: «И ты тоже, ты прокаженный, ты изуродованный язвами ереси, отлученный от причастия приговором священника в соответствии с законом, идущий с непокрытой головой, одетый в рубище, с телом, покрытым нечистой и отвратительной коростой; ты должен постоянно кричать, что являешься прокаженным, еретиком и нечистым; и ты должен жить один, вне стана, за пределами Церкви»<sup>16</sup>.

Как это часто бывает, метафора имеет много значений. Когда Христос целовал прокаженных, это было знаком великой жалости. Людовик Святой стремился следовать его примеру и поступал так же.

«Врачи эпохи Античности все болезни рассматривали как соматические, — писал крупный историк медицины Мирко Д. Грмек. — Душевные болезни, по их представлению, являлись не чем иным, как измышлением моралистов. В результате психическими заболеваниями занимались как медики, так и философы. Однако люди Средневековья, как в христианском, так и в исламском мире, события, связанные с телом, не отделяли от их духовного значения. В их понимании душа и тело столь тесно переплетались друг с другом, что болезнь неизбежно оказывалась психосоматическим явлением»<sup>17</sup>. Вот почему большая часть приписывавшихся святым чудес есть чудеса исцеления.

#### БОЛЬНОЙ, ОТВЕРЖЕННЫЙ И ИЗБРАННЫЙ

Болезнь души, в которой «порча тела», как считалось, составляла лишь видимую часть, вновь обнаруживает свойственное Средневековью противоречие, связанное с телом. Проказа как «главный символ греха» становилась также и «символом Христа, возлагавшего на себя всю грязь человеческого тела, делавшего себя

мерзейшим среди мерзких ради спасения человечества»<sup>18</sup>. Здесь явно имеет место противоречие: «Больной представляется одновременно отверженным и избранным». Определяющим является библейское утверждение *Christus medicus* — «Христос-врачеватель». Он врачует тело, совершая чудесные исцеления, он врачует души, показывая людям путь к спасению. «Христос являет собой также и лекарство, ибо используется для лечения язв наших грехов. Наконец [...], он указывает больному ценность страдания и спокойного терпения, выступая в качестве лекарства духа, он учит терпению милосердия, доверяя нам своим воскресением залог искупления также и плоти», — заключают Ж. Агрими и К. Крисчиани. Христос — это также больное, страдающее тело.

#### «НАДЛЕЖАЩЕЕ СМЕШЕНИЕ» И ТЕОРИЯ ЧЕТЫРЕХ ЖИДКОСТЕЙ

Как мы выяснили, искусство врачевания оказывалось не на стороне дьявола, а на стороне Бога. Церковь вела ожесточенную борьбу с колдунами-целителями, пришедшими из «варварского» язычества, пособниками сатаны, который творил свое главное зло, овладевая телом, применяя соблазн и насилие. Впрочем, эти «чары обладания» и «восторги тела», на которые ополчалась Церковь, весьма хорошо описал Жан-Пьер Поли<sup>19</sup>. Медицина, таким образом, могла развиваться в основном вокруг гуморальных патологий, то есть «теории четырех жидкостей». Учение о гуморальных патологиях обычно приписывается греческому врачу Гиппократу (ок. 460—377 г. до н. э.). Однако впервые речь о нем заходит в тексте зятя Гиппократа Полибия, который тоже происходил с острова Кос. Вот что он писал в трактате «Природа человека»: «В теле человека содержатся кровь, слизь, желтая желчь и черная желчь. Они и составляют при-

роду тела, они и определяют болезнь и здоровье. При этом полное здоровье возможно тогда, когда жидкости, как в качественном, так и в количественном отношении, пребывают в верной пропорции между собой и смешиваются наилучшим образом. Болезнь наступает, если одной какой-нибудь жидкости становится слишком много или слишком мало и она отделяется от остальных. Больным становится не только то место, от которого она отхлынула, — страдание и боль ощущаются и в том месте, где она задерживается и накапливается, вследствие слишком сильной закупорки».

Подобная манера рассматривать болезнь как нарушение взаимодействия между четырьмя жидкостями распространилась на всю европейскую медицину. Достаточно вспомнить авторитетный текст Алкмеона Кротонского (ок. 500 г. до н. э.), врача и философа, происходившего из Южной Италии. Он утверждал, согласно свидетельствам панегиристов, что «здоровье поддерживается равным соотношением (*isonomia*) характеристик: влажности, сухости, теплоты, горечи, сладости и других. А вот слишком сильное преобладание (*monarchia*) какой-нибудь из них приводит к болезни. Если говорить о том, что непосредственно вызывает болезнь, то это избыток теплого или сухого. Если говорить об условиях ее возникновения, то это избыток или недостаток пищи. А если говорить о том, где она гнездится, то это кровь, костный мозг и мозг. [...] Болезни возникают иногда из-за внешних причин, таких, как вода, место, усталость, тоска и подобные вещи. Здоровье, — заключал он, — это (надлежащее) смешение». Приведенный текст наилучшим образом иллюстрирует идею о том, что равновесие телесных элементов обеспечивает здоровье как в человеческом теле, так и в общественном организме. «Новое «врачебное искусство» состояло как раз в том, чтобы помогать человеческой при-

роде в ее усилиях по сохранению и восстановлению надлежащих пропорций и равновесия как внутри тела, так и в его отношениях с внешним миром», — заключает Мирко Д. Грмек. Хотя медицина, восходившая к Гиппократу, и не воспроизводила терминологию Алкмеона, идея о «надлежащем смещении» все же протаптывала себе тропинку. Ее носителем стал прежде всего греческий врач Гален (ок. 129—200 г.), оставшийся одним из главных авторитетов в средневековом врачебном искусстве. Так, в VII в. Исидор Севильский (560—636 г.) утверждал в «Этимологиях», что все болезни «порождаются четырьмя жидкостями» и «здоровье есть целостность тела и надлежащее смещение теплого и влажного, главных черт человеческой природы».

Медицинское понятие «надлежащего смещения», распространенное в средневековой медицине, восходит к учению о четырех жидкостях Галена и в метафорической форме воспроизводит четыре аристотелевские причины. В самом деле, в упрощенном виде они присутствуют во многих трактатах. «Действующей причиной становился процесс лечения или сам врач; материальной причиной — человеческое тело; формальной причиной — ланцет, скальпель или любой другой медицинский инструмент; конечной — восстановление здоровья», — резюмирует Даниель Жакар<sup>20</sup>. Толкованием этой идейной мешанины постоянно занимались средневековые университеты, в особенности университет Салерно.

#### БРАТ ТЕЛО

Возрождение XII века породило, как мы уже видели, расцвет личности. Одновременно больше внимания стали обращать и на страдающее человеческое тело. Жорж Дюби в книге «Мужское Средневековье»<sup>21</sup> отмечал, что до XII века «феодалная» культура вовсе

не проявляла интереса к страданиям тела, во всяком случае, они беспокоили ее гораздо меньше, чем нашу». Жорж Дюби отмечает слишком примитивное объяснение этого явления суровостью и трудностью жизни и подчеркивает военный и мужской характер идеологии Средневековья. «В болезни будешь рожать детей», — говорит Бог Еве в Библии. «В поте лица твоего будешь есть хлеб», — предрекает Он Адаму. Таким образом, виновные осуждались не только на смерть, но еще и на страдания. Уделом мужчины становился труд (*labor*), уделом женщины — боль (*dolor*). «Из этого естественно вытекает, что, коль скоро боль свойственна женщине, мужчина обязан ею пренебрегать. Мужчина, достойный этого звания, не страдает; во всяком случае, он не должен демонстрировать страдание. В противном случае он теряет мужественность, унижается, опускается до состояния женщины», — продолжал Дюби. Однако «подобная холодность недолго оставалась в ходу». Изменения наметились уже с конца XII века, когда боль начали почитать и даже превозносить.

Свидетельством тому служит в первую очередь восхваление «брата тела» святым Франциском Ассизским. В своем отношении к болезни и к телу, как и во многих других случаях, он сохранял пленительную привлекательность<sup>22</sup>. Причем речь идет о больном человеке, страдавшем болезнью глаз и пищеварительной системы. Святой Франциск принимал господствовавшую идею о том, что тело — инструмент греха, даже «враг», его следует обуздывать и умерщвлять. Но вместе с тем тело для него осталось «братом», а болезни «нашими сестрами». Итак, сначала святой Франциск предавал себя одному-единственному врачу, которого признавал, — Христу. Впоследствии, уступив настояниям брата Илии, он согласился обратиться к папским врачам. Он приводил слова из Книги Премудрости Иисуса, сына

Сирахова, весьма показательные в отношении судьбы медицины и того, каких успехов она достигла: «Господь создал из земли врачевства, и благоразумный человек не будет пренебрегать ими» (Сир. 38, 4). «То, что святой Франциск восхвалял «брата тело», а Губерт Романский советовал братьям остерегаться физического истощения и не пренебрегать «гигиеной», поскольку все это ослабляет и, кроме того, является собой проявление спеси, показывает, что тело обрело ценность. Его следует, разумеется, всегда использовать ради духовных целей, однако пути их достижения необязательно должны быть путями страдания и терпения»<sup>23</sup>.

Другими словами, помимо Христа, людям Средневековья разрешалось прибегать и к помощи других врачей. Постепенно рядом со священниками, врачевавшими души, появлялись медики, врачевавшие тело. Они становились одновременно и учеными, и профессионалами-практиками, а также и корпорацией, ремесленным объединением. Появлялись медицинские школы и университеты, где обучали науке, считавшейся, разумеется, даром Божиим, но вместе с тем и ремеслом. Таким образом, появлялась профессия, а значит, врачам платили: богатые — больше, бедные — меньше. Причем платили не за лечение и не за принесенное облегчение, которое рассматривалось как дар Божий. Врачам оплачивали «подготовку и работу, которая требовала от них великого усердия и отнимала много сил»<sup>24</sup>.

#### МОЧА И КРОВЬ

Античная практика диагностики, основанная на прощупывании пульса и изучении языка, вытеснялась новой техникой — уроскопией, или исследованием мочи. В употребление ее ввел Эгидий из Корбея (1165—1213), а византийские и салернские медики

широко распространили. Врачи в те времена готовы были всю медицинскую диагностику свести к уроскопии. Даже корпоративным знаком медиков стал специальный сосуд из стекла (*matula*), который требовался для применения этого метода. Наряду с уроскопией широко применялось кровопускание, которое также происходило от гуморальной теории и систематически использовалось в монастырях. В связи с этими методами врачевания в памяти неизбежно воскресают гротескные образы мольеровских врачей.

#### ПОД МАСКОЙ ГАЛЕНА

Весьма распространено суждение, будто средневековая медицина пребывала на очень низком уровне, носила в большей степени книжный, нежели экспериментальный характер, а способы лечения чаще всего заимствовала у Галена. Такую точку зрения впервые высказал Роджер Бэкон в трактате «De erroribus medicorum» (1260—1270). Он бичевал «толпу медиков», предававшихся «обсуждению бесконечных вопросов и бесполезных аргументов». Однако невозможно всю средневековую схоластическую медицину свести к подобному представлению. С одной стороны, потому, что, как показал Даниель Жакар<sup>25</sup>, «средневековые врачи не пренебрегали экспериментом», если он «опирался на разум». С другой — значительная часть лекарств, приписывавшихся Галену, на самом деле явно была изобретена в Средние века. Гален служил лишь маской, ибо идеологическое давление Церкви заставляло Средневековье отвергать все новое в принципе. Античные медики, таким образом, становились ширмой для медицинских открытий.

В самом деле, вот что писал английский интеллектуал XII века Аделард Батский: «В нашем поколении укоренился недостаток, заставляющий его с порога отвергать все, что очевидно происходит от современ-

ников. Вследствие этого, когда мне в голову приходит идея, которую я хочу придать гласности, я приписываю ее кому-нибудь другому. Я объявляю, что «это сказал такой-то, а вовсе не я», а для того, чтобы уже совершенно поверили всему, что я утверждаю, я говорю: «Это изобрел такой-то, а вовсе не я». Будет плохо, если подумают, будто я, невежда, извлек мои идеи из глубины собственного разума. Дабы избежать такого неудобства, я делаю вид, будто обнаружил их, изучая арабов. Получается, что я отстаиваю не свое дело, а дело арабов». Итак, когда средневековый врач применял методику, которую считал новой, он объявлял, что вычитал ее у Галена.

Таким образом, средневековая медицина отнюдь не пребывала в застое, который ей обычно приписывался. В те времена не существовало медицинских университетов. Единственное и довольно значимое исключение составлял университет в итальянском городе Салерно, основанный в X веке. Тем не менее сильные мира сего демонстрировали готовность обращаться к помощи хороших врачей, чаще всего евреев и в большинстве случаев хирургов.

После того как Турский собор 1163 года отделил хирургию от медицины, первая стала постепенно низводиться до уровня ручных ремесел. Тем не менее оставались «великие» хирурги, которые обслуживали прежде всего королей и пап, а также преподавали в университетах. Например, Генрих де Мондевиля (ок. 1260—ок. 1320) являлся хирургом Филиппа Красивого, Ги из Шольяка (ок. 1298—1368), получивший образование в университете Монпелье, — врачом и хирургом авиньонских пап Климента VI, Иннокентия VI и Урбана VI. Его «Великая хирургия», законченная в 1363 году, пользовалась авторитетом в течение двухсот лет<sup>26</sup>.

Существовала еще одна забота, касавшаяся тела. Еще Гален ввел понятие «активной борьбы против

страдания и болезни». Пытаясь создать хирургическое обезболивающее, медики и хирурги Средневековья использовали «усыпляющую губку», пропитанную соком белены, индийской коноплей и опиумом. Впрочем, это средство оказывалось не слишком действенным. Эффективную общую анестезию научились применять только в XIX веке. Однако вопреки представлению, будто Средневековье пренебрегало физическим страданием, медицина искала средства для его облегчения.

#### ГРАНИЦЫ СХОЛАСТИЧЕСКОЙ МЕДИЦИНЫ

Итак, «одним из достижений западного Средневековья стало необратимое утверждение в обществе и ученом мире интеллектуального статуса медицины», — пишет Даниель Жакар<sup>27</sup>. Галенизм — практически постоянное использование теорий Галена — позволил на рубеже XI и XII веков «отбросить во мрак шарлатанства все практики, которые не отвечали общепринятой доктрине».

Вместе с тем, если не считать некоторых ярких исключений, например Мондевиля, научная медицина в Средние века пробивалась с трудом. Мирко Д. Грмек обращает даже внимание на то, что «в диагностических процедурах средневековых медиков заметна отсталость по сравнению с клинической практикой времен Античности. Пульс и мочу научились исследовать во всех тонкостях, однако без всякой связи с реальными патологиями. В то же время врачи пользовались астрологической диагностикой, применяя на практике теорию о том, что все происходящее в человеческом теле соответствует расположению небесных тел».

И снова объяснение возвращает к противоречию, присущему европейскому Средневековью. Само по себе тело не существовало. В нем всегда пре-



бывала душа. Причем самым важным являлось спасение души. Следовательно, и задача медицины состояла прежде всего во врачевании души, она воздействовала на тело, но никогда не ограничивалась им одним. «Значение медицины, которую мы сегодня называем научной, оказалось меньшим, поскольку без божественной помощи она демонстрировала беспомощность, — пишет Бернар Лансон в книге «Медицина поздней Античности и раннего Средневековья». — Однако благодаря этому медицинское искусство распространялось и утверждалось. Отцы Церкви относились к окружающему миру как врачеватели. Они часто высмеивали врачей и смешивали их с грязью и тем не менее придали их деятельности беспрецедентное значение и достоинство. Господь Бог, святые, епископы, духовенство рассматривались именно как врачи. Я настаиваю на парадоксальном утверждении: поддержка христианства не унижала медицину, хотя и умаляла ее научную составляющую. Напротив, христианство возвышало медицину. И это не могло не сказаться на ее развитии в эпоху Средневековья. [...] В системе ценностей и иерархии мира одни только архиidiaконы удостоивались отныне святости, живыми или мертвыми. Засвидетельствовано присутствие врачей в алтарях, где происходили чудесные исцеления. Однако они низводились до положения простых подручных. Таким образом, духовное врачевание вбирало в себя, абсорбировало медицину, занимавшуюся телом. Медицина души брала на себя также и страдающее тело».

Такая гипотеза проливает свет на многое, ибо она позволяет понять двойственное положение научной медицины: с одной стороны, ее восхваляли, с другой — принижали. Упование на чудо приобретало смысл, коль скоро речь шла о лечении тела ради спасения. На первом месте выступало тело, но самым

важным оказывалось спасение души от греха. Таким образом, «хотя эпоха Средневековья внесла не слишком большой вклад в определение медицинских факторов болезни, она придала ей особое значение и, связав этиологию болезни с грехом, превратила ее в путь искупления»<sup>28</sup>.

Для того чтобы научный подход стал определяющим в медицине, чтобы она перестала воспринимать тело человека с точки зрения духа и связанных с ним символов, необходим был другой идеологический контекст. И он возник только в XVII веке.

Вместе с тем мы обязаны средневековой медицине важными практическими новшествами, особенно в области хирургии. Именно тогда научились делать трепанацию, вправлять переломы, оперировать анальную фистулу и геморрой. Средневековые хирурги умели останавливать кровотечение прижиганием, извлекать посторонние металлические предметы при помощи магнита, зашивать проникающие раны груди<sup>29</sup>. Существенно обогатилась в Средние века и фармакология, главным образом за счет спирта и ртути. Ибо открытие спирта относится именно к той эпохе. Технологию дистилляции и перегонки применяли в монастырях первоначально для производства лекарств. Таким образом, история спирта начинается с использования его в качестве антисептического средства.

#### ОБЩЕСТВЕННАЯ ПОМОЩЬ

Ограниченность средневековой медицины компенсировалась начавшей действовать как раз в то время системой общественной помощи нуждающимся. Она выражалась в первую очередь в возникновении больниц, развитие которых обуславливалось утверждением в обществе двух важнейших ценностей: милосердия (*caritas*) и немощи (*infirmitas*). Узы оте-

ческой любви, связывающие Бога и людей (*caritas*), распространялись и на братские отношения между людьми, ибо, как учила Церковь, невозможно любить Бога, не любя своих братьев. Понятие *infirmi-tas* означало телесную слабость, зависимость и социальную незащищенность, однако постепенно начинало восприниматься как общий удел всех людей того времени, поскольку им присущи непостоянство и слабость — удел человечества после грехопадения.

