

МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ  
Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение  
высшего профессионального образования  
«ТЮМЕНСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ НЕФТЕГАЗОВЫЙ УНИВЕРСИТЕТ»

**О. Г. Рыбакова**

**ЖЕНЩИНА  
В КУЛЬТУРЕ ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКОГО  
СРЕДНЕВЕКОВЬЯ**

**(ПО МАТЕРИАЛАМ СОВРЕМЕННОЙ АМЕРИКАНСКОЙ  
НАУЧНОЙ ПЕРИОДИКИ)**

*Монография*

Тюмень  
ТюмГНГУ  
2014

УДК 930.005:13.09+13.91+13.11.28.

ББК 71.0 + 63.3(4)

Р 93

Научный редактор  
доктор исторических наук В. Я. Мауль

Рецензенты:  
доктор исторических наук В. Н. Ерохин  
кандидат исторических наук М. В. Жолудов

**Рыбакова О. Г.**

Р93      Женщина в культуре западноевропейского средневековья (по материалам современной американской научной периодики) / О. Г. Рыбакова : монография. — Тюмень : ТюмГНГУ, 2014. — 118 с.

ISBN 978-5-9961-0880-0

Монография посвящена анализу места и социальных ролей женщины в средневековой культуре Западной Европы на основе изучения взглядов американских ученых. Источниковой основой исследования являются публикации ученых в современной американской научной периодике. Основные вопросы, которые поднимаются и решаются в книге, касаются различных гендерных казусов средневековой культуры, связанных с положением женщины в религиозной концепции мироздания, с основами куртуазных отношений изучаемой эпохи и многих других. Показано, что привычные представления о приниженном статусе женщины в системе средневекового общества не совсем адекватно отражают объективную реальность прошлого.

Монография предназначена для преподавателей, студентов и всех интересующихся гендерными аспектами истории культуры.

УДК 930.005:13.09+13.91+13.11.28.

ББК 71.0 + 63.3(4)

ISBN 978-5-9961-0880-0

© Федеральное государственное  
бюджетное образовательное  
учреждение высшего  
профессионального образования  
«Тюменский государственный  
нефтегазовый университет», 2014

## ОТ РЕДАКТОРА

Предваряя представленную на суд читателя интересную монографию Ольги Геннадьевны Рыбаковой, хочу поделиться краткими размышлениями. Перед нами книга написанная женщиной о женщинах. Тех самых, о которых, по мнению Ф. Ницше, «нужно говорить только с мужчинами». Но автор решительно пренебрегает советом немецкого философа, ничуть не боясь предостережения другого философа - французского - Д. Дидро, недвусмысленно предупредившего: «Тот, кто разгадывает женщин, становится их непримиримым врагом».

Это книга не просто о физической природе или телесной красоте женщин, и не о них же в высоком философском смысле слова. В ней рассказывается о положении женщин в культурном пространстве средневековой Европе, чьи образы на уровне массовой исторической памяти запечатлены яркими амбивалентными стереотипами. На одном полюсе находятся фигуранты многочисленных ведовских процессов, а на другом - неувядающий лик Джоконды, который вот уже больше четырех столетий, по словам Ф.-А. Грюйе, «лишает здравого рассудка всех, кто, вдоволь насмотревшись, начинает толковать о ней».

Задамся риторическим вопросом: нужна ли такая книга нам сегодня, в эпоху объявленного в глобализирующемся мире гендерного равенства? Задумаемся, и сразу же поймем, что прошлое не исчезает бесследно, оно живет в нас, и таким образом формирует окружающий реальный мир. Вот и сегодня на уровне повседневного сознания наше общество, несмотря на все усилия, остается откровенно маскулинным. Не менее заметным это обстоятельство было и всего какое-то столетие тому назад, когда известный польский писатель Болеслав Прус устами героя своего романа доктора Шумана провозгласил своеобразный мужской манифест женской дискриминации - «праздное чудище с исковерканными ступнями, затянутым торсом и птичьим мозгом». Дальнейший ретроспективный взгляд в прошлое культуры с уверенностью показывает, что такое отношение к представительницам слабого пола было едва ли ни всегда. Следовательно, перед нами монография об извечной проблеме человеческого бытия.

В этом смысле актуальность книги о женщинах средневековья не вызывает сомнений. Она посвящена сюжету, созвучному также общественным настроениям в современной России, а потому - одному из наиболее ангажированных науками о человеке. Это книга о женщинах, а, значит, она может рассматриваться и как ценный вклад в пока еще неполную копилку феминистических работ. Так что со всей очевидностью можно признать, что сочинение О.Г. Рыбаковой лежит в русле одного из наиболее перспективных направлений развития современного гуманитарного знания.

После того как в 1975 году американская исследовательница Нин Коч сконструировала сам термин «feminology», под феминологией стали понимать междисциплинарную отрасль научного знания, изучающую совокупность проблем, связанных с социально-экономическим и политическим положением

женщины в обществе, ее функциональными ролями, правовым и семейным статусом и т.п. Такое содержание в данный термин уже более 30 лет вкладывают ученые разных стран, и именно такая его трактовка лежит в основе данного исследования.

Книга в прямом смысле слова получилась новаторской, знакомящей нас со взглядами практически не известных российской культурологии американских медиевистов. Это, конечно, не всем знакомые величины калибра Джеймса Биллингтона, Роберта Дарнттона или Натали Земан Дэвис. Но в том и достоинство авторского подхода, ибо средний план, как раз, и составляет основной фон науки. Иначе говоря, монография обращена к важному, но слабо разработанному у нас направлению - репрезентации и анализу взглядов американских ученых на феномен женщины и «женского» в средневековой культуре. Она позволяет более адекватно представить уровень развития западной культурологии вообще и ее состояние на фоне российской культурологии в частности.

По форме изложения материала монография получилась с ярко выраженным нарративным акцентом. Но, во-первых, в ней также присутствуют многочисленные суммативные интерпретации, научные систематизации и компаративный подход, а, во-вторых, иным образом было бы практически невозможно полноценно и комплексно исследовать работы столь большого количества авторов. Так что, никакого «криминала» в активном использовании нарратива нет и быть не может, подобные работы с необходимостью востребованы культурологией, и это хорошо.

Кроме того, предложенную нам книгу вполне можно рассматривать как начальную стадию большого и перспективного научного проекта по изучению американской историографии средневековой культуры и гендерной проблематики в ней на примере текстов, еще не введенных в научный оборот. Поэтому хочется надеяться, что автор еще не раз порадует нас своими новыми исследованиями.

Что очень важно с точки зрения рядового читателя, стилистика и содержание монографии выглядят достаточно четкими, формулировки ясными, а выводы вполне верифицируемыми. Иными словами, да простят меня за новояз, книга получилась «читабельной». На основе обобщения и структурирования обширного, но дискретного материала автору удалось показать особенности взглядов американских культурологов на социальные роли женщин, их семейный статус, отношение к ним в рамках средневековой культуры и на трансформацию такого отношения от одного периода к другому. Компаративный подход позволил взвешенно оценить вклад американских ученых в изучение проблемы женщины в культурном пространстве средних веков.

Помимо сказанного, профессиональный читатель отметит как достоинство то обстоятельство, что О.Г. Рыбакова не понаслышке знакома со сложной «лабораторией» ученого. Не часто можно встретить столь грамотно и ясно изложенные методологические принципы, которые выражают междисциплинарное кредо автора. Это свидетельствует о понимании естественной ограниченно-

сти любой познавательной парадигмы, необходимости использования методологического синтеза и доказывает полное соответствие монографии уровню требований современной гуманитаристики. Использование тонких исследовательских технологий на стыке нескольких гуманитарных и социальных наук помогло плодотворному изучению заявленного феномена и придало особый колорит самому тексту книги. Достоверность полученных результатов и сделанных выводов основана на привлечении широкого круга репрезентативных источников, а аргументированность и убедительность предложенных положений и выдвинутых гипотез обеспечивается комплексным и корректным использованием общепризнанных методологических подходов.

С большим интересом читается каждый раздел первой главы монографии, но особенно второй и третий параграфы, посвященные королевским казусам мужской идентичности и дискриминации феминности как отличительных признаков средневековой культуры соответственно. Первый же параграф, может быть, выглядит не столь выигрышным в зрелищном отношении, но необходимым и концептуально насыщенным с точки зрения изучения культурной историографии женщин на протяжении значительного промежутка времени.

Сравнительный анализ, взятый на вооружение, позволил автору во второй главе взвешенно обозначить и оценить не только степень вклада американских культурологов в науку в целом, но и в те области феминологии средневековой культуры, в которых он выразился наиболее зримо. В частности, можно признать аргументированным вывод о существенных элементах новизны в трактовке различных моделей реализации женской святости на примере христианского проповедничества Екатерины Александрийской и Марии Магдалины, в представлениях о трансформации агиографических канонов (Умилиана де Черчи) и опыта мистического служения господу (Гертруда Хельфтская).

Заслуживает всяческой поддержки мнение О.Г. Рыбаковой о высокой значимости взглядов американских ученых на институт куртуазной любви в контексте его социального функционирования как «вызова феодализму», т.е. тем политическим и религиозным установлениями, которые создавали, цементировали и мотивировали общественную систему средневековья. Об этом идет разговор в третьей главе монографии. Можно согласиться, что литературные представления современников о куртуазных отношениях вполне коррелировали с практикой их реального бытования в средневековой культуре, а Двор (Парламент) Любви нередко выступал в роли влиятельного противовеса государственным или церковным институтам Западной Европы. Интересны также предпринятые в книге несколько неожиданные, но успешные попытки связать представления американских медиевистов о куртуазных отношениях с народной смеховой культурой изучаемой эпохи.

Конечно, въедливый критик обязательно найдет в книге какие-либо содержательные или структурные недостатки. Что же делать? Идеал потому так и называется, что он недостижим. Недостатки же - это лишь временно не реализованный творческий потенциал. Но не о них хочется сейчас говорить, потому

что в целом монография выполнена на высокопрофессиональном уровне, является оригинальным и самостоятельным исследованием сложной темы, основанным на использовании разнообразных высокоинформативных источников. А главное - она наполнена живыми людьми, яркими и запоминающимися женскими образами. Ее хочется с увлечением читать и вновь перечитывать, стараясь обстоятельно разобраться в различных перипетиях сложной жизненной судьбы женщин в средневековой Европе.

## ВВЕДЕНИЕ

Сегодня мы живем в мире, в котором остатки дискриминированной феминности, хотя и воспринимаются уже как атавизм, но все еще продолжают сохраняться на уровне детерминант массового сознания. Мужской «шовинизм» по-прежнему императивно определяет главные «правила игры», в рамках которых протекает общественная жизнь. Затянувшийся кризис всех социальных сфер неизбежно обостряет взаимоотношения между мужчинами и женщинами, что во многом связано с изменениями того полоролевого баланса, что существовал в России значительно дольше, чем во многих западных странах. В связи с этим сущность и специфика взаимоотношений полов сейчас находятся в центре многочисленных общественных дискуссий. Без их детального научного анализа невозможно плодотворное решение назревших проблем цивилизации, среди которых кризис привычных гендерных ценностей, распространение однополых браков, падение роли семьи как формы социализации населения, снижение рождаемости и др. Очевидно, что поиски ответов на эти и другие аналогичные вызовы времени стимулируют усиленный интерес к культурному опыту минувших столетий.

К тому же сегодняшняя активная потребность женщин не только уравниваться в правах с мужчинами, но и превзойти их, придает этому движению небывалую силу. В его рамках новый импульс получило стремление обеспечить феминистское сознание собственной исторической ретроспективой. Поэтому многие историки, культурологи и социологи стран Западной Европы и Америки стали заниматься историей женщин, обоснованно полагая, что изучение прошлого, как и анализ современности, должны опираться на информацию, касающуюся обоих полов. В такой постановке вопроса, очевидно, что средневековая культура была важной ступенью в формировании представлений о женщине и ее природе.

Известно, что Средневековье номинировало наиболее развернутую и аргументированную концепцию женского несовершенства, однако в нем же самом содержались и ростки другого, нового отношения к женщине. Следовательно, с научной точки зрения тема монографического исследования является актуальной и это обусловлено несколькими факторами.

Прежде всего, неизменно растущим интересом к гендерной проблематике в гуманитарных исследованиях, в том числе в отечественной и зарубежной исторической науке и культурологии. Среди них «женские исследования» на сегодняшний день являются одним из самых молодых и динамично развивающихся направлений, что во многом продиктовано социальными и интеллектуальными запросами современности.

Кроме того, несмотря на повышенное внимание, проявляемое в последние годы отечественными медиевистами к комплексным проблемам или частным сюжетам «истории женщин», крупных обобщающих трудов, посвященных положению и социальным ролям женщины в средневековой культуре, по-

прежнему немного. Российские социальные и гуманитарные науки, несмотря на серьезное обновление, продолжают испытывать влияние собственной самоизоляции в советский период. Им явно не хватает знания теоретических моделей и практических наработок, осуществленных в рамках западной научной парадигмы, где гендерология и феминология насчитывают уже солидный стаж. Такая интеллектуальная аккумуляция происходит преимущественно на кульминационном уровне, т.е. в поле зрения наших ученых попадают работы наиболее ярких, прежде всего, европейских представителей медиэвистики.

Вследствие этого обстоятельства труды заокеанских историков культуры несправедливо оказываются востребованными только на уровне нескольких знаковых фамилий. Конечно, с формальной точки зрения научное сообщество не может делиться на лиц первого или второго плана, каждый из них, по меткому выражению, «возделывает свой аллод». Но трудно не заметить, что за крепкими спинами известных российским ученым мэтров американской медиэвистики таких, как Дж. Биллингтон, Ч. Гаскинс, Р. Дарнтон, Н.З. Дэвис, Э. Жильсон, И. Левин, Р. Лопец, Л. Уайт и др., скрывается плотная стена исследователей, чьи труды и даже имена мало или совсем не знакомы нашему читателю. Но именно они наиболее адекватно определяют общий уровень развития культурологических исследований в той или иной стране. По отношению к ним в монографии используется безоценочное определение ученые «второго плана». Данный маркер не всегда будет нами употребляться, но в соответствующем контексте каждый раз будет подразумеваться.

Таким образом, проблематика женщины в средневековой культуре представляется актуальной в теоретическом и практическом аспектах, в общественно-политическом и научно-исследовательском плане. Обращение к гендерным сюжетам столь далекого прошлого иллюминирует культурное значение самой средневековой эпохи, помогает осознать и понять социокультурную перспективу настоящего, повышает и улучшает наши знания об этом символически насыщенном пространстве, а также расширяет фундамент для последующих научных изысканий.

Высокая актуальность проблемы феминологии в современном мире обусловила то обстоятельство, что женщины и феномен женственности сегодня находятся в фокусе исследований представителей широкого спектра социально-гуманитарных дисциплин.<sup>1</sup>

В общетеоретическом плане необходимо выделить несколько стратегических направлений изучения проблемы, оказавших влияние на автора монографии. Так, выявление особенностей категории «пол» было осуществлено в демографии (В.М. Медков) и сексологии (И.С. Кон). Лингвокультурологическая характеристика концепта «феминность» дана в работах А.В. Кириловой и Т.В. Цивьян. Осмысление своеобразия женственности с позиций психологии пред-

---

<sup>1</sup> Выходные данные работ всех названных в обзоре исследователей помещены в библиографическом списке в конце монографии.



принималось в трудах С. Бема, О. Вейнингера, И. Жеребкиной, Д. Майерса, З. Фрейда, К.-Г. Юнга и др. Социологическая интерпретация феномена женственности нашла свое отражение в исследованиях Э. Гидденса, Ж. Липовецкого, Т. Парсонса, Н. Смелзера, И.Н. Тартаковской, Э. Фромма и др. В религиоведении плодотворно изучены образы женственности в рамках христианства (Г. Гече, Э. Дин, А.В. Медведев). Культурно-антропологические изыскания (Ф. Боас, Г.А. Брандт, К. Клакхон, Ю.М. Лотман, В.Я. Мауль, М. Мид, Н.В. Нарусевич, П.В. Романов, Е.Р. Ярская-Смирнова и др.) раскрывают генезис универсалии «женское/мужское» и последствия этой «ассиметрии» в культурном контексте.

Кроме того, необходимо отметить фундаментальные труды медиевистов (Л.М. Баткин, М.М. Бахтин, П.М. Бицилли, М. Блок, А.Я. Гуревич, Ж. Делюмо, Ж. Дюби, Л.П. Карсавин, Ж. Ле Гофф, Р. Мандру, Й. Хейзинга и др.), формирующие целостное представление об особенностях средневековой культурно-исторической реальности. Полезным также было обращение к тем публикациям, авторами которых изучалась специфика генезиса средневековой личности, общества и культуры в целом. Им удалось обнаружить и объяснить взаимосвязь конкретных, присущих только средневековому человеку, особенностей миропонимания с той культурой и атмосферой, в которой он существовал. Сформулированные этими авторами характеристики мировидения средневекового человека складываются в достаточно устойчивый образ. Выводы ученых по вопросам, связанным со средневековой личностью и обществом, интересуют нас в той мере, в какой их можно считать показательными в изучении средневекового человека и общества, а также господствовавшей в нем аксиологической системы.

Важный этап в развитии феминологии связан с общетеоретическими работами российских историков Н.Л. Пушкаревой, Л.П. Репиной и др. Они осуществили анализ новых концепций, складывающихся в социальной истории, в том числе в изучении Средневековья, познакомили отечественных специалистов с некоторыми достижениями иностранных коллег в области теории и методики гендера, тем самым обозначив новый вектор развития «женской истории» в нашей науке. Ими был дополнительно обоснован термин гендер или социокультурный пол, впервые появившийся на Западе, где он стал одной из центральных категорий женских исследований» в 1980-е годы. В результате, сегодня гендерология понимается как изучение многообразных форм взаимодействия мужского и женского в рамках различных культурных традиций, в то время как феминология - это наука о положении и социальных ролях женщины.

Обращаясь к характеристике научной литературы, посвященной именно средневековой женщине, отметим, что российские медиевисты в последние два десятилетия активно «осваивали» женскую проблематику, но применительно только к некоторым европейским странам, главным образом, Франции и Италии. Как правило, ученые обращались к ней в рамках изучения семьи, брака, демографических процессов. Уделялось внимание правовому аспекту функционирования семьи, особенностям средневековых матримониальных отноше-

ний, эволюции их форм (Ю.Л. Бессмертный, М.В. Винокурова, В.Н. Ерохин, Н.В. Карначук, Ю.П. Малинин, А.Д. Михайлов, И.Ю. Николаева, А.Г. Супрянович и др.). Учеными была признана важность и познавательная потребность использования культурологического ракурса, который, действительно стал методологической основой многих исследований.

За последние годы интерес отечественных специалистов к положению женщин в средневековом обществе видимым образом возрастает. С 1990-х гг. значительно расширяется источниковая база «женских исследований», а также круг разрабатываемых проблем. В этой научной сфере появляются специальные периодические издания (одно из наиболее авторитетных - альманах гендерной истории «Адам и Ева»), предпринимаются попытки создания обобщающих трудов, активно применяются возможности смежных дисциплин. Все чаще историки обращаются к проблеме диалога полов, представлениям о «мужском» и «женском» в культуре средневекового общества, видя в них продукт культурно-исторического развития «коллективного» человека. Эти тенденции отчетливо прослеживаются в работах Ю.Е. Арнаутовой, Н.Ю. Бикеевой, В.П. Даркевича, М. Оссовской, Т.Б. Рябовой, О.В. Смолицкой, А.Л. Ястребицкой и др. В них характеризуются средневековые представления о природе представительниц прекрасного пола, они рассматриваются в контексте средневекового права, религии, образования и тому подобных ситуаций.

Необходимо также отметить, что в последние годы в различных университетах страны были защищены несколько диссертаций, которые прямо или косвенно посвящены изучению женщин в средние века (И.А. Ануприенко, В.Э. Бармина, И.И. Болдырева, Т.В. Смирницких, Н.Г. Хорошильцева). Но в них затрагиваются либо сугубо исторические аспекты на узком региональном материале (Англия, Италия, Византия, Русь), либо общие теоретические области исследования, либо о женщинах речь идет только в контексте рассмотрения других проблем.

При всех позитивных тенденциях, характеризующих развитие «женских исследований» в современной отечественной медиевистике, следует все же отметить их фрагментарность. Зарубежная историография проблемы, напротив, более объемна и комплексна, но мало известна в нашей стране, как правило, вследствие существующего серьезного барьера - одноязычия многих наших историков культуры. Поэтому в нашей монографии были привлечены труды ученых, написанные на английском языке по общим проблемам культуры феодальной эпохи и по истории куртуазной любви (Р. Бриффол, Ф. Гир, Дж. Вильгельм, Э. Келли, К.С. Льюис, Дж. Рауботэм, Д. Ружмон, Дж. Смит, П. Терри, А. Флеминг и др.). В них анализируются с традиционных для медиевистики позиций источники, проявление и значение этого культурного феномена в жизни средневековой Европы. В тоже время американские ученые вносят и некоторые существенные новые аспекты в осмыслении рыцарской лирики, самого института куртуазных отношений, вписывая его в общий контекст феодальной иерархии.

Кроме того, в монографии были проанализированы взгляды англоязычных авторов на проблемы женской средневековой святости в различных ее проявлениях (Э. Андерхилл, Р. Армстронг, Э. Болдуин, Б. Макгин, К. Янсен и др.). В своих работах эти ученые рассмотрели жизнеописания женщин-святых таких, как Екатерина Сиенская, Клара Ассизская, Мария Магдалина и др. На их примерах исследователями были изучены, как общие вопросы средневекового мистицизма, так и его женские проявления.

Таким образом, можно сказать, что в работах отечественных и зарубежных историков, культурологов, философов, искусствоведов и литературоведов накоплен и осмыслен обширный материал по проблемам женщины в средневековой культуре. Однако специального исследования, которое было бы посвящено анализу взглядов американских культурологов «второго плана», оценке их понимания места и роли женщины в средневековой культуре, представленных в многочисленных публикациях на страницах научных журналов, еще не проводилось. Эти материалы впервые вводятся в научный оборот нами.

Поэтому цель данного исследования заключается в уточнении, корректировке или пересмотре сложившихся в отечественной и мировой культурологии представлений о женщине в средневековой культуре на основе анализа взглядов авторов публикаций в американской научной периодике.

Названная цель определяет последовательное решение ряда промежуточных научных задач:

- выявить общее и особенное в представлениях американских культурологов об основных гендерных аспектах средневековой культуры в сравнении с традиционными для медиевистики подходами;
- проанализировать и определить научную состоятельность взглядов американских ученых на познавательную значимость периодизации как средства организации исследования культурно-исторического процесса;
- выявить специфику понимания американскими культурологами символического характера средневековой культуры на основе изученных ими казусов мужской идентичности;
- установить степень преемственности и новаторства взглядов американских медиевистов на проблему дискриминации феминности как гендерного маркера средневековой культуры;
- выяснить прочность аргументов в представлениях американских ученых о различных моделях реализации женской святости в средневековой культуре на примере христианского проповедничества, трансформации агиографических канонов и опыта мистического служения господу;
- обобщить и систематизировать имеющиеся в культурологии традиционные научные взгляды на институт куртуазной любви в его взаимосвязи с гендерными установками средневековой культуры;
- определить степень аргументированности представлений американских ученых об институте куртуазных отношений в его общих и частных взаимосвязях с политическими и церковными организациями Средневековья;

- оценить значимость научного вклада американских исследований в разработку проблемы женщины в средневековой культуре.

Источниковая база монографии представлена статьями малоизвестных и неизвестных в российской науке американских ученых, опубликованных в специальных периодических изданиях «*American Historical Review*», «*Essays in Medieval Studies*», «*Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History*», «*Journal of Medieval and Early Modern Studies*», «*Journal of the History of Sexuality*».

Общепризнано, что «рупором» американской медиевистики заслуженно считается журнал «*Speculum*», издаваемый Средневековой Академией Америки. Он является старейшим американским периодическим изданием, посвященным исключительно средним векам, и затрагивающим самые разнообразные вопросы: политическую историю, историю искусства, литературы, философии, теологии, права, музыки и экономики. «*Speculum*» стал выходить ежеквартально, начиная с 1926 г., т.е. на три года раньше, чем его авторитетный французский аналог - «*Анналы*». Но материалы данного солидного издания могут быть основой для репрезентации «первого уровня» американской медиевистики, который и так достаточно хорошо известен современной науке. Поэтому источниками нашей монографии послужили работы историков средневековой культуры и культурологов «второго плана» таких, как Э. Бартлетт, Б. Бедо-Резак, Дж. Брандолино, Д. Вагнер, Р. Грейбилл, И. Дженкинс, Дж. Затта, Ш. Киношита, К. Лиис, Д. Ниренберг, Ш. Огилви, Г. Оллар, П. Райдер, П. Стром, К. Уотерс, Э. Шухман, Д. Эерс, Ч. Эггелер, Ч. Эймс, Э. Эстелл и др.

Научно-практическая значимость исследования стоит в том, что его результаты могут служить теоретической основой целостного представления о месте, значении и социальных ролях женщины в средневековой культуре. Кроме того, оценка американскими медиевистами места и роли женщин в христианском средневековье открывает возможности для экстраполяции полученных выводов на более поздние этапы историко-культурного развития, в том числе на понимание данного феномена в современном обществе и научных представлениях. Основные положения и результаты монографии обладают также потенциальной привлекательностью для идеологов феминистского движения. Ее материалы могут быть использованы при написании научных трудов по соответствующей проблематике, при разработке и чтении общих курсов по культурологии, гендерологии, феминологии, историографии всеобщей истории, специальных курсов по средневековой культуре.

Научная новизна результатов монографии состоит в уточнении, принципиальной корректировке и развитии существующих в науке представлений о месте, значении и социальных ролях женщин в рамках средневековой культуры, что представляется важным для современной медиевистики.

В монографии впервые вводятся в научный оборот работы американских историков и культурологов, которых мы квалифицируем, как ученых «второго плана», чьи взгляды на феномен культуры в указанных хронологических пределах, в целом, и чье понимание места и социальных ролей женщины в средне-

вековой культуре, в частности, мало или совсем не известны современной науке.

Было установлено, что американские медиевисты «второго плана» во многих отношениях разделяют общепринятые в науке положения о месте и роли женщины в средние века. Но компаративный подход позволил выявить также специфику их представлений о значении лингво-физиологических особенностей женщин в практике христианского проповедования, о пределах соответствия личной жизни женщин, причисленных к лику святых, с агиографическим каноном их изображения, об особой роли института куртуазной любви в системе феодальных иерархических отношений.

На основе использования методологического синтеза были проанализированы аргументы американских медиевистов о новых путях формирования женской идентичности в гендерном контексте средневековой эпохи. Дано заключение о репрезентативности и верифицируемости их выводов.

# I. АМЕРИКАНСКИЕ МЕДИЕВИСТЫ О ГЕНДЕРНЫХ АСПЕКТАХ СРЕДНЕВЕКОВОЙ КУЛЬТУРЫ

## *1.1. Периодизация средневековой культуры как познавательный процесс*

Как известно, важным и необходимым познавательным средством организации любого гуманитарного исследования является разработка периодизации процесса трансформации изучаемого объекта. Такая задача становится тем более актуальной, когда речь идет об анализе динамично развивающихся феноменов культуры.

Периодизация истории культуры, как необходимая предварительная ступень научного синтеза - это установление определенных, хронологически последовательных этапов в культурном развитии общества. Выделение таких этапов можно считать серьезной познавательной потребностью, поскольку в основу должны быть положены решающие факторы, общие для всех стран, или, хотя бы, для ведущих из них.

За время существования исторической науки и культурологии разработано множество вариантов периодизации истории культуры. В некоторых из них проводится идея универсальности историко-культурных закономерностей и основных стадий, через которые прошло человечество за время своего существования. Другие отрицают наличие закономерностей эволюции культуры различных стран, регионов и народов.

Признавая за какой-либо научной школой или ученым право на собственную периодизацию, заметим, что любые из них следует считать условными и подверженными корректировкам. Они отражают процесс эвристических изменений изучаемой совокупности историко-культурных явлений. Поэтому в науке распространены различные варианты вспомогательных или примитивных периодизаций, и критерии, на основании которых производится членение единого и целостного процесса, могут быть совершенно разными.

Помимо частных имеются еще и варианты общих периодизаций. При этом даже самая элементарная из них с необходимостью должна удовлетворять ряду условий. Наиболее важным следует считать требование о том, что она должна быть одновременно и устойчивой, и достаточно гибкой, т.е. допускать выявление новых этапов и подэтапов развития и включение их в уже разработанную систему. Обычно в периодизациях, обозначая объекты соответствующего класса, отмечают лишь существенный в данном случае отличительный признак.

Многие медиевисты для повышения эффективности своей исследовательской лаборатории неоднократно предпринимали попытки решения этой проблемы. По мнению французского историка Ж. Ле Гоффа, главная задача исследователя – «выявить, определить и объяснить происходящие изменения. Соот-

ветственно очень важно, чтобы историк анализировал периоды важнейших изменений в ценностных ориентациях». Эти изменения видятся ему «сущностными характеристиками любой периодизации истории ... овладение прошлым зависит, в частности, от его (ученого - *О.Р.*) способности строить убедительные системы периодизации и разрабатывать различные подсистемы внутри наиболее общих и масштабных» систем. Аналогичным образом рассуждает И.Н. Данилевский: «Обязательным предварительным условием познания чего бы то ни было, - пишет он, - является разделение познаваемого объекта на "составляющие" (независимо от того, существуют они реально или же выделяются условно) и их "правильное" наименование. В истории такое ритуальное расчленение именуется, как известно, периодизацией. Необходимость и научная ценность периодизации как метода научного изучения прошлого ни у кого не вызывает сомнения».<sup>1</sup>

При исследовании истории средневековой культуры данная проблема возникает как в широком, так и в узком смысле. В широком - поскольку само понятие «средние века», находящиеся между Античностью и современным миром, вызывает вопросы об их начале и конце. В узком смысле - так как можно выделить несколько различных этапов в пределах этого временного отрезка продолжительностью свыше тысячи лет.

Как отмечал признанный знаток средневековой культуры А.Я. Гуревич, «членение исторического процесса на Древность, Средние Века и Новое время сложилось ... к концу эпохи Возрождения. Термином *Medium Aevum* гуманисты обозначали период, ознаменовавший упадок классической латыни, когда на смену литературному языку Цицерона и Горация пришло преобладание "кухонной латыни" или "мужицкого языка". В дальнейшем эта трехчленная периодизация была распространена на историю в целом и сохранилась вплоть до наших дней, хотя понимание внутреннего содержания этих периодов, и в особенности Средневековья, неоднократно и подчас коренным образом изменялось».<sup>2</sup>

Придумывая термин «средние века», - словно бы дополняет своего российского коллегу выдающийся медиевист Ж. Ле Гофф, «итальянские гуманисты второй половины XV в. ... хотели отделить тех, кого они называли "древними", от самих себя, то есть от "своих современников", людей Ренессанса. Не отменяя христианской хронологии "шести возрастов", отсчитываемых от Сотворения мира, они предприняли попытку создать хронологию мирскую, светскую. Новая периодизация воскресила давнюю, возникшую еще на заре Средневековья оппозицию между древним и современным. Первоначально это противопоставление было исключительно временным (слово "современный",

---

<sup>1</sup> Ле Гофф Ж. С небес на землю // Одиссей. Человек в истории. - М.: Наука, 1991. - С. 27; Данилевский И.Н. Тупики периодизации, или периодизация в тупике // Одиссей: Человек в истории 1998. - М.: Наука, 1999. С. 264.

