



0034845 15

На правах рукописи

**МИНИН Станислав Александрович**

**ПЕРВЫЙ КРЕСТОВЫЙ ПОХОД В СРЕДНЕВЕКОВОЙ КУЛЬТУРЕ:  
ДОГОВОР БОГА И ЧЕЛОВЕКА В НАРРАТИВЕ ХРОНИСТОВ**

Специальность

24 00 01 – Теория и история культуры

**АВТОРЕФЕРАТ**

диссертации на соискание ученой степени

кандидата исторических наук

26 НОЯ 2009

Москва

2009

Работа выполнена в Учебно-научном центре изучения религий Российского государственного гуманитарного университета

Научный руководитель – доктор исторических наук, профессор  
Агаджанян Александр Сергеевич

Официальные оппоненты доктор исторических наук, профессор  
Рашковский Евгений Борисович

кандидат исторических наук, доцент  
Близиюк Светлана Владимировна

Ведущая организация Московский государственный институт  
международных отношений (Университет)  
МИД России

Защита состоится 7 декабря 2009 г в 14.00 часов на заседании совета  
Д 212 198 06 при Российском государственном гуманитарном университете  
по адресу 125993, Москва, ГСП-3, Миусская пл, д 6

С диссертацией можно ознакомиться в научной библиотеке Российского  
государственного гуманитарного университета

Автореферат разослан « ~~6~~ <sup>10</sup> » ~~августа~~ <sup>ноября</sup> 2009 года

Ученый секретарь  
диссертационного совета,  
кандидат культурологии

Е Г Лапина-Кратасюк

## I ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА РАБОТЫ

**Актуальность темы исследования.** Первый крестовый поход 1095-99 гг., беспрецедентный проект завоевания Иерусалима - сакрального центра христианства, приблизительно с 30-х годов XX века вызывает интерес историков средневековой культуры. Культурная абсорбция этого события на уровне идей (идея *священной войны*) или социальных институтов (институт *паломничества, покаяния*) хорошо изучена медиевистами. При этом осмысление Первого крестового похода на уровне структур средневековой ментальности (*mentalité*), т.е. на более глубоком, фундаментальном культурном уровне, преимущественно оставалось вне сферы интересов исследователей. Анализировались в основном конфигурации институциональных дискурсов (прежде всего, дискурс Церкви), сделавших поход возможным. Во многом без внимания оставались мыслительные механизмы, представления о реальности, привычки сознания, элементы картины мира, позволявшие средневековому человеку понять, почему и каким образом его современники смогли завоевать земной Иерусалим – прообраз эсхатологического Иерусалима небесного. Без попытки рассмотреть Иерусалимскую военную экспедицию сквозь призму *mentalité* «культурная история» крестовых походов будет поверхностной.

В данной работе предпринята попытка частично заполнить эту лауну. В центре исследования находится один из элементов средневековой *mentalité*, а именно совокупность представлений о договорных отношениях Бога и человека. Анализируя тексты корпуса нарративных источников – хроник Первого крестового похода, мы попытались определить, каким образом мотивы договора Бога и человека были задействованы в процессе осмысления Иерусалимской экспедиции средневековой культурой. Под *договором* мы понимаем эксплицитную или имплицитную фиксацию механизма взаимоотношений, предполагающего обязательность двустороннего обмена услугами, ресурсами или дарами.

**Объектом исследования** являются механизмы культурной абсорбции Первого крестового похода в начале XII в., на первом этапе культурной рефлексии об этом событии. **Предметом исследования** являются стратегии использования средневековыми хронистами корпуса представлений о договорных отношениях между Богом и человеком, человеческими сообществами, в процессе *рассказывания* о Первом крестовом походе как об успешном предприятии

**Цель исследования** – проанализировать роль мотивов договора между Богом и человеком в процессе осмысления события Первого крестового похода культурой рубежа XI-XII вв. В ходе работы были поставлены следующие исследовательские задачи:

- анализ фрагментов нарратива хронистов, в которых события Первого крестового похода сопоставляются с событиями библейской истории Исхода, т.е. истории архетипического договора Бога с Моисеем и евреями;
- выделение и анализ фрагментов нарратива хронистов, описывающих отношения обмена услугами между Богом и крестоносцами (схема *do ut des*),
- структурно-функциональный анализ нарратива хронистов и анализ влияния мотивов договора Бога и крестоносцев на динамику повествования;
- анализ феодальной терминологии и аллюзий к матрице отношений сеньора и вассала при описании отношений Бога и крестоносцев в нарративе хронистов.

**Теоретические и методологические основания исследования** Мы основываемся на определении *mentalité*, выработанном в рамках школы «Анналов» и представленном Ж. Дюби как «система образов, представлений, которые в разных группах или стратах, составляют общественную формацию, сочетаются по-разному, но всегда лежат в основе человеческих представлений о мире и своем месте и, следовательно, определяют поступки

и поведение людей»<sup>1</sup> При этом мы вслед за В С Библером и школой «диалога культур» рассматриваем *mentalite* как результат «сдвигения», встречи, диалога двух или нескольких дискурсов, средневековая ментальность формируется в процессе диалога интеллектуала и простеца, дискурсы которых несут воспоминание об этой встрече с Другим.