Однако в ту эпоху, когда больные и нищие сплошь и рядом встречались прямо на дороге, на площади или в церкви, немощь и помощь существовали не как потенциальные возможности и не сводились к теории, к понятию. «Устав» святого Бенедикта, например, предписывал гостеприимство, «помощь немощным», коим следовало служить «точно так же, как служили бы самому Христу». «Ибо, — напоминал «Устав», — Я был болен, и вы посетили Меня» (Мф. 25, 35—36).

Согласно теологическим представлениям, *caritas* являлась первой из добродетелей, так же как и *infirmi-tas*, которую часто связывали с бедностью и болезнью. Средневековая больница как бесплатное общественное учреждение, место призрения, создавалась с помощью этих двух мощных рычагов. Несомненно, она хорошо управлялась. Теоретически больница принимала всех людей без разбора и независимо от положения, подобно другим церковным учреждениям, к числу которых она чаще всего и относилась. Монастырский «Устав» игнорировал социальные различия. Однако в больницах умели различать «настоящих и притворных бедняков, настоящих и притворных больных, тех, кого, согласно моральным нормам, следовало принять, и тех, кого следовало отвергнуть»<sup>30</sup>. Одно дело — частное и домашнее странство, в котором действовал «ученый» врач, дру-

гое — оказание помощи неимущему в больнице, которая лишь много позже действительно станет местом лечения и выздоровления больных.

## ВСКРЫТИЕ ТЕЛА

Почтительное отношение к телу надолго задержало введение практики вскрытия. Мари-Жозе Имбо указывает, что «первые случаи вскрытия в целях медицинского образования имели место в первой четверти XIII века в Болонье. Около 1340 года они начались в Монпелье, а в 1407 году — в Париже, где вскрытия стали регулярными, но только с 1477 года». Даниель Жакар напоминает, что «Церковь никогда прямо не запрещала вскрытие человеческих тел», и прочно укрепившееся представление об обскурантизме «темного Средневековья» в данном случае — вымысел, противоречащий истинному положению дел. Преследовалось лишь гробокопательство и похищение трупов. Церковные интердикты, прежде всего декреталя папы Бонифация VIII 1299 года, были направлены не столько против анатомов, сколько против обыкновения расчленять останки усопшего, чтобы захоронить их в нескольких местах. Медицинские вскрытия не запрещались. Вскрытие тел животных практиковал уже Гален, главный авторитет средневековой медицины. (Античные и средневековые медики практиковали не только вскрытия, но и вивисекцию, причем не только на животных, но и на людях — преступниках. — *Примеч. перев.*) В университетах Болоньи, Салерно, Монпелье и Парижа вскрытие человеческого тела в учебных целях стало публичной практикой. Однако книжное знание все-таки преобладало. Вскрытие часто производилось для подтверждения или опровержения той или иной мысли Галена. Как верно заключает Даниель Жакар, «тело «читалось» раньше, чем его видели воочию».

## МЕРТВЫЕ И УМИРАЮЩИЕ: ПРОСЛАВЛЕННЫЕ И ОТВРАТИТЕЛЬНЫЕ

Цивилизация определяется по тому, как она хоронит своих мертвых, по тому, как в ней живет и какой представляется людям смерть. Европейское Средневековье не является исключением. «Сожаление о краткости земного бытия» и «ликование о спасении души» рассматривались уже в основополагающих работах Йохана Хейзинги как две крайние точки понимания смерти средневековой Церковью. С той поры историческая мысль обогатилась ценными исследованиями. Филипп Арьес<sup>31</sup>, например, полагал, что люди раннего Средневековья переживали «смерть прирученную», а в XII и XIII веках к ней стали относиться с большим драматизмом<sup>32</sup>.

Норберт Элиас написал содержательное сочинение на эту тему, в котором полемизировал с Арьесом. Он утверждал, что, «несомненно, в Средние века откровеннее и чаще, чем в наше время, говорили о смерти и агонии, [...] но это не значит, что сама смерть была более мирной»<sup>33</sup>. Филипп Арьес, писал далее Элиас, «стремится заставить нас разделить его гипотезу, согласно которой в прежние времена люди умирали мирно и безмятежно». Он предполагает, что положение изменилось лишь в наше время. Пребывая во власти романтического духа, Арьес недоверчиво смотрит на плохое настоящее, предпочитая ему лучшее прошлое». Однако «Средневековье длилось века, — продолжал Элиас, — и все это время страх перед смертью не оставался одинаковым. На протяжении XIV века он становился значительно сильнее. Росли города. Повсеместно распространялась чума, косившая население Европы, и укреплялась власть страха. В текстах и в изображениях возникла тема плясок смерти. Мирная смерть в прошлом? Такой взгляд представляется в высшей степени односторонним!»

Однако имеет смысл поменять перспективу или, другими словами, использовать другой подход. Ибо проблема смерти заключается в другом. Историк Мишель Лоуер прав, когда, не отметая взгляды Филиппа Арьеса как романтические и пассаеистские, предлагает новую идею. Он утверждает, что, «по-видимому, настоящим предметом интереса медиевиста должна быть не столько смерть как таковая, те чувства, то отношение, которые она к себе вызывает, сколько умершие. Важно то, насколько заботливо с ними обращались, то место, которое им представляли живые, та роль, которую они играли». Ибо смерть в христианском миропонимании — это всего лишь момент, связывающий земную жизнь с потусторонней. Таким образом, изучение отношения к телам умерших и умирающих позволит приблизиться к пониманию того, как средневековые люди воспринимали событие, которое однажды произойдет с каждым.

### РУКОВОДСТВО ДЛЯ УМИРАЮЩИХ

В 421—422 годах Святой Августин написал трактат о том, как следует «заботиться об умерших». Церковь обрела своего рода руководство для умирающих и придала ему ранг «европейской траурной хартии». Согласно распространявшимся западной Церковью правилам, облегчить участь мертвых можно было тремя способами: молиться, приобщаться Святых Даров и подавать милостыню за упокой души усопшего. Церковь как будто интересовалась только смертью души, поскольку угасание тела означало освобождение души от оболочки плоти и вхождение ее в Царство Божие. Однако этого нельзя сказать об обычаях, к которым Церковь первое время относилась терпимо.

В самом деле, с древних времен живые заботились о телах умерших членов своих семей. Прежде всего

женщинам надлежало обмыть тело и подготовить его к путешествию в царство мертвых. По поверьям, усопшие могли иногда возвращаться оттуда, чтобы терзать души живых. Утверждение христианства не привело к отказу от обычаев, унаследованных от язычества. Сложилась, правда, иерархия усопших. Предметом чествования и почитания могли стать только останки святых, возводившиеся в этот ранг разного рода манипуляциями. Разумеется, за умерших молились, однако делали это посредством новых героев, то есть святых. Между земным и потусторонним мирами устанавливалось сообщение. «Таким образом, — пишет Питер Браун, — была в конце концов нарушена граница, с незапамятных времен отделявшая сообщество живых от мертвых»<sup>34</sup>.

Однако понемногу заботу об усопших все больше брала на себя Церковь. С VIII—IX веков она подвергала осуждению «суеверные» похоронные обычаи. По всей Западной Европе начали распространяться заупокойные службы и молитвы. «Если античные некрополи принимали всех мертвых без различия, то освященные Церковью, получившие благословение кладбища Средневековья постепенно превращались в места упокоения исключительно для верующих христиан», — заключает Мишель Лоуер. В эпоху Каролингов настоящими специалистами по сохранению памяти о мертвых и отделению духа от тела выступали «умершие для мира» — монахи. Они становились обязательными посредниками, необходимыми агентами «перехода» в мир иной, поскольку принимали последнюю исповедь, соборовали и составляли завещания. Итак, Церковь занималась теперь телами усопших, установив их иерархию в зависимости от социального положения людей при жизни. Однако традиции и обычаи сохранялись. «Сельские и городские кладбища оставались прибежищем, приютом, местом, где собирались и веселились. Там вершили

суд, заключали договоры и вели торговлю», — отмечает Лоуер. Общество сопротивлялось христианизации смерти. «Карнавал» не складывал оружие под натиском «поста», вмешивавшегося в жизнь людей вплоть до самой кончины. Над останками усопших даже устраивали пляски, чтобы одновременно и приблизиться к ним, и удержать их на расстоянии.

В 30-е годы XI века, дабы унифицировать похоронные обряды и календарь поминовения и подчинить их контролю Церкви, монахи Ключни ввели ежегодный праздник всех умерших, отмечавшийся 2 ноября. «Благодаря новому празднику, — разъясняет Мишель Лоуер, — отныне ни один усопший, по крайней мере, заочно не мог избежать церковных процедур».

Поворот произошел в конце XII—начале XIII веков, когда смерть начала приобретать индивидуальный характер. IV Латеранский собор поставил исповедь в центр христианской традиции. Таким образом, теологи запустили механизм поворота к индивидуализации, к исследованию совести, к самоанализу. Анонимности приходил конец, так же как и гробницам с изображениями лежащих фигур, расчленению трупов королей ради того, чтобы умножить число мест их культа. Теперь необходимым считалось сохранение целостности останков. Тело усопшего становилось предметом специального внимания. Во всяком случае, начиная с XIII века установленные Церковью похоронные ритуалы возобладали над народными обычаями. Тела усопших отныне переносили из дома в Церковь, где и осуществлялась похоронная церемония. Произошла, если можно так сказать, урбанизация умерших, неразрывно связанная с урбанизацией средневекового общества. Складывалась практика юридического оформления смерти, возродились завещания. Выдающийся историк Эрнст Канторович обратился к воображаемому средневековым

людей, или к юридической фикции, что позволило ему обнаружить феномен «двух тел короля». Первое — физическое тело короля (или правителя) — угасало в день его смерти. Второе — политическое тело — продолжало существовать и увековечивалось<sup>35</sup>. «Король умер, да здравствует король!» — таким торжественным ритуальным возгласом объявляли о смерти короля начиная с XV века. И все же, по-видимому, Канторович несколько преувеличивал распространенность и общепринятость представления о двух телах короля. Люди Средневековья, включая духовенство, гораздо конкретнее представляли себе тело своего государя. К тому же мало в каких странах пользовались именно этой формулой. Англия в данном случае являла собой исключение. И неслучайно, конечно, во Франции выражение «Король умер, да здравствует король!» утвердилось в XV веке, когда она находилась под пятой англичан.

#### ПРИСУТСТВИЕ МЕРТВЫХ

Эпидемии «осени Средневековья» больше изолировали людей друг от друга, чем способствовали осознанию ими своей исключительности. Живым нередко приходилось «знакомиться» со смертью вдали от родины, в скитаниях, на чужбине. «Макабрические образы, зрелище расчлененных и иссушенных трупов, были призваны внушить страх, побудить к покаянию, как и многочисленные «Искусства умирать», «Приуготовления к смерти», широко распространившиеся начиная с середины XV века. Однако они, кроме того, показывали нечто новое: ужас перед потерей индивидуальности, — пишет Мишель Лоуер. — Возможно, они представляли собой протест общества против одиночества и заброшенности». Возможно, в них содержалось двойное опровержение как Арьеса, так и Элиаса, которое могло бы их

примирить. Ибо если трудно считать преимуществом людей Средневековья «мирную смерть», на которой настаивал первый, то и «одиночество умирающих», о котором твердил второй, остается уделом не только людей нашего времени.

Во всяком случае, одно можно сказать со всей определенностью: как в реальной жизни, так и в мире воображаемого средневековых людей постоянно присутствовали мертвые. В XII веке появился «король мертвых» Эрлекин, который властвовал над ордами проклятых рыцарей и всякой мелкой нечистью. По поверьям, они рыскали по обочинам дорог и опушкам леса. Встречи с ним или его жутким семейством («госпожой Эрлекин») следовало остерегаться, дабы не пропасть и не угодить в ад. Единственная возможность уцелеть состояла в том, чтобы до самой смерти носить на своем теле неизгладимую отметину, удостоверявшую существование призрака. Таким образом — особенно с X—XI веков — складывались рассказы о привидениях, которые преследовали живых. В них часто утверждалось, что привидениями становятся «умершие преждевременно» или «ненормально», погибшие насильственной смертью: жертвы убийц, женщины, умершие во время родов, некрещенные младенцы, а также самоубийцы. Мертвые являлись живым и требовали от них «поддержки»: заупокойных служб, милостыни, молитв, дабы освободиться из чистилища. Размеры помощи могли становиться предметом оценки и торга. Церковь, которая прежде отвергала подобные рассказы как суеверие и язычество, теперь собирала их и перерабатывала в свой теоретический багаж. Она довольно ловко следила за появлением подобных историй и поощряла их распространение.

И, как это ни парадоксально, призрачные видения имели отношение к телу. «Они затрагивают отнюдь не только дух того, кому снится сон, или ясно-

видящего, а могут воздействовать и на его тело. Они не совсем лишены материальной формы, а могут обладать некоей телесностью. Они не до конца отделились от тела умершего, поэтому могут устанавливать с ним связь, а также являться живым», — так пишет Жан-Клод Шмитт в большом исследовании, посвященном привидениям<sup>36</sup>.

Существует много историй, как привидения прожигали живых. В знаменитом *exemplum* XIII века, а также в «Золотой легенде» Иакова Ворагинского рассказывается о том, как призрак хотел убедить университетария мэтра Серло в тщете его знаний. «Привидение уронило каплю раскаленного пота на его руку, и она тут же впиталась и прошла сквозь все его тело». Призраки выходили из могил и терзали живых. В захватывающих йоркширских рассказах они даже дрались с живыми или пили их кровь. Шекспир, изображавший духов и явления мертвых, был, конечно же, человеком Средневековья.

Подобно тому как считалось, что от тел умерших святых исходит «запах святости», так же верили, что не подвержены тлению тела превратившихся в призраков. Получается, что действие непреложного физиологического закона не распространялось на тела святых и носителей зла. Средневековые представления о смерти породили новое искусство, тоже пренебрегавшее всеми правилами биологии, — искусство макабра.

В XIII веке в Западной Европе оказался в ходу неясного происхождения сюжет разговора «трех мертвецов и трех живых». Суть его составлял диалог между тремя молодыми людьми и тремя трупами. В нем разъяснялась участь, ожидавшая молодых людей в будущем. «Мы были тем, что вы есть, — говорил первый мертвец. — Вы будете тем, что мы есть». Историки и семиологи высказывали разные предположения о происхождении термина «макабр». Некоторые

видели в нем оноματοпею, передающую стук костей, другие возводили его к латинским словам *mactorum chorea*, означающих «пляску тоших». Как бы то ни было, искусство макабра, то есть изображение трупов, переживало расцвет, и особенно в танце.

Как отмечает Андре Корвизье, «стихи о мертвецах сначала выступали в форме проповеди»<sup>37</sup>. Таким образом, они адресовались в первую очередь душе, однако все заслонял вездесущий разлагающийся труп. Он напоминал об объединяющей всех людей смерти, перед которой все оказывались равны, независимо от существовавшей в обществе иерархии. «И коль скоро будут съедены червями ваши тела, посмотрите на себя: мертвые, сгнившие, вонючие, голые. Каковы мы сейчас, таковы будете вы», — пели поэты. И в довершение социальной сатиры о трупе короля говорилось следующее: «Это теперь всего лишь мясо для червей, все его величие отдано червям».

Тема макабра, впрочем, проникла во все виды искусства, и особенно в изобразительное. Она встречалась во фресках, скульптуре, миниатюрах, гравюрах, макабрические образы появлялись на игральных картах. Изображения, являвшиеся «книгой для бедных», обрушивали на сознание людей ужас перед смертью и омерзение к трупу. Такие образы оказались актуальны в XIV веке, в позднее Средневековье. Чума и проказа, бесспорно, способствовали постоянному возобновлению страха. Тогда предпочитали изображение трупа, а не скелета, которое почиталось более мягким и почти смешным. На христианских могилах и гробницах появлялись изображения лежащих разлагающихся трупов — транзи (переходящие в мир иной). Так, на могиле кардинала Лагранжа во Франции изображено мертвое тело, которое должно напоминать прохожему о суетности и смирении: «Вскоре ты будешь, как я, отвратительным трупом, кормом для червей».

В наше время страхи, как представляется, сосредотачиваются в первую очередь на боли и агонии. В Средние века люди больше всего боялись внезапной смерти. Человек в таком случае рисковал умереть в состоянии смертного греха, а потому мог быть осужден на адские муки. Как сказано в Евангелии от Матфея (Мф. 25, 31—46), в конце времен Бог на Страшном суде отделит «овец от козлов», праведных от неправедных. Первые окажутся в райских садах, вторые — «в огне вечном». Посмертная судьба определится поведением при жизни: грешникам — ад, благочестивым — рай. Убеждение в том, что каждый попадет либо на небо, либо в преисподнюю, жило в каждом человеке эпохи Средневековья.

К дуалистичности потустороннего мира, вырисовывающейся в Новом Завете, христианство добавило тему воскресения тел после Страшного суда. Жером Баше напоминает, что «посмертная судьба определялась не только вопросом о бессмертии души, но еще и тем, что станет с воскресшим телом. Так, грешники будут страдать телом и душой, а избранные получат награду в небесной благодати. Они будут наделены великолепным, совершенным в своей красоте и вечно молодым телом, легко двигающимся и излучающим свет. Таково искупление, которое христианство обещает в ином мире телу, в этом мире обреченному на презрение»<sup>38</sup>. Начиная со второй половины XII века появилось еще и некое третье место, предназначенное для обычных грешников, то есть для большинства людей, — это чистилище, своего рода зал ожидания<sup>39</sup>.

Пребывавшие в этом подземном обиталище души обладали телом и подвергались мучениям, как в аду, но имели надежду, претерпев все муки, выйти оттуда. Милосердие Божие позволяло им уповать на обретение благодатного тела в раю. Кроме того, им помогала и Церковь. Она обладала властью уменьшить срок

пребывания в чистилище путем выдачи «индальгенций». Таким образом, смерть становилась «платой за грех». География потустороннего мира расширилась и обогатилась двумя лимбами. В одном пребывали добродетельные нехристиане, и оттуда Иисус вывел в рай ветхозаветных патриархов; в другом — дети, умершие некрещеными, которых таким образом спасали от мук ада. Кстати, ад опять-таки выражался «метафорой», имевшей отношение к телу: его называли «пастью».