<sup>2</sup> Гуревич А.Я. Средневековье как тип культуры // Антропология культуры. Вып. 1. - М.: ОГИ, 2002. - С. 39.

moderne, ... означало "настоящий", "сегодняшний"), но постепенно на первый план выступает его оценочный характер».<sup>3</sup>

Длительное время историки датировали начало средневековой эпохи прекращением императорской власти на Западе (476 г.), а ее завершение - падением Восточно-Римской (Византийской) империи под ударами турок (1453 г.). В дальнейшем временные рамки не раз пересматривались. Представления о начале Средневековья колеблются между III веком - периодом глубокого социально-политического кризиса Римской империи и вплоть до X-XI веков, пока в культуре сохранялись античные традиции. Таким же переломом считают рубеж первого и второго тысячелетий те медиевисты, которые трактуют Средневековье как христианское, поскольку в это время в основном происходит христианизация Европы.

Не менее широк диапазон мнений о дате окончания Средневековья: одни считают его завершением Великие географические открытия рубежа XV-XVI столетий или Реформацию, тогда как другие говорят об «очень долгом Средневековье», длившимся вплоть до конца XVIII или даже до первой трети XIX века. В основе столь глубоких разночтений лежат весьма несхожие и противоречащие одна другой концепции средневековой эпохи, но сама возможность столь разноречивых интерпретаций свидетельствует об условности и даже произвольности понятия «средние века». Принципиальной для нашего исследования представляется точка зрения А.Я. Гуревича о том, что такой познавательный концепт, как «Средневековье», применим исключительно для западноевропейского культурного ареала.<sup>4</sup>

Таким образом, в зависимости от задач осуществляемых учеными в своих исследованиях, а также от того, какой именно критерий лежит в основе их периодизации, можно выделить несколько имеющихся в гуманитаристике подходов к делению средневекового историко-культурного процесса.

В советской науке, как известно, доминировала марксистско-ленинская трактовка феодализма как особой общественно-экономической формации, пришедшей на смену рабовладению и предшествующей капитализму. Соответственно и периодизация Средневековья связывалась, прежде всего, с уровнем развития феодального способа производства, который, по мнению марксистов, был обусловлен неравноправным договором между феодалом и теми, кто его содержит (прежде всего, крестьянами). Следствием этого является обращение значительной доли прибавочной стоимости в феодальную ренту. Поэтому конечной целью становится не расширение производства, а простое воспроизводство затраченного. Такое феодальное Средневековье занимает временное пространство между падением Римской империи и промышленным переворотом (середина V – середина XVII вв.). Выделяли следующие этапы его развития:

---

<sup>3</sup> Ле Гофф Ж. Средневековый мир воображаемого. - М.: Прогресс, 2001. - С.31.

<sup>4</sup> Гуревич А.Я. Указ. соч. - С. 39-40.



становление феодализма - раннее средневековье; расцвет феодализма - развитое средневековье; упадок феодализма - позднее средневековье.<sup>5</sup>

Однако, марксистский подход в постсоветский период был решительно отвергнут ученым сообществом. К тому же он не отражал эволюцию явлений культуры, воспринимавшейся как элемент надстройки, полностью зависимой от уровня развития производительных сил. Поэтому в последние годы более востребованными оказываются иные схемы. Например, Ж. Ле Гофф отстаивает классификацию, основанную на понятии «длительного» или «долгого» Средневековья: «Я принадлежу к поколению историков, отмеченных печатью проблематики "долговременности" (*longue durée*). Она возникла под влиянием ... марксизма, ... Фернана Броделя и этнологии».<sup>6</sup>

Период Средневековья, - по мнению французского исследователя, - можно определить, исходя из доминирующей идеологии: «Не отражая материальную инфраструктуру общества и не являясь духовным двигателем его истории, идеология, тем не менее, представляет собой одну из существеннейших деталей функционирования общественного механизма. Долгое Средневековье - это эпоха господства христианства, являющегося одновременно и религией, и идеологией и находящегося в чрезвычайно сложных отношениях с феодальным миром, который оно оспаривает и утверждает единовременно». Он отмечает, что «на протяжении пятнадцати веков, с IV по XIX в.» наблюдается сохранность «базовых общественных структур», что «позволяет говорить о наличии неразрывных связей, скрепляющих европейское общество».<sup>7</sup>

Руководствуясь в качестве критерия изменениями полноты «повседневных привычек, верований, особенностей поведения и менталитета» людей<sup>8</sup>, Ж. Ле Гофф выделяет эпоху поздней Античности - с III по X вв., вычленив из нее раннее средневековье с VIII по X столетия. Далее идет классическое средневековье, которое является временем культурного подъема, с начала 1000 г. до XIV века; и, наконец, - позднее средневековье: начинаясь во время Великой чумы (1347-1348 гг.), оно продолжается до начала XVI века, включает в себя эпоху Реформации и заканчивается Великой Французской буржуазной революцией XVIII века. В соответствии с любопытным признанием Ж. Ле Гоффа, для него долгое Средневековье характеризуется, прежде всего, «борьбой двух, почти равных по могуществу сил - Бога и Сатаны, хотя теоретически второй находится в подчинении у первого; сражение это происходит в человеке и вокруг чело-

---

<sup>5</sup> См.: Маркс К. Капитал. Т. I. // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. - Т. 23. - С. 77-78; Маркс К., Энгельс Ф., Ленин В.И. О диалектическом и историческом материализме. - М.: Политиздат, 1984. - 636 с.; Энгельс Ф. Происхождение семьи, частной собственности и государства // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. - Т. 21. - С.28-178.

<sup>6</sup> Ле Гофф Ж. Другое Средневековье: Время, труд и культура Запада. - Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2002. - С.7.

<sup>7</sup> Ле Гофф Ж. Средневековый мир ... С. 35.

<sup>8</sup> Ле Гофф Ж. Другое Средневековье ... С. 9.

века. Долгое феодальное Средневековье - это борьба Дьявола и Господа Бога. Сатана рождается вместе со Средними веками и вместе с ними умирает».<sup>9</sup>

Наиболее распространенная классификация изучаемой эпохи существенно отличается от взглядов сторонников «долговременности», хотя также делит историю Средневековья на три основных периода. Но в основе ее лежат уже иные критерии - уровень социально-экономического, политического и культурного развития. В общем виде эта периодизация выглядит следующим образом.

Первый период заключен в промежутке между концом V и серединой XI вв. Это раннее средневековье, когда феодализм только складывался как общественная система, предопределяя крайнюю сложность социальной стратификации, в которой смешивались и трансформировались общественные группы античного рабовладельческого и варварского родоплеменного строя. В экономике господствовал аграрный сектор, и превалировали натурально-хозяйственные отношения. Города сумели сохранить себя как экономические центры преимущественно в районе Средиземноморья, которое являлось главным узлом торговых связей Востока и Запада. В политической сфере раннее средневековье было временем варварских и раннефеодальных государственных образований (королевств), несущих на себе печать переходного времени.

Становление раннесредневековой культуры представляло собой сложный, болезненный процесс синтеза христианских и варварских традиций. Драматизм этого процесса был обусловлен разнонаправленностью христианской аксиологии и основанного на «силовом мышлении» варварского сознания. Постепенно главная роль в формирующейся культуре начинает принадлежать христианской религии и церкви. В духовной жизни временный упадок, связанный с гибелью Западной Римской империи и натиском языческого бесписьменного мира, постепенно сменялся ее подъемом. Христианская церковь в этот период оказывала решающее воздействие на сознание и культуру общества, в частности, регулируя процесс усвоения античного наследия.

Несмотря на очевидные успехи, христианство достаточно медленно интегрировалось в мир варварского бытия. Варвары раннего средневековья сохраняли своеобразное видение и ощущение мира, основанное на родовых связях человека и общности, к которой он принадлежал, дух воинственной энергии, чувство неотделимости от природы. В процессе становления средневековой культуры важнейшей задачей было разрушение «силового мышления» мифологического варварского сознания, уничтожение древних корней языческого культа силы.

Так, наиболее заметные явления в культуре VI - первой половины VII вв., т.е. в начале периода, связаны с усвоением античного наследия в остготской Италии и вестготской Испании. Например, магистр остготского короля Теодориха Северин Боэций превратился в одного из почитаемых ученых. Его труды по музыке, арифметике, теологические сочинения, переводы Аристотеля, Евк-

---

<sup>9</sup> Ле Гофф Ж. Средневековый мир ... С. 36.

лида стали основой средневекового образования и науки. В это время против языческой мудрости резко выступила церковь. Однако античная культура была достаточно сильно представлена в культуре раннего средневековья. Интерес к ней особенно усилился во времена так называемого Каролингского Возрождения. При дворе Карла Великого, восстановившего Западную Римскую империю, была создана «Академия» по примеру античной, члены которой даже называли себя римскими именами. В империи были открыты начальные школы при монастырях. Придворный императора Флакк Альбин Алкуин и его ученики собирали античные рукописи, занимались их реставрацией, сделав многое по сохранению античного наследия для последующих поколений. В раннем средневековье также были созданы первые письменные «Истории» варваров.

В целом для раннего средневековья характерны позитивные тенденции в развитии культуры, несмотря на войны, набеги, покорение одних народов другими, захваты территорий, которые существенно замедляли темпы культурного прогресса.

Второй период начинается с середины XI в. и продолжается до конца XV столетия. Это расцвет феодальных отношений. Бесконечные войны, междоусобицы, политический упадок привели к разделу империи Карла Великого и положили начало становлению трех европейских государств: Франции, Италии и Германии. Возникает новая форма политической организации общества - феодальная сословно-представительная монархия, отразившая тенденцию к усилению центральной власти и активизации сословий. В XI в. улучшение экономической ситуации в Европе, рост населения, уменьшение военных действий привели к ускорению процесса отделения ремесла от земледелия, следствием чего был рост, как количества новых городов, так и их размеров. В XII-XIII вв. многие города освобождаются из-под власти духовных или светских феодалов. Рост народонаселения, сопровождавшийся нехваткой продовольствия и земель, вызвал к жизни крестовые походы. Они способствовали знакомству европейцев с восточной, мусульманской культурой. Католическая церковь, достигнув пика могущества в борьбе с государством в XII-XIII вв., постепенно стала терять свои позиции перед лицом королевской власти. Ослабевает и воздействие христианства на общественное сознание. Появление светской рыцарской и городской литературы, музыки, искусства разрушало основы средневековой культуры. Постепенно стала расшатываться и социальная структура феодального общества. В результате развития товарно-денежных отношений подрывается целостность натурального хозяйства, ослабляется личная зависимость крестьян от феодалов. Культурная жизнь проходит под знаком развития городской культуры, которая содействует секуляризации сознания, становлению рационализма и опытного знания.

Третий период охватывает XVI-XVII вв. - это поздний феодализм или начало раннего Нового времени. Экономическая и социальная жизнь характеризуется процессами разложения феодализма и генезиса капиталистических отношений. Острота общественных противоречий провоцирует рост антифео-

дальних движений с активным участием широких народных масс, которые содействовали победе первых буржуазных революций. Оформляется новый тип феодального государства - абсолютная монархия. Духовную жизнь общества определяли раннебуржуазные революции, поздний гуманизм, Реформация и Контрреформация. Разложение феодализма как социально-экономической основы средневековой системы и ослабление влияния христианства вызывало глубокий кризис культуры, подготавливая ее переход на качественно иной уровень.

Помимо специфических признаков культурной эволюции, характерных для каждого из выделяемых учеными этапов, рассмотренная периодизация отражает также все убыстряющийся темп развития и сокращение временной протяженности каждого последующего этапа.<sup>10</sup>

Как было отмечено, это была версия одной из самых распространенных общих периодизаций Средневековья. Обратим внимание, что настоятельную потребность в разработке добротной периодизации средневековой культуры хорошо осознают и американские ученые. На страницах научной периодики они не раз обращались к данному вопросу. Наиболее глубокими среди них нам представляются взгляды культуролога из университета Северного Иллинойса Дэвида Вагнера, отметившего, что «существует совершенно специфичная причина, по которой медиевисты не могут избежать проблемы периодизации. Сама концепция, которая определяет собственную область изучения, возникла внутри традиции, основанной именно на теории периодизации».<sup>11</sup>

В своей работе исследователь предлагает достаточно оригинальную, возможно, спорную, но, безусловно, интересную концепцию переходной эпохи, основанную на теории кульминационных моментов. Свою цель он видит в создании фундаментально обоснованной периодизации, опирающейся на самые широкие критерии.

Д. Вагнер пишет, что сегодня этот термин, в принципе, потерял свою негативную коннотацию и обычно используется в нейтральном значении. Хотя и сейчас «средние века» действительно означают промежуточную эру, и сама их отличительная особенность, следовательно, зависит от связей с периодами, которые предшествуют и следуют за ними, что, видимо, делает Средневековье тем или иным образом менее значительным, чем эти ограничивающие его эпохи. По мнению ученого, рассуждая в самом общем виде, можно признать, что жизнедеятельность мужчин и женщин проходит в контексте природы и общества. Отношение человека к природе является, вероятно, фундаментальным показателем его адаптации к окружающей действительности, что дает возможность выделить несколько основных революций в истории человечества. Но, в дополнение к этому, столь же фундаментальны и революционны перемены в

---

<sup>10</sup> Общую схему периодизации Средневековья см., напр.: История средних веков: В 2 т. Т.1: Учебник / Под ред. С.П. Карпова. М: Изд-во Моск. ун-та; Высшая школа, 2003. - С. 21-25.

<sup>11</sup> Wagner D. The Middleness of the Middle Ages: Periodizing European History // Essays in Medieval Studies. - 1988. № 5. - P. 33

понимании человеком мира, в котором он живет. Этот факт исследователь называет ключевым для определения основных поворотных пунктов в европейской истории. При их анализе, - пишет Д. Вагнер, - «мой подход будет скорее дескриптивным, нежели каузальным».<sup>12</sup>

В отличие от других периодов, - по мнению ученого, - рождение Средневековья изначально идентифицируется с революцией в мировоззрении. В то время как первопричины бронзового или железного века, и даже Нового времени характеризовались экономическими революциями, увеличивавшими контроль человека над природой, новое средневековое отношение к вселенной сформировалось в процессе экономического и социального упадка. Следовательно, как полагает Д. Вагнер, нет ничего удивительного в том, что Средневековье могло казаться менее значительным периодом для человека эпохи Возрождения и, безусловно, Просвещения, а может быть даже и для современного человека.<sup>13</sup>

Наиболее очевидным способом научного анализа ученому кажется установление точных дат ключевых судьбоносных событий. Любой исследователь Средневековья не может не знать об основном поворотном пункте этого периода. «Век Веры» начался в период экономического и политического упадка, продолжавшегося довольно длительное время. Однако этот кризис закончился, и Европа достигла состояния стабильности, которое положило начало периоду ее восстановления. Чтобы обозначить данное изменение как кардинальный поворот, ученый снова обращает внимание на «срединность» Средневековья. Этот поворотный пункт разделил его на две части: первая половина соотносилась с античным наследием, тогда как последующая без сколько-нибудь заметного разрыва привела к современному миру.<sup>14</sup>

Д. Вагнер уверен, что «изучение отношения человека к обществу действительно представляет альтернативный подход» к периодизации. И здесь в качестве ключевого критерия ученый называет демографию, которую он интерпретирует довольно широко, включая этнические миграции. Но еще более важными для периодизации ему кажутся рост и падение численности населения. Ясно, что уменьшение населения, которое началось на закате Римской империи, продолжалось еще несколько столетий, а подъем и расцвет Средневековья были отмечены ростом количества населения. В такой постановке вопроса очевидно, что население активно увеличивалось в течение XI века. Поэтому 1000-й год хорошо подходит, если выбрать его как условную дату, чтобы отметить поворотный пункт, т.е. начало демографической революции.<sup>15</sup>

Стремясь более четко обозначить собственную позицию, Д. Вагнер подробно исследует взгляды других ученых. Основное внимание он уделяет компаративному анализу классической работы Я. Бурхардта «Культура итальян-

---

<sup>12</sup> Ibid. P. 34.

<sup>13</sup> Ibid. P. 35.

<sup>14</sup> Ibid. P. 36-37.

<sup>15</sup> Ibid. P. 37.

ского Ренессанса». Игнорируя экономическую историю, автор этой монографии рассматривал итальянский Ренессанс как главный период, который продолжался вплоть до Контрреформации. Для него это был век, значительно отличавшийся от христианского средневековья. Он полагал его периодом, который видел «повторное открытие человека и мира» и возвестил приход Нового времени. Взгляды Бурхардта, по справедливому признанию Д. Вагнера, доминировали в исторических научных знаниях в течение XIX века, но уже в начале XX столетия его тезис подвергся критике с многих сторон.<sup>16</sup>

Несмотря на это, Д. Вагнер находит принципиальный общий момент в подходах Бурхардта и его критиков. При всех их расхождениях во взглядах они единодушны в признании наличия четкой границы между Средневековьем и Новым временем, указывая, что между ними не было промежуточного периода. Точно также они были едины и в трактовке непрерывности перехода от Античности к Средневековью. Поэтому полемика, вызванная этим сходным постулатом, сконцентрировалась вокруг проблемы точной даты определения границы между древним и средним мирами.<sup>17</sup>

Высказывая собственную позицию по данному спорному вопросу, Д. Вагнер утверждает, что выделение «кульминационных периодов делает менее необходимым определение точными датами их начала и окончания. Несмотря на то, что иногда начало и окончание процесса кажутся вполне понятными, такие даты часто бывают произвольными».<sup>18</sup>

Весьма плодотворными представляются и заключительные рассуждения Д. Вагнера относительно идеи «срединности» средних веков, как находящихся между эпохой Античности и Новым временем. Американский исследователь рассуждает о том, что этот «современный век» по инерции рассматривается большинством ученых как продолжающийся до настоящего времени. Но едва ли это так, считает Д. Вагнер. Границы современной эпохи тоже весьма проблематичны, даже в категориях кульминационных моментов. Дискуссии по этому поводу продолжаются до сих пор. И только когда «новый век» полностью обретет свои временные границы, будут очевидны результаты, касающиеся «срединности» Средневековья. Термин сам по себе, возможно, постепенно укоренится среди историков, - делает вывод американский культуролог, - «но я сомневаюсь относительно такого же результата по отношению к его значению ... можно только предполагать, как историки грядущего века будут концептуализировать Средние века».<sup>19</sup>

Пытаясь оценить принципиальные подходы американских ученых к проблеме периодизации культурной истории Средневековья, заметим, что на рассмотренном примере они кажутся вполне «кредитоспособными». Можно видеть, что теория Д. Вагнера в некоторых моментах близка по духу к подходу

---

<sup>16</sup> Ibid. P. 38.

<sup>17</sup> Ibid. P. 39-40.

<sup>18</sup> Ibid. P. 41.

<sup>19</sup> Ibid. P. 42.

представителей школы «Анналов». Он также предлагает рассматривать Средневековье в контексте его ценностных ориентаций и считает, что изменения, возникающие в переходные времена, являются, безусловно, существенными с точки зрения периодизации.

Очевидно, что Д. Вагнер вполне разделяет и мнение А.Я. Гуревича по поводу периодизаций, унаследованных от предшественников, которые «подчас служат не столько средством организации материала, сколько препоной для более адекватного его познания», а также о том, что «тенденция членить поток истории на относительно четкие и последовательные периоды может привести и воистину приводит к неоправданным упрощениям».<sup>20</sup>

Мы согласны с позицией американского медиевиста, что приступая к изучению культурной истории Средневековья, каждый ученый с необходимостью должен обратиться к одной из существующих периодизаций, либо для большей эффективности намечаемого исследования разработать собственную периодизацию эпохи, обосновывая ее наиболее существенными критериями. Именно эти критерии и становятся для него точкой познавательного отсчета.

Близкий идеям «долгого средневековья» подход Д. Вагнера, в контексте которого познавательно значимыми становятся аксиологически окрашенные ментальные образы мира той или иной эпохи, видится нам наиболее перспективным с точки зрения цели и задач данной работы. Он императивно определяет и тот временной континуитет, в пространстве которого разворачивается наше исследование средневековой культуры глазами американских медиевистов «второго плана».

Таким образом, как нам представляется, позиция американских культурологов в вопросе периодизации выглядит более четкой, жесткой и последовательной, нежели взгляды некоторых европейских и российских ученых. Она оптимизирует возможность динамичного анализа тех феноменов средневековой культуры, которые находятся в центре внимания нашей монографии, а именно, позволяет проследить эволюционные тенденции в восприятии положения женщин этой «срединной» эпохи.

---

<sup>20</sup> Гуревич А.Я. Указ. соч. С. 52.

## ***1.2. Символический мир средневековой культуры: королевские казусы мужской идентичности***

Начнем с констатации банальной аксиомы, что в памяти потомков средним векам явно не повезло. Характерный аксиологический акцент обозначил незавидную репутацию Средневековья, которое с давних пор считается, мягко говоря, не самым лучшим периодом истории культуры. Неслучайно просветители называли его «темными веками». Как заметил один из лучших знатоков эпохи А.Я. Гуревич, «Средневековье - пасынок истории, историческая память обошлась с ним несправедливо». Это своего рода «безвременье, разделяющее две славные эпохи истории Европы». В трактовке многих поколений оно неизменно находилось в тени, отбрасываемой Античностью и Возрождением, которые воспринимались как «эпохи, залитые ярким дневным светом, тогда как над средними веками солнце не восходило чуть ли не тысячу лет». Средневековье рассматривали как перерыв в развитии культуры, провал, «темные столетия» - «таков был приговор гуманистов, закрепленный просветителями, так судили и в XIX веке, противопоставляя динамичное новое время «застойному», «косному» средневековью». Российский медиевист верно подчеркивал, что «и ныне, когда хотят назвать какое-либо общественное или духовное движение реакционным, отсталым, не задумываясь, прибегают к штампу - "средневековое"».<sup>21</sup>

Аналогичным образом рассуждает и другой выдающийся исследователь средневековой культуры Ж. Ле Гофф, показывая как «определения «средневековье», «средние века», «средневековый» становятся уничижительными терминами в общественном сознании и научной мысли. За непростым и неоднозначным интересом, проявляемым нашими современниками из развитых обществ к Средневековью, просматривается с трудом скрываемое вековое презрение».<sup>22</sup>

К счастью, подобное уничижительное отношение к средневековой эпохе современной наукой справедливо признается атавизмом, оно, как пишет А.Я. Гуревич, «лишено всякого оправдания». Однако иное, чем прежде, познавательное кредо не должно означать автоматической реабилитации, механической замены старой, «черной легенды» о Средневековье новой, «золотой легендой». К средним векам, как полагает ученый, необходимо применять «адекватные критерии, рассмотреть средневековую культуру в свете ее собственной логики, попробовать понять ее "изнутри"».<sup>23</sup>

Вполне разделяя провозглашенный историком «манифест», отметим, что представителями школы «Анналов» и их единомышленниками уже давно обозначен культурологически ориентированный вектор изучения Средневековья. К тому же стремление к герменевтическому проникновению в прошлое привело к

---

<sup>21</sup> Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры // Гуревич А.Я. Избранные труды. Средневековый мир. СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2007. С. 24-25.

<sup>22</sup> Ле Гофф Ж. Средневековый мир ... С. 32.

<sup>23</sup> Гуревич А.Я. Категории ... С. 25, 26.



смещению самих познавательных приоритетов от «высокой» культуры господствующей элиты к «низовой» культуре безмолвствующего большинства. Целая палитра исследований медиевистов убедительно доказала культурную состоятельность мира средневекового человека, его насыщенность множеством символических знаков со своей глубокой семантикой.

Стало очевидно, что в тогдашней картине ключевую роль играли культурные символы. Иносказание было привычной формой выражения текста средневековой культуры, к раскрытию смысла которого, понятного человеку той эпохи, должен стремиться ученый. Уже Библия была наполнена тайными символами, скрывающими свой высший смысл. Поэтому средневековый человек так и рассматривал окружающий его мир, как систему символов, правильно истолковав которые, можно постичь божественный замысел. Главным методом познания действительности становилось постижение смысла символов. Тот же принцип лежит в основе современных научных подходов. Представление о культуре как системе знаков и кодов, требующих грамотной интерпретации, стало величайшим достижением семиотической школы во главе с Ю.М. Лотманом. Они же в своих работах предложили и некоторые результативные пути дешифровки кодовой символики Средневековья.

Новые научные приоритеты, взятые на вооружение медиевистикой, обозначили ряд гносеологических проблем, требующих своего решения. В частности, и это главное, необходимо найти наиболее адекватный объекту изучения методологический инструментарий, позволяющий успешно реализовывать исследовательские задачи. Европейские и российские ученые неоднократно и успешно апробировали свои познавательные стратегии в рамках микроистории, социальной и культурной антропологии, интеллектуальной истории и т.д. Собственное понимание путей решения этих задач характерно и для американских медиевистов, анализ работ которых дает возможность увидеть тот эвристический потенциал, который они в себе таят. При этом надо учитывать, что объективная реальность прошлого выступает как совокупность множества субъективных смыслов его участников, понимание которых с необходимостью ведет в мир бессознательных символов, полуразгаданных знаков и подразумеваемых значений.

Основой нашего анализа станут те публикации авторов в специализированных журналах, которые раскрывают их понимание подходов к изучению символического смысла эпохи на примере преимущественно «мужских казусов» как выражения гендерной специфики средневековой культуры. Сразу заметим, что, хотя речь в них идет о королевских ритуальных практиках, но «прочитываются» они в семантическом контексте общей символики традиционализма. Ученые пытаются поставить себе на службу многочисленные косвенные ссылки и не до конца прозрачные намеки источников, раскрыть их смысл, а затем увязать полученную информацию в единую, цельную картину.

Очевидно, что сегодня культурология имманентно присутствует во многих смежных науках - истории, философии, социологии, политологии, историко-

графии, то есть во многом является междисциплинарной. И хотя среди гумани- тариев немало тех, кто выступает против интегрированных подходов, многие американские ученые, например Пол Стром, постулируют настоятельную потребность в междисциплинарном видении культуры. Он полагает, что «специалисты по истории средних веков» «уникальны среди академического мира до той степени, до которой наши журналы (такие как «Speculum») и наши ассоциации («Средневековая Академия», «Средневековый Институт») провоцируют междисциплинарные столкновения. Но такие столкновения чаще происходят "плечом к плечу", нежели "лицом к лицу"». Ученый утверждает, что в большинстве случаев медиевисты, читая публикации в «своей области», в действительности стремятся не покинуть «дисциплинарной безопасности "нашего дома"» Так, историки, например, постоянно возвращаются к своим «источникам», а литераторы – к своим «текстам». Эмоциональный и материальный комфорт «дисциплинарного дома» таков, что имеется слишком мало причин, по которым ученый согласился бы оставить его, либо, оставив, тут же возвращается обратно. По мнению П. Строма, вопрос, скорее в том, «насколько смелое состояние междисциплинарности должно сохраняться, соседствуя с постоянным искушением вернуться в более привычные условия». Американский ученый настаивает на «антидисциплинарности» медиевистики и считает, что «минимальное и хрупкое состояние междисциплинарности нужно развивать, только используя самые действенные и решительные средства: не только признавая существование междисциплинарности, но и активно выступая против дисциплинарной самоуспокоенности».<sup>24</sup>

Реализуя заявленные познавательные принципы, П. Стром обращается к культурологической интерпретации судьбоносных, как он считает, эпизодов из жизни двух английских королей – Ричарда II и сменившего его Генриха IV. Важным кажется то обстоятельство, что при изучении проблемы личности в социокультурном дискурсе средневековой эпохи ученый актуализирует роль не только крупных исторических фигур, но и, так сказать, людей меньшего масштаба, которые входили в их окружение. Подобные научные императивы отчетливо характеризуют позицию П. Строма, который на их примере апробирует собственную теорию «практики», называя ее «головокружительно новой».<sup>25</sup>

Используя аксиологический подход при изучении каузальных связей культуры, в центр исследования он помещает конкретные исторические персонажи. Но, фокусируясь на знаменитых личностях, также включает в сферу своего внимания человека незначительного, мало известного в истории, чьи действия, однако, имели или могли иметь серьезные последствия для высоких особ. Анализируя средневековую церемонию королевской коронации, П. Стром выделяет моменты, когда этот процесс прерывается, и скрытые рычаги отлаженного механизма ритуальной эвфемизации выходят наружу на всеобщее обозре-

---

<sup>24</sup> Strohm P. Coronation as Legible Practice // Essays in Medieval Studies. 1996. № 13. P. 1.

<sup>25</sup> Ibid. P. 2.

ние. Он полагает, что короткий промежуток времени между умершим и новым королем «представляет собой относительно элементарное пограничное пересечение». Несмотря на это, подобное пересечение должно удовлетворять настоящим требованиям законности, продолжительности, нового рождения, божественного назначения и другим средствам. Какие бы из названных стратегий при этом ни преследовались, «в зависимости от их соблюдения находятся шансы на успех в управлении временем».<sup>26</sup>

Одним из таких моментов, по мнению американского исследователя, является несвоевременное появление на коронации английского короля Ричарда II его телохранителя и ближайшего сторонника Джона Даймока. Поскольку понимание исследуемого ученым эпизода возможно только при знакомстве, хотя бы кратком, с жизнью этого известного монарха, приведем некоторые сведения из его биографии.

Ричард II был представителем династии Плантагенетов, внуком короля Эдуарда III и сыном Эдуарда Черного принца. Когда его отец умер в 1376 г. еще при жизни Эдуарда III, 9-летний Ричард получил титул Принца Уэльского, а годом позже унаследовал трон своего деда. В 1399 г. Ричард объявил о конфискации наследия своего дяди у его сына Генриха Болингброка, за год до того отправленного в изгнание за выступление против короля. В мае 1399 г., воспользовавшись отплытием Ричарда в Ирландию для усмирения непокорных феодалов, Генрих Болингброк вернулся в Англию и сверг его, став королем Генрихом IV. Низложенного монарха заточили в темницу в замке Понтефракт, где он умер в феврале 1400 г. при невыясненных обстоятельствах. По одним сведениям, уморил себя голодом, по другим - его уморили голодом, по третьим - был убит сэром Пирсом Экстоном по приказу нового короля. Именно последняя версия изображена в пьесе У. Шекспира «Ричард II».

П. Стром отмечает, что в обязанность Джона Даймока в торжественный день коронации входили сопровождение и защита короля. Телохранитель должен был ехать рядом с королем и вопрошать окружающих, не выскажет ли кто порочащих монарха сведений, за которые готов поручиться собственной жизнью. Смысл этих ритуальных действий во время процессии к аббатству предельно ясен. Права Ричарда II требовалось защищать, несомненно, еще до коронации, а не после нее. Однако, согласно известным фактам, ход событий оказался совершенно иным. Джон Даймок прибыл на торжество с опозданием и вынужден был дожидаться окончания коронации. Первым из дверей аббатства вышел маршал Томас Перси, который внезапно обратился к королевскому защитнику, и в достаточно категоричной форме приказал ему уехать, снять все тяжелые доспехи и вооружение, а затем ждать подходящего времени для возвращения. Монах Сент-Олбанского аббатства, английский хронист Томас Уолсингем сообщает, что данная Т. Перси власть и его тон подействовали на Джона Даймока, который послушался его требований и удалился. Через двадцать

---

<sup>26</sup> Ibid. P. 3.