Основываясь на выводах Р Барта, Х-Г Гадамера, В Шмида, мы рассматриваем тексты как механизмы и продукты *коммуникации* между *автором* и *читателем*, практики письма и чтения которых вписаны в общий культурный контекст. Анализируя нарративные тексты, мы развиваем точку зрения Р. Барта, полагавшего, что читатель схватывает, понимает повествовательные тексты во многом потому, что в его сознании уже присутствует рубрикация повествовательных функций, т е типов действий, совершаемых персонажами (*кредителство, договор, борьба, соблазнение* и т д)<sup>2</sup> Нам представляется, что когнитивная роль такого рода рубрикаций сводится не только к чтению и пониманию нарративов – они также являются одним из инструментов понимания окружающей действительности именно через типические последовательности действий, воспринятые человеком в процессе чтения или слушания разного рода нарративов, он осмысляет реальность и взаимодействие различных социальных *акторов*

Исходя из концепции культуры как «совокупности текстов» (Ю М. Лотман, Б А Успенский), мы можем отметить, что значительным сегментом этой совокупности являются *повествовательные сценарии*, в которых задействованы те или иные культурные акторы (философ, рыцарь, монах, священник, прокаженный, святой, Бог или дьявол), таким образом, нарративная стратегия автора во многом сводится к включению того или иного актора в конкретный, понятный, осмысленный в рамках актуальной культуры повествовательный сценарий (или *фрейм*). Подобные сценарии являются одним из способов коммуникации автора с читателем,

<sup>1</sup> Люби, А. Развитие исторических исследований во Франции после 1950 г // Одиссей. Человек в истории М, 1991, С 52

<sup>2</sup> Барт Р. Введение в структурный анализ повествовательных текстов С 393

центральный сценарием, анализу которого посвящено наше исследование, является сценарий договора

Характер исследуемых нами текстов обусловил выбор методов работы, среди которых следует отметить методы историко-семантического, структурно-функционального и актантного анализа, нарратологии и семиотики (В.Я Пропп, А -Ж Греймас, Р Барт, К. Бремон, Ж Женетт) В работе задействованы также общенаучные методы познания – сравнение, абстрагирование, анализ и синтез, восхождение от абстрактного к конкретному, интерпретация

**Хронологические рамки исследования** охватывают конец XI – первое десятилетие XII вв, т е первый этап рефлексии средневекового общества (в нашем случае – средневековых интеллектуалов) о Первом крестовом походе, ознаменованный созданием хроник очевидцев Иерусалимской экспедиции и корпуса текстов, появившихся в результате переписывания и редактирования французскими хронистами анонимной хроники «Деяния франков и других иерусалимцев» (*Gesta Francorum et aliorum Hierosolymitanorum*) В то же время анализ *mentalité*, формирование которого следует отнести к «длинному времени» (термин Ф. Броделя), потребовал от нас изучения широкого круга текстов, созданных в период с VI по XII в

**Источники.** Разработка темы предполагает использование нескольких групп источников Основными источниками для нашей работы являются 8 хроник Первого крестового похода «История франков, которые взяли Иерусалим» («*Historia Francorum qui ceperunt Iherusalem*») Раймунда Ажильского, «Иерусалимская история» («*Historia Hierosolymitana*») Фульхерия Шартрского, анонимная хроника «Деяния франков и других иерусалимцев» («*Gesta Francorum et aliorum Hierosolymitanorum*»), «История о пути в Иерусалим» («*Historia de Hierosolymitano itinere*») Петра Тудебода Сиврейского, «Иерусалимская история» («*Historia Hierosolymitana*») Роберта Реймского (Монаха), «Деяния Бога через франков» («*Gesta Dei per Francos*»)

Гвибера Ножанского, «Иерусалимская история» («*Historia Hierosolymitana*») Бодри Дольского, а также трактат Эккехарда Ауурского «Иерусалимец, или книга о притеснении, освобождении и восстановлении святой Иерусалимской церкви» («*Hierosolymita seu libellus de oppressione, liberatione et restauratione sanctae Hierosolymitanae ecclesiae*»)

Вторая группа источников – средневековые экзегетические, историографические и дидактические тексты, анализ которых позволяет делать выводы о том, каким образом в культуре Средних веков функционировали образы и мотивы библейской истории Исхода.

Третья группа источников – жития святых и рассказы о совершенных ими чудесах Их анализ помогает реконструировать те матрицы *mentalité*, сквозь призму которых средневековый человек воспринимал «повседневные» свои взаимоотношения с Богом

Четвертая группа источников – произведения средневекового эпоса, которые интересуют нас с точки зрения комбинаторики повествовательных функций (в частности функций *героя-помощника*) Речь идет о существенных когнитивных моделях, использование которых хронистами позволяет им передать определенную информацию о взаимоотношениях Бога и крестоносцев читателю (или слушателю)

В историографию диссертации включены статьи и монографии, в которых анализируются различные аспекты культурной истории Первого крестового похода и структуры средневековой *mentalité* В первую очередь, это работы, посвященные интертекстуальному анализу хроник (П. Альфандери, С И Лучицкая, Ж. Ришар, С Эдгингтон, К Моррис, Х.Й. Винтцель), их генетико-контекстуальной критике (О Крей, Р Хиштанд, Дж Райли-Смит) Речь также идет об исследованиях, в которых анализируется мотивация первых крестоносцев (Дж Райли-Смит, Ж Дюби, А Дюпрон, П Альфандери), в которых Первый крестовый поход помещается в контекст субкультурного рыцарского благочестия (М. Булл, Ж. Флори), системы феодальных ритуалов (Дж Прайор), средневековых представлений о

греховности и искуплении, пенитенциальной культуры (Э Сиберри, Й Меллер-Йенсен), средневековой знаковой системы (М Марковски), представлений о мученичестве (Х. Каудри, С Кангас)

Отдельно мы привлекаем исследования, относящиеся к сфере институциональной и доктринальной критики Первого крестового похода. Это работы, авторы которых пытаются рассмотреть становление «идеи крестового похода» как результат игры институциональных, социальных и доктринальных дискурсов, в частности, дискурса паломничества (П Руссэ, С Рансимен, Дж Брандейдж, Б Макгинн, В Эттинг), доктрины «священной войны» (К Эрдманн, Дж Брандейдж, Э-Д Хель, Дж Гилкрест), дискурса «Божьего мира» (Х Каудри).

Особо следует отметить монографию С И Лучицкой «Образ Другого мусульмане в хрониках крестовых походов», которая, по сути, является первой попыткой анализа ментальных матриц хронистов путем изучения их словаря и нарративных стратегий.