Жером Баше опубликовал замечательное исследование о том, какие представления об аде бытовали во Франции и в Италии. Он показал, что с XI в. «почти обязательным мотивом изображения ада» стала пасть, причем первое время изображали омерзительную пасть Левиафана, финикийского мифического чудовища, заглатывавшего грешников. Такие образы можно увидеть, в частности, на тимпанах соборов в Париже, Шартре и Бурже<sup>40</sup>. Самая худшая из мук ада снова касалась тела — она состояла в невозможности узреть Святую Троицу.

Итак, пишет Жером Баше, «ад предстает как животная мощь, которая демонстрирует ненасытную агрессивность. У нее острые клыки, она ворочает челюстями и гипнотизирует взглядом. Демоны с чудовищными звериными телами суетятся среди всполохов огня и кишаших змей, ворошат крюками и другими орудиями грешников, сваленных в беспорядочную кучу или кипящих в котле огненном. По головным уборам среди них подчас можно узнать королей и епископов (они встречаются также и в раю). На шее скупца болтается кошелек; грудь и половые органы сладострастницы кусают змеи и жабы».

В XIV веке inferнальный образ Левиафана постепенно уступает место «владыке скорби», как пишет Данте, то есть сатане. «Кроме того, муки становятся разнообразнее: в аду вешают, отсекают конечности,

кастрируют, поджаривают тела на вертеле, сдирают кожу — налицо весь богатый арсенал наказаний, практиковавшихся земным правосудием, причем садистское воображение даже сильно превосходит их, — продолжает Жером Баше. — Помимо всего прочего, художники заботятся о том, чтобы наказание на изображениях соответствовало совершенному греху. Гневливые закалывают друг друга кинжалами, скупым заливают в глотку расплавленное золото, содомитов сажают на кол, гордецов сатана топчет ногами, сладострастники, пребывая в огне, соединены в вечном соитии, обжоры располагаются у стола и не имеют возможности есть».

Таким образом, по утверждению Жана-Клода Шмитта, в Средние века «мертвые пребывали в центре жизни, как кладбище в центре деревни»<sup>41</sup>. Сопряженное с телом противоречие, которое присуще европейскому Средневековью, проявлялось и в связи со смертью. «Душа считалась «нематериальной», однако она «подлежала наказанию»: в аду или в чистилище она подвергалась пыткам огнем или холодом, причем средневековые люди [...] представляли их себе столь конкретно, что называли «телесными»».

На самом деле, констатирует Жан-Клод Шмитт, средневековое христианство так никогда и не смогло примирить два внутренне присущих ему противоположных стремления. «С одной стороны, оно желало отринуть тело, дабы облегчить воспарение души к Богу, и вследствие этого уподобляло «духовное» нематериальному. С другой стороны, нужно было представить себе нечто видимое, поместить его в пространство и во время, вообразить место, формы, объем и телесность даже там, где они должны быть исключены».

Церкви не удавалось полностью подчинить тело своему контролю, и она упражнялась в придумывании для него правил, регламентов и предписаний. Она овладевала телесными практиками, контролируя и приспособляя унаследованную от Античности языческую манеру поведения, которую не принимала и отвергала. Все области социальной и частной жизни, так или иначе связанные с телом: кулинарное искусство, эталоны красоты, жесты, любовь и отношение к наготы, — подчинялись восторжествовавшей в Европе новой идеологии. Однако подобные изменения составляли длительный процесс. Утверждавшееся христианство и складывавшееся придворное общество стремились «цивилизовать тело» и привить ему хорошие манеры. Но тело сопротивлялось. Эротика и обнаженное тело появлялись в рисунках на полях рукописей и в литературных произведениях. Народные праздники сопровождались кутежами и обжорством. А в мире воображаемого средневековых людей существовала страна Кокань. Тело находилось в центре противоречий и столкновений, с ним все время происходили какие-то перемены. Его вклад в нашу культуру оказался очень велик. Уместно даже говорить о некоей концепции культуры, некоторые черты, проявления и сферы быта которой, благодаря многочисленным свидетельствам, мы смогли представить в этой книге.



Присущее средневековой европейской культуре противоречие, связанное с телом, продолжало существовать, несмотря ни на что. Покаяние и аскетизм, умерщвление плоти и посты — все было связано с телом. Одним из тягчайших считался грех *gula* — обжорство (это слово переводится с латинского языка как «пасть»). Почти всегда он сопровождался сладострастием. В этой связи монахи разработали для себя специфический режим питания, целое учение о питании. Сначала из рациона исключили мясо, но разрешалась рыба, однако за лучшее почитали употребление в пищу овощей и даже диких растений и трав, если речь шла об отшельниках. Считалось, что это больше соответствует образу райского сада. Однако развитие контактов, а также социальное и политическое единство аристократии и высшего духовенства привели к тому, что пищевые традиции несколько сблизились. В монастырях стало появляться мясо.

Вместе с тем, как мы видели, еда являлась одним из главных удовольствий. Пищевая культура развивалась в двух направлениях. Во-первых, складывались представления о диетическом питании, основывавшиеся главным образом на монастырских пищевых традициях. Во-вторых, высшие классы общества, аристократия и буржуазия, но также и верхушка духовенства, искали утонченности, которая превратила питание в культуру, а кухню в гастрономию. Той утонченности, которая придавала удовольствию респектабельность.

### ВСТРЕЧА ДВУХ КУЛЬТУР И МОДЕЛЕЙ ПИТАНИЯ

Средневековую достались в наследство две различные модели питания: культура злаков и культура мяса. В основе первой лежала средиземноморская три-

ада древних греков и римлян. Она состояла из злаковых, виноградного вина и оливкового масла. Вторая восходила к культуре варварских народов, прежде всего германцев. Античные авторы с презрением писали, что эти племена пребывают во мраке животного существования. Конечно, подобное противопоставление весьма схематично и содержит в себе большое упрощение. Варвары, так же как эллины и римляне, выращивали злаки и употребляли в пищу зерно. Их «национальным» напитком было ячменное пиво, которое начиная с XIV века вытеснялось пивом из хмеля. В свою очередь, римляне разводили скот и потребляли мясо.

Однако в III—IV веках, когда Римская империя оказалась под угрозой, противостояние двух моделей питания усилилось. В самом деле, противопоставление культуры злаковых культуре мяса в сознании римлян означало едва ли не противопоставление цивилизации варварству. Позже оно выразилось еще в одной оппозиции: христианского вина, которое пила аристократия, и языческого пива, которое пил народ. Впрочем, это не помешало францисканцам в XIII веке не устанавливать никакого различия между «монастырями, где пьют вино» и «монастырями, где пьют пиво». Как замечает Массимо Монтанари, «симбиоз двух миров и двух культур стал возможным, потому что сами победители, варвары, ставшие господствующим классом средневековой Европы, поддались очарованию римской модели и приняли ее ценности»<sup>1</sup>. Однако, констатируя обращение варваров к античной модели питания, не следует забывать о роли христианства. Ибо в новой религии, могущество которой усиливалось, хлеб, вино и масло являются главными сакральными яствами, элементами литургии.

Итак, противостояние двух моделей все же оставалось реальностью. Оно особенно сказывалось в

возрастании роли леса как пространства и как элемента мира воображаемого людей Средневековья<sup>2</sup>. В самом деле, лес, который они осваивали, являл собой для них нечто одновременно отталкивающее и желанное, опасное и притягивающее. Он был источником пищи, пространством, где занимались собирательством, рыбалкой, бортничеством и охотой. Скот пасся там практически на свободе. Жизнь была ключом в этом мире «лесных жителей» (*boisilleurs*), как говорил Марк Блок. Там протекала деятельность, плоды которой дополняли питание людей, хотя основу его составляли продукты земледелия и виноградарства. Большой Кабан, славное животное и гордость леса, становился почти равным Великой Матери Земле, которой поклонялись средиземноморские народы. Таким образом, в средневековой Европе германская и римская модели встретились, в результате чего возникла собственная культура питания. Постепенно утверждалась смешанная модель, включавшая в себя зерно и овощи, мясо и рыбу. Причем преимуществами такого здорового питания пользовались как богатые, так и бедные. В эпоху раннего Средневековья редко случался не только голод, но даже недоедание. Во-первых, потому, что численность населения была невелика, а во-вторых, как раз вследствие того, что питались относительно правильно. Кстати, значение фактора обычно недооценивается. Личный огород, не облагавшийся налогом, обеспечивал удовлетворение повседневных потребностей. Вместе с тем при существовавшем социальном неравенстве и множестве болезней характерная для Средних веков известная сбалансированность питания, разумеется, не обеспечивала полной безопасности.

Вплоть до IX века охота была свободной. Лучшей добычей считался черный поросенок, который больше походил на кабана, чем на современного поро-

сенка. Вино распространялось повсеместно, хотя ячменное пиво еще служило неким языческим символом, противостоявшим христианской сакральности. Воде не доверяли, так как подозревали, что именно она переносит болезни. В отличие от римских крестьян, средневековые часто предпочитали пшенице рожь и овес, ячмень и полбу, просо и сорго. Очень высоко ценилась домашняя птица, в то время как дичь играла, вероятно, гораздо меньшую роль в питании, чем принято считать, хотя ее символическая ценность оставалась очень высокой. Большим спросом в средневековом обществе пользовался каплун, ибо оно хорошо знало, насколько вкусно мясо кастрированного петуха (здесь снова проявлялось «знание тела», на этот раз тела животного). Коль скоро существовало стремление «цивилизовать тело», то логично, что домашняя птица оказывалась более привлекательной, чем «варварское» мясо дичи.

Нарушение баланса в питании носило в значительной степени социальный характер и являлось скорее количественным, чем качественным. Свидетельствами здоровья и благополучия считались полнота и хороший аппетит, застолья и пиры. «Не достоин править нами тот, кто довольствуется скудной трапезой», — сказал якобы архиепископ Меца герцогу Сполето, когда тот явился требовать корону короля франков. Знатная военная верхушка превозносила изобилие. В народном мире воображаемого его эквивалентом стала страна Кокань.

В IX—X веках начался демографический рост, вне всякого сомнения, благодаря относительной стабильности в обеспечении продуктами питания. И именно тогда стал постепенно ограничиваться доступ простолюдинов к лесным и пастбищным угодьям. Высшие слои понемногу присваивали себе пространства, где можно было охотиться и добывать необходимое. «Наиболее значительным событием в истории пита-

ния, — утверждает Массимо Монтанари, — возможно, явилось запрещение или, во всяком случае, подчинение строгим правилам эксплуатации невозделанных угодий. Запреты вводились систематически начиная с середины эпохи Средневековья. Таким образом, основу питания низших классов отныне составляли главным образом продукты растительного происхождения (зерновые и овощи). В то же время потребление мяса (особенно дичи, но и свежего мяса вообще) стало привилегией небольшого числа людей. Оно все более явственно воспринималось как показатель высокого общественного положения»<sup>3</sup>. Противостояние культуры хлеба и культуры мяса, отделявшее античных людей от варваров, сменилось новым — культуры бедных и культуры богатых, отодвинувшим старое на второй план. Самые бедные жители сельской местности питались теперь в основном изделиями из зерна и овощами. Считалось, что хлеб лучше всего соответствует положению и занятиям *laboratores*. Баранина же, а еще лучше — говядина украшали стол недавно появившихся богатых горожан. Вот так мясо, которое человек добывал в противоборстве со зверем, стало ассоциироваться с богатством и силой, с плотью и мускулатурой.

#### ХОРОШИЕ МАНЕРЫ

Между тем стремление цивилизовать тело не ослабевало. Норберт Элиас, а вслед за ним Жан-Луи Фландрен<sup>4</sup> показали, что совершенствование нравов проходило через воспитание хороших манер и искусство застолья. Дворянство и буржуазия подчеркивали свою социальную особенность и при этом проявляли неослабевающую жадность до удовольствий. Присущие им изощренность и излишества в еде породили ту форму утонченности, которая превращала прием пищи в культуру, а кухню — в гастрономию. В XIII—

XIV веках появились кулинарные книги и рецепты. Складывалось целое искусство приготовления блюд. Разнообразие оттенков вкуса обеспечивали пряности: перец, корица или имбирь, лаванда или галанга; сладость давали мед или сушеные фрукты, кислоту — виноградный и лимонный соки. Применялись пищевые красители: желтый — из шафрана, белый — из миндаля, красный — из пюре земляники или вишни. Вкусы умели смешивать, например сладкое с соленым. Пищу готовили по-разному, например, мясо и рыбу часто предпочитали жарить, а не варить, использовали соусы, пекли изделия из теста. Это искусство, соединявшееся с искусством любить, ухаживать и желать, вдохновляло как простых горожан, так и тех, кто накрывал столы при европейских дворах<sup>5</sup>. Если стряпуха из крестьянской лачуги черпала свои познания от собственной матери, то профессиональный повар обладал искусством, плоды которого продавал. Он именовался *coquinarius* («трактирщик»). Искусный повар, служивший определенному хозяину, (*maître queux*, а по-латыни — *coquus*), становился важной персоной в богатом доме. Как повседневная, так и особая трапезы представляли собой общественный акт, подчиненный правилам и демонстрировавший иерархию. Такая трапеза «одновременно обозначала различия и объединяла»<sup>6</sup>. Место за столом, порядок подачи блюд, способ прислуживать — все это было связано с приобщением тела к цивилизации и входило в обиход вместе с искусством застолья и хорошими манерами. Запрещалось плевать, сморкаться, предлагать соседу кусок, от которого перед этим откусывал. Так в эпоху Средневековья происходило облагораживание пищевых привычек. Теперь ели не лежа, как римляне, а сидя. Пищу, конечно, продолжали брать руками, но строго по правилам, как это делали мусульмане. Во время застолья полагалось соблюдать надлежащее расстояние между сотрапезниками. На-

конец, высшим материальным проявлением «цивилизации нравов» стало изобретение вилки. Она была завезена из Византии через Венецию в конце эпохи Средневековья.

## ПРЕДСТАВЛЕНИЕ ТЕЛА

Процесс цивилизации нравов в Средние века проходил через цивилизацию жестов. В мире, сознание которого обращалось к духовности, который отвергал тело и возводил храмы из камня, манера двигаться не могла быть естественной. Важную роль в этом обществе играли ритуалы. Жесты рук, сложенных в молитве, поцелуй вассала во время принесения оммажа, жесты обещания и устного договора, различные движения и положения тела имели отношение к самой сути социальной жизни. Точно так же как и представления и привычки. Средневековые теологи задавались вопросом, будут ли тела избранных в раю обнаженными или одетыми. Как и многие вопросы, касающиеся тела, этот имел большое значение для общества, раздираемого противоречием между подавлением и превознесением тела. Восприятие наготы разделялось на образ невинности человека до первородного греха, красоты, которую Господь даровал мужчине и женщине, и образ сладострастия. Понятие о женской красоте металось между персонажами Евы-искусительницы и Марии-искусительницы. Одежду воспринимали то как защитную броню, то как украшение. Получили распространение бани и парильни, которые, возможно, больше, чем следует, связывают с проституцией. Им, конечно, не удалось обрести тот статус и то значение, которые имели термы в Античности. Однако они по-своему предоставляли не меньше возможностей цивилизовать тело, которое появлялось в разных видах и мизансценах.

В противоположность распространенному мнению, люди Средневековья не испытывали ненависти к наготы. Ее действительно осуждала Церковь. Тем не менее обнаженное тело оставалось в центре дилеммы: его обесценивали и возвышали одновременно. Христианство решительно отвергало античные обычаи — гимнастику (от греческого слова *gymnos* — «обнаженный»), которой атлеты предавались, скинув одежду. Правда, с тех пор как утвердился брак, имевший целью зачатие, супружеским парам позволялось ложиться нагими, как о том свидетельствуют многочисленные изображения. Тем не менее даже в браке нагое тело оставалось опасным. А изображение обнаженных супругов в постели могло означать грех сладострастия. В этом случае лишь контекст позволял определить, шла ли речь о распушенности или о следовании законам брака и продолжения рода. Итак, нагота пребывала в униженном положении, но, несмотря на это, воспринималась по-разному: как красота или как грех, как состояние невинности или как зло.

Воплощением амбивалентности телесной красоты человека в эпоху Средневековья являлись Адам и Ева. С одной стороны, их изображали, старающимися скрыть свою наготу, ставшую наказанием за первородный грех. С другой — их тела напоминали не только о грехе, но и об изначальной невинности. Они давали возможность запечатлеть красоту, которую Бог даровал мужчине и женщине. Образы Адама и Евы встречаются очень часто начиная с XIII века, что свидетельствует о притягательности физической наготы для средневековых людей. На изображениях воскресения мертвых из гроба и из могилы выходят не скелеты, а тела, вновь обретшие свою плоть.

Вместе с тем обнаженное тело чаще всего ассоциировалось с опасностью, если не со злом, и было связано с дикостью и безумием. Когда в романе Кретьена де Труа сходит с ума рыцарь Ивэйн, он дичает, убегает в лес и живет там голым, сорвав с себя одежду. Состояние обнаженности считалось, кроме того, в высшей степени рискованным с точки зрения морали, поскольку связывалось с бесстыдством и эротизмом. Напротив, одежда воспринималась не только как украшение, но и как защитная броня.

Наготу противостояли монашеское одеяние и, в еще большей степени, военный мундир. Для самых именитых членов общества существовали торжественные ритуалы облачения в соответствующую одежду: монашеский постриг и рукоположение священника, посвящение в рыцари. Один из самых важных ритуалов — коронация — состоял в том, что король снимал одежду и облачался в королевское платье. В этом проявлялась противоречивая природа одежды: она обнажала и скрывала наготу тела.

Потрясающе показательный пример связан со святым Франциском Ассизским. Свое обращение и переход в апостольское состояние он ознаменовал актами публичного раздевания. Первый раз святой Франциск предстал нагим перед епископом, перед собственным отцом и перед народом Ассизи, дабы торжественно показать, что отказывается от имущества, от социального положения и какого бы то ни было богатства. Второй раз он проповедовал обнаженным с соборной кафедры. Таким образом, святой Франциск буквально исполнил то, к чему на рубеже XII и XIII веков призывали поборники бедности и отказа от земных благ: «Нагими следуйте за нагим Христом». Литература хорошо показывает, как в игре наготы с одеждой весьма своеобразно вырисовывался идеал куртуазности. Куртуазные герои — как женщины, так и мужчины — были кра-

сивы. У женщин красоту обнаженного тела подчеркивала красота волос, собранных в косы. Тело куртуазного мужчины представлялось взору его дамы, дабы она восхищалась им и желала его, так же как и другие дамы, которые могли его видеть. Ланселот, герой романов артуровского цикла, блистал красотой с головы до пят. Красивы были его волосы, глаза, рот, шея и плечи, руки и бедра, ляжки и ноги. Вместе с тем куртуазные герои и героини заботились также о красоте своей одежды, что способствовало развитию моды. Куртуазная нагота обладала двойственностью. Она могла выступать и как гимн физической красоте, и как жало сексуальности и сладострастия. Мужчины и женщины Средневековья металась между красотой обнаженного тела и красотой одежды, между невинностью и грехом, использовали украшения или беззащитную простоту собственного тела.