три года, - подчеркивает Т. Уолсингем, когда уже племянник Даймока исполнял роль королевского защитника на следующей коронации - Генриха IV, он действительно прибыл в торжественный зал, полностью экипированный и готовый защищать королевские права от любого недруга.<sup>27</sup>

В случае же с Ричардом II уход Даймока и его унижение являются моментом, с которого начала разрушаться жизненная система взаимности. В средневековой Англии королевский телохранитель в качестве вознаграждения за верную службу обычно получал лошадь со сбруей. Эта плата считалась королевским подарком, так сказать, актом «волеизъявления» короля. Получается, что преданность Даймока должна была быть взаимно компенсирована королевским даром: верность за лошадь, лошадь за верность. Однако письменные источники предполагают, что Даймок, вероятно, не получил подарка, поскольку оказался в немилости у своего короля. Такова вкратце разорванная ткань обязательств, которые не выполнил Джон Даймок. Вследствие этого, много позже, Ричард II в 1399 году, в кризисное для него время, остался всего лишь с несколькими верными ему соратниками.<sup>28</sup>

Изменения последовательности начала процесса коронации у дверей аббатства, а затем эпизода на пиршестве, посвященном столь значимому торжеству, являются свидетельством падения роли королевского телохранителя до незначительного статуса. Внешне символичное по своей природе опоздание Джона Даймока аккумулировало и направляло потенциальный конфликт в управляемую форму. Оно является не только одним из значимых моментов коронации, но и оказывается следствием тайного заговора среди господствующей элиты округа. Акцентирование в хрониках несвоевременного появления Даймока, возможно, объясняется только намерением показать смущение и унижение короля Ричарда, и ничего более. Однако в дальнейшем ситуация еще больше драматизируется.<sup>29</sup>

В 1390 году хронист Вестминстерского аббатства заново описывает события коронации. Он приводит свидетельства и о других прискорбных промахах со стороны охраны во время церемонии коронации. В средневековой Англии существовал традиционный ритуал, который устанавливал, что незамедлительно после коронации король должен удалиться в ризницу, где он снимал свои регалии и облачался в другие предметы одежды перед возвращением во дворец короткой дорогой. В случае с Ричардом все было проделано абсолютно иначе и с весьма плачевным результатом. Поскольку телохранитель Джон Даймок отсутствовал, короля по окончании коронации со всеми его инсигниями понес на руках один из рыцарей. По пути во дворец через ворота аббатства среди волнующейся и теснящей его толпы, король потерял один из священных башмаков. Конечно, можно было простить малолетнего сюзерена за его небрежность в данном случае. Однако, судя по текстам хроник, заметна обида

---

<sup>27</sup> Ibid. P. 4-5.

<sup>28</sup> Ibid. P. 5

<sup>29</sup> Ibid.

Вестминстерского монаха, который, похоже, не смог простить, не столько юного Ричарда, сколько нарушения заведенного порядка, правильной последовательности сакрального ритуала. В те времена данная регалия (башмак) относилась к числу высоко чтимых. Многие источники связывали ее появление еще с правлением Генриха III (1216-1270).<sup>30</sup>

Самой по себе регалии не придавали бы такого ключевого значения, если бы она не была важной частью проланкастерского проекта делегитимации - с помощью многочисленных «уловок» разрушить ритуальные основы коронации. Еще до начала церемониала их сторонники распространяли слухи о соответствующих предзнаменованиях, чтобы настроить общественное мнение против юного монарха. Поэтому потеря коронационного башмака во время процессии послужила причиной негативного отношения к нему со стороны простолудинов, что впоследствии привело к народному восстанию под предводительством Уота Тайлера. Джон Даймок не выполнил свою задачу, не проследил за несовершеннолетним королем, у которого, кроме всего прочего, отпала одна из золотых шпор, и во время восстания солдаты выступили против него. Помимо этого на пиру по поводу коронации неожиданный порыв ветра смахнул корону с головы Ричарда II. В результате позже его насильно низложили и возвели на трон короля Генриха IV.<sup>31</sup>

В рассматриваемых II. Стромом событиях явно обозначены культурно-символические эвфемизации, благодаря которым снимается покров сакральности с установленных значимых деталей, что заставляет «работать» ритуал коронации как метафору упорядоченного перемещения. Польский ученый В. Вжозек полагает, что культура часто опирается на такие «фундаментальные метафоры традиционной западноевропейской цивилизации. И если даже темой повествования не являются господство властелина, судьба династии или подвиги знаменитого вождя, то все равно ее структура подчинена модели непосредственной антропоморфизации, которая метафоризирует действительность, представленную в образе судьбы отдельного человека».<sup>32</sup>

Иначе говоря, нет башмака, нет метафоры; нет метафоры, следовательно, нет и перемещения. Очевидно, что без стабильной и упорядоченной процедуры через символические знаки, с помощью которых королевское достоинство передается и сохраняется, нет ровной эвфемизации перехода от одного королевского правления к следующему. Телохранитель Джон Даймок своими действиями, безусловно, спровоцировал нарушение установленного ритуала коронации. Пренебрежение последовательностью вызвало раскол среди присутствующих, который способствовал появлению аргументов против нового правителя. Что, собственно, и произошло, позволив позднее соперничавшей за трон

---

<sup>30</sup> Ibid. P. 5-6.

<sup>31</sup> Ibid. P. 6.

<sup>32</sup> Вжозек В. Историография как игра метафор: Судьбы «новой исторической науки» // Одиссей: Человек в истории 1991. М.: Наука, 1991. С. 69.

ланкастерской династии низвергнуть Ричарда II и провозгласить королем Генриха IV.<sup>33</sup>

Таким образом, можно предположить, что личность «человека второго плана» Джона Даймока верифицировано послужила, «как бы призмой, в которой преломляются, с одной стороны, глубинные социальные процессы, порожденные структурами большой длительности, а с другой – сиюминутные тенденции, складывающиеся под влиянием исторической конъюнктуры».<sup>34</sup>

Мысль американского ученого выражена вполне прозрачно и понятно. Казалось бы, это были мелкие промахи во время церемонии королевской коронации, но, тем не менее, они не позволили Ричарду II обрести себя через сакральную идентичность. Отсюда и все последующие его беды, как высший символ христианского возмездия.<sup>35</sup> И если с мощным крестьянским восстанием Ричарду, проявившему талант интригана и переговорщика, еще удалось справиться, то противостоять козням двоюродного брата, возглавившего восстание баронов, он оказался уже не в состоянии. «Капитал власти», - пишет П. Стром, работает, совершая торжественную церемонию. Он, соответственно, сводит к общим законам частные случаи, и наоборот, отрекается от человека, который не смог совместить свой частный интерес с общим, отказывая ему в личностной значимости. В случае с коронацией Ричарда II произошло его символическое понижения в статусе. И ланкастерская династия извлекла большие выгоды из маленьких неудач Ричарда. Совершенные юным королем промахи, воспринимались как нарушение сакрального ритуала. Произошло что-то вроде церемонии церковной детронизации, когда эффект времени оборачивается вспять и возвращается обратно с народом, который в итоге «принимает его не за короля, а за частное лицо».<sup>36</sup>

Следующим объектом «практического» анализа П. Строма стал король-узурпатор Генрих IV, которого американский исследователь называет «социальным алхимиком». С точки зрения средневековой идентичности его незаконное восшествие на престол было обставлено самым безупречным образом. Именно поэтому «Генрих IV имел такую же безупречную репутацию тогда, как Кеннеди сегодня». Он, хотя и узурпатор, легитимирует свою власть через парламентский акт низложения предшественника. П. Стром не склонен, впрочем, считать подобные действия доказательством силы раннего парламентаризма, т.к. соучастие лордов «было скорее ритуальным и зрелищным, чем парламентарным».<sup>37</sup>

---

<sup>33</sup> Strohm P. Op. cit. P. 7.

<sup>34</sup> Бессмертный Ю.Л. «Анналы»: переломный этап? // Одиссей: Человек в истории 1991. М.: Наука, 1991. С. 14.

<sup>35</sup> См., напр.: Целищева З.А. Символы возмездия в западноевропейской средневековой культуре. Дисс. на соиск. уч. степ. канд. культурологии. Нижневартовск, 2011. С. 39-61.

<sup>36</sup> Strohm P. Op. cit. P. 6.

<sup>37</sup> Ibid. P. 7.

По мнению американского ученого, правление Генриха специально было представлено как начало значительных перемен в порядках, установленных предыдущим королем. Одной из главных церемониальных практик, подвергшихся при нем изменениям, стал такой важный элемент процедуры коронации, как помазание святым елеем. Согласно установленному порядку, смена облачения короля и его помазание должно было происходить в тот момент, когда мантия архиепископа или полог закрывали монарха от глаз окружающих. Однако в подробном описании коронации Генриха IV мантия архиепископа не упоминается вообще. Нам сообщают, что король прилюдно возлежал на простынях, в то время как одежда находилась возле его тела. Более того, помазание сопровождалось еще одной инновацией: вместо того, чтобы перенести короля с одного ритуального места на другое, его сразу поместили непосредственно у алтаря - там, где должна была произойти коронация.<sup>38</sup>

Как считает П. Стром, два этих изменения могут выглядеть внешне противоречивыми. С одной стороны подчеркивалась доступность короля своим вассалам, а с другой, продуманно демонстрировалось превосходство светского статуса короля. Однако в любом случае он оказывался объектом внимания не только подданных, но и Бога, превращаясь в проводника его воли. Привлечение внимания позволяло увидеть в Генрихе «выдающегося короля». Недавно захватив трон с помощью мощного союза и силой оружия, он, казалось бы, находился в положении, когда нуждался в одобрении со стороны окружающих. Однако, - пишет американский медиевист, «он словно бы нисходит до внимания своих подданных (и Бога!), просит одобрения и превращает факт вооруженного захвата власти в видимость добровольного и выборного волеизъявления». Но для полной идентичности себя в сакральном статусе, полагает исследователь, новому королю «не помешало бы какое-нибудь божественное чудо». И оно действительно произошло. Рассматривая его с точки зрения теории практики, П. Стром характерно подчеркивает, что «она провозглашает правила, но этим правилам не нужно неукоснительно следовать». Основное ее значение «состоит в различии и отклонении от требований». В случае с помазанием, «правило» заключалось в том, что должен был быть елей, но вопрос об источнике происхождения этого еля и истории, рассказываемые о нем, оставляют пространство для импровизации: «Для исключительного короля - исключительный елей, почему бы и нет?» - задается риторическим вопросом медиевист.<sup>39</sup>

Задолго до вступления Генриха IV на престол распространялись слухи о некоем «особом елее», подаренном святому Томасу Бекету «священной девственницей». Например, король Эдуард II (1307-1327) подтверждал его существование, сообщая папе Иоанну XXII, что он собирался, было, короноваться таким елеем, потом решил удовольствоваться обычным, но теперь, в результате произошедших неблагоприятных изменений, подумывает о повторной церемо-

---

<sup>38</sup> Ibid.

<sup>39</sup> Ibid. P. 7-8.

нии помазания. Свойства, приписываемые особому елею, наделяли каждого пятого короля функциями избавителя Святой Земли от язычников. Но в интерпретации Ланкастеров, эта старая легенда претерпела изменения. Под святыми землями, которые должен освободить помазанный елеем король, теперь стали подразумеваться потерянные территории Нормандии и Аквитании.<sup>40</sup>

Освобожденная от неуместных для новой династии ассоциаций с Ричардом II и крестовыми походами, эта легенда была готова для новых записей. Мы неожиданно снова встречаемся с ней у Т. Уолсингема, но уже в качестве абсолютно ланкастерского чуда. Знаменитый хронист создает этой легенде особую ланкастерскую генеалогию. В таком варианте, открытие елея приписывается первому герцогу Ланкастерскому Генриху, который передал его Черному принцу. В случае его воцарения (если бы оно произошло) он был бы пятым королем и достойным помазанником. Но этого, как мы уже отмечали, не случилось. После смерти Черного принца елей хранился в Тауэре, где только по счастливой случайности был найден Ричардом II в 1399 году, когда он бесцельно бродил среди реликвий своих предков. Появление Ричарда в этой цепи событий, на первый взгляд, может показаться довольно странным, но только до тех пор, пока мы не увидим, что новая легенда приписывает ему роль «невольного и поэтому невинного средства» для достижения процветания Генриха IV. Узнав о свойствах священного елея, Ричард пытался повторить свое помазание, но получил в этом отказ. После этого он трогательно носил сосуд с елеем вместе с другими королевскими инсигниями до тех пор, пока не передал его архиепископу Кентерберийскому со словами, приписываемыми ему Ланкастерами, об отсутствии высшей воли о помазании этим елеем его самого, так как эта священная вещь, якобы, была предназначена для другого.<sup>41</sup>

Анализируя эту «выдуманную историю», П. Стром приходит к мысли, что ее назначение заключалось в легитимации новых форм и способов верований для более поздних участников церемонии. Для того чтобы ритуал действовал и выполнял свои функции, он должен представлять собой и восприниматься, как законный, включая стереотипные символы, доказывающие, что сакральная личность действует не просто от своего имени, но и как представитель высших сил. Так Генрих IV, позволяя поднять себя и доставить к алтарю, репрезентировался как суверен-правитель и священный посланник для выполнения планов господина в отношении Англии.<sup>42</sup>

Подводя итоги своим размышлениям о символическом мире Средневековья на конкретных примерах, П. Стром отмечает высокую культурную семантику изученных знаков, каждый из которых понятен как пример некоторого отклонения от общественных ожиданий или социокультурных норм. С этой точки зрения потерянный башмак Ричарда – это не только детская невнимательность или простительный протест десятилетнего ребенка против чрезмерно утоми-

---

<sup>40</sup> Ibid. P. 8.

<sup>41</sup> Ibid.

<sup>42</sup> Ibid.



тельных процедур, но значимая и потенциально непоправимая неудача в большом временном процессе, не обретение им сакральной идентичности. Опоздание Джона Даймока - это не простое замешательство или неповиновение, но символически значимый провал в решающий момент церемонии легитимации. Что касается священного еляя Генриха IV, то эксплуатация легенды о нем обновляет структуру коронации, приспособливая новые практики для утверждения исключительности королевского долга.

Еще один неожиданный, но, несомненно, важный аспект идентификации личности в социокультурной среде средневековой эпохи стал объектом изучения в работе профессора истории университета в Мэриленде Бриджит Бедо-Резак, опубликованной на страницах журнала «*American Historical Review*». Опираясь на аналитический инструментарий семиотической антропологии, она акцентирует внимание на печатях, которые использовала в качестве факсимиле французская средневековая знать. Печати имеют длинную историю, они появились вместе с письменностью, а, может быть и раньше. В большинстве цивилизаций печати являлись значимым механизмом для подтверждения и защиты прав собственности, гарантирования подлинности документов. Начиная с VII века, печати использовались исключительно как символы королевской власти, за их сохранность отвечал королевский канцлер. Во Франции XI века они также уже были известны. Во время правления династии Меровингов (VI-VIII вв.) печать еще не выступала в качестве символа, удостоверяющего официальность документа. Ее использование всего лишь имитировало византийский императорский суд. Для Меровингов поставить печать на документ означало вести себя как правитель. Печать была просто знаком короля, единственного человека, который мог издавать документы, отмеченные таким образом. Эта взаимосвязь между использованием печатей для подтверждения официального документа и утверждением королевского статуса сохранялась вплоть до прихода династии Каролингов (VIII-X вв.).<sup>43</sup>

Теперь королевская печать стала выступать как инструмент канцелярии монарха. Печати распространялись наряду с усилением монархической формы правления, каждый потомок Каролингов использовал печать для утверждения института королевской власти. Однако, как только функции короля замещались чиновниками не королевской крови, такими, например, как герцог, печать уже не использовалась, хотя политический институт все еще мог называться королевством, а вся административная структура полностью сохранялась. Таким образом, использование печати было целиком прерогативой монарха, а не института власти или территорий. Эта характерная особенность видна на печати Каролингов, где надпись вокруг изображения состоит только из имени и титула, но отсутствует обозначение территории. Одна и та же печать могла использоваться, если и когда правитель менял королевство, как это происходило во

---

<sup>43</sup> Bedos-Rezak B. Medieval Identity: A Sign and a Concept // *American Historical Review*. 2000. Vol. 105. № 5. P. 1508-1509.

время бурного раздела Франкской империи с середины IX века. Индивидуальная печать часто служила разным правителям, если совпадали их имя и титул. Акцент делался на функции, происхождении и ранге правящего субъекта – король либо император, как определял написанный титул. Матрица печати регулярно обновлялась на протяжении всего титулованного ряда, например, если король становился императором. Более официально, чем персонально, королевская печать Каролингов отражала установленную действительность, основанную на постоянстве, скрывая непредвиденные обстоятельства, существующие у любого отдельного правителя по отношению к символической деятельности государства.<sup>44</sup>

Однако, к началу XI века, времени правления новой династии Капетингов, королевская печать уже использовалась от случая к случаю, и утратила свое назначение быть прерогативой монаршей власти. И только во второй половине столетия королевский суд лорд-канцлера возобновил регулярное использование печати на официальных бумагах. Одновременно французская аристократия не королевского происхождения, впервые на средневековом Западе, начала ставить печати на документах от своего имени. Таким образом, произошла утрата королевской прерогативы использования печати. Это могло означать желание знати разделить ауру королевского статуса. Но каковы бы ни были причины этого явления, с началом использования печатей лицами не королевского достоинства и возрождением использования печати кабинетом монархической власти, они начали распространяться в различных сферах жизнедеятельности.<sup>45</sup>

Б. Бедо-Резак выдвигает гипотезу, что при проектировании отличительных особенностей личности печать стала играть роль средства идентификации и распознавания, в которых презентуемая идентичность опиралась на онтологический принцип подобия. Поскольку в ту эпоху печати оказались серийным объектом, в них использовался специфический набор отличительных признаков, вполне понятных определенному кругу типически мыслящих личностей. Таким образом, резная печать постоянно воспроизводила личную идентичность, создавая идентичный эффект. Исследовательница предполагает, что данная технология дублирования могла служить моделью для формирования средневековой идентичности. Для тех аристократов, которые использовали печати, они выступали как знаковые предметы, заключая в себе принципы классификации, отражения и идентификации. И, поскольку печать, как знак, играла важную роль в процессе самоидентификации средневековой французской элиты, неизбежно должна была сложиться целостная концепция социальной и персональной культурной идентичности.<sup>46</sup>

Подводя итоги, исследовательница утверждает, что функция печатей, как определителей документов, давно является общепризнанной. Но изучение их

---

<sup>44</sup> Ibid. P. 1509.

<sup>45</sup> Ibid. P. 1510.

<sup>46</sup> Ibid. P. 1513-1514.

значения в культуре, которая создала и использовала их, безусловно, расширяет научные знания об эпохе. Использование семиотического подхода дает возможность исследовать печати как знаки и символы, что позволяет расшифровать природу их воздействия на общество. Но у этой ситуации есть и обратная сторона. Конечно, печати сами по себе не выстраивали социальных отношений, но устанавливали некую иерархию как формальную систему идентификации общественного статуса. Печати были признаками, которые кодировали средневековую идентичность как воспроизводимое подобие. Таким образом, благодаря печатям мы лучше уясняем механизм зарождения личной индивидуальности.<sup>47</sup>

Как представляется, рассмотренные в работах американских медиевистов королевские казусы мужской идентичности со всей очевидностью доказывают сложность и даже изощренность символического мира средневековой культуры – мира полного глубоких смыслов и значений. Согласимся с мнением Ж. Ле Гоффа, отражающего позицию и американских ученых: «Вряд ли кто-нибудь рискнет сделать из Средневековья, начавшегося нашествием варваров, идеальное время; но кто станет отрицать, что Средневековье, завершившееся эпохой Просвещения, было эрой великого прогресса?»<sup>48</sup>

---

<sup>47</sup> Ibid. P. 1532-1534.

<sup>48</sup> Ле Гофф Ж. Средневековый мир ... С. 38.

### ***1.3. Дискриминация феминности как гендерный маркер средневековой культуры***

Как можно судить по работам медиевистов, важным отличительным гендерным признаком средневековой культуры признается откровенный антифеминизм. Средневековье – это, своего рода, театр, ведущими артистами которого были исключительно мужчины. Женщинам же в лучшем случае отводилась роль статистов. Хорошо знакомый образ средних веков был создан самими мужчинами. Он отразил те качества, которые мужчины хотели видеть сами в себе. Быть благородным рыцарем без страха и упрека, страдающего ради своей возлюбленной. Впрочем, идеалы куртуазной любви занимали в гендерных понятиях эпохи вполне определенную нишу. Отметим, что многие из представлений, составлявших неотъемлемый элемент общественного сознания европейцев уже в более позднюю эпоху, были унаследованы от античных и средневековых писателей и религиозных мыслителей. И хотя по многим другим вопросам мнения и суждения этих авторов существенно различались, в том, что касалось женщин, они были на редкость единодушны: рассматривали их как определенно низшие, по сравнению с мужчинами, существа и обеспечили последующие поколения бесчисленными негативными коннотациями женского характера.<sup>49</sup>

Конечно, можно пытаться искать в традиционных амбивалентных символах маскулинной культуры полупрозрачные суффражистские намеки, но в большинстве случаев попытки такого рода будут обречены на полный провал. Биполярная сопряженность женских образов от грешницы Евы до благословенной Девы Марии обозначает дистанцию труднопреодолимой длины. Образ Евы стал знаковым символом – женщина, как таковая, сравнивалась и даже отождествлялась с прародительницей. В богословских сочинениях и светской литературе постоянно встречалось собирательное обозначение женского пола «Евино семя», «Евино племя». Каждая женщина вслед за Евой обвинялась в гордыне, легкомыслии, невоздержанности, неразумии. И каждая женщина несла ответственность за первородный грех. Обвинение женщины в том, что она была главным виновником первородного греха, определялось самой сутью средневекового мирозерцания, в котором грехопадение осмысливалось как победа телесного, природного над духовным, собственно человеческим. А поскольку первое отождествлялось с женским, а второе – с мужским, постольку в этой системе ценностных координат женщины были обречены нести тяжелую ношу ответственности за грехопадение.

Со всей решительностью они подвергаются обструкции в трудах признанных церковных авторитетов и в речах простых проповедников. Женщина изображается ими как «сосуд дьявола» и «враг человечества». Она признается вместилищем всех мыслимых пороков и источником греховности мира. В со-

---

<sup>49</sup> Репина Л.П. Женщины и мужчины в истории: Новая картина европейского прошлого. - М.: РОССПЭН, 2002. - С. 44.

чинениях признанных ученых недвусмысленно указывается приниженное положение женщин в аксиологической схеме Средневековья. В рамках христианской доктрины они характеризуются через «образ врага». И это неслучайно, святоотеческая литература постулировала превосходство мужчины над женщиной, созданной после мужчины и из его ребра. Изгнанная из рая, женщина получает свое имя от мужчины – это еще один знак ее подчинения. По традиции на нее возлагалась большая, чем на Адама, часть вины за грехопадение.

Произведения средневековых богословов убеждали в том, что необходимо отвергнуть плоть и отвернуться от женщины, этого отвратительного создания, чья сверхъестественная красота была, на самом деле, страшнейшей из ловушек. В X в. Одо из Клуни повторял в наставлении своим монахам предостережение Иоанна Златоуста против дочерей Евы: «Телесная красота ограничивается кожей. Если бы мужчины могли заглянуть под кожу, вид женщин вызвал бы у них отвращение ... Если нам не нравится прикасаться к плевкам или испражнениям даже кончиками пальцев, как можем желать заключить в объятия мешок навоза?» Заметим, что святые отцы показывали себя отъявленными женоненавистниками. Их произведения становились настоящей антологией и апологией анти-женских настроений. Причем важно не только содержание нападок, но их непримиримый тон и нежелание называть врага по имени. Для авторов, творивших позднее, женщина была уже не Евой, а «безымянной» в самом уничижительном смысле слова.<sup>50</sup>

Вполне репрезентативными выглядят те несколько примеров, которые мы извлекли из книги А.Я. Гуревича. Как птиц ловят с помощью сокола, - пишет он, - так дьявол улавливает людей, используя приманкой женщину - таковы аргументы под мужской шовинизм со стороны ученых. Казалось бы, у женщины в глазах богослова имеется немаловажное преимущество: согласно «Книге Бытия», она сотворена в раю, тогда как мужчина – вне рая, но, как писал Амвросий, сие лишь доказывает, что ни достоинство места, ни благородство происхождения в счет не идут, существенна одна только добродетель, и потому мужчина выше женщины. Удел женщины - повиноваться мужчине, и проистекает он не из природы, как утверждал Августин, а из ее вины - первородного греха, в которой она вовлекла мужа. Влечение к женщине может мучить даже святого человека. Один из проповедников повторяет историю, заимствованную из агиографии, об отшельнике, которого хотела совратить развратница: мучимый похотью, он сжег себе пальцы на руках, а она при виде этого в ужасе умерла, но Бог воскресил ее, и она покаялась. Близость с женщиной губительна для святости. Поэтому лучшее, что может сделать человек, - это вообще избегать жен-

---

<sup>50</sup> См., например, главу «Глазами Церкви», написанную Жаком Далареном в коллективной монографии: История женщин на Западе: в 5 т. Т.2: Молчание Средних веков. СПб.: Алетейя, 2009. С. 24-50.

щин. Среди многочисленных рассказов о женщинах лишь изредка встречаются такие, в которых они не выглядят моральными монстрами.<sup>51</sup>

Блаженный Августин полагал, что и мужская, и женская душа созданы по образу и подобию бога. Что же касается телесных оболочек души, то это справедливо только в отношении мужчины - женское же тело пассивно и несовершенно. В мужчине душа и тело образуют гармоничный союз, тогда как в женщине они конфликтуют. По этой причине женщина была ближе к сатане, чем мужчина. Природа мужчины отличается большей завершенностью, все качества в нем совершеннее. Женщины - менее духовны и простодушны, но более мстительны, злонамеренны, несдержанны. Они легче подвергаются слезам, ревности, ворчливости, более склонны к брани и дракам, к потере присутствия духа, в них меньше стыда, они больше обманывают и т.д. Идея слабости женской природы проходит через всю интеллектуальную историю Средневековья.

Обратим внимание на мнение историков, например, о том, что XII век стал веком Богоматери. Из этого, впрочем, не стоит делать далеко идущих выводов. Мария отличалась от остальных женщин, она была исключением. В соответствующих элементах христианской доктрины речь шла не о конкретных земных женщинах. Поэтому образ Марии не смущал авторов женоненавистнических произведений, которые утверждали, что ничего общего у Мадонны с обычными женщинами нет и быть не может. Один из классиков женоненавистничества Тертуллиан в своем сочинении «О женском убранстве» утверждал, что пока стоит этот мир, остается в силе и вина Евы. Следовательно, хвала, воздаваемая Деве-Матери, никоим образом не распространялась на ее скромных сестер, чье положение привычно оставалось не высоким, аккумулируясь в образах откровенных блудниц, кающихся грешниц, неверных жен и т.п. Перефразируя известную мысль К. Маркса, можно сказать, что быть феминистом за счет средневековья чрезвычайно легко.<sup>52</sup>

Один из специфических аспектов дискриминации женщин в рамках средневековой культуры рассматривается в работе американской исследовательницы Паулы Райдер на примере северной Франции. Она обращает внимание на гендерный акцент христианской практики покаяния, о которой один из современных ученых пишет так: «Процедуры покаяния ... заведомо носят двойственный характер. С одной стороны, это один из важнейших способов социализации и ресоциализации индивида», который «через данную процедуру демонстрировал осознанное принятие норм специфического церковного социума, свою "слиянность" с "мистическим телом". С другой стороны, сам смысл покаяния состоит в выделении кающегося индивида из общей массы, в публичном обнажении его внутреннего мира, в открытом высказывании о проблемах и

---

<sup>51</sup> Гуревич А.Я. Культура и общество средневековой Европы глазами современников (Exempla XIII века). М.: Искусство, 1989. С.242-243, 245.

<sup>52</sup> Точная фраза звучит так: «Быть "либеральным" за счет средневековья чрезвычайно удобно» (Маркс К. Капитал. Т.1. // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т.23. С.729).

разрывах вероисповедного дискурса. Тем самым покаянная практика оборачивается актом индивидуализации».<sup>53</sup>

Отталкиваясь от традиции христианского покаяния, П. Райдер отмечает, что «французские епархиальные уставы, требовали обязательного совершения женщиной очистительной молитвы в качестве ритуальной процедуры во время первого посещения ею церкви после рождения ребенка, определяя эту необходимость как привилегию, установленную только для женщин, находящихся в законном браке». Американская исследовательница удивляется тому факту, что этот уникальный ритуал до недавнего времени «привлекал небольшое академическое внимание». Такое пренебрежение проблемой, кажущейся П. Райдер важным культурным идентификатором, оставляет без ответа очень многие вопросы гендерной специфики Средневековья. Независимо от того, можно ли считать ритуал очистительной молитвы спецификой французской истории, или нет, он явно отражает ситуацию, «определенно нацеленную на сексуально активных женщин, особенно в их ролях жен и матерей».<sup>54</sup>

С данной постановкой вопроса вполне можно согласиться. Известно, что количество незаконнорожденных детей во многих частях средневековой Европы было исключительно большим. Законности появления ребенка на свет придавалось сравнительно малое значение, и дети от внебрачных союзов часто принимались в семью и воспитывались наравне с законным потомством. Дело в том, что любовные страсти в браке были редки среди большинства населения. Поэтому средневековый человек был настроен на то, чтобы принимать любовные связи, возникающие вне брака, как должное. Вплоть до XI-XII вв. в Европе была широко распространена полигамия даже в среде высшей аристократии. Например, у франкского короля Лотаря было семь жен, причем некоторые из них - одновременно. Кнут Великий из англо-датской династии, будучи уже женатым, желая укрепить свои права на престол и нейтрализовать противников, женился на вдове английского короля Эмме. Был популярен и институт конкубината, при котором в семье, наряду с женой и детьми, жили и сожительницы мужа - конкубины.

Само собой, что церковь, стремившаяся утвердить себя в роли регулятора средневековой морали и моногамной семьи, не могла мириться с существующим положением вещей. Однако, как пишет Р. Мандру, «публичным властям и Церкви в их усилиях защитить институт брака не доставало необходимых инструментов».<sup>55</sup>

---

<sup>53</sup> Гутов Е.В. Практики покаяния как симптом социальности // Деятельностное понимание культуры как вида человеческого бытия: Материалы III междун. научн. конф. Нижневартовск: Филиал Южно-Урал. ун-та, 2005. С. 48.

<sup>54</sup> Rieder P. The Implications of Exclusion: The Regulation of Churching in Medieval Northern France // *Essays in Medieval Studies*. № 15. P. 71-72.

<sup>55</sup> Мандру Р. Франция раннего Нового времени, 1500-1640: Эссе по исторической психологии. М.: Территория будущего, 2010. С. 124.