В работе активно используются историко-культурологические исследования А Я Гуревича и историков разных поколений школы «Анналов» (М Блок, Ж Дюби, Ж Ле Гофф, Ж-К Шмитт), а также корпус монографий и статей, посвященных проблеме феодализма (М Блок, П Ван Люйн, С Рейнольдс, Ж-Ф Лемаринье, Р. Ле Жан, А И Сидоров, Дж Нельсон, Р Мур, С Уайт, И В Дубровский) и проблеме феодальных ритуалов (Ж Ле Гофф, Ж-К Шмитт, Ф Гансхоф, М Блок, П Хайемс, Дж Козел). Кроме того, мы привлекаем исследования, посвященные анализу структур договора и обмена дарами как в архаической (М. Мосс), так и в средневековой культурах (А Я Гуревич, Б Юссен, Л Кухенбух, С Уайт, П Гири)

**Научная новизна** исследования заключается в попытке реконструкции базовых смыслов, связывающих повествовательные принципы авторов хроник Первого крестового похода и базовые категории средневекового менталитета. Новизну представляет также использование

методов структурного и актантного анализа текстов в целях выделения глубинных структур средневекового *mentalite*. Эти методы позволяют выделить в нарративе хронистов модели и структуры сознания, до сих пор остававшиеся на периферии внимания историков Первого крестового похода.

**Научно-практическая значимость.** Результаты исследования могут быть использованы в курсах по истории средневековой культуры, истории крестовых походов, истории христианства. В перспективе исследование можно продолжить и развить за счет расширения хронологических рамок и анализа использования матрицы договора Бога и человека в нарративных источниках XII-XIII вв. Это позволит рассмотреть не только динамику культурной абсорбции крестовых походов, но и трансформацию и устойчивость одной из структур средневекового *mentalité*.

**Апробация исследования.** Диссертация обсуждена, одобрена и рекомендована к защите на заседании Центра изучения религий Российского государственного гуманитарного университета. Часть идей и выводов диссертации отражена в опубликованных автором работах, список которых приведен в конце автореферата.

**Структура работы.** Диссертация состоит из введения, трех глав, заключения, списка источников и литературы.

## II ОСНОВНОЕ СОДЕРЖАНИЕ РАБОТЫ

Во Введении содержится постановка проблемы, определены цель и задачи исследования, указана степень научной актуальности исследования, указаны основные источники, историографические сведения по степени разработанности проблемы, указано, в чем состоит научная новизна работы и ее практическая значимость, приведены сведения об апробации работы.

**Глава первая: «Новейший завет» крестоносцев и Бога.** Глава посвящена анализу фрагментов нарратива хронистов, в которых события и

фигуры Первого крестового похода сопоставляются или противопоставляются событиям и фигурам библейской истории Исхода, т.е. нарратива об архетипическом договоре Бога и человека

В *первом параграфе (Хронист за работой: два договора в истории спасения)* мы рассматриваем фрагменты хроник, в которых подчеркивается превосходство франков-крестоносцев над иудеями, и пытаемся объяснить этот специфический антисемитизм. Нам представляется, что этот антисемитизм «профессионален» и для его понимания необходимо учесть ряд особенностей мышления средневекового историка, а именно стремление разместить все важные и интересные события в глобальной истории спасения (от соворения мира и грехопадения через воплощение Христа к Апокалипсису), опора на архетипы (библейские) и переживание архетипических событий заново, интерес к человеку или группе людей преимущественно в плане их отношения ко Всевышнему, их роли в нарративе спасения

Иудей хроник Первого крестового похода – не фактический «бытовой» сосед франка-крестоносца, а персонаж мировой драмы со своей историей и собственным набором типических действий. Иудей – это пример, *exemplum*. В представлении хронистов франк-крестоносец и иудей задействованы в глобальной истории спасения как *акторы*, реализующие один и тот же сценарий, а именно заключающие договор с Богом и обменивающиеся с ним *ресурсами* (выполнением обетов) – с той принципиальной разницей, что франки, в отличие от евреев, до конца выполняют свою часть договора со Всевышним. Первый крестовый поход, описанный в хрониках, становится временем «новых избранных», превосходство которых над «прежними избранными» можно продемонстрировать лишь поместив двух акторов в структурно и содержательно схожие ситуации

Хронист сравнивает крестоносцев с ветхозаветными евреями, желая продемонстрировать, что Иерусалимская экспедиция стала результатом взаимодействия Бога и человека, *gesta Dei per Francos*. В глазах историка-

интеллектуала реальным событие делает его сопоставление с архетипом, а наиболее узнаваемым архетипом такого рода является библейская история Исхода. С одной стороны, хронист ищет соответствия между нарративом Пятикнижия и современными событиями, с другой стороны, он вынужден представить дело так, что договор иудеев с Богом выполнялся ими качественно хуже, нежели договор крестоносцев с Богом – крестоносцами.

Нарратив хроник Первого крестового похода – сложное наложение 3-х повествовательных планов. 1-й план – рассказ о «деяниях франков», которые, заключив с Богом договор и приняв крест, проходят через земли язычников и захватывают Иерусалим. 2-й план – рассказ об иудеях, которые, заключив с Богом договор, проходят через земли язычников и разрушают Иерихон. 3-й план представляет собой инверсию, взаимоналожение историй триумфа франков-крестоносцев и постепенного отпадения евреев от Бога. Не случайно Бодри Дольский подчеркивает, что крестоносцы идут на штурм Иерусалима именно в тот час, когда по воле иудеев казнили Христа.