Нагота оставалась проблемой и не утрачивала противоречивости даже и за гробом, когда воскресшие тела попадали в рай. Многих теологов терзал вопрос о том, будут ли тела избранных обнаженными или одетыми. Ибо находились аргументы в пользу как одного, так и другого ответа. В рамках чистой теологии ответ на этот вопрос был таков, что после Страшного суда останется физическая нагота, так как первородный грех для избранных окажется искупленным. Коль скоро одежда является следствием падения, то не будет необходимости ее демонстрировать. Другие полагали, что тела избранных будут облачены в одежды, обосновывая свою точку зрения не столько теологическими доводами, сколько их чувствительностью и стыдливостью. Впрочем, большинство теологов, по-видимому, сделало выбор в пользу наготы, хотя торжествовавшее христианство в очередной раз заключило ее в рамки, подчинило правилам и по-своему «цивилизovalo».

## ЖЕНСКАЯ КРАСОТА: МЕЖДУ ЕВОЙ И МАРИЕЙ

Два полюса женской красоты в Средние века составляли Ева и Мария. В противопоставлении этих образов выразилось противоречивое отношение к самой женщине. С одной стороны, Ева-искусительница, первая грешница, что следовало из осмысления первородного греха как связанного с полом. С другой стороны, Средневековье помнило, что Бог из Книги Бытия создал женщину, дабы избавить мужчину от одиночества. Ева стала для него необходимым помощником. Причем от ее сотворения и вплоть до первородного греха Ева, как, впрочем, и Адам, оставалась нагой. Тема Сотворения мира и история первой пары обрели в средневековом искусстве важное место. Средневековые зрители приобщались к восприятию обнаженного женского тела.

Средневековье открывало для себя женскую красоту через образы рая, в которых присутствовала нагота, а душа человека подвергалась искушению. Франсуа Вийон с восхищением говорил: «А женщин плоть? О правый Боже! Бела, нежна, как вешний цвет». Воплощением красоты, той красоты, что побуждала Средневековье открывать тело и прежде всего лицо женщины, запечатленное на многочисленных портретах, становилась Ева.

Рядом с образом Евы вставал образ Марии, искусительницы грехов. Его наделяли красотой священной, в отличие от красоты профанной. Соединение этих двух типов и составляло живую женскую красоту. Объектом поклонения являлось не тело Марии, а ее лицо. Когда в готическом искусстве — начиная с XIII века, и особенно в позднее Средневековье, — женское лицо становилось предметом возвышенного восхищения, в нем одновременно проступали два образа: и Евы, и Марии<sup>7</sup>.

В готическом искусстве эта тема со всеми ее противоречиями раскрывалась через противопоставление образов мудрых и неразумных дев. Сюжет происходит из Евангелия от Матфея, где говорится о десяти девах, «которые, взяв светильники свои, вышли навстречу жениху. Из них пять было мудрых и пять неразумных. Неразумные, взяв светильники свои, не взяли с собою масла. Мудрые же, вместе со светильниками своими, взяли масла в сосудах своих» (Мф. 25, 1—4). «Итак, бодрствуйте, ибо не знаете ни дня, ни часа, в который придет Сын Человеческий», — заключает евангелист (Мф. 25, 13). Священное Писание открывало перед скульптором возможность воплотить двойственность женского лица, а также вообще привлечь внимание к женщине, к ее физическому облику.

## КУПАНИЕ

В Средние века исчезли термы, и это означало прекращение практики общественных купаний, как исчезновение стадионов означало прекращение занятий спортом. «Тысяча лет без бань», — писал Мишле в книге «Ведьма». Он ошибался: люди Средневековья купались. Однако мы мало знаем об индивидуальных привычках домашнего купания в Средние века.

Напротив, нам хорошо известно о развитии практики водолечения, прежде всего в Италии. Причем нужно отметить, что эта практика, в отличие от той, что имела место в Византии, по-видимому, не испытала влияния восточной традиции общественных бань. Зародившаяся в халифате Омейядов (661—750), при Аббасидах (750—1258) она распространилась на Магриб, Ближний Восток и достигла Испании, так что в отношении той эпохи можно говорить о «парадигме мусульманского универсализма». Восточная банная традиция называлась хаммам, однако в хрис-

тианский средневековый мир она не проникала. Зато в Италии, особенно в Тоскане, а также и в христианской части Испании, в Англии и Германии рядом с водоемами появлялись водолечебные заведения.

Самым знаменитым стало заведение в ПUTEОЛАХ (Почцуоли) на севере Неаполитанского королевства. В XIII веке оно получило широкую известность благодаря популярности поэмы Петра Эболийского «De balneis Puteolaneis», некоторые рукописи которой были богато иллюстрированы. Тела купающихся хорошо смотрелись в контексте, вызывавшем в памяти обряд крещения.

В то же время общественные бани развивались во многих городах христианского мира, включая и маленькие городки. Их называли купальнями, и они не имели того социального значения, какой имели античные термы. Изначально их не предполагалось делать местом встреч и бесед, они не предназначались для кутежей и пиршеств. Вместе с тем они, как известно, стали пристанищем проституции, и этот порок сурово осуждался Церковью. Различия между мусульманскими хаммам и христианскими купальнями объясняют подчас разницей в чувстве стыдливости. Лишь с наступлением Возрождения европейские мужчины и женщины стали осуждать наготу, которая все меньше и меньше демонстрировалась публично. В Средние века они не отвергали наготу в купальне или в постели.

### КУЛЬТУРА ЖЕСТОВ

Средневековое общество изыяснялось прежде всего устно вплоть до XIII века, когда расцвет городской торговли и развитие управления повлекли за собой распространение письменной культуры. Вот почему особую роль в нем играли жесты. Кстати, даже письмо, которым владело почти исключительно духовен-

ство, представляет собой жест, действие, осуществляемое рукой, и это действие считалось важным и почиталось. Договоры и клятвы сопровождались жестами. Ритуал вассалитетного оммажа и посвящения в рыцари состоял в том, что вассал, сложив руки, вкладывал их в руки сюзерена, а тот сжимал их в своих. Это называлось *imixtio manuum*. Затем следовал поцелуй (*osculum*), который означал и показывал всем, что сеньор принимал рыцаря в свою семью<sup>8</sup>. Таким образом, для того, чтобы стать вассалом, требовались жесты «рта и рук». Молитва, благословение, окуривание ладаном, покаяние... — буквально все части литургии, весь религиозный культ наполнены жестикуляцией.

Самый распространенный жанр средневековой литературы — это героические песни (*chansons de geste*). Подразумевалось, что именно телесный жест, затрагивавший всего человека целиком, являющийся внешним его проявлением (*foris*), позволяет проявиться внутренним движениям (*intus*) души. Причем следовало различать жесты (*gestus*) и жестикуляцию (*gesticulatio*), то есть кривляние и всяческие гримасы, заставлявшие вспомнить о дьяволе. Здесь снова чувствуется внутреннее напряжение. С одной стороны, жест выражал внутренний мир, преданность вере. С другой — жестикуляция считалась знаком коварства, одержимости и греха. Вероятно, преследовали скорморохов и осуждали смех именно потому, что у смеющегося искажаются рот и лицо. В свою очередь, и танец оказывался между двумя библейскими моделями — позитивной и в высшей степени негативной. С одной стороны, он возводился к танцу Давида, с другой — к танцу Саломеи перед отрубленной головой Иоанна Крестителя. Так что в глазах Церкви танец никогда не смог добиться достойного положения. Она осуждала неестественные позы, ужимки и покачивания разными частями тела. Отсюда же происходило и осуждение театра.

Итак, много сделавший для понимания средневекового жеста Жан-Клод Шмитт прав, когда утверждает, что «говорить о жестах — значит в первую очередь говорить о теле»<sup>9</sup>. Предприняв успешную попытку установить «смысл жестов» людей средневековой Европы, он пришел к заключению, что «жест одновременно превозносился и находился под сильным подозрением, был вездесущ, но оставался в подчинении. Тело, скованное моралью и правилами ритуала, никогда не признавало себя побежденным. Чем больше вокруг него и вокруг его жестов сжимались тиски норм и предписаний, тем больше становилось параллельных форм жестикуляции. Они проявлялись в выступлениях скоморохов, в восходивших к фольклору гротескных образах карнавала, в мистических жестах богомольцев и флагеллантов позднего Средневековья». За всем этим проглядывала борьба, которую вели друг с другом «пост» и «карнавал». Феноменом, связанным с телом, вслед за смехом становилось и слово. Они проходили через один и тот же несовершенный фильтр — рот, не отличавший грубые слова богохульства от слов молитвы и проповеди.

## ТЕЛО ВО ВСЕХ СВОИХ СОСТОЯНИЯХ

С одной стороны, кодифицированному жесту (*gestus*) в средневековом обществе придавалось большое значение. С другой — жестикуляция (*gesticulatio*) ассоциировалась с беспорядком и грехом. Равным образом это касалось всяческого паясничания и принятия неестественных поз. Вместе с тем тело постоянно пребывало в движении и выходило за рамки нормы. Литературные произведения, изобразительное искусство, рассказы о путешествиях и поля рукописей населяли чудовища из мира воображаемого средне-

вековых людей. Они существовали на протяжении всего развития цивилизации, но Средние века воистину стали их золотой порой. Возможно, по утверждению историка Клод-Клер Каплер, эпоха, когда *gestus* и *gesticulatio* жестко противостояли друг другу, уродства и отклонения от нормы были очень распространены и сильно принижались, «в большей степени нуждалась в них».

Что же касается спорта, то в Средние века он пришел в упадок. Хотя игры и сохранялись, античные традиции были утрачены; стадионы, цирки и гимназии исчезли, став жертвой враждебной телу идеологии. Да, люди Средневековья предавались телесным играм, но не так, как в прежние времена. И тем более не так, как в наше время. То, что мы сегодня называем спортом, в XIX веке определилось и оформилось именно как восстановление связи с физической культурой Античности.

## ЧУДОВИЩА

В мире воображаемого людей Средневековья, так же как и в иконографии, чудовища присутствовали неизменно. Одни, например Левиафан, имели библейское происхождение, другие, как гидра, восходили к греко-римской мифологии, многие оказались позаимствованы с Востока. Настоящим кладезем образов воображаемого средневековой Европы являлась Индия, откуда в огромном количестве черпались мифические персонажи. Согласно объяснениям Церкви, их функция состояла в демонстрации способности Бога творить бесчисленное количество существ помимо человека. Клод-Клер Каплер подробно классифицировала монстров в соответствии с их телесными особенностями<sup>10</sup>.

У некоторых из них недоставало чего-нибудь важного: головы, глаз, носа, языка и т.д. У других



что-то было гипертрофировано: уши, шея, нога, нижняя губа, половые органы. Иногда вместо двух органов оказывался один (циклоп с одним глазом) или их насчитывалось больше, чем нужно (две головы, два тела, несколько глаз, рук, слишком много пальцев вообще или только больших пальцев). Изображались чудовища исключительно больших или маленьких размеров: великаны и карлики.

Монстры могли представлять собой гибриды растения и человека. Считалось, например, что корни мандрагоры имеют форму мужчин и женщин. Самое большое распространение получили образы людей с головами животных, животных с головами или туловищами людей: сирены, сфинксы, кентавры, а также обаятельная Мелюзина. Эта женщина скрывала свою способность оборачиваться змеей или рыбой, дабы стать супругой, матерью, получить определенное общественное положение и избавиться от заклятья<sup>11</sup>. Иногда изображали мохнатых людей, которые жили как «дикари». Они особенно часто встречаются в иконографии XIV и особенно XV веков. Чудовища могли быть убийцами: антропофагами и драконами-пожирателями.

Сексуальные фантазии средневековых христиан выражались в образах андрогинов. В том, что ненормальным считался определенный цвет кожи, прежде всего темный, можно усмотреть проявление расистских тенденций. Индия средневековой мечты была населена циклопами, людьми с глазами на туловище, на плечах или на пупке, людьми, обладавшими только одной огромной ногой, поднимавшейся над головой, чтобы обеспечить тень. Такие монстры назывались сциаподами. У подобных созданий, как правило, наблюдались физические аномалии, которые делали их важными свидетельствами в истории тела. Когда святой Бернар Клервоский осуждал изображения каменных чудовищ в клюнийских монастырях, он, про-

тив собственной воли, подтверждал, что они обладают обаянием: «Что делает эта вереница смехотворных чудовищ, эта смущающая уродливая красота и это прекрасное уродство в монастырях, на глазах у братьев, занятых молитвой?»

В средневековом мире воображаемого жили драконы, которых повергал святой Георгий: изображение их тел свойственна необычайная свобода. Считалось, что чудовищем, дабы напугать людей, часто оборачивается дьявол. В то же время в богатейшем мире монстров обнаруживались и существа с положительной символикой. Так, символом девственности стал единорог. Мы снова сталкиваемся с внутренней противоречивостью.

## СПОРТ?

Вопрос о том, занимался ли «средневековый человек» спортом, долгое время занимал историков. Судя по всему, физические упражнения, практиковавшиеся в Средние века, не имели отношения к античному, в особенности греческому, спорту. Нет у них прямой связи и с современным спортом, сложившимся в XIX веке. Отличие «средневекового спорта» от античного и нынешнего состояло в том, что он не зависел от специальных общественных институтов и их особенностей. Его развитие не было обусловлено экономически.

Разумеется, в Средние века физическим упражнениям придавалось большое значение. Они даже составляли часть того, что Норберт Элиас называл «процессом цивилизации», относясь в первую очередь к «цивилизации тела». Однако данное им в работе «Спорт и цивилизация»<sup>12</sup> определение спорта неприменимо к телесным играм Средневековья. Ибо спорт — это «лишенный ярости физический бой», а также обычная практика, которая требует социально-

го равенства участников, специально организованного и всегда одинакового пространства (стадиона, гимнасии и т.д.), правил, соблюдающихся обоими противниками, а также установленного календаря соревнований. Как подчеркивает Роже Шартье в предисловии к исключительно важному труду Элиаса, вокруг которого до сих пор не затихает дискуссия, «в самом деле, нас не должны вводить в заблуждение преемственность словаря и сходство жестов. Различий между современным спортом и традиционными играми больше, чем черт сходства».

Первая характерная черта средневековых физических упражнений состоит в том, что рыцарские игры, целью которых являлись военная подготовка и демонстрация отличий высших слоев общества, не имели ничего общего с народными играми. Социальные различия особенно ярко проявлялись в турнирах, о которых Жорж Дюби в книге «Бувинское воскресенье»<sup>13</sup> замечал, что они породили обширную организацию и отвечали экономическим потребностям, мало отличавшимся от тех, которые предьявляет современный спорт. И все же организация турнира — это не то же самое, что организация матча. В нем — если сравнивать лишь самые важные признаки — не существовало постоянных команд и стадионов.

Совсем другой комплекс физических упражнений практиковался в Средние века простонародьем, особенно крестьянами.

Они также несли в себе военную составляющую или, во всяком случае, происходили от практики самозащиты. Чаще всего основой таких упражнений являлась борьба, однако существовали и коллективные игры, которые с возникновением соревнований и оформлением правил превращались в «спорт».

Две игры были особенно важны в повседневной жизни и мужчин, и женщин Средневековья. Первая — это игра в мяч (*jeu de paume*), к которой часто

возводят теннис, хотя она больше похожа на баскскую пелоту. Во второй игре — суль (*la soule* — «носок ноги», отсюда *soulier* — «башмак») — усматривают предтечу футбола. Однако ни та, ни другая не обрели статуса спорта.

И все же цивилизация Средневековья придавала большое значение «телу в движении». На этом в первую очередь акцентировал внимание Бернар Мердрияк в спорной, но пробуждающей мысль книге «Спорт в Средние века»<sup>14</sup>. Нельзя недооценивать масштаб данного явления. Оно включало в себя не только подвиги, но и умение играть в мяч, которое являлось важным дополнением к телесным навыкам. И еще следует особо сказать о скоморохах (*jongleurs*), участвовавших как в рыцарских сеньориальных развлечениях, так и в народных праздниках. От них требовались телесные умения, очень сильно отличавшиеся от того, что необходимо жонглерам Нового времени и наших дней, которые выступают в цирке, появившемся в XVI веке.

В Средние века ни стадиона, ни цирка не существовало. Не существовало и спорта. Ибо не было специального пространства, предназначенного для этих занятий. Место для испытания сил в сильном напряжении, вызывавшем «приятное телесное возбуждение», даже место публичных рукопашных боев, если воспользоваться словарем Норберта Элиаса, всегда импровизировалось: поле, деревня, площадь. В современном бретонском обычае сопровождать крестный ход соревнованиями по перетягиванию каната или состязаниями борцов посреди поля можно усмотреть преемственность со средневековыми упражнениями и играми. И все же, несмотря на всю важность и распространенность физической культуры в Средние века, ее нельзя путать со спортом.

Возрождение спорта в XIX веке после средневекового упадка объяснялось глубокими социальными

и культурными переменами. Самая главная из них состояла в возникновении конкуренции, порожденной промышленной революцией и утвердившейся в экономике. Появились коллективные спортивные игры в мяч, требовавшие создания команд. Новая английская аристократия изобрела колледжи для избранных, а вместе с ними — регби и футбол, которые постепенно прижились по всей Европе. Позже то же самое произошло с боксом, тоже пришедшим от англосаксов. Тогда придумали ринг, еще одно место для занятий спортом.

В XIX веке утверждались новая культура и новая идеология тела, отвечавшая принципам гигиены. Она сопровождалась развитием гимнастики, особенно в германских и скандинавских странах, где расцветала «шведская гимнастика». Повышению статуса гигиены способствовала еще одна идея, носившая более индивидуальный характер, — демонстрация тела. Она проявлялась в моде на атлетизм и отражала в новом контексте старую античную максиму: в здоровом теле — здоровый дух (*mens sana in corpore sano*).