Очистительная молитва становилась одним из таких инструментов в руках церковников. Требование, чтобы очистительная молитва была доступна только законным матерям, сначала появляется в уставе Пьера Кольмье, архиепископа Руана, между 1238 и 1244 гг. Епископ требовал наказывать служителей церкви, которые «очищали» молитвой любовниц (*focarias*) своих братьев-священников, так же как и других неверных жен или любовниц без разрешения от него или местного архидьякона в Руане. Формулировки этого устава обращены к проблеме так называемых незаконных сожительниц священнослужителей, которая является уникальной для Руана, вероятно отражая глубоко укоренившуюся традицию клерикального конкубината в Нормандии. Термин *focarias* может быть переведен как кухонные девочки, служанки, или любовницы. Таким образом, устав явно запрещал очистительную молитву для них, пятная несмываемым позором, в то же время он осуждал и сам принцип сожительства церковников. После 1238 г. уставы, запрещавшие без специального разрешения от епископа очистительную молитву для замужних женщин, ведущих себя не надлежащим образом, стали обычным делом. Они отлучали от церковных служб неверных жен, блудниц, и других, не состоявших в браке матерей. В дополнение к определению, кто имеет право быть прихожанками, уставы также разъясняли наказание, которое ожидало священника, если он был не в состоянии соблюдать закон.<sup>56</sup>

В XIV столетии, епископы расширили категорию женщин, исключенных из очистительной молитвы, добавив к их перечню также и тех, которые забеременели в результате кровосмесительных связей. П. Райдер полагает, что в этом случае «епископ, прежде всего, был заинтересован в том, чтобы, запрещая кровосмешение, избежать публичного скандала, а не просто в регулировании очистительной молитвы как таковой». Например, в других местах, - пишет исследовательница, - таких женщин просто заносили в списки не состоящих в браке матерей, но не отказывали в праве на очистительную молитву, они также не оказывались под угрозой отлучения от Церкви.<sup>57</sup>

Если конкубинам священников было отказано в очистительной молитве еще в XIII столетии, то первый устав, отлучавший прелюбодеек - не профессионалок появился только в XV в. Выпущенный в Лизьё в 1452 году, он объявлял, что «все наши священники, знающие о прихожанине, который открыто содержит любовницу, должны осудить его. Ни один священник без письменного разрешения от нас не должен никогда допускать любовниц к очистке под страхом серьезного наказания».<sup>58</sup>

Так, к концу Средневековья в северной Франции были составлены уставы, которые отлучали блудниц, неверных жен, конкубин и женщин, виновных в кровосмешении, от торжественной очистительной молитвы, если они не получили разрешения от епископа. Таким образом, все новоявленные матери, не со-

---

<sup>56</sup> Rieder P. Op. cit. P.72.

<sup>57</sup> Ibid. P.73.

<sup>58</sup> Ibid. P.73.



стоявшие в законном браке с отцом своего ребенка, могли посещать церковь только в соответствии со специальной лицензией. Свободный и открытый доступ к ритуалу стал привилегией законных замужних женщин.

Трудно с уверенностью сказать, - размышляет П. Райдер, - выражало ли ограничение доступа к очистительному ритуалу только замужними женщинами новое отношение к самому институту брака, или оно было логическим расширением давней средневековой традиции покаяния. Формализация и выражение этих идей в епархиальных уставах, начиная с первой половины XIII столетия, стали результатом двух взаимосвязанных событий: успеха реформ церкви двумя столетиями ранее и регулярными собраниями епархиальных синодов, введенными на 4-м Латеранском соборе в 1215 г.<sup>59</sup>

К началу XIII столетия эффективные механизмы осуществления духовной дисциплины устанавливали твердую власть над моральным поведением папства. В то время как епископ в осуществлении своих полномочий руководствовался церковным правом и папскими декретами, он мог также творить собственное правосудие, отражавшее специфические потребности и обстоятельства именно его епархии. Законодательство, превращавшее очистительную молитву в обряд, прежде всего для женщин, состоявших в законном браке, призвано было усилить роль жены и матери в общественном сознании.<sup>60</sup>

В этих инструкциях имелся в виду идеал замужней женщины, приспособленный к тому определению брака, который был дан защитниками церковных канонов, богословами и епископами на протяжении XII столетия. Брак был пожизненным обязательством сторон, принятым свободно и публично и благословляемым церковью. Он был также «единственным законным выходом для сексуальной энергии» населения. Почтенные матроны, жившие в законном союзе и бывшие юридически связанными с отцом их ребенка, служили поэтому образцом одобряемого церковью брака, «свободного от инфекции сексуальной распущенности».<sup>61</sup>

Символически важно, что в день очистительной молитвы наступал момент, когда женщина имела возможность продемонстрировать свое достойное семейное положение, как в личном, так и в коммунальном смысле всему округу. Поскольку очистительная молитва разрешалась только законным замужним дамам, во время церковной службы они стояли в первых рядах прихожан. Тем самым женщина словно бы доказывала, что «не была недостойной женщиной», но законной супругой с надлежащим поведением. Той, которая не только родила ребенка своему мужу, «но готова была теперь вернуться к нему в кровать, чтобы вновь и вновь исполнять брачные обязанности». Все добропорядочные жены, таким образом, извлекали выгоду из этого привилегированного положения. Подобный стимул, позволявший средневековым женам идентифицировать

---

<sup>59</sup> Ibid.

<sup>60</sup> Ibid. P.74.

<sup>61</sup> Ibid. P.75.

себя в сообществе и заслужить его одобрение, был, как считает П. Райдер, очень мощным.<sup>62</sup>

В тоже время, это привилегированное положение оказывалось весьма двусмысленным. Подобно многим другим аспектам женской жизни, очистительная молитва была неоднозначным моментом, т.к. женщину, ставшую матерью, приветствовали лишь потому, что она соглашалась с ролью покорной жены и послушной дочери церкви. Она получала привилегию постольку, поскольку занимала место под надлежащей мужской властью. Будучи церковной прихожанкой, женщина идентифицировала себя в этой относительно низкой роли *vis-à-vis* мужчины, но в тоже время получала преимущество по сравнению с некоторыми другими женщинами. Ее место в существующей иерархии и готовность принять такую роль были признаны и одобрены властью церкви и засвидетельствованы сообществом. Превратив очистительную молитву в обряд для особо достойных жен, епископские инструкции подчеркивали и возвышали роль женщины как хорошей и доброй супруги, но находящейся под властью мужчины.<sup>63</sup>

Интересно, что культурный императив женской дискриминации оборачивался в этом случае своей противоположной стороной, провоцируя мужскую грубость и жестокость в отношении к женщине. Французский медиевист Э. Ле Руа Ладюри со ссылкой на средневековые авторитеты отметил: «Грош цена мужчине, ... если не хозяин он жене своей. Опираясь на этот базовый принцип, мужа присваивают себе недвусмысленное право «грубо обращаться» со спутницей жизни». Поэтому мужское доминирование вовсе не было безопасным для женщин. Исследователь подчеркивает, что всякая замужняя «женщина могла ежедневно ожидать изрядной взбучки ... Грубые повадки мужей, неотесанных крестьян, скорых на оплеуху, - так, наверняка, скажут читатели-горожане, не лишены предрассудков ... И ошибутся. Дворянские жены или горожанки с этой точки зрения не более счастливы, чем мужички. У супругов этих дам, будь то аристократы или горожане, рука не менее тяжелая».<sup>64</sup>

Данные, приведенные французским специалистом, со всей очевидностью подтверждают справедливость мнения П. Райдер не только о приниженном, но и двусмысленном положении средневековой женщины. В тоже время он считает, что не стоит «преувеличивать женское бессилие. Перед лицом фаллократов они далеко не совсем безоружны, их нельзя считать только униженными и оскорбленными социальной системы ... В собственном доме женщина, безусловно, обречена на тяжелую работу. Но, маленькая крепостная при очаге, воде, дровах, овощах, стряпне и пряже, в силу одного только этого факта она располагает личным уделом интимной и хозяйственной власти. Под старость она об-

---

<sup>62</sup> Ibid.

<sup>63</sup> Ibid.

<sup>64</sup> Ле Руа Ладюри Э. Монтайю, окситанская деревня (1294-1324). Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2001. С. 229, 227-228.

ретает еще и некоторую компенсацию за счет других членов семьи, исключая мужа».<sup>65</sup>

И, тем не менее, гендерная дискриминация женщины в рамках средневековой эпохи, несомненно, оказывалась ее культурным маркером. Об этом, в частности, свидетельствуют дальнейшие рассуждения американской исследовательницы, которая приходит к характерному умозаключению: для того чтобы стать церковной прихожанкой, не находящаяся в законном браке роженица должна была позволить идентифицировать себя в качестве грешницы, виновной в серьезном преступлении. Только если она принимала правила поведения, предписанные духовным уставом, и признавала свое преступление, она могла быть допущенной в ряды тех, кому дозволялось посещать церковные службы, а затем, через ритуал очистительной молитвы, вернуть себе место полноправного члена сообщества округа. Следовательно, церковное законодательство, предписывавшее очистительную молитву и сам ритуал «очищения» трансформировали ее презренное положение блудницы или неверной супруги в общественно-признанный статус кающейся женщины.<sup>66</sup>

Если же, как отмечает П. Райдер, родившая женщина не желала, или была неспособна получить специальную лицензию, то отлучалась от очистительного ритуала. Она словно бы становилась изгоем для сообщества округа, так как подобное отлучение означало, что ей отказывали и в праве посещения церковных служб. Это противопоставляло ее остальной части коллектива. Отлучение от очистительной молитвы и других служб не могло остаться незамеченным прихожанами. Люди видели ее отсутствие, в то время как, вероятно, знали, что она недавно родила. Население деревни не было настолько большим, чтобы суметь скрыть такой факт или чтобы семейное положение женщины было тайной от соседей. Жители, конечно, знали бы о том, что случилось и почему. Таким образом, ее отсутствие на церковной службе во время очистительной молитвы само по себе говорило бы громче любых слов.<sup>67</sup>

Следовательно, предписания епископа создавали условия для своеобразной идентификации сообщества через категории «своих» и «чужих», позволяя четко дифференцировать население округа, различая в нем законных и незаконных матерей, состоящих в браке должным образом или находящихся в предосудительной и греховной связи.<sup>68</sup>

Поэтому значение регулирования очистительной молитвы, по мнению американской исследовательницы, заключалось в том, что оно «стремилось нормировать социальные категории». Средневековые епископы, создавая и предписывая уставы, регулирующие право доступа женщин к совершению очистительной молитвы, осуществляли «дисциплинирующую власть» как искусство правильного обучения и нормализации, как процесс, который сравнивает,

---

<sup>65</sup> Там же. С. 234.

<sup>66</sup> Rieder P. Op. cit. P. 76.

<sup>67</sup> Ibid. P. 76.

<sup>68</sup> Ibid. P. 77.

дифференцирует, иерархизирует или исключает. Очевидно, что такое строгое церковное законодательство должно было поощрять женщин «играть роли» сознательных жен и матерей. Вынуждая их к самодисциплине, а в противном случае, угрожая экскоммуникацией, регулирование очистительной молитвы действовало как мощный императив гендерной идентичности. Замужние жены и матери, как достойные женщины, заслуживали похвалы и провозглашались образцом для подражания со стороны всех других женщин.<sup>69</sup>

Нельзя, впрочем, сказать, - полагает П. Райдер, - что каждая прихожанка послушно соблюдала предписания епископа. Имеются данные, позволяющие считать, что некоторые из них активно сопротивлялись церковному давлению, формируя иные тождества и идентичности. Но, с другой стороны, невозможно и полностью отрицать дисциплинирующего воздействия на женщин епископского законодательства, устанавливающего ясные критерии достоинства или недостойности христианской жены. Кроме воздействия на социальную идентичность регулирование очистительной молитвы через процедуры сравнения и противопоставления создавало также вполне определенную стратификацию общественной иерархии: тех, кто мог считать себя членом коллектива, и кто такого права был лишен. Это давало возможность священнику округа повысить свой статус, как, якобы, данный от Бога, а потому «непосвященные» оказывались заинтересованными в том, чтобы соответствовать некоему моральному кодексу, установленному для них духовной властью. Похожий эффект, конечно, могли принести и некоторые другие религиозные ритуалы, но «разыгрывание регулирования очистительной молитвы», несомненно, существенно увеличивало его. Превращая эту молитву в привилегию законных жен и матерей, средневековые епископы усиливали способность данного ритуала укреплять существующие социальные категории средневекового мира.<sup>70</sup>

Подводя итоги, заметим, что выводы, к которым пришла П. Райдер, изучая малоисследованный гендерный обычай средневековой культуры, не слишком отличаются от распространенных подходов европейской и российской науки. Заслугой американского культуролога следует считать анализ специфической ритуальной практики очистительной молитвы в качестве средства, регулирующего и стабилизирующего иерархизированную систему социальных отношений феодализма. Таким образом, исследование публикаций американской научной периодики доказывает, что негативный взгляд на женщину, ее природу и добродетели, безусловно, преобладал в эпоху Средневековья. Именно в таком своем гендерном статусе она наиболее изучена медиевистикой. Однако в средние века существовала и другая традиция – относительно благосклонного отношения к женской природе. Об этой ее ипостаси, более эмансипированной от условностей и предрассудков эпохи, пойдет речь в следующей главе нашей монографии.

---

<sup>69</sup> Ibid. P. 78.

<sup>70</sup> Ibid.

## II. ОБРАЗЫ ЖЕНСКОЙ СВЯТОСТИ В СРЕДНЕВЕКОВОЙ КУЛЬТУРЕ: ВЗГЛЯДЫ АМЕРИКАНСКИХ УЧЕНЫХ

### 2.1. «Опасная красота» в средневековых женских проповедях

На страницах американской научной периодики было верно подмечено, что в мире, находящемся «во власти мужчин, понимание природы и пределов сексуального влечения помогает указать на весьма сомнительное положение женщин, чей вклад в героическую культуру христианской эпохи минимален. Именно поэтому жизнеописания женских святых, - считает Клэр Лиис, - предлагают осторожный (и волнующий) опыт организации борьбы с сексуальными желаниями, который является неотделимым от триумфов женской добродетели».<sup>1</sup>

И хотя автор приведенной цитаты через понятие секса явно актуализирует проблему «биологического», а не «социального» пола<sup>2</sup>, имея в виду изучаемую нами эпоху, трудно не согласиться с таким мнением. Дискриминация феминности, действительно, может считаться гендерным маркером средневековой культуры. Однако, только до определенной степени, т.к. неизбежные процессы, менявшие картину мира средневекового человека, обозначали новые нюансы отношения к женщине. Наметившиеся статусные трансформации коснулись и такого малоизученного аспекта, как место женщины в традиционной христианской концепции религии. Перемена роли женщин за церковными воротами неизбежно должна была отразиться и на их положении в лоне самой церкви. Следует выяснить, действительно ли авторы публикаций на страницах американских научных журналов считают, что религия была той сферой, которая женщине «не по зубам», и, следовательно, обоснованы ли были запреты церкви на то или иное служение женщины с точки зрения истории церкви.<sup>3</sup>

Для нас важна сама, допускаемая учеными возможность, говорить о феномене женской святости применительно к средневековой культуре. Опираясь на труды американских медиевистов, необходимо исследовать их понимание фактической роли женщин в церкви, оценку того, в чем заключались особенно-

---

<sup>1</sup> Lees C. Engendering Religious Desire: Sex, Knowledge, and Christian Identity in Anglo-Saxon England // The Journal of Medieval and Early Modern Studies. 1997. Vol. 27. № 1. P. 20.

<sup>2</sup> О различиях понятий «гендер» и «секс» см., напр.: Гутов Е.В. Полоролевые концепции в культурологии XX века // Проблемы отечественной и зарубежной культурологии XIX-XX веков: учебное пособие. Нижневартовск: Изд-во Нижневарт. пед. ин-та, 2004. С.198-201.

<sup>3</sup> См., напр.: Калмыкова Е.О. Феномен женской святости в католичестве и православии. Проблемы исследования // История идей и история общества: Тезисы IV Всеросс. научн. конф. Нижневартовск: Изд-во Нижневарт. гуманит. ун-та, 2006. С.87.

сти женского служения, за которое они причислялись к лику святых, как соединялись «женское» и «святое» в маскулинной культуре «темных веков».

Неслучайно, например, французский историк Пьер Шоню констатирует появление на исходе Средневековья большого количества монашек. Ученый приводит данные, что к концу XVII века по своей численности женское монашество составляло 60% по отношению к мужскому. Как апофеоз признания религиозной властью достойной роли женщины он считает образование ордена Кармелиток, в чьем владении в 1610 году находилось всего восемь монастырей, а спустя 20 лет - уже сорок. «Все французское высшее общество встало на путь ордена Кармелиток», - пишет П. Шоню.<sup>4</sup>

В научной литературе глубоко рассмотрены многие альтернативные концепции женского служения господу. Указывалось, что постичь христианскую истину было возможно не только монашеским постригом или ревностным аскетизмом. В американской периодике анализируется и такая, на первый взгляд, гендерно монополизированная мужчинами форма реализации святости, как путь проповедничества, на котором их помощником могла стать и естественная сила женской красоты.

Хорошо известно, что в те времена проповедь была важнейшим компонентом религиозного воспитания. Она составляла неотъемлемую часть богослужения, но широко применялась и за его пределами. С гендерной точки зрения проповедь, как мы отметили, считалась исключительно мужским занятием, к которому женщины, в силу своего тварного несовершенства, не должны были допускаться.

В общем смысле слова, проповедь - это выражение или распространение каких-либо идей, знаний, истин, учений или верований, которое осуществляет их убежденный сторонник. В соответствии с христианским представлением, проповедь - это речь, произносимая священнослужителем в церкви и имеющая своей задачей поведать и разъяснить слушающим учение Иисуса Христа. По степени воздействия на слушателя обычно выделяют три основных вида речей: информация, агитация и манипуляция. Следовательно, проповедь - это всегда обращение к народу. Но существовала разница между проповедью перед неизвестной или перед знакомой проповеднику паствой. При этом по способу взаимодействия с аудиторией проповедь могла быть монологом или беседой, а различие между ними обуславливалось степенью сознательного участия слушателей в процессе произнесения речи.

На протяжении всей эпохи в центре внимания проповедников оставалось внушение верующим основных религиозных начал и моральных заповедей христианства. В условиях господства устной культуры проповедь выполняла функцию коммуникации между церковью и основной массой верующих, а слово проповедника было наиболее эффективным средством воздействия на них. Проповедь оказывалась тем аспектом христианской дидактики, в котором тео-

---

<sup>4</sup> Шоню П. Цивилизация классической Европы. Екатеринбург, 2005. С.492

логия непосредственно соприкасалась с повседневной практикой народа. В ней неизбежно затрагивались все без исключения стороны жизни, естественно, под углом зрения конфликта между добром и злом. При этом проповедник должен был принимать в расчет социальный и половозрастной статус аудитории и старался обсуждать важные именно для нее темы.<sup>5</sup>

Наиболее нетерпимо христианские теоретики проповедей относились к поверхностным их элементам, таким как стиль и манера подачи материала, повторы и внешние красоты, перегруженность содержания частными деталями и т.д. Вместе с тем, на протяжении всего Средневековья были проповедники в совершенстве владевшие искусством слова и способные, благодаря этому, привлекать внимание паствы к содержанию своих речей. Об одном из них, немецком францисканце Бертольде Регенбургском подробно рассказывается в фундаментальной монографии А.Я. Гуревича. Ученый приводит сведения о том, как простолюдины за пределами города возводили деревянную трибуну, над которой развевался флаг, указывавший направление ветра, и народ стремился занять места с той стороны этой передвижной кафедры, откуда было легче услышать проповедь Бертольда. Верили, что его слово творит чудеса. Выступая перед большими толпами, он вместе с тем обращался как бы к каждому в отдельности. Это делало проповедь более динамичной и превращало ее в подобие диалога между пастырем и слушателем. По нашему мнению, симптоматичным обстоятельством является то, что проповеди Бертольда Регенбургского были выдержаны в разных тональностях. Как заметил о них А.Я. Гуревич, «вдумчивые, спокойные разъяснения сменяются гневными инвективами против еретиков, упорствующих грешников и самозванных проповедников, которые возбуждают народ».<sup>6</sup>

В работе американского культуролога Клэр Уотерс также исследуются некоторые нетривиальные гендерные практики проповедования, с помощью которых важные, но опасные противоречия, возникавшие в этой связи, успешно разрешались в рукописных текстах проповедей, схоластических спорах и агиографии XII-XIV веков.<sup>7</sup>

Как отмечает медиевистка, аскетическое неприятие отцами церкви поверхностной фальши было частью их общего отвращения к буквальному и физическому. В такой ситуации распространенная в Средневековье ассоциация женщин с телом, а мужчин с духом, приводила их к представлениям об органичной связи женственности с поверхностностью и, следовательно, с самой риторикой. Признание аналогии между красотой слова и физической красотой,

---

<sup>5</sup> О проповеди см., напр.: Гуревич А.Я. Проповедь // Словарь средневековой культуры. М.: РОССПЭН, 2003. С. 394-397.

<sup>6</sup> Гуревич А.Я. Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства. М.: Искусство, 1990. С. 178-264.

<sup>7</sup> Waters C. Dangerous Beauty, Beautiful Speech: Gendered Eloquence in Medieval Preaching // Essays in Medieval Studies. - 1997. № 14. Режим доступа: <http://www.illinoismedieval.org/EMS/VOL14/waters.html>

между риторикой и женственностью означало, что «риторика может быть выражена как часть гендерной проблематики», - отмечает К. Уотерс. Теория проповедования, как она разрабатывалась с конца XII до XIV века, отражала недоверие к витиеватому языку, неестественности и другим, потенциально неподходящим способам привлечения внимания паствы: «Она часто обсуждалась в терминах, которые отражали недоверие отцов церкви к женской привлекательности».<sup>8</sup>

Комплекс негативной ассоциативности женственности и фальши наиболее ярко был выражен еще в трудах Тертуллиана. Его описания театра, языческих мистерий, женской косметики и украшений, языческой литературы затрагивают и подвергают критике все виды человеческой неискренности и артистичности, которые он рассматривает, как изобретения дьявола, представленного в мире падшими ангелами. Фундаментальной основой для Тертуллиана был религиозный культ. Сосредоточиться на внешнем, значило, на его взгляд, отрицать основополагающую истину христианства, которая могла заявить о себе, не прибегая к помощи поверхностной соблазнительности. Он говорил о женской внешности следующее: «Глубина вашей скромности должна быть такова, чтобы ее отсвет из глубины вашей души падал на ваше платье, а совесть кричала бы о вашей внешности». Иными словами, добродетель и правда должны говорить сами за себя. Легко понять, что такое отношение, действительно, могло вызывать отвращение к человеческой фальши в риторике. Хотя Тертуллиан сам был мастером риторики, он, все же, избегал напрямую обращаться к красноречию.

Блаженный Августин двумя веками позднее предпринял попытку найти их правильное соотношение, и его идеи оказали огромное влияние на последующих теоретиков проповедей. Несмотря на менее ядовитый тон по сравнению с другими богословами, очевидно, что он также как и Тертуллиан, усматривал сходство между различными видами мирского, к которым относил и риторику, по крайней мере в ее языческой форме. В «Доктрине христианства» Августин на теоретическом уровне обращается к проблеме, с которой он боролся на личном уровне – несомненной привлекательности и действенности языческого красноречия.

К. Уотерс отмечает, что языческие истоки риторики, по мнению Августина, делали ее как необходимой, так и опасной для христианства вообще, а особенно для проповедника. Время от времени «он представляет мир, в котором неприкрашенная правда говорит сама за себя, - пишет культуролог, - но быстро избавляется от этого утопического видения, чтобы признать, что разборчивость во вкусах приводит к необходимости использования красноречия даже для проповедника божественной истины». Стремление Августина адаптировать возможности красноречия к задачам проповеди передалось последующим мыслителям. «Доктрина христианства» была закончена им в течение года, но про-

---

<sup>8</sup> Ibid.



шло еще почти восемьсот лет, до того как появились другие значимые работы по теории религиозных проповедей. «За этот период христианство, конечно, успело упрочить свои позиции в жизни общества, а проповедование развилось в стабильную, если не сказать, кодифицированную традицию». Вероятно, в результате этого, теоретиков позднего средневековья языческие корни риторики волнуют намного меньше, чем их предшественников, для которых они представлялись угрозой самой основе христианской доктрины.<sup>9</sup>

Исследовательница предпринимает попытку анализа теоретического обоснования современниками, казалось бы, немислимой ранее возможности женского проповедования. Она отмечает, что, например, цистерцианец Алан Лилльский и доминиканец Томас Валейс, хотя и опирались на взгляды Тертуллиана и Августина, до некоторой степени находили возможным приспособить проповеди к опасной, хотя и эффективной риторике. Поразительно, как считает К. Уотерс, но многие из их теорий нашли отражение в полемической литературе и агиографии, посвященной обсуждению вопроса о женских проповедях. Так, из работ монаха-доминиканца Иакова Ворагинского и других агиографов, мы узнаем, что выдающиеся женщины также могли предложить свое решение проблемы использования риторики в проповедях.<sup>10</sup>

Констатация гендерной дискриминация женщин в контексте средневековой эпохи привлекает внимание к общим рассуждениям К. Уотерс о женщинах-проповедницах. Она подчеркивает, что аргументы христианских теоретиков против приукрашенных соблазнов, в которых речь шла в основном о красотах языка и их действительного влияния на прихожан, обозначили гендерный ракурс проблемы - физическую привлекательность женской красоты. Один из их основных тезисов против женщин-проповедниц состоял в том, что они будут смущать и сбивать с толку слушателей своей красотой и красноречием, вызывая в них скорее похоть, а не божественные помыслы. Иначе говоря, хотя и различными способами, но и привлекательные женщины-проповедницы, и чрезмерно красноречивые мужчины-проповедники могут свести на нет все значение своей проповеднической деятельности. Излишняя красота подрывает тот высокий смысл послания, который должна нести проповедь. Более поздние документы XIV века с еще большей серьезностью рассматривают проблему женской красоты. Рассуждения, что «хотя женская красота, форма и каждое движение пробуждают в мужчинах похоть, еще более действует сладкозвучие ее голоса и наслаждение от ее слов», перемещают кульминацию опасности с физической красоты на женское красноречие. К. Уотерс акцентирует распространенное в патристике мнение, что красивая женщина, наверняка возбудит слушателей сладкозвучием своей речи.<sup>11</sup>

Таким образом, связь между женской речью, телесной красотой и сексуальным желанием признавалась достаточно прочной, чтобы исключить воз-

---

<sup>9</sup> Ibid.

<sup>10</sup> Ibid.

<sup>11</sup> Ibid.

возможность проповедования для женщин, а едкая или мрачная оценка очарования и привлекательности, наоборот, становилась частью хорошей проповеди. Отмечая противоречивость суждений отцов церкви, К. Уотерс подчеркивает, что взаимосвязь между физической красотой и красноречием, которую теоретики проповедования рассматривали как угрозу, в другом контексте могла приобрести противоположное значение. Аргументируя свою позицию, американская исследовательница обращается к разбору житий святых Екатерины Александрийской и Марии Магдалины - единственных женщин, которых позднесредневековая ортодоксальность смогла признать в качестве проповедниц. Отметим, что жизнь обеих святых относится к ранним векам христианства, но для нас важно то обстоятельство, что пик популярности их культа наступил во времена развитого средневековья, когда, казалось бы, незаметно, но менялось к лучшему и само место женщины в культурной картине мира. Их истории помогали нейтрализовывать опасное очарование телесной внешности, показывая, как физическая красота и красота слов могли объединиться, чтобы служить, а не угрожать доброму слову проповедей. Их красота, как полагает К. Уотерс, находится в сложных взаимоотношениях с речью: она одновременно и привлекает и отвлекает слушателей. Истолкование агиографий этих знаменитых женщин-проповедниц предлагает новый подход к значению очарования в проповедях, который превращает женские коннотации риторики в преимущество, а не недостаток.<sup>12</sup>

Как известно, Екатерина Александрийская считается одной из наиболее почитаемых христианских великомучениц. Житийная литература о ней в центр повествования помещает именно телесную красоту, устанавливая ее связь с ограничительными свойствами девственности и мученичества. Еще более необычно, что жития Екатерины напрямую обращаются к проблеме опасности красноречия, изображая святую как грамотного оратора, который должен убедить других поддерживать и защищать истинную веру. В XI веке в житиях святой Екатерины, изложенных в Вульгате, описания физической красоты Екатерины стали привлекать к себе внимание и вызывать благосклонность аудитории. Подобно риторике проповедника, красота девственницы – это была та сладость, которая заставляла слушателей проглотить горькую истину проповеди; сладость, которая могла быть опасной только в том случае, если слушатель не осознавал, что он должен действовать вне ее. Повествуя о жизни великомученицы, агиографические произведения рассказывают, как Екатерина пришла к императору-язычнику Максимиану, чтобы заставить отказаться от задуманных им жертвоприношений, обвиняя его в идолопоклонстве. Император был поражен не только ее внешней красотой, но и силой приведенных аргументов. На протяжении всего повествования язычник Максимиан оказывается неспособен понять, что физическая красота Екатерины на самом деле является знаком ее девственного христианского совершенства. Эту неспособность демонстрирует,

---

<sup>12</sup> Ibid.

в частности, его желание изготовить статую Екатерины, и установить в городе, чтобы все проходящие люди поклонялись ее красоте. Екатерина, убеждая Максимиана, доказывала бессмысленность сотворения истукана, который не может видеть, слышать или говорить, а также пыталась объяснить чрезвычайное несовершенство человеческого мастерства по сравнению с божественным созданием. Екатерина утверждала, что поскольку статуя неодушевленная, она с равным успехом может иметь внешность как уродливой обезьяны, так и красавицы. Максимин оказался не в состоянии принять точку зрения о высокой ценности внутренней добродетели и относительности внешней красоты, и далее Екатерина по его приказу принимает мученические страдания.<sup>13</sup>

Анализируя описание мучений Екатерины, К. Уотерс полагает, что оно еще более актуализирует и усиливает тему земной красоты. Толпа, наблюдающая за муками, жалеет о разрушении ее красоты и молодости, призывая Екатерину уступить императору. Но она остается непоколебимой, объясняя, что земная красота не вечна, все равно рано или поздно она превратится в пыль и тлен, поедаемый червями, в то время как мученическая смерть является не концом, а перерождением. Подобно Христу на пути к распятию на кресте, она убеждает их оплакивать самих себя, потому что для них смерть будет вечной, если они не последуют ее призывам.<sup>14</sup>

С красотой, которую ценят язычники, происходят семантические трансформации в учении Екатерины. Используя силу своей красоты для того, чтобы привлечь их внимание, она превращает само привлечение в дидактический урок, который должен избавить их от заблуждения. Вопреки аскетическим утверждениям противников женского проповедования, физическая красота Екатерины не только не лишала силы ее проповедь и не превращала ее в лидера сбившихся с пути истинного, но поддерживала и даже усиливала смысл спасительного послания. Даже когда Екатерина упрекала язычников за их мирское понимание красоты, которую нужно беречь, агиограф предлагает для нее дополнительную аргументацию. Красота - это не «всего лишь» земная красота, не пустой знак, она служит внешним маркером внутренней, духовной красоты и ценности.

В разнообразных житиях девственных мучениц красота героинь упоминается только в связи с их верой и девственностью. Американская исследовательница ссылается на слова святого Амвросия об идеальной девственнице: «сама внешность ее тела является отражением ее души и образом ее добродетели». Для христианской аудитории девственность и грядущее мученичество нейтрализуют опасность, заключенную в молодой красивой женщине, демонстрирующей, что ее внутренний мир совпадает с внешним образом. По мнению К. Уотерс, Екатерина обладала «искренностью сердца», которую христианский аскетизм ассоциировал с девственностью, состоянием требующим «полной

---

<sup>13</sup> См., напр.: Екатерина Александрийская // Православная энциклопедия. Том XVIII. - М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2009. - С. 100-115.