Во *втором параграфе (История Исхода: архетипический договор)* анализируются конкретные аллюзии к библейской истории Исхода в хрониках (мотивы, образы, фигуры, ситуации). Мы обнаруживаем в текстах хроник ряд вполне эксплицитных параллелей: Моисей – епископ Адемар Ле Пуо, Аарон – граф Раймунд Сен-Жильский, амаликитяне (или евусеи) – сарацины, иудеи – крестоносцы, манна – Слово Божие, расступающиеся воды Красного моря – расступающиеся орды мусульман, ковчег Завета – крест. Связующее звено между двумя нарративными пластами – фигура Бога. В хрониках подчеркивается, что Бог, ведущий крестоносцев – тот самый Бог, с гневом которого имели дело языческие племена Ханаана.

Мы останавливаемся на двух смысловых матрицах, сквозь призму которых средневековая культура интерпретировала Исход. Во-первых, Исход мог восприниматься как архетипическое паломничество, странствие, будь то прообраз путешествия к сакральному центру земли или же символ души, движущейся через преодоление земных страстей к спасению. Во-вторых,

Исход мог рассматриваться как префигурация новозаветного, христианского нарратива, как аллегорическое повествование о Христе и становлении христианской Церкви, ее истории в эсхатологической перспективе обретения «небесной Отчизны»

В то же время средневековые экзегеты (Бруно из Асти, Рабан Мавр), комментируя библейскую историю Исхода, транслируют ситуацию договора (*pactum, foedus*) с Богом на современную христианскую Церковь. Представляется, что для средневековой культуры договор с Богом, некогда заключенный Израилем, остается актуальной, переживаемой реальностью. Общепризнанная актуальность договора делает бессмысленным эксплицитный разбор его принципиального механизма – на первый план в интерпретации Исхода выходят примеры последствий как соблюдения договора, так и его нарушения.

Вписанный в общий контекст средневековой историографии и экзегетики, нарратив хронистов Первого крестового похода обнаруживает сложную систему параллелей: хронисты избирают в качестве референта историю Исхода, подразумевая при этом «промежуточную» новозаветную параллель, которая обосновывает чувство превосходства франков-христиан над иудеями-вероотступниками. Задача хрониста – продемонстрировать, что «событие Христа» организовало мировую историю таким образом, что механизма договора с Богом неизбежно будет работать лучше с франками-христианами, нежели в случае с предателями-евреями. Для того, чтобы это превосходство было очевидным, необходимо сопоставление с теми событиями и актами, в которых Израиль явил себя как субъект особых отношений с Богом, т.е. *отношений договора*.

В *третьем параграфе* («**Время чудес**: Исход в средневековой историографии») мы даем панорамный обзор использования истории Исхода в средневековой историографии и дидактике. Мы обращаемся к анонимной «Истории бриттов», «Петавианским анналам». «Хронике [монастыря] святого Губерта Арденнского», сочинениям Григория Турского, Рауля

Глабера, Космы Пращского, Сигберта из Жамблу, Адама Бременского, Одо из Сен-Мор-де-Фоссе, Бертольда Констанцкого, Агобарда Лионского. Петра Дамиани, Дрого из Асти, Ордерика Виталия

Эти тексты позволяют выделить несколько аспектов использования истории Исхода средневековой культурой. В частности, Исход выступает в качестве повествовательной, символической и смысловой матрицы, при помощи которой можно кодировать актуальную информацию, а также познавать действительность. Сопоставление какого-либо исторического *актора* с Моисеем фиксирует его значимость, позволяет подчеркнуть его особые отношения с Богом. Нарратив Исхода используется, чтобы обозначить нетривиальность того или иного события, а также подчеркнуть факт божественного вмешательства. Сопоставление с историей Исхода – это также попытка восстановления *illud tempus*, времени интенсивного богообщения, по которому тоскует средневековое общество. Наконец, история Исхода – это последовательность действий, о которых акторы средневековых нарративов напоминают Богу в молитвах-инвокациях, эти ритуальные формулы – напоминание о договоре, который действует с ветхозаветных времен.

Интенсивное богообщение, по которому тоскует Средневековье, восстанавливается в тот момент, когда Бог привлекается в качестве союзника. Эта особая ситуация – война против «неверных». Время интенсивного богообщения – это время чудес и видений, которые, по словам французского медиевиста А. Воше, «были основным средством коммуникации между миром запредельным и миром повседневным». Чудеса, в отличие от *maleficia*, возможны только там, где соблюдаются заповеди, *factum* с Богом, время Первого крестового похода, таким образом, было обречено стать «временем чудес». Хроники Первого крестового похода – настоящий каталог чудесных историй.

Хронисты не ставили перед собой задачу использовать нарративный каркас истории Исхода последовательно, чтобы *gesta* франков (или *gesta* Бога

через франков) дублировали ветхозаветные события шаг за шагом, в то же время хронистам было важно продемонстрировать своим современникам явные, на их взгляд, параллели с событиями Исхода Обретение Иерусалима, равно как и обретение земли обетованной, могло стать финалом лишь вполне конкретного сценария, для которого *pactum*, заключенный с Богом, был центральным звеном

**Глава вторая: Бог и крестоносцы как участники обмена.** В главе анализируются нарративные стратегии хронистов Первого крестового похода, отсылающие к структурам обмена дарами, услугами или ресурсами Эти структуры реализуются как в повседневных ритуалах, так и в способах «рассказывания» историй о героях или святых Представляется, что в хрониках Первого крестового похода эти структуры используются как матрица, с помощью которой читателю (слушателю) сообщается некая информация о взаимоотношениях Бога и крестоносцев

В *первом параграфе* («Казус Гвидо»: нарушил ли Бог договор с крестоносцами?) мы останавливаемся на одном сюжете, включенном в нарратив пяти хроник брат герцога Бозмунда Тарентского Гвидо угрожает отказаться от почитания Бога, если известия о гибели крестоносцев под Антиохией подтвердятся. Исследователи крестовых походов специально не анализировали этот эпизод, который, на наш взгляд, является одним из ключевых для понимания механизмов осмысления средневековой культурой Иерусалимской экспедиции