Весь этот комплекс экономических и социальных, символических и политических факторов привел к оформлению в XIX веке идеологии, опиравшейся на опыт и идеи греко-римской Античности. Так в 1896 году родились Олимпийские игры. Средневековье не является их предком.

В Средние века тело становилось метафорическим образом государства, города, Церкви, университета, человечества... Конечно, это не являлось новостью для Западной Европы. Еще Платон в «Государстве» говорил о применимости к «идеальному полису» модели организма. В нем следовало различать голову (правителя-философа), живот (земледельцев) и ступни (стражей). Позднее Гоббс в трактате «Левиафан» (1651) представлял государство как гигантское тело, образуемое огромным множеством людей, символом которого являлся суверен.

Вместе с тем метафорическое использование образа тела для обозначения институтов коренится именно в эпохе Средневековья. Церковь как сообщество верующих представлялась телом, голову которого воплощал Христос<sup>1</sup>. Города, без конца устраивая заговоры и организуя городские органы управления, тоже во что бы то ни стало стремились обрести «мистическое тело»<sup>2</sup>. Университеты рассматривались как «тело», обладавшее особым «престижем» (*corps de prestige*)<sup>3</sup>.

И все же наиболее важный смысл метафоры тела в Средние века оказался, по-видимому, связан с политикой. Мир трактовался как аналогия человека. Человек становился мирозданием в миниатюре. Обнаженное тело воспроизводило мир в уменьшенном виде, в центре которого оно располагалось. Именно такой образ можно видеть на великолепной миниатюре

тюре из книжки «Деяния святых апостолов» (*Liber divinatorum operum*) Луки, принадлежавшей Хильдегарде Бингенской и относящейся к XII веку.

## ЧЕЛОВЕК-МИКРОКОСМ

Расцвет в философии темы «человека-микрокосма» связан с шартрской школой и приходится на XII век. Ей посвящен трактат Бернарда Сильвестра «De mundi universitate sive megacosmus et microcosmus» («О пространстве мира, или Мегакосмос и микрокосм»). Об этом писали необыкновенная аббатиса Хильдегарда Бингенская и не менее удивительная Геррада Ландсбергская, а также Гуго Сен-Викторский и Гонорий Августодунский. От них тема перекочевала в энциклопедическую и дидактическую литературу XIII века. Тело стало метафорическим символом мироздания в подлунном мире, восходившим к Аристотелю и испытывавшим сильное влияние звезд, расположение которых толковала утвердившаяся астрология.

Система метафор, связанных с телом, в принципе сложилась в эпоху Античности. Она включала в себя голову, внутренности и члены (*caput-venter-membra*). Кроме них, метафорическому осмыслению подвергались, разумеется, грудь (*pectus*) и сердце (*cor*) в качестве средоточий разума и чувств человека.

Из внутренностей особенно большую символическую нагрузку несла печень (по-гречески — *hepar*, а чаще *jecur* или *jocur*). Гадание на печени происходило от этрусков, которые почитали этот орган священным; впоследствии считалось, что печень является вместилищем страстей.

По рассказу Тита Ливия, в басне Менения Агриппы именно живот, обозначающий совокупность внутренних органов, играл в теле роль некоего координатора.

Ему должны были повиноваться прочие члены, ибо он превращал пищу в кровь, которая текла по венам через все тело. Таким образом, Средневековые наследовали метафоры времен Античности.

## СЕРДЦЕ, ТЕЛО БРЕДА

В XIII—XV веках сложилась и расцвела система идей, касавшихся сердца, чему сильно способствовала фантазия, нередко граничившая с бредом. В конце XII века теолог Ален Лилльской уже восславлял сердце как «солнце тела».

Сказанное особенно ярко иллюстрирует появившийся во французской литературе XIII века и прочно утвердившийся в эротических и куртуазных сюжетах мотив съедения сердца. В «Лэ об Иньоре» герой пользовался благосклонностью двенадцати дам. Двенадцать обманутых мужей в конце концов оскопили его и предали смерти. Они вырвали у него сердце, которое заставили съесть (вместе с фаллосом) двенадцать неверных жен. В «Романе о шателене де Куси и даме де Файель» женщина также подверглась жестокому испытанию: ей пришлось съесть сердце своего возлюбленного<sup>4</sup>.

По-иному осмысливалась аллегория сердца в XV веке, когда наступила печальная, меланхоличная осень Средневековья. Она вдохновила доброго короля Рене Анжуйского на сочинение поэмы «Любовоильное сердце»<sup>5</sup>. Тогда же обрела популярность тема мучающегося сердца, главного средоточия страдания.

Стоит проследить эволюцию образа сердца за пределами традиционных хронологических рамок Средневековья, то есть после XV века. В конце XVI и особенно в XVII вв. длительный «прогресс» метафоры сердца вылился в почитание Святого Сердца Иисуса. Барочная метаморфоза мистики сердца

подготавливалась с XII века: со «сладчайшего сердца Иисуса» у святого Бернара Клервоского, с перенесения раны распятого Христа с правой стороны груди на левую, к сердцу. В то же самое время, в XV веке, в иконографии распространился образ Девы Марии, сердце которой пронзалось мечами семи скорбей<sup>6</sup>.

Мысль о важности и многозначности слова «сердце» вспыхнула в XVI веке у францисканца Жана Витрие и картузианца Жана Ланспержа с их мистической духовностью. Почитание Святого Сердца Иисуса, присущее «барочной» эпохе Средневековья, начало свое развитие в сочинениях святой Гертруды Великой (ум. в 1301 или 1302 г.) и продолжалось у Жана Ланспержа, в 1523—1530 годах занимавшего пост наставника послушников картезианской обители в Кёльне<sup>7</sup>.

Поразительно, что в наставлениях, которые Людовик Святой составил перед смертью сыну, будущему королю Филиппу III, и дочери Изабелле, ни разу не встречается пара «тело—душа». Функционирование личности христианина описывается с помощью другой метафоры — пары «тело—сердце». Все, что было духовного в человеке, вобрало в себя сердце<sup>8</sup>.

#### ГОЛОВА — ВЕДУЩАЯ ФУНКЦИЯ

Римляне, как и большинство народов, полагали, что в голове (*caput*) находятся мозг, душа и жизненная сила человека. Ей отводилась в теле ведущая роль. Историк Поль-Анри Сталь убедительно показал, что весьма распространенная в древности и в Средние века практика обезглавливания свидетельствует о вере людей в особую важность головы. Охота за головами вдохновлялась стремлением уничтожить личность и силу чужака, жертвы или врага. Обладание

черепом побежденного часто означало присвоение победителем его достоинств<sup>9</sup>.

В христианской системе символическая ценность головы существенно возросла. К ней добавилась ценность «высокого» из фундаментального для христианства противопоставления «высокое—низкое», на котором основывалась иерархия: Христос являлся главой Церкви, то есть общества, а Бог — главой Христа. «Всякому мужу глава Христос, жене глава — муж, а Христу глава — Бог», — говорил еще апостол Павел в Послании к Коринфянам (1 Кор. 11, 3). Таким образом, голова, в полном соответствии с античной физиологией, понималась как центр соединения частей организма и его роста («...главы, от которой все тело, составами и связями будучи соединяемо и скрепляемо, растет возрастом Божиим» — Кол. 2, 19).

Еще более значительно увеличилась метафорическая роль сердца. Ксавье-Леон Дюфур продемонстрировал, что в Новом Завете сердце выступало не только «средоточием жизненных сил». В метафорическом смысле оно, как правило, обозначало также эмоциональную жизнь и внутренний мир, являлось «источником интеллектуальных мыслей, веры, понимания». Оно становилось «центром решающего выбора, морального осознания, неписаного закона, встречи с Богом»<sup>10</sup>.

Аристотель определял тело как источник чувствительности. Его средневековые последователи подхватили тему. Святой Августин утверждал, что в сердце располагается «внутренний человек». В XII веке, когда любовь заявила о себе, одновременно утверждалось противопоставление любви небесной и любви земной. Первая восхвалялась главным образом в многочисленных толкованиях Песни песней, вторая обретала формы куртуазной любви. Обычай делить на части останки умерших королей

и правителей и устраивать «гробницы сердца» относился к области политической символики сердца. Филипп Красивый в своем конфликте с папской властью проводил самую настоящую «политику сердца».

#### ПЕЧЕНЬ, ВЕЛИКИЙ ПРОИГРАВШИЙ

В сложившейся конфигурации метафор имелся и «проигравший». Уже у римлян архаичное гадание на печени всегда воспринималось как «чужое». В Средние века, когда христианство отвергло языческое гадание в любых формах (уже говорилось о толковании снов), не только полностью исчезло гадание на печени, но существенно понизился «физиологический и символический статус» этого органа. Исидор Севильский, представлявший уровень «научного» знания средневекового христианского мира и предлагавший связанные с телом метафоры, в которых объединялись физиология и нравственная символика, писал, что «печень есть вместилище похоти» («*In jecore autem consistit voluptas et concupiscentia*»). В следующей фразе заключалось определение физиологической функции этой части тела: «Название печени происходит от того, что в ней содержится огонь, поднимающийся к мозгу (этимология возводится к словам *jacio* и *jeci*, которые означают «бросать», «кидать» или «посылать»). Оттуда он распространяется в глаза и другие органы чувств, а также части тела. Благодаря своему жару он превращает полученный от пищи сок в кровь, которую доставляет во все части, дабы они напитались ею».

Итак, статус печени (иногда говорили также «живот» или «внутренности») понижался, она оказывалась ниже пояса, в ряду постыдных частей тела. Она становилась местом возникновения сладострастия,

той похоти, которая преследовалась христианской религией и подвергалась гонениям со времен апостола Павла и святого Августина.

#### РУКА, ДВОЙСТВЕННОЕ ОРУДИЕ

Исключительное место, определявшееся идеологическими и социальными противоречиями эпохи, в средневековой символике, связанной с телом, занимала рука. Прежде всего она являлась знаком защиты и руководства. В первую очередь это относилось к руке Господа, спускавшейся с неба, дабы управлять человечеством. Рука использовалась и при вознесении молитвы духовным лицом или любым христианином. Руки, воздетые в молитве, можно увидеть на первых изображениях христиан. Итак, рука производила самые важные жесты.

Вместе с тем она же представляла собой орудие покаяния, выполняя черную работу. Святой Бенедикт Нурсийский почитал ручной труд, имеющий двойной и противоречивый смысл одновременно искупления и смирения, одной из первых обязанностей монаха. Притом он отнюдь не выступал за реабилитацию труда как такового. Как мы уже видели, поэт XIII века Рютбёф гордо заявлял: «Я не из тех, кто работает руками».

Двойственное отношение к руке проявлялось в ритуале оммаже — символическом жесте вассалитета, составлявшем центр феодальной системы. Вассал вкладывал свои руки в руки сеньора в знак послушания, но также и доверия.

Символический договор сеньора и вассала скреплялся при помощи другого органа — рта. Поцелуй мира был поцелуем в губы. Таким образом, обычай соскальзывал в область куртуазной любви, уподоблявшейся вассалитету: поцелуй становился символом куртуазной любви между рыцарем и дамой.

## ПОЛИТИЧЕСКОЕ ПРИМЕНЕНИЕ ТЕЛЕСНОЙ МЕТАФОРЫ

Концепции общества, строившиеся по аналогии с организмом, в большинстве своем восходили к поздней Античности. Они основывались на связанных с телом метафорах, в которых использовались как части тела человека или животного, так и их функции.

Сюжет о частях тела и желудке, воспроизведенный в одной из самых знаменитых басен Лафонтена («Части тела и желудок»), восходит, по меньшей мере, к Эзопу («Живот и ноги»). Он известен по традиционному эпизоду римской истории об уходе плебеев на Священную гору (в более поздних текстах — Авентин) в 494 году до нашей эры. Согласно Титу Ливию (II, XXXII), сецессии положил конец сенатор и консуляр Менений Агриппа, с помощью басни напомнив народу не только о необходимости солидарности между животом (римским сенатом) и частями тела (плебсом), но и о том, что в отношениях между ними должна соблюдаться субординация.

Итак, возможно, что использование связанных с телом метафор в политических целях средневековое христианство унаследовало от греков и римлян. Метафоры языческих времен продолжали использоваться, однако смысл их изменялся, акценты представлялись, одни ценности сменялись другими, значимость одних символов увеличивалась, других — падала. Имеет смысл рассмотреть один случай подобного изменения соотношения ценностей.

### ГОЛОВА ИЛИ СЕРДЦЕ?

Христианская система метафор, связанных с телом, основывалась прежде всего на паре «голова—сердце». Сила метафор определялась в данном случае

тем, что Церковь, то есть община верующих, рассматривалась как тело, головой которого являлся Христос. Верующие становились многочисленными частями, объединенными Христом в единое тело. Такое понимание установил еще святой Павел<sup>11</sup>. «Ибо, как в одном теле у нас много членов, но не у всех членов одно и то же дело, так мы, многие, составляем одно тело во Христе, а порознь один для другого члены» (Рим. 12, 4—5), — утверждал Павел в Послании к Римлянам. Он постулировал даже параллель между господством мужа над женой и господством Христа над Церковью: «...муж есть глава жены, как и Христос глава Церкви, и Он же спаситель тела. Но как Церковь повинуетя Христу, так и жены своим мужьям во всем» (Еф. 5, 23—24). Речь, таким образом, шла о господстве и подчинении, то есть о власти, пусть даже лишь власти супружеской.

Средневековое учение о Церкви определялось этой идеей, а также идеей о мистическом теле Христа<sup>12</sup>. В эпоху Каролингов она проникла в политическую идеологию. Империя являла собой воплощение Церкви, она составляла единое тело, головой которого был Христос, правящий на земле посредством двух лиц: «лица священнического сана и лица королевского сана» — папы и императора или короля<sup>13</sup>.

### КАК ГЛАЗА НА ТЕЛЕ

Использование частей тела в качестве метафор началось в эпоху раннего Средневековья, последовательно политизировалось во времена Каролингов, во время григорианской реформы, и, наконец, в XII в., когда подобные аналогии распространились особенно широко.

С этой точки зрения весьма интересен трактат 1057 года под названием «Против симониаков». Его

автор — Гумберт из Муаенмутье, лотарингский монах, ставший кардиналом, один из главных деятелей так называемой григорианской реформы. В самом деле, известная трехфункциональная и трехсословная схема общества (священник, воин, земледелец), как раз недавно утвердившаяся в Европе<sup>14</sup>, сочеталась в трактате с образностью, связанной с частями тела. В соответствии с идеологией священников-реформаторов своего времени, монах настаивал на превосходстве духовенства над мирянами, а также на подчинении народа духовенству и светской аристократии. «Духовное сословие является первым в Церкви, как глаза на голове. Именно о нем говорит Господь, когда объявляет: «...касающийся вас касается зеницы ока Его» (Зах. 2, 8). Светская власть подобна груди и руке, мощь которой привыкла смиряться перед Церковью и защищать ее. Что касается народа, который сравнивался с нижними членами и конечностями тела, то он подчинен церковной и светской власти, но в то же самое время и необходим им»<sup>15</sup>.

#### ГОСУДАРСТВО — ЭТО ТЕЛО

Своей классической завершенности в применении к политике метафорический образ тела достиг в трактате «Поликратик» (*Policratus*) Иоанна Солсберийского (1159). «Государство (*Respublica*) — это тело, — писал он. — Правитель занимает в государстве место головы, он подчиняется одному только Богу и тем, кто представляет его на земле, ибо в человеческом теле голова также управляется душой. Сенат занимает место сердца, побуждающего совершать добрые и дурные дела. Функции глаз, ушей и языка обеспечиваются судьями и губернаторами провинций. «Чиновники» и «солдаты» (*officiales* и *milites*) могут быть сопоставлены с руками. Постоянные помощники

правителя — это бока. Квесторы и секретари — я говорю не о начальниках тюрем, а о «надзирателях» частной дворцовой казны, — уточнял автор, — вызывают в памяти образ живота и внутренностей. Если они слишком переполнены из-за чрезмерной жадности и упорно не желают выпускать содержимое, порождая бесчисленные и неизлечимые болезни, то их пороки могут вызвать гибель всего тела в целом. Ноги, которые всегда связаны с землей, — это крестьяне. Они тем более нуждаются в руководстве головы, потому что на службе у тела им приходится постоянно вертеться и поворачиваться и им необходима прочная опора, дабы твердо стоять на земле, держа на себе и двигая всю массу тела целиком. Лишите самое крепкое тело поддержки ног — без них оно не сдвинется ни на шаг или будет постыдным образом в тщетных усилиях пытаться ползти с помощью рук, перемещаться подобно грубым животным».

Приведенные строки удивляют архаичностью содержания и плохо соотносятся с институтами и политическими реалиями эпохи Средневековья. Сенат и квесторы, к примеру, представляют собой явный анахронизм. На самом деле, Иоанн Солсберийский уведомлял, что данный текст составляет часть трактата по политическому воспитанию, который якобы сочинил Плутарх для императора Траяна. Однако такая атрибуция, разумеется, была неверна. Толкователи текста обычно склоняются к тому, что он восходит к позднему греческому произведению, переведенному на латынь. Иоанн Солсберийский, включил его в свой трактат, приписав Плутарху по традиции, распространенной в образованных кругах XII века.

Другие комментаторы, впрочем, полагают, что речь идет о подражании античному автору, которое принадлежит самому шартрскому философу. Так или иначе, текст «*Institutio Traiani*» («Установление



Траяна») являет собой одновременно и выражение гуманистической политической мысли так называемого Возрождения XII века, и изложение темы, часто поднимаемой в зеркалах государей XIII века и позднего Средневековья. Однако атрибуция сочинения не так уж важна, потому что в любом случае оно принадлежит кому-то из крупнейших политических мыслителей Средневековья. Данный текст интересен как свидетельство политического применения метафоры тела в Средние века.

Высшие функции распределялись между головой, правителем (точнее, для XII—XIII веков — королем), и сердцем, гипотетическим сенатом. Наверху располагались уважаемые люди общества: судьи и другие представители головы на местах. Провинции, в свою очередь, символизировались глазами, ушами и языком, которые стали экспрессивным выражением того, что принято называть административной и бюрократической монархией. Остальные социопрофессиональные категории представлялись менее благородными частями тела. Чиновники и воины соотносились с руками, и этот образ нес в себе двойственность: с одной стороны, невысокое положение физического труда, а с другой — почетную роль светской власти. Уделом крестьян оставалось уподобление ногам, находившимся в самом низу и тем не менее державшим тело в стоячем положении и позволявшим ему двигаться.