<sup>14</sup> Waters C. Op. cit.

прозрачности перед волей господя». Поскольку амбивалентность формы и содержания была одним из основных опасений, затрагиваемых в проповедях, имеет значение тот факт, что женщины, чья внешняя телесная оболочка «прозрачно» выражала их сущность, могли комплиментарно оцениваться с точки зрения идеального проповедования.<sup>15</sup>

Американская исследовательница отмечает, что риторическое мастерство Екатерины действует в унисон с красотой ее тела: и то и другое существует для привлечения и убеждения слушателей, даже если сама она нарочито презирует эти качества. На протяжении всего текста язык ее речей демонстрирует непревзойденное риторическое мастерство. Безупречность подхода заключается в том, что она надеется не только на риторику. Похоже, что ее молитва к богу производит на присутствующих тот же эффект, какой могли бы произвести на них долгие годы христианского обучения, а в действительности, даже еще больший. Она сумела обратить в истинную веру пятьдесят философов, посланных для ее увещевания, соответственно, используя языческое красноречие в своем христианском послании. Таким образом, жития святой Екатерины отображают образец девственной мученицы, - делает вывод К. Уотерс, - чья слабость обращается силой, ее уязвимость и вера укрепляют ее. Воплощая и затем нейтрализуя свойства, которые могли угрожать ее посланию - чарующую красоту, женскую хрупкость, риторическое мастерство - она предлагает идеал христианского проповедования, «прозрачный» для верующей аудитории и бога. Стойкая девственность Екатерины и ее мученичество демонстрируют чистоту ее послания и делают ее красоту помощником, а не врагом проповедования.<sup>16</sup>

Если образ святой Екатерины Александрийской с агиографической точки зрения более-менее понятен, то, как быть с Марией Магдалиной, - задается вопросом К. Уотерс, - вероятно, самой известной женщиной-проповедницей средних веков, которая совершенно не соответствовала образу девственницы-мученицы? Это, на взгляд американской медиевистики, один из наиболее сложных гендерных типов Средневековья – кающаяся блудница, возлюбленная бога, апостол для апостолов, погруженная в бездеятельное созерцание. Мария Магдалина имеет чрезвычайно смешанную идентичность. Поэтому, как считает ученый, область ее проповедования демонстрирует еще один способ репрезентации красоты в христианских проповедях.<sup>17</sup>

Исследователи гендерной роли женщины утверждают, что культ Марии Магдалины возник из разверзавшейся пропасти между двумя диаметрально противоположными женскими символами: Ева – Дева Мария. Хотя история Магдалины восходит к Евангелию, в позднее средневековье потребность ее присутствия в христианском сознании внезапно актуализируется. Образ Магдалины начинает новую жизнь, необходимую женщинам, для которых дорога на небеса была тернистой и едва ли не бесконечной. Женщина-грешница указыва-

---

<sup>15</sup> Ibid.

<sup>16</sup> Ibid.

<sup>17</sup> Ibid.

ла путь к возможному спасению. Она давала небольшую, но реальную надежду, связанную с исповедью, покаянием и епитимьей, открывавшую средний путь между вечной жизнью и вечным проклятием. Магдалина в гендерном сознании эпохи заняла психологическую нишу, необходимую для обычных прихожанок, которые не имели смелости, чтобы сравнивать себя с Богородицей и желания - с искусительницей. Поэтому они находили ближайшую аналогию своей земной жизни именно в раскаявшейся Магдалине.<sup>18</sup>

Статус Магдалины апостола для апостолов, первой, кто узрел и объявил святую весть о воскресении Христа, привел к последующему созданию легенд о ее миссионерской деятельности. Одна из ранних версий принадлежит немецкому богослову IX века Рабану Мавру. В ней рассказывается о том, как Мария, Марфа и Лазарь в сопровождении епископа Максимиана и свиты направляются в Прованс, где становятся миссионерами. Описывая проповеди сестер, автор говорит, что их красота, красноречие и высокая нравственность обеспечили эффективность их проповедей. В отношении Марии агиограф дает несколько другую, по сравнению с Екатериной Александрийской, оценку проповедования: иногда она могла находиться в стороне от радости созерцания и читать проповеди неверующим, либо утешать верующих своим «сладостным разумом, роняя сладостные слова». Считают, что сладкозвучие ее речей напрямую проистекало из отношений Марии с Иисусом: она говорит «ex abundantia cordis» (от избытка сердца глаголют уста. - *O.P.*) и убеждает слушателей, показывая на свои глаза, которые проливали слезы за Христа и первыми увидели его воскресение, волосы, покрывавшие ноги Иисуса, уста, целовавшие его и т.д. Интерпретаторы нередко соотносили губы Марии, глаза и, особенно, волосы с ее опасным сексуальным очарованием до раскаяния. Однако в последующей жизни грешное женское тело становится видимым знаком ее любви к Христу и более того, - его любви к ней и прощения. Таким образом, проповедование Марии, которая использует для достижения эффекта телесную красоту и красноречие, основывается на ее личном и даже физическом знакомстве с Иисусом. Это было знание, засвидетельствованное ее собственным телом и, таким образом, по мнению автора этого жития, сам Иисус дал ей апостольскую миссию.<sup>19</sup>

Несмотря на теплоту изображения Рабаном проповеднической деятельности Марии и Марфы, она не является у него центром повествования, в то время как Иаков Ворагинский, творивший несколькими столетиями позже, поступает именно так, хотя и пишет в той же традиционной манере. У него картина описания взаимоотношений Марии с Иисусом выглядит необычайно лапидарной. Интересы Иакова, как автора, лежат в более поздних событиях ее жизни. После прибытия в Марсель, Мария была потрясена, увидев, что жители поклоняются

---

<sup>18</sup> Jansen K. *The Making of the Magdalen: Preaching and Popular Devotion in the Later Middle Ages*. Princeton; N.J.: Princeton University Press, 2000. Особое внимание стоит обратить на 2 и 3 главы монографии, которые соответственно носят характерные названия: «Плата за грех» и «Покаяние» (Р. 145-246).

<sup>19</sup> Waters C. *Op. cit.*

идолам. Она пошла к ним и «со спокойным лицом и безмятежным видом призывала не поклоняться идолам, рассудительными речами проповедовала Христа с большой силой духа». Вероятно, Иаков говорит о ее безмятежности и благоразумии, чтобы отметить, что она проповедовала надлежащим образом, совершенно естественно, без ненужной театральности. Языческая толпа была вполне очарована ею. Иаков рассказывает, что «каждый был поражен ее красотой, свободной речью и сладостью красноречия». Он добавляет, что едва ли стоит удивляться тому, что «уста, которые целовали ноги Спасителя, произносят такие благоухающие слова».<sup>20</sup>

Ассоциации красноречия проповедницы с ее телесной красотой были известны автору «Золотой легенды», но удивительно то, - замечает К. Уотерс, что Иаков ничего не упоминает о настоящей сути послания Марии, или об отношении слушателей к этому посланию. Основной акцент делается на красноречии, действенность которого происходит от ее физического контакта с Иисусом. Это дает возможность американской исследовательнице констатировать важное наблюдение, что жития Марии Магдалины не так сильно акцентируются на ее явной физической красоте, как это сделано в житиях Екатерины Александрийской. Опасность красоты, которую Екатерина преодолевает и нейтрализует, опасность женского сексуального очарования, рассматривается в случае Магдалины, как падение, ее тело не может напрямую свидетельствовать о такой же духовной чистоте, как у Екатерины. Вместо этого, физическая красота Марии преобразуется в духовный знак, т.е. признаки, которые выражали мирской соблазн, становятся здесь средоточием для молитвы. Ее жития больший акцент делают на красоте речи и значении тела, чем на красоте ее тела и действительном значении ее речи. Однако, несмотря на это, - отмечает К. Уотерс, - пристойность и ценность проповедования Марии никогда не подвергались сомнению. Непосредственное знакомство с Иисусом вдохновляет ее речи и гарантирует их эффективность. Подобно тому, как чистота и вечная девственность Екатерины отмечают ее как истинную мистическую супругу Христа, эти интимные отношения целиком наполняют ее проповеди. В обоих случаях проповедование женщин становится возможным благодаря их непосредственным отношениям с богом. Это очень женские отношения, которые порождают идеал ни мужской, ни женский, т.е. проповедь, которая передает Слово настолько прозрачно, насколько оно дошло до самого проповедника.<sup>21</sup>

Завершая свой анализ агиографических образов двух святых женщин, К. Уотерс приходит к глубокому выводу, что мастерство христианского проповедника должно было выражаться в его послании так же, как риторическое мастерство Екатерины в ее вдохновенных речах, или мирская красота тела Марии Магдалины – в ее духовном значении. Показывая красоту, воплощенную как чистоту, риторику - как истинное выражение божественного благоволения, свя-

---

<sup>20</sup> Нарусевич И.В. Житие Марии Магдалины в «Золотой легенде» Якова Ворагинского // *Studia philologica*. Вып. 5. - Минск.: Изд. центр Белорус. ун-та, 2002. - С. 29-45.

<sup>21</sup> Waters C. Op. cit.

тые проповедники – женщины, полагает американский культуролог, наполнили эти качества полностью христианским значением и стали идеальным сосудом для христианской доктрины, неся в себе угрозу опасной красоты и красивых речей уже наказанной и обезвреженной, а потому готовой для христианского употребления.

Иной аспект гендерного красноречия, дополняющий и развивающий рассуждения К. Уотерс, представлен в статье Джинны Брандолино. Она, кстати, относится к тем авторам, которые не согласны, что средние века были всего лишь «темными временами». Так, исследовательница активно оспаривает негативное мнение своего ученого руководителя о средневековом искусстве как грубом и неотшлифованном: «Очень удобно, - пишет она, - принимать достоинство за недостаток; это отвращает тех, кто бы ни делал этого, от необходимости действительно думать и находить смысл сложных явлений».<sup>22</sup>

В своей работе американская медиевистка, изучая «естественную силу» женского средневекового красноречия, анализирует первое произведение, написанное (или продиктованное) женщиной на английском языке – труд Юлианы Нориджской «Откровения божественной любви». По признанию специалистов, эту малоизвестную научной литературе женщину-затворницу можно считать едва ли не одной из самых выдающихся персоналий Средневековья. Зажиточная мещанка тяжело заболела в возрасте примерно тридцати лет и пережила видения в тот момент, когда священник поднес к ее лицу распятие: ей показалось, что распятие кровоточит, и этот образ стал для нее началом волнующего путешествия, исследования божественной воли и планов человеческого спасения. Данный факт, случившийся в майскую ночь 1373 года, - единственный, который известен нам доподлинно. От момента внезапного выздоровления и до самой своей смерти Юлиана стала жить на положении отшельницы при церкви святого Юлиана, по названию которой и получила свое новое имя.<sup>23</sup>

Один из авторов предисловий к первому русскому переводу ее сочинения митрополит Диоклийский Каллист (Уэр) считает, что «Юлиана исследует глубочайшие тайны нашей жизни во Христе, и в то же время речь ее отличается простотой и прямоотой, полна практичности и здравого смысла. Всякий раз, когда я перечитываю "Откровения", я не устаю удивляться теплоте ее личного переживания и непосредственности ее любви к Спасителю».<sup>24</sup>

Взгляды Дж. Брандолино определенным образом отличаются от подобных характеристик. По ее мнению, «естественная сила» слов Юлианы не в их утонченной изысканности, а совсем наоборот. Она восторгается «грубоватым красноречием», «склонностью к восторженным описаниям», «приступами гнева», выливающимися на страницы «Откровений», как удачным стилистическим

---

<sup>22</sup> Brandolino G. Rude Strength // Essays in Medieval Studies. 1998. №. 15. P. 112.

<sup>23</sup> См., напр.: Предисловия к первому русскому переводу Юлианы Нориджской // Юлиана Нориджская. Откровения божественной любви. М.: Русский фонд содействия образованию и науке, 2010. С. 5-18.

<sup>24</sup> Там же. С. 5.

приемом. «Слова Юлианы, - пишет исследовательница, - не гладкие и не красноречивые в общепринятом смысле, но в них есть свое собственное совершенство и красота, и, что более важно, они действительно несут информацию. Их естественная сила лишает их «настоящего эстетического очарования», ... но само по себе это не недостаток. Это сила, которая делает историю рассказанной вопреки недостаткам. А если это и недостаток, тогда вполне удачный». Настаивая на эффективности авторских приемов построения текста и его презентации читателю, Дж. Брандолино полагает, что, несмотря на внешнюю грубость, в них нет «недостатка в изобразительной наглядности ... Например, в видениях, когда она лежала больной, Юлиана предположила, что если бы они были в настоящем времени, то кровь Христа пропитала бы кровать, к которой она была прикована, и затопила бы ее. Позволяя видению проникнуть в реальность, - пишет Дж. Брандолино, - она дает жестокую, но тщательно доведенную до совершенства картину, которую я предлагаю вам, как пример "естественной силы"». Исследовательница полагает, что достоинство отрывка о «кровавых сценах» - истекающего кровью Христа в момент его распятия на кресте, заключается в его настойчивости, упорстве в объяснении того жестокого и грязного мира, который в нем описывается. Он, по мнению Дж. Брандолино, «является, если заимствовать лексику из эстетического подхода другой эры, переполненным мощным чувством настойчивого приговора». В целом, все аналогии Юлианы, объяснения ее эмоций и теология тесно взаимосвязаны. С чувством тонкого юмора исследовательница цитирует слова Юлианы Нориджской, что «эти откровения пришли к простому созданию, не знающему алфавита». Так говорит Юлиана в начале своих «Откровений божественной любви», «обнаруживая то, что я признаю за источник ее естественной силы, источник всей силы ее текста. Простое создание? Меня-то не проведешь», - заключает Дж. Брандолино.<sup>25</sup>

Надо заметить, что в то самое время, в 1370-е годы, когда Юлиана впервые записывала свои видения, крупнейший религиозный поэт английского средневековья Уильям Ленгленд сочинял беспощадную религиозную сатиру «Петр Пахарь». Двадцать лет спустя, когда она переработала, расширила и углубила свою книгу, великий поэт Джеффри Чосер создавал «Кентерберийские рассказы». И «Откровения» Юлианы Нориджской органично вписываются в этот семантический реестр.

Любопытно, но тот факт, что Юлиана была женщиной, мы знаем во многом благодаря дотошности одного из переписчиков, который в предисловии решил рассказать об авторе текста. Сама же затворница вычистила из поздней пространной редакции «Откровений» все упоминания о собственной половой принадлежности и образе жизни. Но, как показывают рассуждения американской исследовательницы, она также не обманывается относительно гендерной идентичности английской отшельницы. Ее явно женское красноречие оказыва-

---

<sup>25</sup> Brandolino G. Op. cit. P. 109-110.



ется в одном дидактическом регистре с «опасной красотой» таких выдающихся женщин – проповедниц, как Екатерина Александрийская и Мария Магдалина. Феномен Юлианы Нориджской доказывает не случайность роста популярности этих святых женщин именно в эпоху расцвета Средневековья, когда гендерные стереотипы маскулинного сознания становились менее категоричными и устойчивыми. Именно с этой точки зрения позиция американских медиевистов, изложенная в публикациях на страницах научной периодики, позволяет обнаружить новые нюансы в оценках места и роли женщины в средневековом обществе.

## ***2.2. Трансформация агиографических канонов женской святости***

Очевидно, что христианское служение было одной из наиболее распространенных сфер приложения сил женщин Средневековья. Всю Европу в ту эпоху покрывала густая сеть монастырей, часть из которых принадлежала женским религиозным орденам. Еще в VI веке они основывались орденом бенедиктинцев, с XII века появляются женские цистерцианские монастыри, а с XIII века - францисканские и доминиканские. По социальному происхождению среди монахинь преобладали представительницы аристократии, в том числе и дочери правящих фамилий, т.к. для поступления в монастырь требовалось значительное приданое, которое не могла себе позволить простая крестьянка или горожанка. Например, из истории раннесредневековой Англии известно, что в монастырь ушли дочери королей Альфреда Великого, Эдуарда Старшего, Эдгара и др.<sup>26</sup>

Подобная картина складывалась и в других европейских странах. Во францисканских и доминиканских монастырях, однако, было немало и выходцев из низших слоев общества. Так, одна из самых известных средневековых монахинь, мистик Екатерина Сиенская, была дочерью бедного красильщика. В то же время, приведенный пример сиенской святой следует считать, скорее, агиографическим казусом, т.к. в медиевистике давно уже показаны трудности, встающие на пути ученого, стремящегося изучать жизнь конкретных представителей простонародья. Поэтому большинством ученых признается целесообразным при определении статуса средневековых женщин говорить, прежде всего, о тех из них, кто принадлежал к королевским или знатным семьям. В том числе и тогда, когда речь идет о канонизированных женщинах. Типичный пример подобного рода привел в своей работе известный французский медиевист Ж. Дюби, проанализировав текст жития, где повествуется о духовных заслугах графини Иды Булонской. Это жизнеописание, - пишет Ж. Дюби, «было состав-

---

<sup>26</sup> См., напр.: Болдырева И.И. Женщина в англо-саксонском обществе и его письменной культуре конца IX – середины XI вв. Дисс. на соиск. уч. степ. канд. ист. наук. Воронеж, 2009. 227 с.

лено ... в монастыре Васконвилье, который эта женщина восстановила и населила добрыми монахами, клонийцами, куда после жарких споров было помещено ее тело и где, таким образом, в чередѣ поминальных служб вокруг ее могилы установилось почитание».<sup>27</sup>

Исследуя историю канонизации графини, Ж. Дюби обращается к фактам ее биографии. Он указывает, что в 1057 г., по достижении соответствующего возраста, Ида, выйдя замуж за Эсташа III, графа Булони, «из девственницы, которой она была, стала супругой». Таким образом, мужчина, «дефлорировавший Иду, был, как и подобает, одного с ней общественного положения, "герой", "очень знатного рода", "крови Карла Великого", "исключительной славы"». Обратим внимание на указанные стратификационные параметры, т.к. социальный и гендерный статус графа очень важен в контексте дальнейшего анализа нами взглядов американских исследователей. Поскольку жена была графу совершенно необходима, «он ее получил благопристойным образом. Никаких похищений или соблазнений. Он послал гонцов к выдававшему невесту замуж, т.е. к отцу. Тот спросил совета у родни. Ида была ими "отдана"». В браке она была послушна своему мужу, «который ее поддерживает, руководит ею для ее же блага. Она набожна, но "с согласия мужа и во исполнение его воли". Можно ли вообразить, чтобы женщина достигла святости вопреки своему супругу?!». Отметим и это последнее характерное вопрошание французского историка.<sup>28</sup>

В таком вполне благополучном браке родилось трое сыновей, из которых – Готфрид Бульонский и Бодуэн, король Иерусалима, стали двумя первыми суверенами Святой Земли. После смерти мужа и отца, графиня обратила свой капитал на благотворительные цели. В округе Булони ею были основаны три мужских монастыря, потом последовали два чуда – прижизненное и посмертное и т.д. В принципе, как считает Ж. Дюби, жизнь Иды была вполне типичной для «девиц ее положения», ничего необычного, «если не брать в расчет появления на свет Готфрида Бульонского. Когда бы двое из сыновей Иды не были столь знамениты, неужели в 1113 г. оспаривались бы ее останки, впоследствии вскрыта гробница, и к 1130 г. она слыла бы явной святой?», - задается риторическим для себя вопросом ученый.<sup>29</sup>

Подобный прагматично-рациональный взгляд на сакральные стороны жизни, в принципе, не вызывает возражений у историков и культурологов США. Однако в американской научной периодике имеются публикации, в которых рассматриваются иные, редкие и малоизученные примеры, хотя и аристократического, но не монашеского пути женского религиозного подвижничества, существенным образом отличающиеся от истории, рассказанной Ж. Дюби. Об одном таком нетипичном случае свидетельствует публикация Энн Шухман на страницах журнала «Essays in Medieval Studies». Опираясь на сочинение

<sup>27</sup> Дюби Ж. Почтенная матрона и плохо выданная замуж. Восприятие замужества в Северной Франции около 1100 года // Одиссей. Человек в истории 1996. М., 1996 С. 238.

<sup>28</sup> Там же. С. 238-239.

<sup>29</sup> Там же. С. 239, 241.

флорентийского агиографа начала XIII века, францисканца Вито да Кортонна, повествующее о жизни блаженной Умилианы де Черчи, Э. Шухман анализирует модель средневековой женщины, отличительным признаком которой было благочестие.

Надо заметить, что за пределами Флоренции Умилиана практически неизвестна. Тем не менее, автор полагает, что образ Умилианы может считаться не только частным примером набожного мистика, но также единой средневековой моделью всех христиан, вне зависимости от пола, национальности или религиозного статуса. Исследовательница находит в анализируемом тексте многочисленные случаи внутренних противоречий и предлагает для них собственные культурологически ориентированные интерпретации: целомудрие Умилианы и ее замужество, материнство, духовная и семейная биография, описание жизни Умилианы и риторические принципы жизнеописания, как такового.<sup>30</sup>

Несмотря на то, что Умилиана представлена, как женщина, отвергающая отца, мужа и детей, и, соответственно, предписанные гендерные роли дочери, жены и матери, эта радикальная позиция не только не скрывается средневековым автором, - обращает внимание Э. Шухман, - а наоборот, выдвигается на первый план, как свидетельство святости. Этот факт, на наш взгляд, опровергает одну из неотъемлемых аксиом житийной литературы - прославление индивидуальной святости для обоснования агиографической модели. Таким образом, жизнеописание Умилианы, раскрывая отдельные проблемы агиографического представления о женском мирском благочестии, представляет собой пример более общего гендерного феномена.<sup>31</sup>

Главная задача американской исследовательницы заключается в стремлении показать экзистенциальную сопряженность между тем, кем Умилиана является и описанием того, что она делает. Эта антитеза, полагает ученый, лучшим образом иллюстрирует отличие образа Умилианы от традиционного для медиевистики понимания места и роли женщины в средневековом обществе. При этом современные научные тенденции акцентируются на изучении жизни самого составителя житий святых, в дополнении к жизнеописанию святого с целью более точной оценки его слов. Э. Шухман также приводит краткие сведения об агиографе Вито да Кортонна, большую часть своей жизни проведенного во Флоренции при церкви Санта Кроче, прихожанкой которой была Умилиана.<sup>33</sup> Вероятно, он знал ее исповедника, Михаила Флорентийского, францисканца этой же церкви. Более того, Вито утверждает, что был лично знаком и с Умилианой, и многие факты ее жизни узнал от нее самой. Занявшись жизне-

---

<sup>30</sup> Schuchman A. The Lives of Umiliana de' Cerchi: Representations of Female Sainthood in Thirteenth-Century Florence // *Essays in Medieval Studies*. 1997. № 14. P. 18-28.

<sup>31</sup> Ibid. P. 18.

<sup>33</sup> Церковь Санта Кроче (Святого Креста) – крупнейший францисканский храм в Италии, одна из главных достопримечательностей города Флоренции. Является усыпальницей многих выдающихся деятелей культуры. В ней похоронены Галилео Галилей, Николо Макиавелли, Микеланджело Буонарроти, Михаил Огинский, Энрико Ферми и др.

описанием Умилианы практически сразу после ее смерти в 1246 году, Вито описал не только новую святую, но фактически создал и новую модель святости, которая была францисканской и мирской.<sup>33</sup>

Э. Шухман полагает, что подобно процессу официального одобрения, предпринятого францисканским орденом несколькими годами ранее, духовность Умилианы также подверглась процессу «усовершенствования», при котором ее действия были признаны и одобрены, как соответствующие сакральной доктрине. Вито подчеркнул, что «призвание» Умилианы заключалось не в традиционных гендерных ролях жены, матери или монахини, а в том, чтобы быть первой флорентийской представительницей, относящейся к третьей категории членов ордена. Эта категория предназначалась для людей, желающих принять на себя обеты и жить в соответствии с духовностью данного ордена, но не покидать мир. Хотя в действительности Умилиана и не относилась к третьей категории, это предположение, по мнению Э. Шухман, является значимым, поскольку характеризует ее как личность нового оригинального типа, пусть и базирующуюся на преданности первоначально утвержденным и санкционированным законам. Несмотря на то, что Вито сравнивает жизнь Умилианы с другими святыми, в основном отшельниками, он признает и уникальность ее благочестия. Новизна роли Умилианы, религиозной и мирской одновременно, заключалась также в том, что это была новая форма духовности, которая могла привести изменения в изолированную жизнь городского социума. Таким образом, считает Э. Шухман, Умилиана представляла собой пример женского благочестия, которое могло легализовать и объединить разрозненные группы флорентийских кающихся женщин, в то же время, избегая обвинений в ереси. Хотя папа римский Иннокентий III запретил создание новых орденов, эти францисканские прихожанки незримо присутствовали наряду с уже учрежденным францисканским орденом. А их мирской статус, несмотря на очевидную связь с религиозным орденом, был главным по отношению к их духовности.<sup>34</sup>

Культ Умилианы, поддерживаемый главным образом монахами-францисканцами церкви Санта Кроче, был распространен в основном в центре Флоренции. Годы религиозного рвения Умилианы (1241-1246) и последующего появления локализованного культа после ее смерти, соответствуют времени духовных и политических потрясений во Флоренции. Долго назревавшие напряженные противоречия между папскими и императорскими силами, наконец, обострились настолько, что сотрясли основы флорентийского общества. В 1246 г., в год смерти Умилианы, Фридрих Антиохийский, внебрачный сын императора Священной Римской империи Фридриха II, установил контроль над городом и начал очищать его от гвельфской власти и их собственности. И хотя францисканцам, которые поддерживали папство, запрещалось иметь контакты с мужчинами города, им разрешалось быть духовными наставниками флорен-

---

<sup>33</sup> Schuchman A. Op. cit. P. 19.

<sup>34</sup> Ibid.

тийских женщин. Умилиана, сама того не предполагая, могла предоставить францисканцам легальный способ установить и поддерживать контакты с влиятельной семьей Черчи, не вызывая чьих-либо подозрений.<sup>35</sup>

В дополнение к установившейся теперь политической несвободе, радикально изменилась и флорентийская экономика, поскольку к власти пришло купеческое сословие, а ростовщичество стало считаться вполне уважаемым занятием. Соответствующие изменения законов о наследовании отразили и новую роль городской женщины, как товара, объединяющего враждующие семьи и обеспечивающего потомство, необходимое для создания зарождающихся экономических династий.

Жизнеописания Умилианы, рассказывающие о ее семье исключительно в терминах матримониального статуса, иллюстрируют эти социальные и экономические перемены. Более того, текст агиографа вскрывает несоизмеримые идеалы «женственности», представленные религиозными и светскими первоисточниками. Судьба Умилианы, как церковной прихожанки, отражала напряженность усилий «соответствовать» монашеским идеалам сложившейся социальной структуры и возрастающему значению мирской жизни, которая становилась все более суровой по отношению к женщине. Агиография выражает и вскрывает эту напряженность. Представление о жизни святой составляло значительную часть совсем недавно кодифицированных процессов канонизации. Э. Шухман с уверенностью утверждает, что содержащиеся в них элементы должны были открывать то, что агиограф подразумевал под понятием святости. Можно считать доказанным, - полагает культуролог, - что составитель житий святых не включал в них сведения, которые можно было бы интерпретировать как еретические. Однако в тексте Вито есть сведения о вызывающем поведении, по-видимому, противоречащие текстуальной модели повиновения, которую он пытается создать. Хотя Вито в своем описании подчеркивает покорность и любовь Умилианы, он включает ряд ссылок на такие ее действия, которые далеко отстоят от идеала, установленного ранее. Умилиана тайком, за спиной мужа, отдает его деньги беднякам, игнорирует попытки своего отца снова выдать ее замуж, угрожая скорее броситься в огонь, молится о ранней смерти своих детей, чтобы они не страдали, подобно ей самой от потери невинности. Однако, такое нарушение общественных норм, в описании агиографа представляется свидетельством не асоциального поведения, а доказательством огромной милости господина к святой.<sup>36</sup>

Хотя, как пишет Э. Шухман, нет ни одного факта в отношении какого-либо мужчины из семьи Черчи, они часто фигурируют в тексте Жития и нужны в основном для того, чтобы подчеркнуть ту силу, которая препятствует религиозному рвению Умилианы. Однако они монолитны и лишены индивидуальных черт и воли. При этом поразительным является одно любопытное обстоятельство

---

<sup>35</sup> Ibid. P. 20.

<sup>36</sup> Ibid.

во. Оказывается, несмотря на первоначальное распространение культа Умилианы в народной среде под руководством францисканцев, позднее денежные средства для сохранения ее останков и мощей поступили именно от семьи Черчи, той самой, которую столь негативно характеризовал Вито в своем труде.

В действительности, процесс причисления Умилианы к лику святых лоббировался в конце XVII века семейным историком Алессандро де Черчи, который, безусловно, был осведомлен о нелицеприятном описании своих родственников. Негативное изображение мужской части семьи Умилианы позволило последующим поколениям Черчи реальным способом искупить грехи отцов. Благодаря культу и почитанию их семейного «святого», Черчи сплотились с францисканцами и стали одной из главных сил в лагере гвельфов. История, написанная Вито до начала экономического взлета семьи Черчи и «искупления» ими своей «вины», подчеркивает, по мнению американского культуролога, значимость личного неприятия Умилианой принципов патриархата как главенствующей силы общества. Исходя из этого отказа от власти отца и мужа, повествователь выстраивает для Умилианы модель альтернативной семьи и власти — церковь. Однако уход Умилианы из родной семьи не означал полного разрыва с женской ее частью, поэтому церковь не могла в полном объеме стать для Умилианы новой семьей. Поскольку женщины семьи Черчи не были вовлечены в политические интриги либо меркантильные махинации отца, мужа или братьев они, благодаря этому, могли вести праведную жизнь вопреки «неправедной» жизни мужской части фамилии.<sup>37</sup>

Из сообщений агиографа известно, что в самом начале замужества, в возрасте шестнадцати лет, Умилиана поддерживала близкие отношения со своей невесткой Равенной, они вместе занимались благотворительностью. Шестью годами позже, после смерти мужа, Умилиана вернулась в дом отца, где общалась как с женщинами-мирянками из своей семьи, так и с верующими прихожанками. Иными словами, в действительности, большая часть благотворительных деяний и чудес Умилианы совершались для женщин, именно они, наряду с горсткой монахов-францисканцев, и были основными свидетелями ее святости. И хотя Вито утверждает, что Умилиана была полностью отделена от семьи и общества, события, описанные в тексте, показывают ее вполне активную роль в их жизни. Многочисленные документы того времени подтверждают, что все возрастающее движение мирян во Флоренции главным образом состояло из женщин, и Умилиана, несомненно, была его частью. Возможно, контакты Умилианы с женщинами, в некотором роде, не вписывались в структуру «идеального общества» Вито. Или, может быть, они создавали потенциальную угрозу духовному «порядку». Поэтому, хотя эти контакты не замалчивались агиографом, но их социальная роль была им сильно приуменьшена.