Схожие мотивы упрека и угрозы носителю сакрального (Бог, святой) обнаруживаются в других нарративных источниках раннего и высокого Средневековья, авторы которых – духовные лица Медиевисты видят в таких рассказах отблеск «неофициальной религиозности» Средних веков Человек Средневековья выстраивал отношения с персонифицированным миром сакрального по принципу *do ut des* – «даю, чтобы и ты дал», те рассматривал их сквозь призму некого контракта, договора, обязательного к выполнению для обеих сторон

То обстоятельство, что мотив «наказания Бога» обнаруживается в произведениях образованных клириков, может быть объяснено «некнижной» ментальностью, общей для профанов и «ученых мужей» Средневековья. Однако это объяснение не проливает свет на тот факт, что интересующий нас эпизод находит отражение в текстах, не рассчитанных на профанов, к каковым текстам можно отнести большую часть хроник, созданных в монастырях и предназначенных для монастырских библиотек. Тем самым, по сути, игнорируется структура источников и нарративные стратегии авторов. Нам представляется возможным иное объяснение «наказания святых»: следует рассматривать не как практику, в которой клир солидаризируется с неграмотной паствой, но как литературный и даже дидактический топос.

Видится возможным выдвижение гипотезы о ритуальном характере упрека носителю сакрального. Хронисты через текстуальную демонстрацию ритуального сомнения и через последующую демонстрацию бесосновательности этого сомнения де-факто фиксируют наличие контракта, договора между человеком и Богом, который регулирует ход крестового похода. Мы вправе полагать, что подобные ритуалы были регулярными практиками в Средние века и могли иметь характер как магических, по сути, действий, так и «театральных» представлений, призванных обозначить действительность договора между общиной и носителем сакрального.

Во *втором параграфе (Носитель сакрального как герой-помощник)* мы анализируем фрагменты нарратива хроник, в которых присутствует мотив упрека Бога или святых (мы обозначаем их как «сакральную корпорацию») в адрес крестоносцев. Упреки «сакральной корпорации», как правило, касаются ритуальной нечистоты крестоносцев и невыполнения ими божественных предписаний, *praescripta*. Обиженный, возмущенный, мстительный носитель сакрального – это средневековый нарративный топос, напоминание о «должном» и «недолжном» поведении, о выполнении и невыполнении договора с «сакральную корпорацией». Насилие, месть со

стороны носителя сакрального в рамках средневековой культуры не противоречило его святости, но утверждало его силу и власть

Упрек со стороны «сакральной корпорации» - это информация о *ресурсе*, который крестоносцы не получают при несоблюдении *paccepta* или уже не получают из-за несоблюдения условий договора Ресурс – это некий набор функций носителя сакрального, который интересует крестоносцев в перспективе выполнения главной задачи, т.е. завоевания Иерусалима это совет, передача чудесного предмета, сообщение спасительной формулы, помощь в прохождении испытания, заступничество одного представителя сакральной иерархии перед другим, вышестоящим. Пользуясь терминологией В.Я. Проппа мы классифицируем данные функции «сакральной корпорации» как функции *дарителя* и *помощника*. По мнению А-Ж Греймаса эти функции образуют единый «актант», круг действий, который можно определить как «снабжение героя вспомогательным средством». Актанты *помощника-дарителя* («сакральной корпорации») и *героя* (крестоносцев) интегрируются в единую работающую нарративную связку при помощи мотива *договора*

Нам представляется, что «сакральную корпорацию» хроник отличает от типичного *помощника-дарителя* волшебной сказки то обстоятельство, что носители сакрального – не второстепенны, они образуют самостоятельную нарративную линию (в частности, их узнают по клейму, что относится к функциям героя). В случае с носителями сакрального в хрониках Первого крестового похода речь, скорее, идет об инверсионном актанте *герой-помощник*, характерного для средневекового эпоса (Ренуар в «Песни о Гильоме», сам граф Гильом Оранжевый в «Нимской телеге», частично Зигфрид в «Песни о Нибелунгах», Один в «Речах Гримнира», Люнета в «Ивейне»). «Сакральная корпорация» - самостоятельный актер, определяющий, с кем ему заключать договор

Структурный анализ кардинально, пусть и в порядке исследовательского эксперимента, меняет ракурс, под которым мы рассматриваем

взаимоотношения крестоносцев и Бога именно носитель сакрального, а не человеческая *communitas*, оказывается в роли «контрактного» служащего, который при определенных условиях может «уволиться» и найти себе другое место службы. Образованный хронист-клирик *сознательно* не «рисовал» Бога с Ренуара – речь идет о правилах организации нарратива, которые во многом (см. Введение) являются структурами восприятия действительности и матрицей передачи актуальной информации. У нарратива свои способы демонстрации качеств и оценок, и носитель сакрального, оказавшись включенным в выстроенное по правилам повествование, вынужден «играть» по этим правилам. Такие качества Бога (или святых), как милосердие, неизбежность воздаяния за соблюденные или несоблюденные *praecepta*, склонность награждать праведников (тех, кто соблюдает договор) и карать грешников (тех, кто его не соблюдает), воспринимались как данность в том числе и потому, что в рамках стандартного нарратива носитель сакрального занимал конкретную умопостигаемую нишу.

В *третьем параграфе* (Мотив договора и динамика нарратива хронистов) мы пытаемся выяснить, каким образом мотив договора, обмена ресурсами между Богом и крестоносцами влияет на динамику нарратива хронистов. Мы останавливаемся на 3-х ключевых сюжетах, нашедших отражение во всех 8 хрониках: захват Антиохии, снятие осады Антиохии, захват Иерусалима. Эти сюжеты строятся по схожей нарративной схеме: крестоносцы всякий раз терпят локальную неудачу, ищут ее причины, ликвидируют их и тем самым решают задачу.