Текст, кроме того, показывал, что духовная литература XI—XII веков очень высоко оценивала роль основы социального тела. В ней последовательно проводилась мысль о трудном положении сельского населения, кормившего высшие сословия, все время подвергавшегося лихоимству с их стороны и терпевшего их презрительное отношение. Однако еще тяжелее оказывалась участь тех представителей третьего сословия, которые выполняли специфическую

функцию в экономике, обеспечивая денежное обращение. Христианская мысль так же, как и античная, с презрением относилась к накоплению богатств. Это занятие располагалось в темных изгибах живота и внутренностей, всегда нечистых, являвшихся питательной средой для болезней и пороков, в месте отвратительного запора стоков, который провоцировало скаредное, скупое, лишенное великодушия и щедрости государство.

#### НИЗВЕРЖЕНИЕ ГОЛОВЫ

Самый интересный эпизод, касающийся политического применения метафоры тела, имел место на рубеже XIII и XIV веков, во время острого конфликта между королем Франции Филиппом IV Красивым и папой Бонифацием VIII. В XI—XIII веках, в эпоху борьбы за инвеституру, полемика между папой и императором велась в форме небольших сочинений светских и духовных правителей: «*Libelli de lite*» («Книжечки о распрях»). Теперь повторилось то же самое, только в новой форме, когда в обсуждении участвовали гораздо более широкие круги. Появилось множество трактатов, брошюр и памфлетов. Автор написанного в 1302 году анонимного трактата «*Rex Pacificus*», сторонник короля, чрезвычайно интересно использовал метафору «человека-микроскосма».

Он писал, что если представить общество в виде человека, составляющего микроскосм, то в нем обнаруживается два главных органа: голова и сердце. Папа становился головой; его роль заключалась в том, чтобы давать частям тела, то есть верующим, истинную доктрину и побуждать их совершать добрые дела. От головы отходили нервы, представлявшие церковную организацию. Они объединяли части тела между собой и соединяли их с верховным владыкой,

Христом, от имени которого выступал папа, а также обеспечивали единство веры.

Государь являлся сердцем, от которого отходили вены, распределявшие кровь. Издававшиеся королем ордонансы, законы, установленные им порядки, словом, королевское правосудие составляло питательное вещество, поступавшее во все части социального организма. А коль скоро кровь — это главный элемент обеспечения жизненной силы, то, следовательно, вены ценнее нервов, а сердце важнее головы. Таким образом, король оказывался выше папы.

Рассуждение дополнялось еще тремя аргументами. Первый происходил из эмбриологии и оставался в русле символики тела. У зародыша сердце появляется раньше головы, значит, и власть короля предшествует власти Церкви. Второй черпался из обращения к авторитетам, подтверждавшим преимущество сердца над головой. Автор трактата привлекал на свою сторону Аристотеля, святого Августина, святого Иеронима и Исидора Севильского.

Наконец, третий относился к области этимологии, логика которой несколько отличалась от той, что действует в современной лингвистике. Греческое слово *basileus* («царь») происходило от слова *basis*. Итак, базой, фундаментом, на котором покоилось общество, оказывался король. Автор «*Rex Pacificus*» с легкостью проделывал фокус, благодаря которому правитель из головы перемещался в туловище, а из туловища в основание. Государю или государству отдавался приоритет везде, где он обнаруживал власть.

И все же в результате делался компромиссный вывод. Иерархия в отношениях между сердцем и головой уступала место автономному сосуществованию: «Из всего этого с очевидностью следует, что как в человеческом теле есть две главные части, вы-

полняющие разные функции: голова и сердце, — так и в мире есть две отдельные компетенции: духовная и светская, у каждой из которых имеются свои привилегии». Итак, государю и папе следовало держаться своих мест независимо друг от друга. Единство человеческого тела приносилось в жертву идее отделения духовного от светского. Метафора тела размывалась<sup>16</sup>.

Объяснить структуру и функционирование социального организма через метафорические образы этих двух частей тела позволяла концепция двух кругов человеческого организма. Круг нервов исходил из головы, круг вен и артерий — из сердца. Такая концепция хорошо соответствовала уровню физиологических представлений Средневековья, восходивших к Исидору Севильскому и упроченных в связи с повышением в Средние века символической и метафорической роли сердца. Вот что Исидор писал о голове: «Первая часть тела — это голова, и свое название, *caput*, она получила потому, что в ней начинаются (*initium capiunt*) все органы чувств и нервы (*sensus omnes et nervi*), в ней пребывают все источники силы»<sup>17</sup>. А вот его слова о сердце: «Сердце (*cor*) происходит от греческого *kardian* или *cura* («попечение», «забота»). В самом деле, в нем сосредоточена вся заботливость и коренится причина знания. Из него исходят две артерии, в левой из которых больше крови, а в правой больше духа. Именно поэтому мы прощупываем пульс на правой руке»<sup>18</sup>.

#### ГОЛОВА ВСТАЕТ НА НОГИ

Первостепенную важность сердце имело для Генриха де Мондевиля, хирурга Филиппа Красивого. Он жил примерно тогда же, когда и автор «*Rex Pacificus*», и в 1306—1320 годах тоже написал трактат — по хи-

рургии. Мари-Кристин Пушель посвятила Мондевилю прекрасную книгу, которую мы уже цитировали<sup>19</sup>. У него метафорическим центром политического тела становилось сердце. Такое положение отражало эволюцию монархического государства. Вертикальная иерархия, которую символизировала голова, отступала на второй план, и тем более — идеал единства, рассыпавшийся союз духовного и светского, соответствовавший устаревшей доктрине Церкви. На первое место вышла централизация, которую проводил государь.

Новая политическая физиология у Мондевиля, продолжавшего учение Исидора, опиралась на знание о человеческом теле. В ней, однако, переосмысливалась роль сердца с целью использования его в качестве метафоры складывавшегося государства: «Сердце является главным, преобладающим органом, который обеспечивает все остальные части тела кровью, теплом, вдыхает в них жизнь. Оно расположено в середине груди, как того требует его роль, подобно тому, как король пребывает посреди своего королевства». Какой орган являлся в теле главным, согласно тексту Генриха де Мондевиля? — задает вопрос Мари-Кристин Пушель. И дает недвусмысленный ответ: сердце, то есть король.

Тем не менее голова не утрачивала своего значения и вновь оказывалась на вершине политического тела. В 1418—1419 годах юрист из Нима Жан де Тервермей, разрабатывавший теорию монархии, написал три трактата (*Tractatus*), в которых отстаивал права на трон дофина Карла (будущего Карла VII). В конце XVI века они послужили делу Генриха Наваррского (будущего Генриха IV). Тервермей утверждал, что «мистическое или политическое тело королевства» должно слушаться головы, поскольку именно она воплощает в себе основополагающий принцип единства и обеспечивает порядок в обще-

стве и государстве. Таким образом, голова становилась главной частью тела, в подчинении которой оказывались все остальные. При этом говорилось, что общество о двух головах являло бы собой нечто чудовищное и низверглось бы в анархию. А следовательно, папе оставалась лишь как бы второстепенная голова (*caput secundarium*), как отмечал в том числе Жан Жерсон<sup>20</sup>. Итак, если можно так сказать, голова вновь встала на свои собственные ноги<sup>21</sup>.

### КОРОЛЬ И СВЯТОЙ

Использование тела в качестве символа служило укреплению власти двух «героев» Средневековья: короля и святого. Король Франции, как считалось в Средние века, обладал силой исцелять, способностью лечить кожное заболевание скрофулез (золотуху), или туберкулезный аденит. Исцеление происходило во время церемоний, устраивавшихся в определенные дни и в определенных местах (например, в галерее аббатства Сен-Дени). Король «касался золотушных рукой», тела больных излечивались.

Средневековый святой тоже был наделен могуществом, проявлявшимся через тело и часто направленным на тело. Святой — это «необыкновенный умерший», по удачному определению Питера Брауна. Именно его труп и его могила несли в себе целительную силу. Больной выздоравливал, если ему удавалось приблизиться к превратившемуся в мощи трупу святого либо к его гробнице и коснуться их. Святой излечивал болезни, выпрямлял калек, причем наибольшую действенность демонстрировал в тех случаях, когда речь шла о самых слабых и незащищенных: маленьких детях, роженицах, стариках.

Более того, святой Франциск Ассизский, живший в XIII веке, так горячо почитал Христа и так сильно желал отождествиться с ним, что на его теле возникли стигматы — знаки распятого Иисуса. Распространение патологического благочестия и стремление к покаянию в XIII веке приводили к тому, что элита мирян воспринимала традиции монашеского аскетизма раннего Средневековья. Так возникло движение флагеллантов, впервые проявившее себя в 1260 году и развившееся в XIV веке.

#### ТЕЛО ГОРОДА

Город не так легко, как Церковь или *Respublica*, поддавался осмыслению в телесных символах. Тем не менее некоторые средневековые концепции города содержали в себе скрытые анатомические и биологические метафоры.

Прежде всего это восходящее к Античности представление о городе, которое развил святой Августин. Он утверждал, что город составляют не камни стен, памятники и дома, а люди, которые в нем живут, его граждане, *cives*. В середине XIII века эту идею подхватил доминиканец Альберт Великий. Он произнес в Аугсбурге серию необычайных по силе проповедей, в которых сформулировал своего рода «теологию города».

Другая концепция, из которой вытекало видение города в образах, связанных с телом метафор, рассматривала его как «систему»<sup>22</sup>. В телесных метафорах осмысливались некоторые составлявшие город элементы. Средневековый город являлся экономическим центром, причем не только рынком, но также и средоточием ремесленного производства. Городские ремесленники объединялись в «ремесленные объединения (*corps*)»<sup>23</sup>. Средневековый город представлял собой, кроме того, религиозный центр. Если в

сельской местности приход совпадал с деревней, то в городе он обычно охватывал квартал, составлявший «объединение (*corps*) верующих» под управлением священника.

Каков бы ни был подход, всегда подчеркивалась необходимость согласия между телом и его частями. Город рассматривался как «социальное тело», составлявшее функциональное целое. Моделью для него служило тело человеческое.

## Заключение МЕДЛЕННАЯ ИСТОРИЯ

История тела дает новые преимущества историку и любителю истории и представляет для них дополнительный интерес. То, что происходило с телом, служит иллюстрацией медленной истории и составляет ее развитие. Той медленной истории, которая была историей идей, ментальностей, институтов и даже историей техники и экономических систем. А теперь она включила в себя историю тела и обрела тело.

Физические признаки тела, его функции, представления о нем — все изменялось, и не только в доисторические времена, но и в эпохи, доступные реконструированию. С телом происходило немного событий и еще меньше революций, подобных революции в медицине XIX—XX веков. Разработка в короткое время монастырской диеты или молниеносное появление «черной чумы» в 1347—1348 годах составили, конечно, события быстрой истории тела. Напротив, последствия таких основополагающих событий, как исчезновение спорта и театра, а также очень давнее наложение запрета на обнаженное тело, проявлялись очень медленно. Так же, как «сельскохозяйственная революция» X—XII веков с введением новых культур и новых способов обработки земли, эволюцией кулинарных вкусов и расцветом гастрономии проявлялась медленно и отражалась на теле лишь очень постепенно.

В Средние века развивалась мода, феномен, начинавший все быстрее менять жизнь тела. Исследование истории моды на одежду, которую носили в Средние века, обеспечено прекрасными — особенно изобразительными — источниками. В этой области созданы отличные пионерские работы. А вот социальные и культурные феномены, более непосредственно связанные с телом, еще представляют собой непаханую целину. Речь идет о прическе, усах, бороде<sup>1</sup>. Немного лучше изучено искусство ухода за лицом и макияжа у женщин. В феодальном обществе привлекательными считались здоровые люди. Обаяние «высоких белокурых долихоцефалов» сделало характерным элементом физической красоты светлые волосы. Именно эту красоту отвергал «маленький черный человечек» Франциск Ассизский. В XV веке появился и начал свою долгую историю гольфик. Он становился все более шокирующим, особенно после Рабле. Здесь шла речь о том, какую роль в Средние века играли образы и символика головы и сердца. В XV веке в литературе и искусстве разрабатывалась тема пяти органов чувств, отражавшая, по-видимому, прогресс науки и социальную эволюцию. Потрясающим примером является знаменитая серия ковров «Дама с единорогом», экспонируемая в Национальном музее Клуни в Париже. На них пять чувств изображены в сложных аллегориях. Можно сказать, что из всех органов чувств в Средние века преобладало зрение<sup>2</sup>. Именно тогда, в 1300-х годах, изобрели очки, воспринимавшиеся поначалу как модная диковинка, но быстро вошедшие в употребление как подспорье для глаз. В описаниях грешников в преисподней они прежде всего видели зарево дьявольского пламени, в то время как их обоняние страдало от вони. В раю же именно зрение вознаграждало воскресшее тело избранного, предававшегося созерцанию Бога. В начале поставленной в 1449 году пьесы фло-

рентийского драматурга Фео Белкари «Авраам и Исаак» говорилось:

Глаз зовут первой из всех дверей,  
Через которые входит Дух, познающий и пробующий,  
Ухо является второй, ведомое словом,  
Дающим силу и мощь уму.

Здесь, конечно, больше говорится о познании при помощи интеллекта, чем при помощи органов чувств. Однако начиная с XVI века пять органов чувств стали связываться с гуманистическим возвеличиванием человека в целом. А этот гуманизм, понимавший человека как существо цивилизованное телесно, восходил к Средневековью.

Лучше всего то, что представляла собой телесная чувствительность в европейской культуре XV века, показал Франсуа Вийон, великий поэт, обладавший большой ученостью и живший в нищете. В стихах Вийона великолепно показано, какое место в жизни и судьбе человека занимало сердце. Оно стремилось управлять телом. В стихотворении «Спор Сердца и Тела Вийона» поэт, вслед за Данте, говорил о себе как о тридцатилетнем человеке и заставлял свое сердце вступить в диалог с телом. «Тебе за тридцать?» — спрашивало сердце. «Не старик пока...» — отвечало тело. Это хороший возраст, дабы смирить свое тело перед волей сердца, то есть сознания, которое выступало как разумный руководитель. В «Балладе-восхвалении Парижскому суду» Вийон призывал тело, все его части и органы чувств: «...чуткость кожи, и уши, и глаза, и нос, и рот; все члены встрепенитесь в сладкой дрожи: высокий Суд хвалы высокой ждет». Поэт восхвалял Парламент (суд) как «счастливое достояние для французов, благо — для иностранцев». Поэт воспевал несказанную красоту и приятность ласкового и нежного (*soef*) женского тела. Но в «Эпитафии Вийону в форме баллады» («Балладе повешенных») поэт также

изображал себя в виде казненного через повешение, разлагающегося трупа, воплощавшего гибель плоти:

Вот мы висим печальной чередой<sup>3</sup>,  
Над нами воронья глумится стая,  
Плоть мертвую на части раздирая,  
Рвут бороды, пьют гной из наших глаз...  
Не смейтесь, на повешенных взирая,  
А помолитесь Господу за нас!

А что сказать о разрушившемся теле прекрасной оружейницы:

Что стало с этим чистым лбом?  
Где медь волос? Где брови-стрелы?  
Где взгляд, который жег огнем,  
Сражая насмерть самых смелых?  
Где маленький мой носик белый,  
Где нежных ушек красота  
И щеки — пара яблок спелых,  
И свежесть розового рта?

Где белизна точеных рук  
И плеч моих изгиб лебяжий?  
Где пышных бедер полукруг,  
Приподнятый в любовном раже,  
Упругий зад, который даже  
У старцев жар будил в крови,  
И скрытый между крепких ляжек  
Сад наслаждений и любви?

В морщинах лоб, и взгляд погас,  
Мой волос сед, бровей не стало,  
Померкло пламя синих глаз,  
Которым столько завлекала,  
Загнулся нос кривым кинжалом,  
В ушах — седых волос кусты,  
Беззубый рот глядит провалом,  
И щек обвисли лоскуты...

Вот доля женской красоты!  
Согнулись плечи, грудь запала,

И руки скручены в жгуты,  
И зад, и бедра — все пропало,  
И ляжки пышные, бывало,  
Как пара сморщенных колбас...  
А сад любви? Там все увяло.  
Ничто не привлекает глаз.

Вийон, писавший во времена, когда уже наступила осень Средневековья, великолепно выразил обострившееся противоречие между телом прекрасным, созданным для наслаждения, и телом износившимся и подверженным тлену. Он был сыном своего века и сыном воспитавшей его Церкви, и ему был ведом «пост». Однако воспевал и превозносил он также и «карнавал». «Большое завещание» Вийона подражало древним, но заканчивалось шутовской процессией, уничтожавшей социальную иерархию. Подчеркивание животного начала становилось средством «показать физиологическую природу тела, выявить всеобъемлющую телесность. Демонстрировалось, что все сводится к питью, еде, перевариванию, сексуальной жизни»<sup>4</sup>. Мелькание у Вийона масок, слов и выражений, стирание границы между зверем и человеком, проститутки, обезьяны, кривлянье и паясничанье, превращение одного в другое, смех и слезы, ирония и насмешки — все усиливало напряженность атмосферы позднего Средневековья. Поэт почитал сердце, но также и выражал победу тела. В страхе и навязчивых идеях, соблазне смерти и восхвалении физической красоты присущие телу противоречия приобретали у него экзистенциальный характер.

Таким образом, тело имеет свою историю. Тело несет в себе нашу историю.

## ПРИМЕЧАНИЯ

### ПРЕДИСЛОВИЕ

<sup>1</sup> Édouard-Henri Weber, article «Corps», in André Vauchez (dir.), *Dictionnaire encyclopédique du Moyen Âge*, tome I, Paris, Cerf, 1997.

### ВВЕДЕНИЕ. ИСТОРИЯ ЗАБВЕНИЯ

<sup>1</sup> Jules Michelet, *Œuvres complètes*, sous la direction de Paul Viallaneix, Paris, Flammarion, 1971. См. также: *La Sorcière*, Paris, Flammarion, coll. «GF», 1966. Русское издание (в сокращении): Мишле Ж. Ведьма. М., 1929; Мишле Ж. Ведьма. Женщина. М., 1997. Об удивительном видении Жюлем Мишле Средневековья в 1833 г., ставшем после 1855 г. темным и мрачным, см.: Jacques Le Goff, «Le Moyen Âge de Michelet», in *Un autre Moyen Âge*, Paris, Gallimard, coll. «Quarto», 1999.