Э. Шухман полагает, что поскольку агиограф Вито не искажал и не замалчивал то, что с его точки зрения было еретическими действиями, ему было

---

<sup>37</sup> Ibid. P. 20-21.

чрезвычайно сложно выразить неординарный опыт Умилианы, живущей и «внутри» и «вне» всех социальных норм. Хотя он и заявляет о якобы имевшемся их единстве, в его словах заключается известный парадокс, вызванный неспособностью, вытекающей из мужской сущности агиографа, описать женский религиозный опыт в «мужских» терминах и понятиях. Ученые обоснованно полагают, что женский религиозный опыт радикально отличался от мужского, поскольку чаще всего в нем отсутствовал поворотный момент, изменение либо потрясение. И действительно, в житии Умилианы мы не находим сведений о такой травматической ситуации. Ее обращение к богу произошло через месяц после замужества, ставшего, возможно, не самым лучшим событием ее жизни, однако, и далеко не самым трагическим. Следовательно, нет никаких фактов о перенесенном тяжелом горе, которое могло бы изменить Умилиану. Напротив, ее обращение к богу выражено как постепенное движение к нему, и отдаление от мира.<sup>38</sup>

Парадокс средневековых агиографических текстов отражает ситуацию, в которой решения, типичные для религиозной жизни, находятся в области, далекой от сферы выбора, весьма ограниченном для средневековых женщин. Религиозная жизнь очень часто включала табуирование таких действий, которые уже были запретными для женщин – выбор мужа, либо партнера для сексуальных отношений, общественная деятельность, владение частной собственностью и т.д. И, тем не менее, новые правила поведения, основанные на раскаянии и охватывающие эти самые запреты, выстраивали новую модель поведения женщин.

Современные агиографические исследования не всегда адекватно интерпретируют уникальный опыт итальянских мирян нищенствующих орденов. Внушительные образы Клары Ассизской или Екатерины Сиенской явно преобладают среди активно изучаемых учеными итальянских женщин-святых.<sup>39</sup>

Другие же, менее «значимые» фигуры, подобные Умилиане, совсем не привлекают к себе внимания медиевистов. Причем не только их биографические данные, но и тот образ действий, с помощью которых вскрываются общественно-религиозные взаимосвязи между нищенствующими орденами и женщинами-прихожанками. Более того, их истории также демонстрируют прочные узы между самими женщинами, даже тогда, когда они описывают отношения с отцами либо братьями, или отношения внутри мужской церковной иерархии.

Хотя, по мнению Э. Шухман, в жизнеописаниях Умилианы в основном фигурируют женщины - ее друзья, сестры, союзницы и почитательницы, центральное действие первой части произведения посвящено описанию контактов Умилианы с мужчинами ее семьи - мужем и отцом. В отличие от житий многих других святых, данное начинается не с рождения святой женщины в 1219 году

---

<sup>38</sup> Ibid. P. 22.

<sup>39</sup> См., напр.: Armstrong R. Clare of Assisi: Early Documents. - Mahwah, N.J.: Paulist Press International, 1988. - 333 p.; Baldwin A. Catherine of Siena: A Biography. - Huntington: Our Sunday Visitor, Inc., 1987. - 198 p.

(вступление в семью отца), а с ее замужества (вступление в семью мужа). Вито утверждает, что уже приблизительно через месяц после выхода замуж за процветающего флорентийского купца и ростовщика, совсем не похожего на графа Булонского в описании Ж. Дюби, Умилиана решила посвятить себя богу. Поскольку, как замужняя женщина, она не могла отдать богу свою невинность, то предлагала взамен нее свое материальное благосостояние. Несмотря на достаточно сильные возражения со стороны мужа, она «укрывается» в действиях благотворительности: готовит по ночам пищу для бедных, раздает имущество, и даже тайно отдает постельное белье с брачного ложа. Смерть мужа через пять лет после бракосочетания, означала поворот в благочестивой деятельности Умилианы, ее благотворительность становится открытой. Хотя Умилиана решила посвятить себя богу только после замужества, а не до него, агиограф на протяжении всего повествования подчеркивает ее целомудрие. Она потеряла свою девственность, однако целомудрие осталось нетронутым, поэтому она отдает богу свое тело через мистические обряды и страдания.<sup>40</sup>

В условиях Средневековья необходимость «придать законную силу» культуре Умилианы основывалась на сложностях канонизации женщины-святой, особенно побывавшей замужем. Именно поэтому рассказчик выстраивает новую модель женского благочестия, которая включает в себя замужество и материнство, как доказательство того, что небесная благодать снизошла на Умилиану в результате ее страданий, и эти страдания выделили ее из общего ряда. И хотя агиограф не сообщает сведений о чувствах Умилианы относительно своего брака, однако о ее противостоянии второму замужеству он рассказывает подробно. Через год после смерти супруга Умилиана вернулась в дом отца, который предпринимал активные попытки вновь выдать ее замуж. Но Умилиана отвергла эти планы, аргументируя свой отказ наличием конфиденциального брака с самим Христом. Это духовное супружество представляло собой резкий контраст супружеству земному, поскольку основывалось не на сексуальных отношениях, а на страданиях.<sup>41</sup>

Потерпев неудачу с повторными матримониальными планами, отец пожелал вернуть себе ее приданое. Но и в этом случае Умилиана противостоит притязаниям отца. Таким образом, она исключает себя – как товар – из флорентийской позднесредневековой брачной экономики. Непокколебимый в своих намерениях отец хитростью вынуждает Умилиану подписать необходимые бумаги, которые передают все наследство ему. Это обстоятельство показывает, что деньги Умилианы никогда не принадлежали ей самой. Ее благотворительность всегда основывалась на деньгах либо мужа, либо отца. Собственное приданое Умилианы, в некотором смысле, было представлено ее «ценностью» как достигшей брачного возраста молодой женщины из богатой флорентийской семьи. Умилиана отвергла богатство своей семьи, таким образом, достигнув франци-

---

<sup>40</sup> Schuchman A. Op. cit. P. 22-23.

<sup>41</sup> Ibid. P. 23-24.



сканского идеала «обладания ничем». Отделяя себя от мужской части семьи, Умилиана отвергла также статус и общественный престиж, которые соответствовали их благосостоянию. Хотя социальная ценность ее братьев могла заключаться в их богатстве, статус Умилианы был получен либо браком, либо от родителя. Объявляя себя только дочерью своего небесного отца, Умилиана отделяла себя не только от земного отца, но и от того престижа, который сопутствовал достоинству члена семьи Черчи.

После того, как отец Умилианы получил ее наследство, он оставил дочь в покое, разрешив жить так, как она хотела. В местный монастырь Умилиана не пошла, а стала вести затворническую жизнь в башне, принадлежавшей семье Черчи. Для флорентийского семейного хозяйства того времени проживание взрослых детей в здании, непосредственно примыкавшем к дому отца, было вполне обычным делом. Таким образом постепенно образовывалось хозяйство, которое расширялось в течение нескольких поколений. Агиограф с горечью сетует по поводу того, что Умилиана жила в родовых владениях, а не находилась в полной изоляции и не была абсолютно независимой, поскольку продолжала жить, общаясь со слугами, в частной собственности своего отца и на финансы семьи.

Агиографический текст акцентирует покорность Умилианы власти бога, который «дал» ей пристанище, и отвергает власть отца, который хотел, чтобы она покинула его дом. Умилиана пошла дальше обычных отшельников, искавших уединения в пустыне, она искала его в центре города Флоренции. Отгороженность от внешней жизни представлена здесь не как ограничение, а как освобождение. Существование Умилианы на средства семьи изображаются как свобода от семьи. Физическое уединение Умилианы не было абсолютным или резким. Даже в конце жизнеописания Вито рассказывает о выходах Умилианы из дома для посещения церкви или оказания помощи беднякам. Она также принимала посетителей в башне, которая, похоже, стала духовным центром Флоренции. Умилиана представлена как внутри, так и за пределами здания, также как внутри и за пределами семьи. Такое устройство позволяет агиографу использовать социальный статус семьи Умилианы, несмотря на то, что он сам отрицает его значимость. В итоге, вопреки другим, более растиражированным образам женских святых, даже сегодня Умилиана больше известна как де Черчи. Такое положение было особенно важно в свете политических событий того времени, так же как и значимая роль их семьи. Но это также дает и более глубокое представление о положении женщин внутри и за пределами позднесредневекового общества. Таким образом, делает вывод Э. Шухман, жизнеописание Умилианы показывают социальную вовлеченность религиозных женщин, живших вне стен монастырей.<sup>42</sup>

Таким же парадоксальным образом представлено и материнство Умилианы. Во время замужества у нее было несколько детей, которые впоследствии,

---

<sup>42</sup> Ibid. P. 26.

вероятно являлись напоминанием об утерянной ею девственности. Ее раннее материнство в агиографическом повествовании завуалировано и преуменьшено с целью выделить важность ее желаний быть матерью сына божьего. Так же как бог-отец заменяет Умилиане ее земного отца, Христос заменяет любого возможного мужа, младенец Иисус заменяет детей Умилианы.<sup>43</sup>

История Умилианы дает возможность Э. Шухман сделать обоснованный вывод о том, что средневековые женщины подвергались более суровому моральному суждению в рамках как религиозного, так и социального порядка. Они также были связаны более жесткими нормативными предписаниями и ограничениями. Хотя Умилиана отдавала деньги, принадлежавшие ее мужу и отцу, она не могла посвятить господу ничего своего, кроме самой себя, своего тела и души. Внутренняя и внешняя сторона отношений Умилианы с миром свидетельствует о специфичной ситуации, в которой оказывались кающиеся женщины внутри и вне законов общества, семьи и религии. Таким образом, отметим, что канонический образ Умилианы абсолютно не похож не только на образы других известных итальянских женщин-святых, типа Екатерины Сиенской или Клары Ассизской, но и на рассмотренные нами ранее жизнеописания женщин-проповедниц Екатерины Александрийской и Марии Магдалины. Следовательно, история Умилианы вносит заметный вклад в понимание процессов трансформации агиографических канонов женской святости в средневековой Европе, когда на месте прославляемого объекта оказывается, казалось бы, совершенно не типичная для этого фигура, нарушающая многие привычные канонические стандарты.

### ***2.3. Синекдоха святой Гертруды как пример женского средневекового мистицизма***

Помимо уже рассмотренных нами способов осуществления женского христианского служения, американских медиевистов нередко привлекает также проблема средневекового мистицизма, среди представительниц которого было немало ярких и колоритных личностей - Анжела Фолиньоская, Екатерина Сиенская, Елизавета из Шенау, Хильдегарда Бингенская и др. Изучение их судеб и анализ мистических видений дают дополнительную возможность по иному, чем обычно, взглянуть на место женщин в средневековой системе гендерных иерархий.<sup>44</sup>

Неслучайно, что весомой частью современного гуманитарного дискурса является все возрастающий интерес ученых к образам и произведениям женщин-мистиков, культурная ценность которых теперь признается несомненной.

---

<sup>43</sup> Ibid. P. 27.

<sup>44</sup> См.: McGinn B. The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism. A Five-Volume. Vol. III: Flowering of Mysticism: Men and Women in the New Mysticism (1200-1350). NY: Crossroad Publishing Company, 1998. 526 p.

Известно, что в общем виде христианский мистицизм означает стремление к общению с богом, единению с ним, к осознанному постижению бога через прямой опыт, интуицию, инстинкт или озарение. Поэтому он сосредоточен на практике глубокой молитвы, касающейся Иисуса Христа и Святого Духа. Этот подход и способ жизни существенным образом отличаются от других форм христианской практики своей целью достижения единства с божественным.

Известно, что в результате соединения августинской и ареопагитской традиций с римской эффективностью и немецкой искренностью во второй половине Средневековья возникла нежная и мягкая, тесно связанная с сущностью культа христианская мистика, которая в XIV веке достигла расцвета, а в XV столетии пережила время заката. В это время мистика вышла за границы узких монастырских кругов и распространилась в широких слоях народа, продолжая средневековую народную набожность. И все же никакой другой вид набожности никогда не мог бы получить права на существование внутри католичества больше, чем мистика, сосредоточенная в стенах монастырей.

Во времена дискриминированной феминности среди мотивов женского монашества можно, конечно, предполагать их желание вырваться из тесных объятий гендерных ограничений, стремление к определенной независимости и жажда самореализации. Понятно, что многие девушки хотели стать монахинями, порой даже вопреки воле своих родителей. При этом, разумеется, одной из главных причин ухода в монастырь все же была их искренняя вера и стремление посвятить свою жизнь богу. Считалось, что монахини, давшие обет целомудрия, думают уже не о земном и мирском, а о боге и спасении души. И хотя им были недоступны высокие посты в церковной иерархии, они все же получали возможность возвыситься над своей греховной натурой и причисляться к лику святых, стать центральными персонажами агиографической литературы.

Как отмечал Ж. Дюби, жития святых «при первом к ним обращении кажутся не слишком увлекательными, что следует отнести на счет жесткости данного литературного жанра, бремени формальной традиции. Однако, если рассматривать эти сочинения в качестве ... оружия ... идеологической борьбы, они представляются весьма поучительными».<sup>45</sup>

Это суждение авторитетного ученого можно напрямую отнести к личности одной из наиболее популярных средневековых мистиков - святой Гертруде Хельфтской (Гертруде Великой), жизнь которой стала предметом научного анализа в статье Ив Дженкинс, опубликованной на страницах «Essays in Medieval Studies».

Удивительно, что до сих пор, ни в научной, ни в богословской литературе нет специальных исследований, посвященных этой замечательной женщине. Она принадлежит к числу выдающихся мистиков Германии, хотя современники и потомки говорили о ней намного меньше, чем о других. Один из богословов знаменательно назвал Гертруду «пророчицей внутренней жизни». Ее можно

---

<sup>45</sup> Дюби Ж. Почтенная матрона ... С. 237.

считать типичным примером католической провидицы, поглощенной субъективным опытом, прекрасными и многозначительными снами, любовными беседами с Христом и благословенной Девой Марией. Великие символические видения, в которых выражаются ее духовные восприятия, - «это не психосенсорные галлюцинации, а произведения искусства, частично посвященные человеческому образу Христа, постоянно занимавшего святую Гертруду».<sup>46</sup>

Ее жизнь внешне проходила на редкость тихо и спокойно. В ней не было ни бурных духовных поисков, как у святого Франциска, ни самоотверженного бегства из мира и отречения, как у святых Клары или Терезы, ни жесткого, с самого детства противостояния окружению, как у святой Екатерины Сиенской. Например, Екатерина Сиенская уже в возрасте семи лет сама решила посвятить свое девство Христу. Ее семья принуждала девушку к браку, начиная с 12-го дня рождения, но Екатерина посвятила себя господу, обрезав свои волосы, «которыми она так много нагрешила и которые так возненавидела». За непокорство родители заставили ее заниматься всей работой по дому, но, в конце концов, по рассказу жития, они застали ее молящейся. Только увидев, как к ней на голову спускается голубь, они поняли, что это знак предназначения и перестали ей препятствовать. Кроме того, по некоторым данным, Екатерина во время эпидемии чумы 1374 г. потеряла нескольких братьев и сестер, и это развило в ней острое чувство человеческого сострадания.<sup>47</sup>

Тем больший интерес вызывает иной духовный опыт, который потенциально мог поставить средневековую женщину на путь святости. Гертруда родилась 6 января 1256 года, по всей вероятности, в небольшом немецком городке Эйсleben в Тюрингии. О ее детстве и юности не сохранилось почти никаких сведений. Известно лишь, что, когда девочке исполнилось пять лет, родители отдали ее в монастырь цистерцианок в близлежащем городке Хельфта. В то время это было процветающее интеллектуальное сообщество, в которое входили такие известные мистики, как Мехтильда Магдебургская и Мехтильда Хакенборнская. Вскоре к Гертруде присоединилась и младшая сестра Мехтильда. В те времена такое было не редкостью. Родители часто отправляли своих маленьких детей в церковь, иногда для временного обучения, а когда и навсегда. Неясно, что побудило родителей отдать обеих сестер в монастырь. Возможно, это было с их стороны осознанным актом своеобразной заботы о духовном развитии дочерей. Однако вполне вероятно и другое предположение: обедневшая графская семья хотела просто избавиться от ненужных наследниц, для которых у нее не было приданого.<sup>48</sup>

---

<sup>46</sup> Андерхилл Э. Мистицизм: опыт исследования природы и законов развития духовного сознания человека. Киев: София, 2000. С. 39.

<sup>47</sup> См., напр.: Baldwin, A. Catherine of Siena: A Biography [Text] / A. Baldwin. – Huntington: Our Sunday Visitor. Inc., 1987.

<sup>48</sup> Jenkins E. St Gertrude's Synecdoche: The Problem of Writing the Sacred Heart // Essays in Medieval Studies. 1997. №14. P. 29.

С самого детства Гертруда была одной из наиболее эрудированных послушниц, способной к латинской риторике, мыслившей скорее рационально, нежели мистически, до того, как в возрасте двадцати пяти лет во время болезни она не подверглась сильному обращению. Гертруда пережила первое из тех видений, которые сделали ее знаменитой. Перед сном она увидела Иисуса в облике молодого человека. Когда он заговорил, Гертруде показалось, что она на хорах церкви, в том уголке, где обычно стояла и молилась. При этом она сознавала, что находится в общей спальне, но слышала голос: «Я спасу и избавлю тебя. Не бойся». Я «увидела Тебя, мой Спаситель, - пишет Гертруда, - превосходящего по красоте всех детей человеческих, в виде 16-летнего юноши, прекрасного и приветливого».<sup>49</sup>

После явленного откровения, она по-прежнему продолжала в большом количестве писать молитвы, духовные экзерсисы, относящиеся к священному писанию экзегезы, но теперь к ней часто стали приходиться божественные видения. Гертруда неохотно уступила требованию господина записать свой мистический опыт общения с ним, чтобы его могли прочесть другие люди. «Мне представляется настолько неприличным фиксировать все это, - признается она, - т.к. я не могу не слышать голоса своей совести». К счастью, несмотря на сомнения, ее «Вестник божественной любви» был все же написан и сохранился до наших дней.

Современный исследователь Р.В. Гуревич, изучая откровения как жанр средневековой литературы, подчеркивает, что после опубликования в конце XIX века «писаний известных провидиц и пророчиц средневековья - Хильдегарды Бингенской, Елизаветы Шенауэрской, Мехтильды Мекленбургской, Мехтильды Хакеборнской и Гертруды Великой», эти тексты вошли в научный оборот. «Справедливости ради надо сказать, - пишет ученый, что попытки вникнуть в этот загадочный предмет - феномен "видения" - предпринимались», но они чаще всего квалифицировались «как плод сумасбродной фантазии и безмерного употребления спекулятивными способностями человеческого духа».<sup>50</sup>

Едва ли современную медиевистику могут удовлетворить подобные выводы. В связи с этим попытка И. Дженкинс вновь обратиться к непростой тематике, используя в качестве познавательного инструмента такую метонимию, как синекдоха, вызывает тем больший интерес. В своей работе она исследует способ, с помощью которого развертывание одного центрального христианского символа - божественного сердца Христа облекает Гертруду правом и способностью в пристойной манере писать о боге.

Известно, что только 2-я книга «Вестника божественной любви» была написана самой Гертрудой, а книги 1 и с 3 по 5, очевидно, были составлены

---

<sup>49</sup> Откровения святой Гертруды собранные монахинями ее монастыря // Подвижники. Избранные жизнеописания и труды. Кн. 2. - Самара: Издательский дом «Агни», 1999. - С. 234.

<sup>50</sup> Гуревич Р.В. Откровения как жанр в средневековой немецкой литературе // Человек. 2000. № 5. С. 139.

другими монахинями под воздействием или под диктовку Гертруды. И. Дженкинс справедливо сосредоточивает внимание именно на авторском тексте, т.к. оно выделяется четким описанием видений Гертруды, представляющих собой фундаментально разработанный культ поклонения сердцу Христа. Хотя этот культ успел сложиться еще в раннем средневековье, но был тогда весьма неясным и неопределенным. Он основывался на вере, что сердце Христа излило искупительный поток через рану в его теле. В XI веке этот образ был поддержан Ансельмом Кентерберийским, а в XII веке распространился более широко, став кульминационным моментом в самом известном прочтении Бернардом Клервосским его комментариев к «Песне песней». Поэтому можно считать, что именно хельфтские монахини, последовательницы Гертруды, сделали этот культ центральным в своих мистических представлениях. И. Дженкинс соглашается с мнением одной из исследовательниц, называвшей их «эксплицитно евхаристическим богослужением», в котором сердце, совершенно очевидно от тела и крови Христа, физической и управляющей душой сущности, становится местом соединения человеческого и божественного.<sup>51</sup>

В работе И. Дженкинс приводятся примеры того, как Гертруда молится о полном слиянии посредством сердца Христа в седьмой главе «Ехерсития» (единственной сохранившейся работе Гертруды, выполненной в виде серии молитв и экзерсисов в каноническом русле. – О.Р.): «О, сердце, которое бьется с любящей добротой!.. О, сердце, полное сострадания!.. О, бесценное сердце, я молюсь от всего сердца, прими все мое сердце в твое». Она часто визуализирует сердце Христа в виде изливающегося потока кристально чистой воды, который объединяет ее с господом: «ты никогда не будешь далек от меня, потому что ты - в этом потоке».<sup>52</sup>

Однако, - пишет американская ученая, переживать мистический союз с сердцем Христа и выразить его в словах – это совершенно различный опыт. Обращаясь к общим проблемам женского мистицизма в средние века, И. Дженкинс указывает на два наиболее явных препятствия для литературных опытов воплощения мистических видений. Первое, это абсолютная невозможность передать божественное с помощью невероятно блеклого человеческого языка. И второе, Гертруда, в чем многие могут ей посочувствовать, имела несчастье родиться женщиной в то время, когда их чрезвычайно редко воспринимали всерьез в качестве ученых или богословов, когда авторитет женщин-писателей автоматически ставился под сомнение. Именно поэтому, полагает исследовательница, многие женщины, писавшие в то время, считали необходимым включать в свои работы скромные извинения за свою принадлежность к слабому полу. Например, в Хельфте Мехтильда Магдебургская признает себя недостаточно авторитетной по сравнению с «учеными мужами – священниками». Она уничижительно вопрошает господина: «Как можно поверить, что ты строишь золотой

---

<sup>51</sup> Jenkins E. Op. cit. P. 30.

<sup>52</sup> Ibid. P. 30-31.

дом в нечистом болоте?» И даже исключительно эрудированная Хильдегарда фон Бинген характеризует себя нелестными эпитетами с точки зрения своей учености.<sup>53</sup>

Однако любое утверждение, что долгое нежелание Гертруды выразить словами божественное переживание в какой-то степени связано с ее гендерной принадлежностью, должно оставаться гипотетичным, – полагает И. Дженкинс. Ни при каких обстоятельствах Гертруда не считала себя «всего лишь маленькой женщиной». «В то время как ее смирение и чувство неумелости действительно очевидны, они не являются эксплицитно гендерной зависимостью».<sup>54</sup>

То, что находится в центре переживаний Гертруды, на взгляд американского автора, относится к первой из названных трудностей – фундаментальной человеческой проблеме коммуникации с божественным. И. Дженкинс цитирует высказывание Гертруды по этому поводу: «Я начинаю осознавать, как трудно, если не сказать, невозможно, находить мне точные слова и выражения для всего того, что было сообщено мне, как сделать это вразумительным для человека, не опасаясь прегрешения». Такие сомнения американская исследовательница считает вполне оправданными. По мнению ученых, хотя негативная богословская тенденция сегодня должна бы считаться чисто умственной и не подвергаться эмоциональным гонениям («разрушенной схоластической метафизикой»), чувственный мистицизм действительно демонстрирует серьезную обеспокоенность проблемой языка и репрезентации.<sup>55</sup>

Важно помнить, – подчеркивает И. Дженкинс, – что в контексте фундаментальной божественной невысказанности, известная феминистская проблема «описания тела» становится намного более острой в описании тела господина, через опыт Христа, и только вторичной является проблема описания тела самого мистика-писателя, через подражание Христу. В результате этого появляется еще один текст, в котором пытаются прочесть о Христе. Существенное сомнение Гертруды в начале, и последующие попытки заявить о праве записывать свои знания, являются не столько для того, чтобы утвердить личный телесный опыт, сколько, чтобы заявить о емкости и способности языка передать невыразимую истину о природе и власти бога. Более того, ее выбор речевых образов, очевидно, передает необходимость признания законной силы истины. Гертруда, как и ее читатели, не могут не осознавать, что размещая сердце Христа на первый план своего богослужения, она прибегла к самой безрассудно смелой синекдохе – представила божественное целое через часть тела.<sup>56</sup>

Гертруда признает, что сердце, с одной стороны, это просто физический орган, когда говорит, – «ты привел меня к осознанию и рассмотрению внутренней сути моего сердца, которое до этого я почти не принимала во внимание, если можно сказать, как я не обращала внимания на свои ноги». Сознательная аб-

---

<sup>53</sup> Ibid. P. 31.

<sup>54</sup> Ibid.

<sup>55</sup> Ibid. P. 32.

<sup>56</sup> Ibid. P. 32-33.

сурдность ее сравнения предполагает как то, что для непроницательного человека, сердце – такой же обычный атрибут, как и все другие части тела, так и то, что освещенное богом сердце потенциально может быть чем-то большим. Однако сердце, расположенное в одном регистре с низменными ногами, становится особенно беспокоящим, потенциально «неподобающим» образом, когда используется для обозначения божественного. Если бог не может быть выражен в словах, как тогда может конкретное сердце быть метафорой? И как Гертруда, которая не может избежать конкретности человеческого мира, тела и языка осмеливается вообще писать о божественном?<sup>57</sup>

Ответы, полагает И. Дженкинс, находятся в самом сердце Христа, как это и было представлено Гертрудой. Может быть, парадоксально, но образ божественного сердца утверждает себя и как источник, и как результат реального мира. Следует, однако, помнить, что сердце, согласно Гертруде, является сущностью, где объединяются божественное и человеческое, где физическая человечность Христа является также источником божественного духа, где человеческое сердце и душа сходятся, чтобы общаться как с божественным телом, так и духом. Следовательно, похоже, что необходимое преобразование между божественным и человеческим миром возможно, евхаристическое Сердце/сердце может быть подходящим местом для этого явления. Поэтому произведение Гертруды показывает, что сердце может вместить невыразимое словами и сказать непроницаемое. Она описывает бога как «всю истину, яснее, чем весь свет, однако спрятанную глубже в нашем сердце, чем любой другой секрет», и она превозносит красноречие сердца перед красноречием языка.<sup>58</sup>

Тем не менее, сердце является не только органом, передающим бессловесные эмоции, но, похоже, иногда также и местом, где сами эмоции обращаются в слова. Предложения во введении к признанию Гертруды от первого лица утверждают, что «она записала только то, что лично перенесла в своем сердце в приватном разговоре с Возлюбленным, своей собственной рукой и с его одобрения». Таким образом, книга 2 «Вестника божественной любви» изначально представлена нам как воплощенный в словах опыт, пережитый сердцем. Более подробно Гертруда описывает этот процесс позднее, после того, как скрупулезно излагает свое сопротивление настойчивому требованию бога, чтобы она записала свои видения. Ответ бога на ее возражения о невозможности адекватной репрезентации следующий: «Я собираюсь держать тебя рядом с моим божественным сердцем, так, чтобы при постоянном воздействии, мое влияние могло постепенно действовать на тебя, приятно и милостиво, ровно столько, сколько ты можешь выдержать».<sup>59</sup>

Письменные видения Гертруды, дошедшие до нас, включая видения божественного сердца, здесь представлены как свободные от его влияния, «ровно столько, сколько она может выдержать», т.е. интерпретируя в терминах, понят-

---

<sup>57</sup> Ibid. P. 33.

<sup>58</sup> Ibid. P. 34.

<sup>59</sup> Ibid.



ных для разума человека, не с помощью собственных действий Гертруды, а с помощью бога, то есть его физического проявления, его Сердца. Таким образом, божественное сердце, как его описывает Гертруда, уже является преобразованием самого себя. Но мы, по крайней мере, можем доверять этому преобразованию, - отмечает И. Дженкинс, - поскольку оно представлено, так сказать, первоисточником, и записи сделаны более «приличествующим» достоинству его божественной силы. Ответственность божественного сердца за писания Гертруды в дальнейшем соединяется с предположением, что сердце Христа напрямую запечатлено в ее собственном сердце и душе. Это запечатление усугубляется двумя способами. Во-первых, Гертруда использует традиционный библейский знак – восковую печать, чтобы выразить трансформацию ее души после контакта с богом. Во-вторых, она видит свое сердце, как будто мистически надписанное пятью ранами Христа, самая значительная из которых, конечно, это рана в области сердца.<sup>60</sup>

Парадоксально, по мнению американской ученой, что физические символы и писания являясь скорее обычными человеческими, а не божественными истолкованиями, приводят в этом необычном случае к отречению Гертруды от сознания превосходства физического и достойного быть «только сладостью» для нее. Совершенно очевидно, что тексты о божественном сердце содержат многообразный потенциал для духовного обоснования, нежели другие писания. Божественное сердце не только ответственно за производство истинных внутренних «писаний», но также становится средством, с помощью которого бог сообщает свое одобрение, как правило, использованию материальных знаков. Поскольку божественное сердце было прописано в сердце Гертруды, она стремится воспроизвести тот же процесс в своих коммуникациях с читателями, сохраняя чистоту непредумышленного духовного союза, напрямую обращаясь к их сердцам, как будто дополняя написанное на бумаге. Сложности изложения, неизбежные при написании о божественном, разрешаются, таким образом, возможностью этого общения от сердца к сердцу.<sup>61</sup>

Кроме того, бог – это тот, кто должен обеспечить, чтобы писания Гертруды вызвали надлежащий отклик в сердцах читателей, чтобы эти знаки работали так, как и для чего они были предназначены. Но посредством покровительства, объявленного богом запечатления его сердца в ее сердце, метафорические писания Гертруды могут доказывать истину, задевать сердца людей и делать их приятным местом встречи с богом. Анализируя итоговые рекомендации Гертруды, И. Дженкинс подчеркивает, что праведница выражает в них надежду на то, что описанные ею духовные образы, не вводя в заблуждение несведущих, усилят желание стремящихся набожных людей и приведут их посредством символического языка прямо к божественной истине: «Также как студенты постигают логику с помощью алфавита, так и посредством нарисованных божест-

---

<sup>60</sup> Ibid. P. 35.

<sup>61</sup> Ibid. P. 35-36.

венных картин, как таковых, их можно привести к пониманию, что внутри у каждого находится сокрытая манна, которую невозможно испортить никакими материальными образами, ее следует есть, и в тоже время постоянно испытывать к ней голод».<sup>62</sup>

Выводы, к которым приходит сама американская исследовательница, показывают ее комплиментарное отношение к аргументам святой Гертруды. И. Дженкинс полагает, что, сравнивая интеллектуальную репрезентацию логической истины, осуществляемую с помощью букв и представление божественной истины через метафору «картины», Гертруда значительно сокращает дистанцию между мистическим и божественным способами понимания христианской истины. Божественное сердце, насыщенное всеми мистическими возможностями богочеловеческого союза, - это особый знак, который становится местом, где эти два способа понимания встречаются и соединяются. Поэтому, сердце Христа необходимо Гертруде не только в качестве посредника между ее душой и богом-отцом, как можно было бы предполагать, но и в качестве проводника между невыражаемым и тем, что может быть визуально представлено, тем местом, где символический знак может быть переведен на человеческий язык.<sup>63</sup>

Подводя итоги, заметим, что И. Дженкинс в своей работе рассматривает пример, казалось бы, вполне обычной истории женского мистицизма, отличающейся всего лишь небольшими жизненными коллизиями. Но при этом, исследовательница выбирает необычный ракурс анализа, акцентируя гендерную специфику образа святой Гертруды.