Важными элементами нарратива становятся *констатация неудачи* и *диагностика неудачи*. Неудача, как правило, диагностируется как результат нарушения табу, *praecepta* – или же хронисты маркируют неудачу как прелюдию к выполнению Богом своей части контракта, и тем самым неудача рассматривается как тест на доверие одной стороны договора (крестоносцев) к другой («сакральной корпорации»). Нарушение табу – грех, сообщество

крестоносцев – плоть от плоти средневековой культуры, озабоченной скверной, ее диагностикой и ликвидацией

Табу действует не само по себе, а в режиме обмена услугами между крестоносцами и «сакральной корпорацией» Следующий за *констатацией* и *диагностикой неудачи* нарративный элемент, а именно *ликвидацию неудачи* можно представить как последовательность двух актов во-первых, некий искомый *ресурс* получает от крестоносцев Бог, во-вторых, некий искомый *ресурс* получают от Бога крестоносцы Без ресурса, получаемого крестоносцами от Всевышнего, решение локальной задачи невозможно

Ресурс, необходимый Богу, представлен в хрониках как *pietas*, ритуальная чистота, которой крестоносцы достигают посредством трехшагового акта пост – молитва – милостыня Этот акт является способом восстановления нарушенного договора с «сакральной корпорацией», которая не будет вступать в договорные отношения с «нечистым» сообществом и ожидает от него знаков верности контракту

Ресурс, необходимый крестоносцам, обозначен в хрониках как «божественная помощь», «божественная сила», «божественная защита», «божественное содействие», непосредственное участие представителей «сакральной корпорации» в битве, «божественная воля»

Во всех трех проанализированных нами сюжетах хронисты фиксируют два состояния – *недействующий договор* (ни одна из сторон договора не получает обмениваемого *ресурса*) и *действующий договор* (обе стороны получают искомые *ресурсы*), а также тактику перехода от одного состояния к другому Хронист нанизывает структурно аналогичные сюжеты на общую нить повествования, и таким образом сам нарратив о Первом крестовом походе обретает вид повествования о *постоянно разрываемом и возобновляемом договоре* Бога и крестоносцев

**Глава третья: Бог-сеньор и крестоносцы-вассалы.** Глава посвящена анализу феодальной терминологии и аллюзий к матрице отношений сеньора и вассала при описании отношений Бога и крестоносцев в нарративе

хронистов Нам представляется, что договор, о котором рассказывают хроники Первого крестового похода – не только нарративная функция или воспроизводство библейского архетипа, но и вполне конкретная практика складывающейся субкультуры рыцарей, *milites*, к которой принадлежат участники экспедиции и категориями которой отчасти мыслят сами хронисты – выходцы из рыцарской среды

В первом параграфе (*Milites Christi*: вооруженные монахи или Божьи рыцари?) мы останавливаемся на термине *milites Christi* (или *milites Dei*), который используется хронистами для называния участников Иерусалимской экспедиции Христианство переняло слово *militare*, наряду с другими терминами, из латинского военного словаря, на рубеже X-XI вв средневековая культура именovala монашеские общины *militia Christi*, противопоставляя их светскому воинству, *militia secularis*. Есть основания полагать, что хронисты пытались делегировать крестоносцам нравственный кодекс монашеской общины В то же время нам представляется, что на рубеже XI-XII вв, т е в период создания хроник Первого крестового похода, термин *miles* обозначал уже не абстрактного военного профессионала, а профессионала, которого характеризовали конкретный способ ведения боя (конный воин с мечом), этические принципы (зачатки рыцарского кодекса) и конкретные договорные практики (принесение оммажа)

Договором регулировались отношения сеньора и вассала, *comes* и *miles*. В текстах хроник нам удалось обнаружить несколько пассажей, в которых эта система отношений вполне эксплицитно переносится на отношения Бога и крестоносцев (так, у Роберта Монаха герцог Боэмунд призывает своих *milites* стать *milites* Бога, крестоносцы отказываются принести клятву верности (оммаж) императору Алексею Комнину, т к «уже принесли ее Богу»)

Исключительно важными представляются выводы А И Сидорова, заключившего, что «социальное» рождение рыцарства относится к XI в, тогда как зачатки «культурной» истории рыцарства следует искать в эпохе Каролингов Рыцари XI-XII вв отчасти перенимали этос каролингских

*nobiles*, «знатных», одним из фундаментальных элементов которого была готовность умереть, но не оставить сеньора Речь идет о трансляции поведенческих структур и их этического обоснования от одной исторически-конкретной социальной группы к другой Констатация этого переноса дает нам возможность несколько иначе интерпретировать некоторые, казалось бы, вполне ясные фрагменты хроник. например, религиозное благочестие, заключающееся в стойком перенесении страданий, может быть воспроизведением как «модели Иова», так и «модели верного вассала»

Точно так же мученичество – это еще и следование своему долгу вассала до конца Эксплицитно декларируемый герой хрониста-клирика – это герой мартиролога он делает нравственный выбор и умирает безропотно В то же время тексты «проговариваются» на страницах хроник проступают очертания иного героя, для которого смерть от меча – не выбор, а один из двух возможных исходов в избранной игре Для этого героя существует позорная смерть от голода и славная смерть на поле боя, тогда как идеал мученика уравнивает эти смерти

Нарратив хроник Первого крестового похода в значительной степени стал порождением культуры «двуязычного» клира, который пытался использовать свой, церковный, язык и в то же время по-прежнему мыслил категориями военной аристократии Поэтому «модель Иова» при описании явленной крестоносцами *pietas* идет в одной упряжи с моделью исполненной вассальной клятвы встреча двух *mentalité* переживается клириком XI-XII вв как факт личного опыта, а созданный им нарратив несет на себе отпечаток этой встречи

Вопреки мнению некоторых медиевистов (например, Дж Козела), нам представляется, что не отношения с Богом становились моделью отношений с сеньором, а, напротив, договор с сеньором есть модель отношений с Богом При этом речь не идет о новой религиозности: это все то же средневековое христианство, только выраженное в категориях относительно новой, амбициозной социальной группы, для которой Бог – сеньор, которому