<sup>2</sup> Jeanne Favret-Saada, *Critique*, avril 1971, repris dans *Corps pour corps. Enquête sur la sorcellerie dans le bocage* (avec Josée Contreras), Paris, Gallimard, 1981. См. также: *Les Mots, la mort, les sorts*, Paris, Gallimard, 1977.

<sup>3</sup> Marcel Mauss, «Les techniques du corps» (1934), *Journal de psychologie*, XXXII, № 3–4 (1936), in *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1950, réédition coll. «Quadrigue», 2001. Русское издание: Мосс М. Общество. Обмен. Личность. Труды по социальной антропологии. Пер. А. Б. Гофмана. М., 1996. С. 242–263.

<sup>4</sup> Claude Lévy-Strauss, «Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss», in Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1950.

<sup>5</sup> Norbert Elias, *La Civilisation des mœurs* (1939), Paris, Calmann-Lévy, 1973, réédition Press Pocket, coll. «Agora»,

1976; *La Dynamique de l'Occident*, Paris, Calmann-Lévy, 1975, réédition Presses Pocket, coll. «Agora», 1990; *La Société de cour*, Paris, Calmann-Lévy, 1974, réédition Flammarion, coll. «Champs», 1985. Русское издание: Норберт Э. О процессе цивилизации. Социогенетические и психогенетические исследования. Том 1. Изменения в поведении высшего слоя мирян в странах Запада. Том 2. Изменения в обществе. Проект теории цивилизации. М. — СПб.: Университетская книга, 2001.

<sup>6</sup> См.: Norbert Elias, *La Politique et l'Histoire*, sous la direction d'Alain Garrigou et Bernard Lacroix, Paris, La Découverte, 1997.

<sup>7</sup> Nathalie Heinich, *La Sociologie de Norbert Elias*, Paris, La Découverte, 1997.

<sup>8</sup> Johan Huizinga, *L'Automne du Moyen Âge* (1919), trad. du hollandais par J. Bastin, Paris, Payot, 1932. Nouvelle édition coll. «Petite bibliothèque Payot», précédée d'un entretien de Claude Mettre avec Jacques Le Goff, 2002. Русское издание: Хейзинга Й. Осень Средневековья. М.: Наука, 1988.

<sup>9</sup> Marc Bloch, *Apologie pour l'histoire ou Métier d'historien*, préface de Jacques Le Goff, Paris, Armand Colin, 1993 et 1997. Русское издание: Блок М. Апология истории. М.: Наука, 1973.

<sup>10</sup> Журнал был основан в 1929 г. под названием *Annales d'histoire économique et sociale* (Анналы экономической и социальной истории); в 1946 г. он был переименован и стал называться *Annales, économie, sociétés, civilisations* (Анналы: экономика, общества, цивилизации). Сегодня он называется *Annales, histoire, sciences sociales* (Анналы: история, социальные науки).

<sup>11</sup> Marc Bloch, *La Société féodale* (1939), préface de Robert Fossier, Paris, Albin Michel, 1994.

<sup>12</sup> Max Horkheimer et Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung* (1944). *La Dialectique de la Raison*, trad. de l'allemand par Eliane Kaufholz, Paris, Gallimard, 1974.

<sup>13</sup> Michel Foucault, *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, 1975. См. также: *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Plon, 1961; *Histoire de la sexualité*: tome I, *La Volonté de savoir* (1976), tome II, *L'Usage des plaisirs*, tome III, *Le Souci de soi*, Paris, Gallimard, 1984. Русское издание: Фуко М. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы. Пер. В. Наумова. М., 1999. См. также: Фуко М. Воля к истине. По ту сторону зна-

ния, власти и сексуальности. Пер. С. Табачниковой. М., 1996; История сексуальности. Забота о себе. Пер. Т. Н. Титовой, О. И. Хомы. Киев — М., 1998.

<sup>14</sup> Jackie Pigeaud, *La Maladie de l'âme. Étude sur la relation de l'âme et de corps dans la tradition médico-philosophique antique*, Paris, Les Belles Lettres, 1981.

<sup>15</sup> Émile Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF, 1968. См. также: David Le Breton, *Sociologie du corps*, Paris, PUF, 2002; *Anthropologie du corps et modernité*, Paris, PUF, 1990.

<sup>16</sup> Maurice Godelier et Michel Panoff, *La Production du corps*, Amsterdam, Édition des archives contemporaines, 1998.

<sup>17</sup> Michel de Certeau, *Histoire de psychanalyse entre science et fiction*, Paris, Gallimard, 1987, réédition augmentée coll. «Folio», 2002.

<sup>18</sup> См.: Jacques Le Goff, *Pour un autre Moyen Âge. Temps, travail et culture en Occident*, Paris, Gallimard, 1977, réédition coll. «Tel», 1991. Цит. по: *Un autre Moyen Âge*, Paris, Gallimard, coll. «Quarto», 1999.

<sup>19</sup> Jean-Claude Schmitt, *La Corps, les rites, les rêves, le temps. Essais d'anthropologie médiévale*, Paris, Gallimard, 2001.

#### «ПОСТ» И «КАРНАВАЛ»: ДИНАМИКА РАЗВИТИЯ В ЗАПАДНОЙ ЕВРОПЕ

<sup>1</sup> Jean-Claude Schmitt, «Corps et âme», in Jacques Le Goff et Jean-Claude Schmitt (dir.), *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval*, Paris, Fayard, 1999.

<sup>2</sup> Jean-Claude Schmitt, *La Raison des gestes dans l'Occident médiéval*, Paris, Gallimard, coll. «Bibliothèque des histoires», 1990.

<sup>3</sup> См.: «Un long Moyen Âge», in Jacques Le Goff (avec la collaboration de Jean-Maurice de Montrémy), *À la recherche du Moyen Âge*, Paris, Louis Audibert, 2003.

<sup>4</sup> Cécile Caby, «Ascèse, ascétisme», in André Vauchez (dir.), *Dictionnaire encyclopédique du Moyen Âge*, vol. I, Paris, Cerf, 1997.

<sup>5</sup> Roland Barthes, *Michelet* (1954), in *Œuvres complètes*, édition établie et présentée par Éric Marty, Paris, Seuil, 1993.

<sup>6</sup> См.: Andrew W. Lewis, *Le Sang royal: la famille capétienne et l'État, France X<sup>e</sup>—XIV<sup>e</sup> siècles*, Paris, Gallimard, 1986.



<sup>7</sup> Anita Gueneau-Jalabert, article «Sang» in Claude Gauvard, Alain de Libéra et Michel Zink (dir.), *Dictionnaire du Moyen Âge*, Paris, PUF, 2002.

<sup>8</sup> Jacques Rossiaud, «Sexualité», in Jacques Le Goff et Jean-Claude Schmitt (dir.), *op. cit.*

<sup>9</sup> См.: Georges Duby, *Le Chevalier, la femme, le prêtre. Le mariage dans la France féodale*, Paris, Hachette, 1981, réédition dans *Féodalité*, Paris, Gallimard, coll. «Quarto», 1996; *Mâle Moyen Âge. De l'amour et autres essais*, Paris, Flammarion, 1988; «La femme gardée», in Georges Duby et Michel Perrot (dir.), *Histoire des femmes en Occident*, Paris, Plon, 1991.

<sup>10</sup> Michel Sot, «Pourquoi se marier à l'église», in *Les collections de l'Histoire*, № 5: *L'Amour et la sexualité*, juin 1999.

<sup>11</sup> Paule Veayne, «La famille et l'amour sous le haut Empire romain», in *Annales E.S.C.*, 1978.

<sup>12</sup> *Les Stoïciens*, textes traduits par Émile Bréhier, édités sous la direction de Pierre-Maxime Schuhl, Paris, Gallimard, 1962, coll. «Bibliothèque de la Pléiade».

<sup>13</sup> Marc Aurèle, «Pensées» VI, 13, in *Les Stoïciens*, *op. cit.* Русское издание: Марк Аврелий. Размышления. Пер. А. К. Гаврилова. СПб., 1992.

<sup>14</sup> Michel Foucault, *Histoire de la sexualité*, tome II: *L'Usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984. Русское издание: Фуко М. Воля к истине. По ту сторону знания, власти и сексуальности. Пер. С. В. Табачниковой. Л., 1996.

<sup>15</sup> Paul Veayne, *La Société romaine*, Paris, Seuil, 1991.

<sup>16</sup> Spinoza, *Traité théologico-politique*, traduction et notes de Charles Appuhn, Paris, Garnier Flammarion, 1965.

<sup>17</sup> Сжатое изложение итогов изысканий Жака Ле Гоффа по проблеме отношения к телу в Средние века, предшествовавшее настоящему обзорному сочинению и ставшее результатом работы ученого над темой средневекового воображаемого (Jacques Le Goff, *L'Imaginaire médiéval*, Paris, Gallimard, 1985 et 1991), см. в книге: Jacques Le Goff, *Un autre Moyen Âge*, Paris, Gallimard, 1999.

<sup>18</sup> Christiane Klapisch-Zuber, «Masculin/Féminin» in Jacques Le Goff et Jean-Claude Schmitt (dir.), *op. cit.*

<sup>19</sup> Christiane Klapisch-Zuber, *ibid.*

<sup>20</sup> См.: Jacques Rossiaud, *Le Prostitution médiévale*, réédition, Paris, Flammarion, 1990.

<sup>21</sup> Jean-Louis Flandrin, *Un temps pour embrasser. Aux origines de la morale sexuelle (VII<sup>e</sup>—XI<sup>e</sup> siècle)*, Paris, Seuil, 1983.

<sup>22</sup> Spinoza. *Étique*, III, 2, scolie, Paris, Flammarion, GF, 1965.

<sup>23</sup> Emmanuel Le Roy Ladurie, *Le Carnaval de Romans*, Paris, Gallimard, 1979.

<sup>24</sup> Mikhaïl Bakhtine, *L'Œuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen Âge et sous la Renaissance*, Paris, Gallimard, 1970. Русское издание: Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса. М.: Худ. лит., 1990. С. 106.

<sup>25</sup> См.: Jacques Le Goff, avec la collaboration de Jean-Maurice de Montrémy, «Un long Moyen Âge», dans *À la recherche du Moyen Âge*, Paris, Audibert, 2003.

<sup>26</sup> Jacques Le Goff, «Culture ecclésiastique et culture folklorique au Moyen Âge: saint Marcel de Paris et le Dragon», in *Pour un autre Moyen Âge*, Paris, Gallimard, 1977, repris dans *Un autre Moyen Âge*, Paris, Gallimard, coll. «Quarto», 1999.

<sup>27</sup> Jacques Le Goff, *Saint Louis*, Paris, Gallimard, coll. «Bibliothèque des histoires», 1996.

<sup>28</sup> Jacques Le Goff, *Saint François d'Assise*, Paris, Gallimard, coll. «Bibliothèque des histoires», 1999.

<sup>29</sup> Rutebeuf, *Œuvre complètes*, textes établis et traduits par Michel Zink, 2 volumes, Paris, Bordas, 1989 et 1990.

<sup>30</sup> Jacques Le Goff, *Les Intellectuels au Moyen Âge*, Paris, Seuil, 1957, réédition coll. «Points», 1985.

<sup>31</sup> Piroška Nagy, *Le Don des larmes au Moyen Âge*, Paris, Albin Michel, 2000.

<sup>32</sup> Alain Boureau, préface à Piroška Nagy, *op. cit.*

<sup>33</sup> Piroška Nagy, *op. cit.*

<sup>34</sup> Johan Huizinga, *L'Automne du Moyen Âge*, (1919), trad. du hollandais par J. Bastin, Paris, Payot, 1932. Nouvelle édition coll. «Petite bibliothèque Payot», précédée d'un entretien de Claude Mettra avec Jacques Le Goff, 2002. Русское издание: Хёйзинга Й. Осень Средневековья. М.: Наука, 1988. С. 7.

<sup>35</sup> Roland Barthes, *Michelet*, in *Œuvres complètes*, édition établie et présentée par Éric Marty, Paris, Seuil, 1993.

<sup>36</sup> John Morreall, *Taking Lauphter Seriously*, Albany, State University of New York, 1983.

<sup>37</sup> Ernest Jones, *Le Cauchemar*, Paris, Payot, 1973.

<sup>38</sup> Jean-Claude Schmitt, *Le Corps des images. Essais sur la culture visuelle au Moyen Âge*, Paris, Gallimard, coll. «Le temps des images», 2002.

<sup>39</sup> Jean-Claude Schmitt, *Le Corps, les rites, les rêves, le temps. Essais d'anthropologie médiévale*, Paris, Gallimard, coll. «Bibliothèque des histoires», 2001.

<sup>40</sup> Guillaume de Lorris et Jean de Meung, *Le Roman de la rose*, texte et traduction par Armand Strubel, Paris, Le livre de Poche, coll. «Lettres gothiques», 1992.

<sup>41</sup> Жан-Клод Шмитт недавно показал, как небольшая брошюрка XII в. об обращении еврея Германа связана с рассказом во сне. См.: Jean-Claude Schmitt, *La Conversion d'Hermann le Juif. Autobiographie, histoire et fiction*, Paris, Seuil, 2003.

<sup>42</sup> Michel Zink, *La Subjectivité littéraire. Autour du siècle de Saint Louis*, Paris, PUF, 1985.

### ЖИТЬ И УМИРАТЬ В СРЕДНИЕ ВЕКА

<sup>1</sup> Agostino Paravicini Bagliani, «Les Âges de la vie», in Jacques Le Goff et Jean-Claude Schmitt (dir.), *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval*, Paris, Fayard, 1999.

<sup>2</sup> John Boswell, *Christianisme, tolérance sociale et homosexualité. Les homosexuels en Europe occidentale des débuts de l'ère chrétienne au XIV<sup>e</sup> siècle* (1980), Paris, Gallimard, 1985.

<sup>3</sup> См.: Jean-Pierre Poly, *Le Chemin des amours barbares. Genèse médiévale de la sexualité européenne*, Paris, Perrin, 2003.

<sup>4</sup> Michael Camille, *Images dans les marges. Aux limites de l'art médiéval* (1992), Paris, Gallimard, 1997; et Jacques Dalarun (dir.), *Le Moyen Âge en lumière. Manuscrits enluminés des bibliothèques de France*, Paris, Fayard, 2002.

<sup>5</sup> Arnaud de La Croix, *L'Érotisme au Moyen Âge*, Paris, Tallandier, 1999.

<sup>6</sup> Philippe Ariès, *Un historien du dimanche*, Paris, Seuil, 1980 et avec Georges Duby (dir.), *Histoire de la vie privée*, 5 volumes, Paris, Seuil, 1985—1987.

<sup>7</sup> Didier Lett, *L'Enfant des miracles. Enfance et société au Moyen Âge (XII<sup>e</sup>—XIII<sup>e</sup> siècles)*, Paris, Aubier, 1997.

<sup>8</sup> Цит. по: Didier Lett, «Tendres souverains», in Jean Delumeau et Daniel Roche (dir.), *Histoire des pères et de la paternité*, Paris, Larousse, 2000.

<sup>9</sup> Marie-José Imbault-Huart, *La Médecine au Moyen Âge à travers les manuscrits de la Bibliothèque nationale*, Éditions de la Porte verte / Bibliothèque nationale, 1983.

<sup>10</sup> См. также: Georges Minois, *Histoire de la vieillesse en Occident de l'Antiquité à la Renaissance*, Paris, Fayard, 1987.

<sup>11</sup> Jacques Berlioz, *Catastrophes naturelles et calamités au Moyen Âge*, Florence, Edizioni del Galluzzo, 1998; et «Fléaux», in Jacques Le Goff et Jean-Claude Schmitt (dir.), *op. cit.*

<sup>12</sup> Jean-Noël Biraben, *Les Hommes et la peste en France et dans les pays européens et méditerranéens*, 2 vol., Paris-La Haye, Mouton, 1975—1976. До недавних пор считалось, что ботула принесла черные крысы. В последнее время обвинения с них было снято.

<sup>13</sup> Jole Agrimi et Chiara Crisciani, «Charité et assistance dans la civilisation chrétienne médiévale», in Mirko D. Grmek (dir.), *Histoire de la pensée médicale en Occident, I. Antiquité et Moyen Âge*, Paris, Seuil, 1995.

<sup>14</sup> На эту тему см.: Françoise Bériac, *Histoire des lépreux au Moyen Âge, une société d'exclus*, Paris, Imago, 1988, а также обобщающую работу Эрве Мартена (Hervé Martin) в сборнике *Mentalités médiévales, II*, Paris, PUF, 2001, откуда и взята настоящая цитата.

<sup>15</sup> См.: Saul Nathaniel Brody, *The Disease of the Soul; Leprosy in medieval literature*, Ithaca, Cornell University Press, 1974.

<sup>16</sup> Roger I. Moore, «Heresy as Disease», in *The Concept of Heresy in the Middle Age*, Louvain, Medievalia Lavunentia IV, 1976.

<sup>17</sup> Mirko D. Grmek, «Le Concept de maladie», in Mirko D. Grmek (dir.), *op. cit.*

<sup>18</sup> Jole Agrimi et Chiara Crisciani, «Charité et assistance dans la civilisation chrétienne médiévale», in Mirko D. Grmek (dir.), *op. cit.*

<sup>19</sup> Jean-Pierre Poly, *Le Chemin des amours barbares, Genèse médiévale de la sexualité européenne*, Paris, Perrin, 2003.

<sup>20</sup> Danielle Jacquart, «La Scolastique médicale», in Mirko D. Grmek (dir.), *op. cit.*

<sup>21</sup> Georges Duby, «Réflexions sur la douleur physique», in *Mâle Moyen Âge*, Paris, Flammarion, 1988.

<sup>22</sup> См.: Jacques Le Goff, *Saint François d'Assise*, Gallimard, Paris, 1999.