В этой познавательной проекции прослеживается характерный для изученных нами публикаций в американской научной периодике прием – рассматривать проблему женской святости именно в гендерном контексте. Это наблюдалось и в случае с женщинами-проповедницами Екатериной Александрийской и Марией Магдалиной, и в ситуации немонашеского служения господе Умилианы де Черчи, и в последнем казусе святой Гертруды Хельфтской. Кроме того, сквозь призму гендерного подхода американским авторам удалось показать появление новых образов и способов реализации средневековой женщины в культурном контексте изучаемой эпохи. Причем показательно, что каждая из них не просто сумела успешно адаптироваться к системе дискриминированной феминности, но и оказать на нее трансформирующее воздействие: в теорию и практику проповедования, в агиографический канон и в сам христианский культ в целом. Таким образом, изученные нами работы американских медиевистов убеждают в том, что женщина, переставая быть невидимой тенью мужчины, становилась все более активным актором общественной жизни средневекового социума.

---

<sup>62</sup> Ibid. P. 36.

<sup>63</sup> Ibid. P. 36-37.

### III. ЖЕНЩИНА В КУРТУАЗНОМ ПРОСТРАНСТВЕ СРЕДНЕВЕКОВОЙ КУЛЬТУРЫ: ПОЗИЦИЯ АМЕРИКАНСКИХ КУЛЬТУРОЛОГОВ

#### *3.1. Институт куртуазной любви в системе средневековых отношений*

При рассмотрении вопроса о положении женщины в средневековом обществе и об его изменении в лучшую сторону чаще всего упоминается такой гендерный институт средневековой культуры, как куртуазная любовь. По общему мнению, этим понятием исследователи обычно обозначают ту форму отношений между мужчиной и женщиной, которую современники называли «*fine amour*», т.е. «утонченная любовь».

Как известно, католическая церковь строго запрещала любое открытое выражение сексуального желания, но средневековое представление о куртуазности говорит о том, что любовь и восхищение могли находиться где-то между желанием тел и влечением душ. Один средневековый автор определил куртуазную любовь как чувство незаконное, но облагораживающее, страстное, но подчиненное власти рассудка, унижительное, но возвышающее. Согласно устоявшимся взглядам, это чувство бесстрашного рыцаря, избравшего дамой своего сердца замужнюю женщину, или ту, которая не может ему принадлежать по иной причине, например, особу королевской крови. Поэтому рыцарь восхищается своей прекрасной Дамой и поклоняется ей издалека, на почтительном расстоянии. Всю свою жизнь до последнего вздоха, все свои победы и завоевания он посвящает только ей.

Буквально слово «куртуазный» означает, собственно, «придворный» (от фр. *court*, «двор»). К концу XI века при дворах знатных сеньоров Европы, в первую очередь Франции, Англии, Германии, стало принято устраивать своеобразные «поэтические салоны», где исполнялись и обсуждались произведения трубадуров, труверов, миннезингеров. В поэзии трубадуров «прекрасная дама заняла примерно такое же место, какое в религиозной поэзии средних веков отводилось мадонне. Только мадонна царила на недостижимых небесах, в то время как прекрасная дама являлась лучшим украшением земли и царила в сердце влюбленного поэта. Трубадуры дружно воспевали ее красоту и благородство».<sup>1</sup>

Как отмечают некоторые ученые, среди авторов средневековой лирики можно было встретить также немало женщин, «как правило, знатных дам, включившихся в лирические любовные дебаты и тем самым переставших быть лишь прекрасным (и безмолвным!) предметом поклонения. Наибольшей известностью пользовалась поэтесса графиня де Диа, автор жизнерадостных лю-

---

<sup>1</sup> Пуришев Б.И. Лирическая поэзия средних веков // Поэзия трубадуров. Поэзия миннезингеров. Поэзия вагантов. М.: Худож. лит-ра, 1974. С. 7.

бовных кансон, иногда сдобренных меланхолическими нотками и полных весьма смелых признаний. Она уверенно отстаивает свое право на любовь и право говорить о ней. Писали стихи и другие провансальские сеньоры - уроженка Лангедока Азалаида де Поркайраргес, некая Кастеллоза из Оверни, Клара Андузская, Мария де Вентадорн и др.». На этом основании историки культуры делают очень важный в контексте нашей монографии вывод: «Провансальские поэтессы - яркое свидетельство культурного подъема, известной эмансипации женщин и роста личностного самосознания».<sup>2</sup>

Многие сеньоры покровительствовали поэтам и выступали заказчиками рыцарских романов, ставшими одним из центральных жанров средневековой повествовательной литературы и получивших общеевропейское распространение. Сюжетное ядро жанра образуют бретонские сказания, группирующиеся вокруг полупоэтического короля бриттов Артура и его сподвижников - рыцарей Круглого Стола. Например, по заказу графа Филиппа Фландрского Кретьен де Труа написал роман «Персеваль», чрезвычайно сложное по структуре и неоконченное поэтом произведение. Роман вызвал бесконечное число продолжений, переложений и подражаний. Здесь впервые возникает центральный для жанрового универсума рыцарской куртуазной прозы символический мотив чаши Грааля, сочетающий в себе кельтские мифологемы и христианскую семантику. Задача обретения Грааля и одновременно снятия заклета с владений Короля-Рыболова, заведомо возвышенная, но неопределенная, требует от рыцаря соблюдения строгого этического кодекса, превращающего его странствия в своего рода подвижничество, в рамках которого идея любовного служения фигурирует, но занимает подчиненное положение. По заказу графини Марии Шампанской этим же автором был написан другой известный роман - «Ланселот, или Рыцарь Телеги». Сюжет романа составляют поиски похищенной королевы Гиневры. В романе Ланселот предстает идеальным влюбленным, «fin amant», т.е. рыцарем, который должен любить только одну даму, жертвовать ради нее всем, даже своей жизнью и честью. Ланселоту нравятся его страдания. Воспитанный феей, он узнает, что женщины хотят испытывать своих поклонников на верность чувств. В XII веке верили, что феи олицетворяют собой волшебную силу женской любви и прав, которыми дама обладает по отношению к своему возлюбленному. Важным моментом в романе является противопоставление безрассудного Ланселота рассудочному Говену, чьи поиски, само собой, оказываются обреченными на неудачу. Побеждает не разум, но чувство. Из-за своей одержимости страстью Ланселот попадает в опаснейшие переделки, но именно благодаря одухотворенности любовью он везде становится победителем.<sup>3</sup>

---

<sup>2</sup> Самарин Р.М., Михайлов А.Д. Лирика Прованса: [Литература Западной Европы Зрелого Средневековья] // История всемирной литературы: В 8 томах. - М.: Наука, 1984. Т. 2. - С. 532.

<sup>3</sup> См., напр.: Стаф И. Рыцарский (куртуазный) роман // Словарь средневековой культуры. - М.: РОССПЭН, 2003. - С. 426.; Михайлов А.Д. Французский рыцарский роман и вопросы типологии жанра в средневековой литературе. - М.: Наука, 1976. - С. 126-128.

При дворе той же Марии Шампанской и, возможно, по ее заказу был создан фундаментальный трактат Андрея Капеллана «Искусство куртуазной любви», считающийся одним из важнейших источников изучения куртуазных отнoшений. Он посвящен не только изложению правил куртуазной любви, но и ее критике. Автор, весьма просвещенный клирик, подробно объясняет благовоспитанным молодым людям, что такое куртуазная любовь и каковы правила игры. Постепенно слово «куртуазный» стало обозначать те явления культуры, что были связаны с определенной традицией рыцарской литературы, а после и то, что связано собственно с понятием «истинной любви». «Куртуазия» стала понятием, обозначающим свод тех правил, которым должен следовать «истинный влюбленный».<sup>4</sup>

Изучению рыцарской куртуазной литературы уделено серьезное внимание и на страницах американской научной периодики. Так, объектом исследования культуролога Хейда Эстеса стала поэма неизвестного автора XIV века «Сэр Гавейн и Зеленый Рыцарь», повествующая о приключениях юного племянника короля Артура. Одна из важнейших сюжетных линий сосредоточивается на проблеме сексуального искушения Гавейна со стороны леди Бертилак. Рыцарь должен был пройти серию испытаний и проявить при этом ту или иную добродетель. От успеха испытаний Гавейна зависит его жизнь, хотя он не знает об этом. При этом помимо рыцарского кодекса, Гавейн должен соблюдать неписанные правила куртуазной любви, которые императивно повелевали делать все, о чем попросит дама. С одной стороны, он не может отказаться от ее подарка, но, с другой - также должен сдержать обещание и отдать все, что он получил в этот день лорду Бертилаку. Гавейн предпочитает оставить подаренный пояс себе, тем самым нарушив слово чести, но оставшись верным даме. Несмотря на благоприятный исход испытаний, Гавейн не смог проявить себя в качестве абсолютно добродетельного рыцаря. Такой итог иллюстрирует конфликт, возникающий между рыцарским кодексом и правилами куртуазного поведения, которые, как оказалось, в определенных ситуациях могут быть несовместимы. При этом симптоматично, что свой выбор Гавейн делает в пользу женщины, и едва ли именно такой финал можно считать случайным капризом фантазии автора рыцарского романа. Американский исследователь подробно анализирует сложившуюся гендерную оппозицию брачной сексуальности, супружеской неверности, рыцарской чести и любовной этики, наделяемых им культурной аксиологией. Царившая в замке атмосфера кажется Х. Эстесу «несколько специфической» и даже «вызывающей» с точки зрения «"нормальной" сексуальной идентичности», провоцирующей инверсию гендерных ролей, которая, по-видимому, не должна была вызвать удивления читателей: «Типичная для средневекового романа поездка совмещает в себе "реальный" мир, где вещи и люди ведут себя согласно ожиданию, с "волшебным" миром, в котором при-

---

<sup>4</sup> См.: Смолицкая О.В. Куртуазная любовь // Словарь средневековой культуры. М.: РОССПЭН, 2003. С.253.

остановлены обычные правила». По мнению Х. Эстеса, анализ истории о приключениях сэра Гавейна показывает как трудно, а порой и невозможно определить женственность, мужественность, нормативную сексуальность и их нарушения в культурном контексте средневековой эпохи.<sup>5</sup>

На основании сохранившихся лирических текстов того времени медиевисты, казалось бы, восстановили в основных чертах модель куртуазной любви. Вот как она выглядит в описании одного из наиболее авторитетных специалистов: в центре ее находится замужняя женщина, «дама». Неженатый мужчина, «юноша», обращает на нее внимание и загорается страстным желанием. Отныне, пораженный любовью, что тогда означало исключительно плотское влечение, он думает только о том, чтобы овладеть этой женщиной. Для достижения своей цели мужчина притворяется, что подчиняется во всем своей избраннице. Дама - жена сеньора, нередко того, которому он служит. Во всяком случае, она хозяйка дома, где он принят, и уже в силу этого является его госпожой. Мужчина, однако, всячески подчеркивает свое подчинение. Он, как вассал, встает на колени, отдает всего себя и свою свободу в дар избраннице. Женщина может принять или отклонить этот дар. Если она, позволив себе увлечься словами, принимает его ухаживания, она более не свободна, так как по законам того общества никакой дар не может остаться без ответного вознаграждения. Правила куртуазной любви, воспроизводящие условия вассального контракта, по которому сеньор обязан вассалу теми же услугами, что получил от него, требуют от избранницы, в конце концов, отдаться тому, кто принес себя ей в дар. Однако Дама не может располагать своим телом по своему усмотрению: оно принадлежит ее мужу. Поэтому опасность игры придавала ей особую пикантность. Рыцарю, пускавшемуся в любовное приключение, надо было быть осторожным и соблюдать тайну. Неслучайно, одной из тем куртуазной лирики является описание мечты возлюбленного о наивысшем блаженстве (скажем, видение себя и своей Дамы обнаженными), но все удовольствие заключалось не столько в удовлетворении желания, сколько в ожидании, поэтому поклонник должен был оттягивать момент обладания своей возлюбленной. В этом и заключается истинная природа куртуазной любви, которая реализуется в сфере воображаемого. Ж. Дюби полагает, что куртуазная любовь была некоей игрой, в которой игрока вела надежда на добычу. Причем, как считает исследователь, в этой игре все определяли мужчины.<sup>6</sup>

Надо заметить, что усвоение «правил игры» мужчинами-рыцарями во многом облегчалось той социокультурной атмосферой, в которой проходила их повседневная жизнь. Изучая творчество Джеффри Чосера, американская исследовательница Луиза Фрейденбург обращает внимание на «феномен жертвенно-

---

<sup>5</sup> Estes H. Bertilak Reads Brut: History and the Complications of Sexuality in Sir Gawain and the Green Knight // Essays in Medieval Studies. 2000. № 17. P. 65-76.

<sup>6</sup> Дюби Ж. Куртуазная любовь и перемены в положении женщин во Франции XII в. // Одиссей. Человек в истории. 1990. - М.: Наука, 1990. С.90-91; История женщин на Западе: в 5 т. Т.2: Молчание Средних веков. СПб.: Алетейя, 2009. С.249-250.

сти», как составляющей части рыцарской военной культуры. Эти мотивы, по ее мнению, находятся в центре повествования рыцаря из «Кентерберийских рассказов». Л. Фрейденбург считает, что здесь традиция реализма колеблется между противоречивыми вопросами: можно ли считать рыцарскую культуру, носителями которой являются, конечно же, рыцари, и которую Чосер представляет в своем произведении, устаревающей или же нет? Что есть рыцарская культура - источник порядка или беспорядка? Пытаясь найти ответы, исследовательница приходит к выводу, что мир воображаемого, во многом присущий рыцарству и отчасти - чосеровским «Кентерберийским рассказам», идеализм рыцарской культуры, его приверженность героической жертвенности, являются противопоставлением жестокой агрессивности войны, «наслаждению использования» войны и ужасам, которые стали краеугольным камнем действительности, контрастирующей с иллюзорным статусом рыцарских идеалов жертвенного служения.<sup>7</sup>

Во многом под их влиянием формировались определенные черты рыцарской этики, которая, «несмотря на свой изначально военный характер, легко впитала в себя понятие куртуазности, а вместе с ним и цивильные светские нормы вежливости, выполнение которых предполагало умение сдерживать свои агрессивные импульсы и проявлять чувство меры в поведении. Куртуазный идеал положил начало первой (и, пожалуй, единственной) в истории половой этике, покоящейся на глубоком уважении и почтении к женщине».<sup>8</sup>

Вполне справедливое мнение Ю.П. Малинина, однако, недостаточно для полноценного понимания символически-знакового характера той культурной среды, в которой находился рыцарь. Куртуазная любовь символизировала престиж мужчины в рыцарском сообществе. Впоследствии неписанный кодекс чести закрепил в качестве обязательного условия, что рыцарь не рыцарь, если у него нет дамы сердца.

К XII веку в Западной Европе сложился обычай майората, согласно которому наследственный надел доставался одному, преимущественно старшему сыну. Остальные благородные члены семьи мужского пола обречены были оставаться неженатыми. Конечно, они не были ущемленными в половой сфере. Простолюдинки всегда были готовы одарить молодого благородного рыцаря своим вниманием. Но, само собой разумеется, успех у них не поднимал престиж рыцаря в глазах общества. Иное дело знатная дама. Достоин зависти и восхищения был тот, кто сумел добиться ее расположения. Нелишне напомнить, что ею нередко становилась жена дядюшки, брата или сеньора. Чаще всего именно эти женщины были для молодых юношей объектом мечтаний, поскольку их школой нередко был двор сеньора их отца или дяди по материнской линии. Рассмотренный с историко-психологической точки зрения, сам процесс

---

<sup>7</sup> См.: Fradenburg L. Sacrificial Desire in Chaucer's Knight's Tale // The Journal of Medieval and Early Modern Studies. 1997. Vol. 27. № 1. P. 47-75.

<sup>8</sup> Малинин Ю.П. Рыцарская этика в позднесредневековой Франции (XIV-XV вв.) // Средние века. Вып. 55. М.: Наука, 1992. С.198.

куртуазной любви проливает свет на тот механизм «окультуривания» пространства любовных взаимоотношений, который был связан с образом прекрасной Дамы. Совершенно очевидно, что все участники данной культурной игры каждый на свой лад были заинтересованы в ней. Добиваясь внимания дамы, рыцарь имел шанс получить не только знаки признания со стороны благородной, а возможно и красивой женщины, но и самоутвердиться в глазах общества. Даме ухаживания пусть небогатого, но молодого и благородного рыцаря приносили свои дивиденды. Удовлетворялось ее женское самолюбие (не следует забывать, что нередко муж был старше ее, а сам брак заключался не по велению сердец, а для укрепления линияжа), равно как и статусные амбиции. Но и муж тоже должен был ценить внимание к собственной супруге, т.к. столь притягательная для других благородных мужей особа принадлежала именно ему. Этим повышалась его самооценка, равно как и оценка его со стороны окружающих.<sup>9</sup>

Можно смело утверждать, что в современной гуманитаристике институт куртуазной любви постоянно находится в самом центре научного внимания, ему посвящены многочисленные работы историков и культурологов. Перечень сочинений, прямо или косвенно рассматривающих данный сюжет, становится все более и более полным, но до российского читателя доходят в основном труды только маститых западных ученых-медиевистов. По ним, конечно, невозможно получить полноценное представление о реальном состоянии феминологии в зарубежной историографии.

Суммируя имеющиеся в научной литературе наработки, заметим, что в рамках традиционных подходов к изучению институтов куртуазной любви она рассматривается исключительно, как занятие благородных людей - юношей высокого происхождения. При этом большинство авторов убеждены, что куртуазная любовь в масштабе средневековой культуры была не социокультурной реальностью, а всего лишь вымыслом. Она преимущественно существует на страницах поэтических творений трубадуров и труверов. Согласно устоявшемуся мнению, читателями этих произведений также были только представители благородного сословия. Подобно агиографической литературе, куртуазная лирика оказывала воздействие на «картину мира» высокородных современников, формируя специфические черты рыцарской этики, в которой благородная Дама была поставлена на высокое место. В таком контексте куртуазная любовь изображается в качестве своеобразной психотерапии, сублимации сексуального влечения. Характерно, что новые черты ментальности господствующего класса не переносились на отношения к простолюдинкам. В их адрес насилие, грубость и сексуальное превосходство по-прежнему считались возможными. Но куртуазная любовь была всего лишь «игрой», правила которой формулировались самими мужчинами. Причем эти правила, по сути дела, являлись слепком

---

<sup>9</sup> См.: История западноевропейской средневековой культуры. Ч.2: Культура рыцарской среды / Сост. И.Ю. Николаева, Н.В. Карначук. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2003. 78 с. - С. 26.



с привычной общественной системы. Копируя средневековые идеи подданничества, верности долгу и служения идеалу, они только усиливали принципы вассалитета/сюзеренитета и тем самым способствовали укреплению устоев феодализма.

Таким образом, с гендерной картиной куртуазных отношений, казалось бы, все давно ясно. Они более чем хорошо изучены. Однако публикации, анализируемых в монографии работ американских авторов, вносят новые краски в привычное понимание средневековой куртуазности, в оценку роли и места женщин в куртуазных отношениях, и в целом в значение этого важного института в масштабе средневековой культуры. Не акцентируя общепринятые в научной литературе характеристики института куртуазной любви и положения в нем средневековой женщины, остановимся лишь на тех аспектах проблемы, которые позволяют пересмотреть многие устоявшиеся оценки.

### ***3.2. Куртуазная любовь как вызов феодализму***

Существенно иной взгляд на куртуазность предлагают нам авторы работ, опубликованных на страницах американской научной периодики. Так, в изученных нами исследованиях развитие куртуазной культуры ставится в один ряд с политическим освобождением Европы от пут и ограничений средневековой феодальной системы, многочисленными крестовыми походами по самым незначительным поводам, торговыми договорами и т.д. Утверждается, что есть постоянно новое очарование в прослеживании некоторых сил, которые были значительными не только для Средневековья, но являются таковыми во все времена. К ним, в частности, американские ученые относят естественную свободу, к которой толкает людей сексуальный инстинкт, широко присутствующий как передовая, политически освобождающая сила. Известно, что в эпоху Средневековья господствующая мораль относилась к сексу не столько как к удовольствию, сколько как к досадной обязанности. Идеальным способом умиротворения плоти считался целибат (добровольное воздержание – *O.P.*). Интимные отношения допускались лишь в браке и только с целью продолжения рода. Во всех остальных случаях даже между супругами они считались греховными. Тем более добрачный или внебрачный секс не только не приветствовался, а был равносителен самоубийству. Массовое осуждение, особенно если речь шла о прелюбодействующей женщине, превращало жизнь человека в кромешный ад. Все католики регулярно исповедовались, и священники сообщали обо всех подобных грехах, в которых признавалась их паства, что влекло за собой обязательное наказание, от публичного унижения и епитимии до смертной казни.

Но «блуд вне брака» осуждала не только церковь. Негативную позицию занимали и аристократы, хотя и по другой причине. Они боролись, собственно, не за нравственную чистоту, а ратовали за чистоту благородной крови. Невысокое мнение о женщине и ее изначальной порочности убеждало мужчин, что не

сдерживаемые страхом перед наказанием за адюльтер и «свободную любовь», знатные дамы без сожаления осквернили бы брачное ложе, и никто не мог бы с уверенностью сказать, кто отец их детей. Безусловно, к благородным прелюбодеям отношение церкви было более снисходительным, нежели к простолюдникам, хотя в сельской местности всегда царили свободные нравы, и согрешивших влюбленных чаще всего сочетали браком, чтобы избежать огласки. Если же это было невозможно, наказание становилось неизбежным.

В такой эмоциональной атмосфере вполне закономерно, полагают американские культурологи, что сексуальный инстинкт, выраженный через культуру Средневековья, особенно в терминах куртуазной любви, сыграл значительную роль в разрушении устоев феодализма. Исследователи уверены, что один из самых заметных куртуазных институтов, Двор или Парламент Любви, имел значимость, далеко выходящую за рамки своего времени и места.

Изучая эту гендерную структуру, Роберт Грейбилл сделал целый ряд оригинальных выводов. Он отмечает, что феодальная политическая система, основанная на бесконечной лояльности к лорду или королю, имела также и свою юридическую систему. Хотя церковь проявляла свою власть через духовные институты, политические организации также были далеко не слабыми. Это был век формальности, приверженности букве закона и схоластики в одной установленной системе. Не удивительно поэтому, что романтическая любовь, как часть культуры, должна была иметь свою собственную систему власти, свой собственный Двор.<sup>10</sup>

Поэтому Р. Грейбилл согласен с мнением, что первоначально концепция куртуазной любви не могла быть сравнима с установленными законными и церковными институтами власти. Скорее, она заполняла пустоту феодального брака. Так как брак основывался не на романтической любви, и так как романтическая любовь была стимулом, к которому постоянно стремились, необходимо было найти способ, чтобы регулировать существующее положение. Ответом была куртуазная любовь, правила поведения которой превращали страсть, ревность, тайные восхищения и любовные свидания в (как надеялись многие из ее приверженцев) социально значимую силу, в средство общественного контроля, который был бы мирным, даже иногда здравомыслящим. Как заметил Дени Ружмон, «установить линию поведения в жизни страстей, о которых мечтает все языческое Средневековье, мучимое христианским законом – это тайное желание, которое помогло зародиться мифу о куртуазной любви».<sup>11</sup>

Но замена одной формы контроля на другую образовала прореху на ткани феодального общества. Куртуазный любовник, привязанный к своему лорду феодальной присягой и долгом, обнаруживал себя даже в большей степени привязанным к супруге лорда. Феодальная верность раскалывалась на различ-

---

<sup>10</sup> Graybill R. Courts of Love: Challenge to Feudalism // Essays in Medieval Studies. 1988. № 5. P. 93.

<sup>11</sup> Graybill R. Op. cit. P. 94. См. также: de Rougemont, D. Love in the Western World. Greenwich, Connecticut, 1966. P. 196.

ные и иногда противоположные обязательства. Однако личная политическая преданность была не единственным видом веры, которая пострадала. Религиозная вера также уменьшалась по мере увеличения романтической, а новое духовное начало «было не только нерелигиозным; оно потенциально было неортодоксальным и антицерковным. Не случайно, истоки куртуазной литературы и культуры также были центром альбигойской ереси и первой «страной» в Западной Европе, протестующей против религиозного объединения христианского мира».<sup>12</sup>

Как только установилась идея, что преданность господину и вера могут быть противопоставлены государству и церкви, стал очевиден вызов власти. Вассал, который нарушил верность своему господину, соблазнив его жену («а вассалы наверняка пробирались в спальни господ так же часто, как и менее знатное дворянство») естественно мог с большей легкостью нарушить свои политические или церковные связи после первоначальной супружеской измены. Иногда сами отношения куртуазной любви могли страдать как, например, в 1173 году, когда «Жак д'Авеснес напрасно протестовал против того, что, по его мнению, было нарушением его прав со стороны господина - графа Болдуина V Хайнаньского; он разорвал отношения с графиней, которая управляла страной в отсутствие супруга, и осмелился нарушить феодальную присягу».<sup>13</sup>

Идея бога любви или любовь, как абсолютный правитель с возможностью навязывать свою волю, восходит к грекам. От богов плодородия Ближнего Востока до двора Алиеноры Аквитанской существовала идея, что сексуальная любовь, как физическая, так и идеализированная, была многозначительной и желанной, не отвергавшей человеческие усилия. Со времен трубадуров осталась привычка предоставлять богу любви место обитания. Р. Грейбилл ссылается на мнение К. Льюиса, что любовь, проникала в сердце провансальской культуры и создавала много ловушек для существующих философий и других деятельностей: «Мы находим ... концепцию возлюбленных, как членов ордена любви, подобных религиозным орденам; искусство любви, как у Овидия; и Двор Любви, с торжественными традициями и обычаями, подобным феодальным дворам того периода».<sup>14</sup>

Одни ученые рассматривали куртуазную любовь, как подобную чувствам, которые вызывала альбигойская ересь. Другие считали, что ее истоки основываются на влиянии испано-арабской лирики. Хотя эти основы могут быть эклектичными, вполне можно сказать, что куртуазная любовь склонялась к ереси и, вероятно, восходила к язычеству. Джон Рауботэм предполагал, что роскошь сама по себе способствует ереси романтической любви: «Будь то тайное неверие, либо духовные истоки социального протеста против морального принуждения религии, вызванное роскошью и распутной жизнью, совершенно определено, что трубадуры на всем протяжении их истории, выступали как замена

<sup>12</sup> Graybill R. Op. cit. P. 94.

<sup>13</sup> Ganshof, F. Feudalism. New York, 1961. P. 99.

<sup>14</sup> Graybill R. Op. cit. P. 94-95. См.: Lewis, C. The Allegory of Love. New York, 1958. P. 31.

антицерковной организации, можно сказать, для племени мужчин и поэтов, которые так поразительно представляли жизнерадостную, свободную от условностей, и языческую концепцию жизни».<sup>15</sup>

Тем не менее, языческая или нет, институционализация куртуазной любви была выражена на языке и традиции, которые были номинально христианскими. Она приобрела «организующую структуру, имитирующую или ассимилирующую христианскую систему, со своими верующими, мучениками и ангелами, со своим богом Любви и со своим раем».<sup>16</sup>

Куртуазная любовь, чьи истоки находятся в социальном контроле над культурно разрушительным сексуальным желанием, стала чрезвычайно могущественным движением под предводительством Алиеноры Аквитанской - женщины удивительной судьбы и красоты. Как считает Патриция Терри, «...куртуазные поэты в пределах царства поэзии возвысили любовь до такого же важного уровня, как религия и военные действия. Церковные поэты прославили верность святым и мученикам. Авторы эпических поэм прославили победы и оплакали поражения мужественных воинов. Вполне естественно, что придворные поэты должны были также прославлять опасности, радости и страдания, которые претерпевает любовник!»<sup>17</sup>

Данная идея пропитала провансальскую культуру, но, в конечном счете, потерпела неудачу. Чтобы сделать правильный выбор, сначала необходимо было свести к минимуму разногласия и распри, которые любовь вызывала в феодальном обществе. Куртуазные отношения противостояли социальным устоям, делая любовь более важной, чем политика или религия. Они стали, по своему собственному праву, политической властью и новой религией. Как отмечает Фридрих Гир, «римская куртуазность выросла из английских и кельтских источников традиции антагонизма по отношению к Святой Римской империи, Франции капетингских королей и Рима. К этим противоречиям ... провансальская составляющая добавила другой источник - гордость и бунтующее неприятие жесткого авторитарного мира мужского превосходства: Алиенора вступила в конфликт с Генрихом II ... Королевство куртуазной любви было вовлечено в конфликт с величайшими державами века».<sup>18</sup>

По мнению Р. Грейбилла, куртуазная любовь обнаружила, что правлению закона и церкви не хватает добродетели, которую мы сейчас называем романтической любовью или эмоциональным идеализмом.<sup>19</sup> Строка из знаменитого сборника поэзии вагантов XIII века «Кармина Бурана» показывает такую необходимость: «Всегда, во всем, что есть, хорошо иметь смысл, так как без меры, двор короля не устоит». Джеймс Вильгельм, который перевел эту строку, объясняет ее значение так: «...мы ищем что-то, на чем двор (символизирующий

<sup>15</sup> Rowbotham, J. The Troubadours and Courts of Love. New York, 1895. P. 48

<sup>16</sup> Muscatine, Ch. Chaucer and the French Tradition. Berkeley, 1966. P. 17.

<sup>17</sup> Terry, P. Lays of Courtly Love. New York, 1963. P. X-XI.

<sup>18</sup> Heer, F. The Medieval World. New York, 1963. P. 169.

<sup>19</sup> Graybill R. Op. cit. P. 96.