полагается оммаж и верность, а готовность участвовать в игре со смертельным исходом – знак «профпригодности», деловая рекомендация, свидетельство договорной благонадежности

Во *втором параграфе* (Идеальный *dominus*: Бог как феодальный сеньор) мы анализируем поведение другой стороны феодального договора, т е Бога Мы развиваем мысль, изложенную в предыдущем параграфе человек, преодолевший этап примитивного ужаса перед «совершенно иным», так или иначе пытается осмыслить свою зависимость от сверхъестественного и мыслит при этом категориями актуального социо-культурного языка. Для XI-XII вв это язык феодальных отношений

Феодального сеньора (*dominus*) и Господа Бога (*Dominus*) роднят конкретные практики реальное участие в боевых действиях (по нашему мнению, упоминания о сражающемся Боге не являются фигуральными, в представлении хронистов Бог сражается *реально*), защищает своих людей, раздаст им «фьефы» и делится с ними военной добычей В то же время в единый образ феодального *Dominus* эти практики склеивает лишь договор сеньора и вассала

Мы возвращаемся к рассмотренному в предыдущей главе «казусу Гвидо» и обращаем внимание на то, что гневные высказывания рыцаря Гвидо в адрес Всевышнего – это угроза разрыва феодального контракта, *diffiducia* В то же время Бог – не единственный адресат призыва о помощи крестоносцам под Антиохией участники похода де-факто напоминают о необходимости выполнения условий договора сразу двум сеньорам – Богу и императору Алексею Бог и император вынуждены действовать в рамках одного и того же сценария (необходимости помочь попавшим в беду крестоносцам), предполагающего демонстрацию качеств хорошего (Бог) или плохого (император) сеньора

Противопоставление хорошего и плохого сеньоров, т е Бога и императора – одна из идей, красной нитью проходящих через нарратив хронистов, в то же время сам факт помещения Бога в рамки конкретного социального

сценария дает представление о том, как мог восприниматься Всевышний средневековой культурой на рубеже XI-XII вв

В *третьем параграфе* (*Assumptio crucis*: попытка новой интерпретации) мы делаем попытку рассмотреть некоторые ставшие классическими интерпретационные матрицы, применяющиеся в исследованиях Первого крестового похода, сквозь призму договора Бога и крестоносцев. В частности, мы полагаем, что мотив *принятия креста* участниками похода можно рассматривать не только как часть паломнического обета, но и как часть ритуала оммажа – оммажа Всевышнему.

Ношение нашитого на лопатку креста, описанное в хрониках, можно интерпретировать как акт подражания Христу, те как жест, ориентированный на мифо-архетипическую модель, в то же время этот жест определенным образом вписан в контекст повседневной социо-культурной коммуникации, бытующей в средневековом обществе. Представляется, что знак креста не был инсигнией паломника на рубеже XI-XII вв, он был доведом к традиционному паломническому символическому ряду посол, сумка, перстень Герцогу Бозмунду в хронике «*Gesta Francorum*» сообщают о знаке креста, который носят участники экспедиции, тогда, когда он задействует специальный «рыцарский» вопросник: его интересуется вооружение воинов (проверка на профпригодность), их боевой клич и инсигнии, указывающие на того или иного *dominus*

Договор между Богом и крестоносцами вступает в силу в момент принятия последними креста. Сам ритуал *assumptio crucis* представлен в хрониках весьма скудно, и тем не менее есть основания полагать, что смысл церемонии, как и смысл оммажа, заключался в гарантии безопасности (в данном случае, безопасности Церкви), заключении мира и демонстрации «особых отношений» с Богом обществу. При этом знак креста, нашитый на одежду крестоносцев, выступает в качестве предмета инвеституры, передача которой – один из элементов ритуала оммажа

Выводы, сделанные в 3-й главе, позволяют нам внести несколько штрихов в дискуссию о соотношении молитвенного жеста (на коленях со сложенными руками) и жеста вассальной присяги (аналогично). Мы оспариваем некоторые выводы Ж.-К. Шмитта: нам представляется, что жест присяги генетически предшествует молитвенному жесту, а ритуальная полнота, которой не хватает Шмитту в акте молитвы (Бог не охватывает руки молящегося своими руками), достраивается на уровне представлений.

Безусловно, наши реконструкции ритуала *assumptio crucis*, основанные на обрывочных свидетельствах хроник, не могут использоваться в качестве основного аргумента в пользу вассальных связей Бога и крестоносцев. Скорее, мы рассматриваем ритуал в феодальном контексте, очерченном в предыдущих разделах, представляется, что для историков, изучавших ритуал молитвы в более широком интертекстуальном поле, этот контекст не казался столь очевидным и выпуклым, однако наши тексты дают возможность выдвинуть такого рода гипотезы.

В **Заключении** представлены основные выводы проведенного исследования. Анализ нарративных стратегий авторов хроник Первого крестового похода позволил выделить своего рода смысловую матрицу, посредством которой беспрецедентное событие – военная экспедиция в Святую Землю и захват Иерусалима – было осмыслено средневековой культурой. Эту матрицу мы обозначили как *договор Бога и человека*. Речь идет не о некоем едином мотиве договора, который становится для хронистов нарративным шаблоном, но скорее о «пучке» мотивов, повествовательных сценариев, топосов, моделей, которые – к каким бы различным источникам, культурным образам или социальным практикам они не отсылали – описывают механизм *договора, контракта* между Богом и крестоносцами, благодаря которому крестовый поход как успешное предприятие становится возможным.