<sup>23</sup> Jole Agrimi et Chiara Crisciani, «Charité et assistance dans la civilisation chrétienne médiévale», in Mirko D. Grmek (dir.), *op. cit.*

<sup>24</sup> *Ibid.*

<sup>25</sup> Danielle Jacquart, «La Scolastique médicale», in Mirko D. Grmek (dir.), *op. cit.*

<sup>26</sup> См.: Marie-Christine Pouchelle, *Corps et chirurgie à l'apogée du Moyen Âge*, Paris, Flammarion, 1983; et «Médecine», in Jacques Le Goff et Jean-Claude Schmitt (dir.), *op. cit.*

<sup>27</sup> Danielle Jacquart, «La Scolastique médicale», in Mirko D. Grmek (dir.), *op. cit.*

<sup>28</sup> Mirko D. Grmek, «Le Concept de maladie», in Mirko D. Grmek (dir.), *op. cit.*

<sup>29</sup> Marie-José Imbault-Huart, *op. cit.*

<sup>30</sup> Jole Agrimi et Chiara Crisciani, «Charité et assistance dans la civilisation chrétienne médiévale», in Mirko D. Grmek (dir.), *op. cit.*

<sup>31</sup> Philippe Ariès, *Essais sur l'histoire de la mort en Occident du Moyen Âge à nos jours*, Paris, Seuil, 1975; *L'Homme devant la mort*, Paris, Seuil, 1977; et *Images de l'homme devant la mort* (livre album), Paris, Seuil, 1983.

<sup>32</sup> Michel Lauwers, «Mort(s)», in Jacques Le Goff et Jean-Claude Schmitt (dir.), *op. cit.*

<sup>33</sup> Norbert Elias, *La Solitude des mourants* (1982), Paris, Christian Bourgois, 1987.

<sup>34</sup> Peter Brown, *Le Culte des saints. Son essor et sa fonction dans chrétienté latine* (1981), Paris, Cerf, 1984.

<sup>35</sup> См.: Ernst Kantorowicz, *Les Deux Corps du roi* (1957), in *Œuvres*, Paris, Gallimard, coll. «Quarto», 2000.

<sup>36</sup> Jean-Claude Schmitt, *Les Revenants. Les vivants et les morts dans la société médiévale*, Paris, Gallimard, 1994.

<sup>37</sup> André Corvisier, *Les Danses macabres*, Paris, PUF, 1998.

<sup>38</sup> Jérôme Baschet, «Comment échapper aux supplices de l'enfer», in *Vivre au Moyen Âge*, Paris, Tallandier, 1988.

<sup>39</sup> См.: Jacques Le Goff, *La Naissance du purgatoire*, Paris, Gallimard, 1981, rééd. coll. «Folio», 1991.

<sup>40</sup> Jérôme Baschet, *Les Justices de l'au-delà. Les Représentations de l'enfer en France et en Italie (XII<sup>e</sup>–XV<sup>e</sup> siècle)*, Rome, École française de Rome, 1993.

<sup>41</sup> Jean-Claude Schmitt, «Une horde de revenants enrichit l'Église», in *Vivre au Moyen Âge*, Paris, Tallandier, 1988.

## ПРОЦЕСС ЦИВИЛИЗАЦИИ ТЕЛА

<sup>1</sup> Massimo Montanari, «Romains, Barbares, chrétiens: à l'aube de la culture alimentaire européenne», in Jean-Louis Flandrin et Massimo Montanari (dir.), *Histoire de l'alimentation*, Paris, Fayard, 1996.

<sup>2</sup> Jacques Le Goff, «Le Désert-forêt dans l'Occident médiéval», in *Un autre Moyen Âge*, Paris, Gallimard, coll. «Quarto», 1999.

<sup>3</sup> Massimo Montanari, «Alimentation», in Jacques Le Goff et Jean-Claude Schmitt, *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval*, Paris, Fayard, 1999.

<sup>4</sup> См. главным образом: Jean-Louis Flandrin, *Chronique de Platine. Pour une gastronomie historique*, Paris, Odile Jacob, 1992; et Jean-Louis Flandrin et Jane Cobbi (dir.), *Table d'hier, table d'ailleurs*, Paris, Odile Jacob, 1999.

<sup>5</sup> См. прежде всего: Bruno Laurioux, *Manger au Moyen Âge*, Paris, Hachette Littératures, 2002.

<sup>6</sup> *Ibid.*

<sup>7</sup> См. также: Umberto Eco, *Art et beauté dans l'esthétique médiévale*, Paris, Grasset, 1997.

<sup>8</sup> См.: Jacques Le Goff, «Le rituel symbolique», in *Pour un autre Moyen Âge*, Paris, Gallimard, 1977; et Jacques Le Goff, Eric Palazzo, Jean-Claude Bonne et Marie-Noël Colette, *Le Sacre royal à l'époque de Saint Louis*, Paris, Gallimard, 2001.

<sup>9</sup> Jean-Claude Schmitt, *La Raison des gestes dans l'Occident médiéval*, Paris, Gallimard, 1990.

<sup>10</sup> Claude-Claire Kappler, *Monstres, démons et merveilles à la fin du Moyen Âge*, Paris, Payot, 1980.

<sup>11</sup> Jacques Le Goff, «Mélusine maternelle et défricheuse», in *Pour un autre Moyen Âge*, Paris, Gallimard, 1977.

<sup>12</sup> Norbert Elias et Eric Dunning, *Quest for Excitement, Sport and Leisure in the Civilizing Process, 1986, Sport et civilisation. La violence maîtrisée*, Paris, Fayard, 1994.

<sup>13</sup> Georges Duby, *Le Dimanche de Bouvines*, Paris, Gallimard, 1973, repris dans *Féodalité*, Paris, Gallimard, coll. «Quarto», 1996.

<sup>14</sup> Bernard Merdrignac, *Le Sport au Moyen Âge*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2002.

## ТЕЛО КАК МЕТАФОРА

<sup>1</sup> Об этом см. замечательное пионерское исследование, которое уже цитировалось: Marie-Christine Pouchelle, *Corps et chirurgie à l'apogée du Moyen Âge. Savoir et imaginaire du corps chez Henri de Mondeville, chirurgien de Philippe le Bel*, Paris, Flammarion, 1983. О метафорах, связанных с телом, см.: Judith Schlanger, *Les Métaphores de l'organisme*, Paris, Vrin, 1971.

<sup>2</sup> Jean-Claude Schmitt, *Le Corps, les rites, les rêves, le temps. Essais d'anthropologie médiévale*, Paris, Gallimard, 2001.

<sup>3</sup> Jacques Le Goff, *Un autre Moyen Âge*, Paris, Gallimard, 1999.

<sup>4</sup> *Le Cœur mangé. Récits érotiques et courtois des XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles*, mis en français moderne par Danielle Régnier-Bohler, préface de Claude Gaignebet, postface de Danielle Régnier-Bohler, Paris, Stock, 1979.

<sup>5</sup> Marie-Thérèse Gousset, Daniel Poirion, Franz Unterkircher, *Le Cœur d'amour épris*, Paris, Philippe Lebaud, 1981. «Le «cuer» au Moyen Âge (Réalité et signification)», Aix-en-Provence, Cuerma, *Sénéfiance* n° 30, 1991.

<sup>6</sup> Louis Réau, *Iconographie de l'art chrétien*, t. II, vol. II, Paris, PUF, 1957.

<sup>7</sup> Karl Richstätter, *Die Herz-Jesu Verehrung des deutschen Mittelalters*, München, 1919. Pierre Debongnie, «Commencement et recommencement de la dévotion au Cœur de Jésus», in *Études carmélitaines* n° 29, 1950. André Godin, *Spiritualité franciscaine en Flandre au XVI<sup>e</sup> siècle, l'Homélaire de Jean Vitrier*, Genève, Droz, 1971. Gérard Chaix, «La place et la fonction du cœur chez le chartreux Jean Lansperge», in Jean-Claude Margolin (éd.), *Acta conventus neo-latini Turonensis*, Paris, Vrin, 1980.

<sup>8</sup> Адаптированному тексту «Жизни Святого Людовика» Жуанвила следует предпочесть опубликованный в оригинале текст «Наставлений Людовика Святого сыну и дочери»: J. J. O'Connell, *The Teaching of Saint Louis, a critical text*, Chaptel Hill, 1972, а также его перевод на французский язык: J. J. O'Connell, *Les Propos de Saint Louis* (avec une préface de J. Le Goff), Paris, Gallimard, 1974.

<sup>9</sup> Paul-Henri Stahl, *Histoire de la décapitation*, Paris, PUF, 1986.

<sup>10</sup> Xavier-Léon Dufour, *Dictionnaire du Nouveau Testament*, Paris, Seuil, 1975.

<sup>11</sup> *Ibid.*

<sup>12</sup> Henri de Lubac, *Corpus mysticum. L'eucharistie et l'Église au Moyen Âge*, Paris, 1944. Miri Rubin, *Corpus Christi. The Eucharist in Late Medieval Culture*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991. Yves Congar, *L'Éclésiologie du haut Moyen Âge*, Paris, Cerf, 1968. *L'Église du saint Augustin à l'époque moderne*, Paris, Seuil, 1970.

<sup>13</sup> Канон Третьего Парижского собора, к примеру, гласит: «Quod ejusdem ecclesiae corpus in duabus principaliter divi-

datur personis» («Пусть тело Церкви разделяется в принципе на два лица») — текст, составленный епископом Ионой Орлеанским и воспроизведенный им в трактате *De institutione regia*, одном из самых древних политических трактатов, называемых «зеркала государей». См. об этом: Yves Congar, *op. cit.*

<sup>14</sup> О трехфункциональной схеме Средневековья, определенной Жоржем Дюмезилем как индоевропейское культурное наследие, см. прежде всего: Georges Duby, *Les Trois Ordres ou l'Imaginaire du féodalisme*, Paris, Gallimard, 1978; Jacques Le Goff, «Les trois fonctions indo-européennes, l'histoire et l'Europe féodale», in *Annales E.S.C.*, 1979, et Dominique Iogna-Prat, «Le „baptême“ du schéma des trois ordres fonctionnels. L'apport de l'école d'Auxerre dans la seconde moitié du IX<sup>e</sup> siècle», in *Annales E.S.C.*, 1986. Три функции в схематичной форме суть священническая, военная и земледельческая. Они воплощаются в тех, кто молится (*oratores*), тех, кто сражается (*bellatores*), и тех, кто трудится (*laboratores*). Каждая функция затрагивает тело: в молитве, в бою, в труде.

<sup>15</sup> Humbert de Moyenmoutier, cardinal de Silva Candida. *Adversus Simoniacos* (PL, 143, Monumenta Germaniae Historica. Libelli de lite, I). Traduction d'André Vauchez, «Les Laïcs dans l'Église à l'époque féodale» in *Notre histoire*, n° 32, 1987, repris dans *Les Laïcs au Moyen Âge*, Paris, Cerf, 1987.

<sup>16</sup> Victor Martin, *Les Origines du gallicanisme*, vol. I, Paris, Bloud et Gay, 2 vol., 1939.

<sup>17</sup> Isidore. *Étymologie*, IX, 25, PL 82, col 400.

<sup>18</sup> *Ibid.*, XI, 118, PL 82, col 411.

<sup>19</sup> Marie-Christine Pouchelle, *op. cit.*

<sup>20</sup> Jean Gerson, *La Fonction royale, essence et légitimité d'après les Tractatus de Jean de Terrevermeille*, Paris, Nouvelles éditions latines, 1983.

<sup>21</sup> Вспомним пионерские работы Поля Вейна, Мишеля Фуко и Алин Руссель об Античности (Aline Rousselle, *Porneia. De la maîtrise du corps à la privation sensorielle. II<sup>e</sup>—IV<sup>e</sup> de l'ère chrétienne*, Paris, PUF, 1983); Даниэля Жакара и Поля Томасе о Средневековье (*Sexualité et savoir médical au Moyen Âge*, Paris, PUF, 1985); а о философском обосновании использования метафоры тела как средства осмысления происхождения государства — превосходную книгу Жозе Жилия (*Métamorphoses du corps*, Paris, La Différence, 1985). На ее обложке фигурирует изображение XIV в.: человек-зоди-

ак демонстрирует возможности человеческого тела в качестве источника символов. Астрология имела большой успех в XIV в., когда применялась, в частности, и в политике. Об этом см.: Maxime Préaud, *Les Astrologues à la fin du Moyen Âge*, Paris, J.-C. Lattès, 1984.

<sup>22</sup> Эта концепция была особенно хорошо изучена в исследовании: Yves Barel, *La Ville médiévale. Système social, système urbain*, Grenoble, Presses universitaires de Grenoble, 1975.

<sup>23</sup> Термин *corporation* английского происхождения распространится во Франции лишь в Новое время.

#### ЗАКЛЮЧЕНИЕ. МЕДЛЕННАЯ ИСТОРИЯ

<sup>1</sup> Цистерцианский монах Бюшар из Беллево во Франш-Конте написал около 1160 г. «похвалу бороде», которая была опубликована с обширным введением Ж. Констэбла: *Apologia de barbibus. Corpus christianorum. Continuatio medievalis LXII*, Turnhout, Brepols, 1985.

<sup>2</sup> Достаточно привести две основные книги о значении глаз и зрения в Средние века: Michael Vaxandall, *L'Œil du Quattrocento. L'usage de la peinture dans l'Italie de la Renaissance* (1972), Paris, Gallimard, 1985; et Roland Recht, *Le Croire et le Voir. L'art des cathédrales (XII<sup>e</sup>—XV<sup>e</sup> siècles)*, Paris, Gallimard, 1999.

<sup>3</sup> Цитаты из Вийона приведены в переводе Ф. Мендельсона.

<sup>4</sup> Jean Dufournet, introduction à *Villon, poésies*, Paris, Garnier Flammarion, 1992.

## СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие. ПРИКЛЮЧЕНИЯ ТЕЛА .....	5
Введение. ИСТОРИЯ ЗАБВЕНИЯ .....	12
«ПОСТ» И «КАРНАВАЛ»: ДИНАМИКА РАЗВИТИЯ В ЗАПАДНОЙ ЕВРОПЕ .....	31
ВЕЛИКОЕ ОТРЕЧЕНИЕ .....	33
Табуирование спермы и крови .....	35
Принижение тела в сексуальных отношениях .....	37
Теория и практика .....	42
Истоки подавления: поздняя Античность .....	44
Христианство совершает великий поворот против тела .....	46
Подчиненное положение женщины .....	49
Стигматы и самобичевание .....	53
Тощий и толстый .....	55
РЕВАНШ ТЕЛА .....	57
Каменная змея против ивового дракона .....	59
Труд: тягостный или творческий .....	62
Слезный дар .....	67
Принимать смех всерьез .....	73
Сны под надзором .....	78
ЖИТЬ И УМИРАТЬ В СРЕДНИЕ ВЕКА .....	87
ДОРОГА ЖИЗНИ .....	89
Возрасты жизни .....	90
«А ложились ли они вместе?» .....	92
Наконец появляется ребенок .....	96
Авторитет и коварство старости .....	100
БОЛЕЗНЬ И МЕДИЦИНА .....	101
Больной, отверженный и избранный .....	105
«Надлежащее смещение» и теория четырех жидкостей .....	106
Брат тело .....	108

Моча и кровь .....	110
Под маской Галена .....	111
Границы схоластической медицины .....	113
Общественная помощь .....	115
Вскрытие тела .....	117

### МЕРТВЫЕ И УМИРАЮЩИЕ:

ПРОСЛАВЛЕННЫЕ И ОТВРАТИТЕЛЬНЫЕ .....	118
Руководство для умирающих .....	119
Присутствие мертвых .....	122

### ПРОЦЕСС ЦИВИЛИЗАЦИИ ТЕЛА ..... 129 |

GULA И ГАСТРОНОМИЯ .....	130
Встреча двух культур и моделей питания .....	130
Хорошие манеры .....	134

### ПРЕДСТАВЛЕНИЕ ТЕЛА ..... 136 |

Нагое или одетое? .....	137
Женская красота: между Евой и Марией .....	140
Купание .....	141
Культура жестов .....	142

### ТЕЛО ВО ВСЕХ СВОИХ СОСТОЯНИЯХ ..... 144 |

Чудовища .....	145
Спорт? .....	147

### ТЕЛО КАК МЕТАФОРА ..... 151 |

### ЧЕЛОВЕК-МИКРОКОСМ ..... 152 |

Сердце, тело бреда .....	153
Голова — ведущая функция .....	154
Печень, великий проигравший .....	156
Рука, двойственное орудие .....	157

### ПОЛИТИЧЕСКОЕ ПРИМЕНЕНИЕ

### ТЕЛЕСНОЙ МЕТАФОРЫ ..... 158 |

Голова или сердце? .....	158
Как глаза на теле .....	159
Государство — это тело .....	160
Низвержение головы .....	163
Голова встает на ноги .....	165
Король и святой .....	167
Тело города .....	168

### Заключение. МЕДЛЕННАЯ ИСТОРИЯ ..... 170 |

### ПРИМЕЧАНИЯ ..... 175 |

серия  
КРАТКИЙ КУРС

Жак Ле Гофф, Николя Трюон  
ИСТОРИЯ ТЕЛА  
В СРЕДНИЕ ВЕКА

Редактор М. В. Крылова  
Художник Т. О. Семенова

**Ле Гофф Ж., Трюон Н.**

Л38 История тела в средние века / Жак Ле Гофф, Николя Трюон; Пер. с фр. Е. Лебедевой. — М.: Текст, 2008. — 189, [3] с.

ISBN 978-5-7516-0696-1

Жак Ле Гофф, один из самых известных специалистов по Средним векам, в своем кратком курсе истории тела рассказывает о главном объекте дискуссий и конфликтов того времени, размышляя о свободе, чувственности и сексуальности. Отношение к телу, угнетаемому и превозносимому, в Средние века было противоречивым и неоднозначным — от воздержания священников до наслаждения мирян, от устоев христианства до пережитков язычества, от моды в одежде до привычек в питании, от celibата до страстной любви.

УДК 572(091)“04/14”  
ББК 28.71.г

Подписано в печать 07.12.07. Формат 84 x 108/32.  
Усл. печ. л. 10,08. Уч.-изд. л. 8,99.  
Тираж 3000 экз. Изд. № 748.  
Заказ № 2329.

Издательство «Текст»  
127299 Москва, ул. Космонавта Волкова, д. 7/1  
Тел./факс: (495) 150-04-82  
E-mail: textpubl@yandex.ru  
<http://www.textpubl.ru>

Отпечатано  
в ОАО «Можайский полиграфический комбинат»  
143200 г. Можайск, ул. Мира, 93