Нам представляется, что выделенная нами матрица является важной структурой средневековой *mentalité* (ментальности), поэтому мы

анализировали Первый крестовый поход не столько как событие истории средневековых институтов или доктрин, сколько как событие истории средневековой ментальности

Один из нарративных сценариев, в которые хронист вписывает события Первого крестового похода – это библейский мотив Исхода История Исхода – это архетипический нарратив, и осмысление крестового похода в сопоставлении с нарративом Исхода позволяет «поместить» экспедицию в Иерусалим в историю спасения, а также заново пережить это архетипическое события, пережить период интенсивного богообщения в особой ситуации священной войны, требующей заключения союза, *foedus* с Богом Мотив такого союза - *foedus* или *pactum* (завета, договора) задает динамику истории Исхода и предлагает средневековому человеку целый набор возможных сценариев выполнения «условий договора» или нарушения их Для хронистов-клириков это удобная матрица, позволяющая наглядно продемонстрировать превосходство франков-христиан над Израилем через особенности поведения в схожих ситуациях Более последовательное соблюдение условий *pactum* с Богом и более последовательное доверие к другой стороне договора делает франков новым, поистине «лучшим Израилем» В то же время, соблюдение договора обеспечивает, в конечном итоге, успешное выполнение главной цели похода – освобождение Иерусалима из рук неверных

Другой сценарий – представление взаимоотношений Бога и крестоносцев в категориях феодального контракта, осевой структуры сеньориально-вассальных отношений в XI-XII вв Нам представляется (и мы попытались продемонстрировать это в тексте), что *milites* хроник Первого крестового похода, и *milites Dei* в частности – это не абстрактные воины, а рыцари, особая, во многом еще только складывающаяся субкультура военных профессионалов, для них договор с сеньором – одна из важнейших коммуникативных практик, а представление о двусторонней верности договору – важный элемент ментальности

Мы показали, что хронисты не только изображают крестоносцев как рыцарей Бога, но и самого Бога как верного своим обязанностям сеньора, который воюет за своих людей, защищает их и делится с ними военной добычей. Представляется, что далеко не всегда хронист-клирик использовал феодальную матрицу при описании Бога произвольно – зачастую хронист был выходцем из среды *milites* и, даже став частью духовного сословия, *oratores*, сохранял особенности языка и мышления «прошлой жизни». В то же время, на наш взгляд, в хрониках встречаются фрагменты, где феодальная модель используется умышленно. В частности, Бог и император Алексей Комнин, с которым крестоносцы заключили вассальный договор, «вынуждены» действовать в рамках одного и того же сценария (необходимости помочь попавшим в беду крестоносцам), предполагающего демонстрацию качеств хорошего (Бог) или плохого (император) сеньора.

Третий сценарий отсылает к повседневным средневековым ритуальным практикам и представлениям о том, что взаимоотношения между средневековым сообществом (крестьянской общиной, монастырем или войском крестоносцев) и Богом или святым реализуются по схеме обмена дарами, *do ut des*. Это мотив упрека Богу, якобы не выполняющему своих обязательств по контракту с сообществом крестоносцев, с последующей демонстрацией необоснованности этих сомнений и упреков в необязательности Всевышнего. Данный мотив наглядно демонстрирует, что представления о контракте с «сакральной корпорацией» (Христом, Девой Марией, святыми, мучениками) присутствуют на уровне средневековой ментальности и не критикуются даже образованными клириками. Для них упрек носителю сакрального (даже сопровождающийся символическим наказанием) – часть ритуала, призванного продемонстрировать приверженность этого носителя условиям контракта.

Наконец, четвертый сценарий во многом навязан хронистам универсальными правилами самого нарратива, спецификой организации повествовательных функций, их рубрикацией, особыми нарративными

методами демонстрации читателю или слушателю тех или иных качеств персонажа (например, верности или вероломства). «Сакральная корпорация» хроник совмещает в себе два набора функций: с одной стороны, это функции волшебного помощника, взаимодействие с которым позволяет герою (крестоносцам) решить задачу и ликвидировать недостачу; с другой стороны, это функции эпического героя-наемника, который помогает другому герою справиться с его задачей, но, не получая ответного дара, может сменить партнера по контракту или наказать нерадивого партнера

Наш анализ позволил проследить, что обмен дарами между двумя героями нарратива хронистов, Богом и крестоносцами, задает динамику повествования о Первом крестовом походе действующий или восстановленный контракт является залогом успеха, недействующий, нарушенный контракт является залогом неудачи. В завершение нашей работы мы можем предположить, что сама структура нарратива, во многом диктующая хронисту свои законы, вынуждает его рыться в копилке средневековой культуры и нанизывать на повествовательную нить различные по своему генезису мотивы договора с Богом. Нам представляется, что нарратив с его универсальными нормами может выступать в рамках средневековой *mentalité* в роли механизма, позволяющего организовать, интегрировать в единое целое, типологизировать и обобщить разнородные мотивы

**По теме диссертации автором опубликованы следующие работы.**

**В изданиях, рекомендуемых ВАК:**

- 1 Мотив чистого/нечистого в нарративе хронистов Первого крестового похода // Вестник РГГУ. – М, 2007, №10 – С 79-91
- 2 «Казус Гвидо» нарушил ли Бог договор с крестоносцами? // Вестник РГГУ – М, 2009, №15 – С 115-124

**МИНИН Станислав Александрович**

**ПЕРВЫЙ СРЕДНЕВЕКОВЫЙ ПОХОД В СРЕДНЕВЕКОВОЙ КУЛЬТУРЕ  
ДОГОВОР БОГА И ЧЕЛОВЕКА В НАРРАТИВЕ ХРОНИСТОВ**

**АВТОРЕФЕРАТ**

диссертации на соискание ученой степени  
кандидата исторических наук

*ЛИЦЕНЗИЯ ПД № 00608*  
Формат 60x84/16 1,7 усл п л  
Бумага офсетная 80 гр  
Тираж 100 экз Заказ № 186

Отпечатано с готовых о/м  
в типографии ООО «Медина-Принт»  
ул Новослободская д 14/19 стр 5