рай на земле или порядок, выраженный в терминах человеческого совершенства) может быть основан».<sup>20</sup>

Двор Любви был тем, что всегда искали - «раем на земле». Церковники больше не были единственными, кто мог задавать и отвечать на метафизические вопросы. Куртуазная любовь, амальгама мирских и церковных идей, предлагала действительность, которая заменяла мирской закон и искала идеал, который вытеснял контроль церковный. «В 1270 и 1277 годах епископ - тамплиер Парижа... объявил вне закона многочисленные доктрины, основывающиеся на аверроизме ... особенно из-за того, что они, похоже, включали в себя ересь «двойной правды» - то есть утверждение, что существуют отдельные «истины» для философии и теологии ... В то же самое время «Искусство куртуазной любви» Андрея Капеллана осуждалось приблизительно по схожим причинам».<sup>21</sup>

Кстати, отдельная истина, самоочевидная истина или чувство первичной веры, выраженной эмоциями, до сих пор существует и оказывает влияние в западном рыцарском романе, полагает Д. Ружмон: «В западном мире вырождающийся платонизм, которым мы захвачены, ослепляет нас действительностью объекта в соответствии с его собственной правдой..., и он отправляет нас в погоню за химерами, которые существуют только в нас самих».<sup>22</sup>

Для Д. Ружмона куртуазная любовь была языческой. Но, по-видимому, характер того века сделал новые правила необходимыми. Мужская жесткость, феодальное неравенство и официальная религия имели небольшую привлекательность для благородных умов. Удовлетворительные альтернативы можно было найти только в идеализации древнейших из свойственных человеку проявлений сексуальных эмоций. А. Флеминг справедливо писал, что «Парламент Любви, когда был создан, не был ни таким неортодоксальным, ни таким глупым, как мы можем предполагать». А Эми Келли объясняет почему: «...идеал куртуазной любви, который созрел в Пуатье, имел, как хорошо было сказано, больше, чем малость, требующуюся быть сделанной для освобождения женщин от краеугольного камня, который церковь в первом столетии повесила на их шею, в наказание за падение мужчины и как орудие дьявола в мире».<sup>23</sup>

Идеалы куртуазной любви были более гуманными, чем социальные институты того времени и потенциально более нравственными. После прочтения рассказов о крестовых походах, несущих смерть и о разрушающем душу деспотизме церкви, облегчением было обратиться к претенциозности куртуазных возлюбленных. Даже на миг допуская, что истоки куртуазной любви восходят к языческому ритуалу плодородия, - пишет Р. Грейбилл, - такое положение все

---

<sup>20</sup> Wilhelm, J. *The Cruellest Month: Spring, Nature, and Love in the Classical and Medieval Lyrics*. New Haven, 1965. P. 122.

<sup>21</sup> Ackerman, R. *Backgrounds to Medieval English Literature*. New Haven, 1966. P. 85-86.

<sup>22</sup> de Rougemont, D. *Op. cit.* P. 196.

<sup>23</sup> Fleming, A. *The Troubadours of Provence*. Glasgow, 1952. P. 74; Kelly, A. *Eleanor of Aquitaine*. NY, 1957. P. 207.

равно было ценной альтернативой стерильному аскетизму современной религии.<sup>24</sup>

Фридрих Гир, говоря о романсах Бертрана де Борна, сделал интересное утверждение, что они «вдыхали всю страстную ненависть юга, сознательно принимая образ жизни, который презирал все правила поведения». Можно спросить, когда точно преданность новому образу жизни стала «сознательной»?<sup>25</sup>

Происхождение Двора Любви предоставляет ответ на этот вопрос. Когда дамы установили «двор» с минимальной законной функцией, касающейся их, они должны были вполне осознавать то, что они делают. Некоторые авторы настаивают, что такие дворы никогда не существовали, что такая концепция - вымысел воображения Андрея Капеллана, Нострадамуса и Мартила Овернье. Роберт Бриффол, однако, отрицая существование Двора Любви, довольно-таки необычно сам приводит большое количество аутентичной информации о том, что предположительно никогда не существовало. Такое полное отрицание как у него, необходимо процитировать полностью: «Ничто не может находиться в большем разногласии с куртуазными принципами, чем вынесение приговора индивидуальным случаям или даже обращение в этой связи к любой персоне по имени. Но, тем не менее, это было бы вполне в духе галантности XII века, награждать таким званием на модном собрании, оживленном мелодичной лестью поэтов и менестрелей, и под предводительством дам, которые были вполне готовы высказать свои суждения о предложенных стихах и «вопросах любви», возникающих в этой связи. Именно в «салонах» этих ученых женщин, родившихся преждевременно, возникла «куртуазная» поэзия: в Вентадорне в доме Азалаис, дочери лорда Гийома де Монпелье, под покровительством Бертрана, леди Сайн, леди де Пьеррфо, Беатрис, графини Диа, Алает, леди де Онгле, Адалази, виконтессы Авиньона, Мабиль, виконтессы Иреса, Стефани, жены Раймона де Буа и дочери Гильберта, леди Эрменгард, графини Нарбон и Бертран д'Оргон».<sup>26</sup>

Достаточно длинный список придворных, - иронизирует Р. Грейбилл, - которых якобы «никогда не было». Но, возможно, трудность Бриффола заключается в проблемах семантики. Похоже, что он определяет Двор Любви равным любому другому средневековому двору, обладающему законным правом наказывать правонарушителей. Карательный Двор Любви не мог не находиться за пределами власти социального порицания тех, кто не поддерживал свободные правила куртуазной морали. Но даже такая власть была велика. Если нет черта страшнее разгневанной женщины, можно представить ярость женщин во Дворе Любви. Джастин Смит также отрицает официальный Двор Любви, но признает, что «существовал порядок, напоминающий причудливый институт; нечто намного более обходительное и соответствующее. Когда все только и думают о

---

<sup>24</sup> Graybill R. Op. cit. P. 97.

<sup>25</sup> Heer, F. Op. cit. P. 175.

<sup>26</sup> Briffault, R. The Troubadours. Bloomington, 1965. P. 86.

любви и о препятствиях к ней, вполне естественно говорить обо всем этом. Великолепные леди «света» не раздумывая, обсуждают все аспекты предмета, и эти неформальные дискуссии по поводу действительных или выдуманных случаев, становятся любимым развлечением благородного общества. В сложных вопросах, безусловно, ссылались на признанных законодателей стиля, и их мнения, конечно, устанавливали принципы и традиции куртуазной любви».<sup>27</sup>

Как Дж. Смит, так и Р. Бриффол находят проблему дефиниции сложной. Но они признают, что имело место нечто, очень похожее на существовавшие дворы, и это нечто действительно устанавливало правила поведения и влияло на мышление эпохи. Как ни удивительно, если Алиеноры и ее специфического Двора Любви никогда бы не было в действительности, те, кто верил в данную концепцию, действовали бы точно также, действительность была платонически неопровержима.

Однако от традиций куртуазной любви до особого Двора Любви лежит большая дистанция, которая показывает, как изменился век. Двор Любви был установлен женщинами, а не мужчинами, и потому он был вдвойне еретическим для тех времен. Одно дело было вводить в заблуждение лордов и церковников и, совсем другое, совершенно вытеснить их в пользу женской доминирующей альтернативы. Для средневековых женщин, поставить себя на место законодателей-мужчин, на место адвокатов и судей, даже в таком женском предмете, как романсы было очень далеко от действительности. И это полностью заслуга власти и мастерства Алиеноры и ее двора, что куртуазная любовь проникла в сознание западного мужчины с такой неизгладимостью, что процветает до сих пор.

Алиенора Аквитанская (около 1121–1204 гг.), женщина на троне, была не совсем типичной фигурой для Средневековья. Жизнь ее составляла загадку и была овеяна легендами для многих поколений. Дочь и наследница герцога Аквитанского Гильома X, она вышла замуж за короля Франции Людовика VII, затем за его соперника короля Англии Генриха II Плантагенета. Деятельный и непоседливый характер Алиеноры находил выход во многих знаменательных событиях ее времени. Она участвовала во втором крестовом походе, правила Французским и Английским королевством, вставала во главе мятежей знати, руководила заключением договоров и браков между правителями Англии, Франции, Испании, Германии и Сицилии. Примечательно, что Алиенора стояла у истоков крупнейшего военного конфликта XIV–XV вв. между французами и англичанами, известного как Столетняя война. В чем-то она являлась воплощением своей переломной эпохи, прославившейся бурными войнами, подъемом городов, развитием экономики, становлением национальных государств. Обращают на себя внимание и менее заметные, но от этого не менее важные стороны деятельности герцогини Аквитанской: несомненные административные за-

---

<sup>27</sup> Graybill R. Op. cit. P. 98. Smith, J. The Troubadours at Home. Two Vols. NY, 1899. V. 1. P. 216.

слуги Алиеноры, которая поощряла движение городов за самоуправление и ввела монету, действительную для всей Англии. Но особенно нас интересует то обстоятельство, что Алиенора сыграла значительную роль в развитии куртуазной поэзии, которая расцвела при ее дворе и впоследствии придала неповторимый облик французской литературе, соединяя поэзию трубадуров и магию старых кельтских сказаний. Можно утверждать, что не будь Алиеноры, и западная цивилизация, - цивилизация рыцарской любви и рыцарских романов, цивилизация Тристана и Изольды, - не стала бы тем, чем она была.<sup>28</sup>

Р. Грейбил подчеркивает, что Алиенора Аквитанская водворилась в Пуатье приблизительно в 1170 году, после того как оказала влияние на северную Францию как жена Людовика VII, а в Британии как жена Генриха II. Где бы она ни обосновывалась, она устанавливала куртуазную любовь трубадуров наряду с культурными традициями, заново обустроивая обычаи французского и британского дворов, как жены современных американских президентов заново обустраивают Белый дом. Но именно в Пуатье вместе со своей дочерью Марией Шампанской Алиенора основала Двор Любви. Именно в Пуатье Мария Шампанская вынудила Андрея Капеллана создать фундаментальный источник информации о провансальской культуре того периода – трактат «Искусство куртуазной любви». Мария также сформировала Двор Любви, в котором, как феодальные вассалы приносили свои жалобы на судебное разбирательство своих повелителей, так для урегулирования споров невольники любви выносили свои проблемы на суд дам.<sup>29</sup>

Фридрих Гир описывает Двор Любви Алиеноры, который собирался «в огромном зале ..., под пристальным взглядом шокированного старомодного феодального общества. Приговоры суда, *arrests d'amour* касались таких дел как, действительно ли такой-то и такой-то придворный любит свою леди «законно», т.е. в соответствии с правилами куртуазной любви. Эти приговоры облекались в форму современных законов, что делало их еще более пикантными, так как они были полностью противоположны принятому социальному порядку» и добавляет: «Эти знатные леди достаточно хорошо знали, что они не являются хозяйками ситуации...».<sup>30</sup>

Но они, считает Э. Келли, также осознавали свою утонченную власть. Они наверняка знали, что сказали бы по этому поводу мужчины: «Все и каждый приговор в суде королевы являются подлинной феодальной ересью. Взятые вместе, они подрывают все изначальные устои и противоречат социальному порядку. Ни один настоящий король или барон, даже рискуя прослыть невоспитанным невежей, не смог бы поддержать ни один из этих приговоров».<sup>31</sup>

Однако довольно часто короли и бароны подписывали такие приговоры, по крайней мере, достаточно часто для того, чтобы увековечить один из выдаю-

<sup>28</sup> См.: Перну Р. Алиенора Аквитанская. СПб.: Евразия, 2001. 336 с.

<sup>29</sup> Graybill R. Op. cit. P. 99.

<sup>30</sup> Heer F. Op. cit. P. 173.

<sup>31</sup> Kelly, A. Op. cit. P.211.



щихся мифов западного мира. Они зависели от милости дам: кто бы открыто хотел, чтобы его назвали невоспитанным невежей? Власть была скорее социальной, чем юридической, но оставался, буквально, один шаг, чтобы вопросы любви стали рассматривать как судебные тяжбы. Нет сомнения в том, что такой шаг не мог быть быстро совершен открытой революцией. Не соглашаясь с мнением Ж. Дюби о том, что куртуазные отношения способствовали стабилизации существующего порядка,<sup>32</sup> Р. Грейбилл замечает, что концепция куртуазной любви была революционной по самому своему воздействию. Она была возмутительной для установленной власти мужчин. Она была дерзкой и гипотетической, однако в самой ее слабости скрывалась ее сила. Церковь не могла бороться со столь слабым противником. Действительно, она не могла на самом деле бороться с ней как с еретической силой, поскольку куртуазная любовь никогда не воспринимала себя настолько всерьез, чтобы откровенно отнимать у религии ее номинальную значимость. Открытым этот вызов мог казаться для людей недалеких и наивных. «Эти куртуазные леди, - пишет Р. Грейбилл, - были искусненными до кончиков пальцев. И их маленькие ручки потрясли мир».<sup>33</sup>

«Удар» по традиционным научным представлениям о куртуазности был нанесен американскими исследователями и с другой стороны. Уже давно историографическим стереотипом стало представление о распространенности галантной лирики исключительно в среде средневековой аристократии. Однако некоторые изученные нами авторы по этому поводу придерживаются иного мнения. Они называют сложившиеся представления «постоянным мифом» и приводят данные о том, что подобного рода чтение было вполне привычным и для средних и даже низших классов средневекового общества.

На примере эпических рыцарских романов средневекового писателя Андреа да Барберино убедительно показывается, что галантная литература вызывала потребности даже у самых скромных жителей Флоренции XIV-XV вв. Среди читателей были, например, богатый сапожник, торговец канцелярскими изделиями, драпировщик, медицинский работник, военный трубач, армейский капитан и т.д. Андреа да Барберино получил широкую известность тем, что перелагал в итальянскую прозу французские эпические песни, самыми известными из которых были «Гверино по прозвищу Горемыка» и «Французские короли». На основе тщательного изучения вопроса Глория Оллэр пришла к выводу, что они «читались не только приверженцами Медичи, но и их конкурентами, не только флорентийской элитой, но также ремесленниками и торговцами».<sup>34</sup>

Исследовательница отмечает одно любопытное и важное обстоятельство. Она обратила внимание, что многие флорентийские «потребители» куртуазной литературы (торговцы и дипломаты) нередко находились в путешествиях, иногда в изгнании, и, конечно же, брали с собой любимые книги. Там с них снима-

---

<sup>32</sup> Дюби Ж. Указ. соч. С.94.

<sup>33</sup> Graybill R. Op. cit. P. 100.

<sup>34</sup> Allaire G. A Fifteenth-Century Florentine Community of Readers and the Romances of Chivalry // Essays in Medieval Studies. 1999. №15. P. 1-5.

лись копии и, таким образом, их содержание распространялось далеко за пределами Флоренции. Многие из этих текстов были скопированы на обычной бумаге флорентийскими нотариусами или торговцами для их собственных библиотек. Таким образом, считает, Г. Оллэр, обзор контингента переписчиков, владельцев, и читателей рыцарской прозы показывает, что «их круг был необычайно широким и охватывал различные социально-экономические классы: от сапожников и членов гильдий до банкиров и гуманистов, от высланных правительством Флоренции изгнанников до самых главных лиц общества, от людей неизвестного происхождения до аристократов, гордившихся своей высокой родословной».<sup>35</sup>

Конечно, можно было бы предположить, что данный феномен имел место исключительно во флорентийском обществе, где уже интенсивно зрели интеллектуальные зерна Возрождения. Однако, по свидетельству исследовательницы, аналогичным и разнообразным был круг читателей и в средневековой Франции. Столь массовый спрос в широких кругах населения на рыцарскую литературу и популярность куртуазной поэзии доказывает правоту мнений, изученных в диссертации работ американских ученых.

Анализ публикаций в американской периодике специальных работ по истории куртуазной любви говорит о том, что ее значение в системе средневековой культуры было несколько другим, чем это принято считать. Иным изображается и место женщины в пространстве куртуазных отношений. Американские ученые пришли к выводу, что куртуазная любовь – это не литературный вымысел, а серьезная культурная реальность, породившая свои собственные социальные институты. Главным из них они признают Двор или Парламент любви, сопоставляя его по значимости с такими политическими и религиозными установлениями, как государство и церковь. Поэтому, если и считать куртуазные отношения «игрой», то надо признать, что правила ее устанавливались самими женщинами.

Под воздействием куртуазии, несомненно, менялась и статусная позиция женщины, демонстрируя стабильную тенденцию к усилению ее культурной значимости. Причем, идея служения женщине, характерная для пространства куртуазного мира, переворачивала существующие в обществе отношения вассалитета/сюзеренитета, когда влюбленный рыцарь вдруг обнаруживал, что его привязанность к прекрасной Даме оказывается более сильной, нежели вассальная преданность сеньору. В силу этого, становится очевидной справедливость мнений, высказанных на страницах американской научной периодики о том, что куртуазная любовь была серьезным вызовом феодализму, подрывая целостность его устоев.

О том же обстоятельстве свидетельствует и широкий круг читателей галантной литературы, приучавшей их к новым канонам восприятия женщины в

---

<sup>35</sup> Ibid.

контексте своей эпохи и нарушавшей границы между привилегированными и другими классами как основу средневековой общественной системы.

### ***3.3. Куртуазный адюльтер короля как культурная инверсия средневековой системы***

Характерные для американской научной периодики взгляды на институт куртуазной любви находят свое воплощение не только в их теоретических эссе, но и при анализе различных частных сюжетов, героями которых являются влюбленные женщины и мужчины. Так, культуролог Шэрон Киношита констатирует известный аспект этих отношений, связанных с ситуацией, когда в центре внимания оказывается не просто знатная *donna*, но женщина, облеченная королевским саном. Как дама самого высокого ранга на земле, она тем более была естественным объектом мужского гетеросексуального желания, усиленного социальным и символическим расстоянием, которое помещало ее на недоступную для них высоту. Однако это обстоятельство только подогревало любовь, для развития которой как раз и необходимы были такого рода препятствия: замужество дамы и ревность мужа, значительная разница в социальном положении любовников, причем, воздыхатель всегда должен находиться ниже дамы на социальной лестнице, а также дальние расстояния, злословие ненавистников, непонимание друзей и т.д.

Но далее Ш. Киношита акцентирует внимание на анализе нетривиальных куртуазных практик на примере любовной истории некоего короля Эквитана, рассказанной в лэ<sup>36</sup> известной англо-нормандской поэтессой конца XII - начала XIII вв. Марией Французской. Американская исследовательница повторяет, что в средневековой литературе любовный сюжет нередко развивается именно вокруг фигуры королевы. При этом в истории ее адюльтера король часто выглядит жалким персонажем, высмеиваемым придворными. Хотя королева-жена «наставляет ему рога», он остается необъяснимо пассивным (как король Артур), или ведет себя неподобающим для его сана образом (как, например, король Марк, прятавшийся за деревом и подсматривавший за свиданием своей жены Изольды с рыцарем Тристаном).<sup>37</sup>

Однако в анализируемом лэ сообщается о прелюбодействующем короле, который воспытал страстными чувствами к жене своего сенешаля.<sup>38</sup> И хотя сначала дама отвергала ухаживания короля, в конце концов, она уступила. После этого они решили избавиться от ее мужа, чтобы пожениться. В перипетиях

---

<sup>36</sup> Лэ - во французской литературе XII-XIV веков стихотворное повествовательное произведение лирического или лирико-эпического характера. Лэ очень близко рыцарскому роману (два жанра развиваются параллельно) и отличается от него преимущественно объемом.

<sup>37</sup> Kinoshita Sh. *Adultery and Kingship in Marie de France's Equitan* // *Essays in Medieval Studies*. - 2000. №16. - P. 41.

<sup>38</sup> Сенешаль – управляющий королевским двором.

игры, сенешаль обо всем узнает, и любовники погибают в ванне с кипятком, приготовленной ими для обманутого мужа.

Рассуждая в историко-культурном контексте, Ш. Киношита замечает, что мужские внебрачные связи были тогда настолько обычным делом, что самая фраза «виновный в супружеской неверности король» звучит абсурдно. Хронисты удивляются скорее в случае, когда у правителя нет любовницы, а не тому, что она была. Почему же тогда Мария Французская сочиняет такой печальный финал именно для этих любовников, - задается вопросом американская исследовательница, - если в другом месте в своих лэ она не раз проявляет симпатию к виновным в супружеской неверности женам и к не состоявшим в браке любовникам? Простой ответ заключен в приложении к рассказу – тот, кто задумал злодейство для другого, может сам от него пострадать.<sup>39</sup>

Более полный ответ Ш. Киношита находит во взаимодействии между куртуазными формами и возможностями королевской власти. Перераспределяя роли мужа, жены и холостого любовника, повествование рассматривает функции королевской власти сквозь призму отношений господина и его вассала и в феодальной политике линьяжа. Дискурс куртуазной любви черпает свою власть из поразительной инверсии гендерной иерархии, управляющей высоким средневековьем. В феодальном обществе знатные женщины были пешками в феодальной политике наследования и династического капитала, обращение которого определяло гомосоциальные отношения между отцами, мужьями, братьями и сыновьями. Несмотря на веление церкви, чтобы браки совершались по обоюдному согласию, женщина была во власти мужа, ее господина. С другой стороны, конвенции куртуазной любви подразумевали преобразование этой гендерной иерархии власти, возвышая женщину из ее зависимой роли, превращая ее в объект поклонения, обожания, желания и служения. Наиболее существенно, что *donna* - госпожа высокого феодального положения, наделенная властью, которая и подражает и удваивает власть феодала, она осуществляет полный контроль над своим возлюбленным. В «Рыцаре телеги» Кретьена де Труа, Ланселот охотно позволяет оскорблять себя на турнире в Нуазе, потому что Гиневра тайно проинструктировала его показывать себя с худшей стороны.<sup>40</sup>

Таким образом, наиболее типичным примером возлюбленной является дама высокого ранга, обладающая такими же полномочиями, как и лорд, и полностью контролирующая своего любовника. Сильная страсть вступает в противоречие с тщательно продуманной политикой аристократических браков. Похоже, что куртуазная любовь вбирает в себя целый ряд отношений губительных для феодального общества. Однако, по мнению Ж. Дюби, любовь молодых мужчин к своей прекрасной даме была так же гомосоциальной игрой, которая чрезвычайно укрепляла существующий порядок. Возможно, что в милитаризованном обществе, добиваясь любви госпожи, молодые мужчины фактически

---

<sup>39</sup> Kinoshita Sh. Op. cit. P. 41.

<sup>40</sup> Ibid. P. 42.

добивались любви своего господина, - считает исследователь. В то же время, поскольку они поддерживали нравственность брачных отношений, правила куртуазной любви укрепляли этические нормы вассалитета. Уважение молодого рыцаря к своей даме предписывало и утверждало иерархические принципы, воспитывало в нем феодальные ценности подчинения, верности и самоотречения. Лорд, который позволял своей жене находиться в центре состязания между рыцарями, абсурдной ситуации превосходства и власти, понимал, что куртуазный ритуал предоставляет ему средство управления как политическими, так и эротическими желаниями своих вассалов. Для короля, в особенности, идеологии рыцарства и куртуазной любви помогали направлять мужское желание в политическое русло, что в конце XII века означало возрождение государства.<sup>41</sup>

Не соглашаясь с взглядами Ж. Дюби, Ш. Киношита отмечает, что куртуазная любовь выполняла свою политическую функцию лишь до тех пор, пока король оставался в стороне от этой опасной игры, даже когда он был неэффективен (как Артур), неопределенно смешон (как Марк), или просто отсутствовал (как Генрих II). Воспетая поэтом-трубадуром Бернардом де Вентадорном королева Алиенора Аквитанская вызывала у автора лирическое уважение. Эротическое напряжение, сопутствующее королеве, привлекало общее внимание, усиленное ее монархическим статусом.<sup>42</sup>

В случае же, когда любовником был король, навязчивая страсть, сопутствующая куртуазной любви, становилась деструктивной силой. В «Истории королей Британии» Джеффри Монмута Утер Пендрагон влюбляется в жену своего собственного вассала, герцога Корнуольского Горлойса. Приобретя с помощью магии облик герцога, он крадется в замок Тинтагиль, чтобы заняться любовью с Игрэйн. Затем, после убийства Горлойса в сражении, Утер женится на ней.

Заговор короля, который жаждет жену своего вассала, происходит в истории любопытного инцидента, формирующего центральную часть «Рыцаря телеги», исследованного Ж. Дюби с целью изучения методов брака в средневековой Франции. Но у литературных сюжетов нередко находились и вполне реальные аналоги. Так, в 1092 г. король Франции Филипп I избавился от своей жены Берты Фризской, заключив ее в замок, чтобы жениться на Бертраде де Монфор, жене своего вассала, графа Фулька Анжуйского. В этом смысле, раннесредневековые короли регулярно создавали и разрушали браки для политической целесообразности, поэтому многие современники Филиппа хотя и были удивлены его поведением, но не выказали никаких признаков неодобрения. Для короля, опасность недозволенной интрижки уходила на второй план при угрозе прямой политической репрессалии. В то же время, когда влюбленный вассал играл в опасную игру куртуазной любви, жена сюзерена должна была сдерживать его страсть предусмотрительностью и скромностью. Наряду с этим, условия курту-

<sup>41</sup> Дюби Ж. Указ. соч. - С. 94.

<sup>42</sup> Kinoshita Sh. Op. cit. P. 42.

азных отношений изменяли, но сохраняли неравные отношения к женщине. Любовь, предлагаемая дамой, была действительно противоположна феодальной иерархии власти. Для жены королевского сенешаля, то, что предлагает Эквитан, вовсе не игра: «Вы – король, а я – женщина совсем не такого высокого положения. И если вы получите от меня, то, что хотите, я не сомневаюсь, что надоем вам очень скоро, и мое положение станет намного хуже, чем сейчас». На самом деле, у нее есть своя собственная формула любви, основанная не на подчинении одного партнера другому, а на равенстве отношений. С ее точки зрения, любовь, если она не равноправна, не стоит ничего. Она понимает, что традиционный троп куртуазной любви изменяет, но вместе с тем сохраняет неравенство, которое ставит ее в зависимость от милости короля. Любовь, которую предлагает жена сенешаля, действительно отличается от привычной модели и подрывает феодальную иерархию власти.<sup>43</sup>

Для короля же, привлекательность куртуазной любви неотделима от неравенства, требуемого им от возлюбленной. Ее утомительная настойчивость на равенстве отношений угрожает испортить интригу игры. В конце концов, под воздействие его уговоров, или соблазненная перспективой иметь в подчинение короля, или просто осознающая последствия отказа, леди уступает и становится его возлюбленной. Их встречи отвлекают короля от государственных обязанностей. Если же в стране все и продолжает идти своим чередом, то это происходит благодаря тому, что в то время, как король занимает место сенешаля с его женой, сенешаль занимает место короля при дворе и выполняет его общественные функции правителя.

Однако существует одна обязанность, в которой монарха никто не может заменить. Это рождение наследника для продолжения королевской династии. В XII веке порядок наследования был главным фактором политической стабильности, поэтому династическая политика приобретала все большее значение. Правители прилагали все силы для рождения сыновей, которые должны были наследовать им. В анализируемом лэ жена сенешаля вполне обосновано боится, что ее возлюбленный король бросит ее для выполнения этой обязанности. Но король верен ей, верен своему слову и не собирается жениться ни на ком другом. В случае с Эквитаном, эта верность, достойная подражания с точки зрения любовника, в глазах подданных воспринимается как безответственность короля. Эквитан убеждает свою возлюбленную, что сделает ее своей королевой и, ослепленный страстью, предлагает перевести куртуазную игру в феодальную действительность.<sup>44</sup>

По данному поводу возможно несколько аналитических рефлексий. Одна из потенциальных познавательных возможностей американской исследовательницей не была реализована. Имеется в виду, что матримониальное предложение королем руки и сердца фактически анонсирует перспективу заключения

---

<sup>43</sup> Ibid. P. 43-44.

<sup>44</sup> Ibid. P. 45.

неравного брака. Но средневековая культура реагировала на подобный моветон отработанным приемом. В таких случаях, по словам Э. Ле Руа Ладюри, «не исключено шаривари в качестве способа наказания».<sup>45</sup>

Ритуальный смысл шаривари заключался в жестоком осмеянии человека, чей брак считали ненормальным: «Дикий кошачий концерт исполняли под окнами пожилого вдовца, который женился на юной девушке, или вдовы, заключившей брачный союз с молодым человеком. Жестоко потешались над мужем, которого поколачивала сварливая супруга, глумились над скрягой или женщиной легкого поведения».<sup>46</sup>

Иными словами, оскорбления и насмешки были уделом нарушителей гендерной морали, как это и наблюдается в случае с королем Эквитаном. Следовательно, сюжетная линия истории, поведенной нам Марией Французской, очевидным образом вписывается в карнавальнй праздничнй мир Средневековья, вызывая возможные смеховые ассоциации у читателей лэ.

Другая познавательная возможность была использована Ш. Киношита в полной мере. Она отмечает, что ценой экстраординарной трансформации была жизнь сенешаля. Король и его возлюбленная решают обварить его в горячей ванне. Когда он ненадолго выходит из спальни, король ложится в постель с его женой, чтобы по возвращении сенешаль увидел все, и, в соответствии со средневековыми законами, должен был бы попытаться убить их. Но сенешаль не захотел стать убийцей своего сеньора, поэтому король сам запрыгнул в кипяток, отомстив, таким образом, потерпевшему вассалу и прекратив линию рода, которому уже так навредил своей чрезмерной страстью. Увидев это, сенешаль бросает в кипящую воду и свою неверную жену. По логике беспристрастной поэтической справедливости такой финал вполне закономерен. Любовники умерли, поглощенные жаром, таким же, как жар их страсти.<sup>47</sup>

Для вассала, желающего добиться благосклонности жены господина, дисциплина и чувство меры были естественными свойствами, вытекающими из его подчиненного положения в феодальной иерархии. Куртуазия существовала в анаморфотном чередовании с реальной политикой, но никогда не заменяла ее. Когда же любовником был король, а не вассал, запреты исчезали. В формулировке Марии Французской, мера любви в том, что она не признает меры. И поскольку нет силы, способной остановить влюбленного короля, он непременно становится безрассудным и, как в случае с Эквитаном, задумывает чудовищное убийство преданного сенешаля. Причина такой инверсии, считает Ш. Киношита, заключена в феодальной гендерной политике. В реальной истории у женщин нет привилегий, жен можно заменить, а вот мужей менять нельзя. По-

---

<sup>45</sup> Ле Руа Ладюри Э. Монтайю, окситанская деревня (1294-1324). Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2001. С.240.

<sup>46</sup> Даркевич В.П. Народная культура средневековья: светская праздничная жизнь в искусстве IX-XVI вв. - М.: Наука, 1988. - С. 120

<sup>47</sup> Kinoshita Sh. Op. cit. P. 46.

пытка жены сенешаля изменить феодальную стратификацию приводит ее вместе с возлюбленным королем к закономерно печальному финалу.<sup>48</sup>

Еще раз отметим, что литературные образы прелюбодействующих королев составляют часть средневековых споров о ее меняющихся функциях: влияние королевы на правительство, биологическая роль в династическом наследовании, важность безупречного поведения в ритуальных и символических структурах королевского двора. Ш. Киношита полагает, что в произведении Марии Французской отражены все эти вопросы средневекового социума. Ошибка короля заключена не в том, что он соблазнил жену сенешаля, а в том, насколько глубоко он погряз в куртуазной фантазии, подвергнув опасности свое правление и вызвав недовольство баронов. Казалось бы, это подтверждает трактовку рыцарства как идеологической стратегии, предназначенной завуалировать возрастающие классовые различия в среде феодальной знати, идеализировано восхваляющей свою общую придворную культуру. Воспылав страстью к жене своего вассала, король продемонстрировал эгалитарный импульс, который вызвал разногласия во власти, ресурсах и интересах, отделяющих мелкопоместное дворянство от королевской знати. Однако с развитием сюжета раскрываются пределы этой стратегии ограничений. Только в воображаемом мире король может провозглашать равенство наряду с подчинением с женой сенешаля. Король, который погрузился в любовные фантазии, а не сделал из них политического преимущества и его любовница, недалекого ума настолько, чтобы поверить, что она может стать королевой, они оба расплачиваются своими жизнями. Нарушив правила игры, Эквитан погибает из-за того, что попытался поставить во главу угла страсть, которая должна была оставаться за пределами реальности.<sup>49</sup>

Перевернутость гендерных ролей и опасность такой инверсии для феодального общества подчеркивается и в работе Джейн Затта, опубликованной на страницах журнала «Essays in Medieval Studies». На примере хроник Жеффрея Гаймара она демонстрирует перемены в отношениях между королем и его вассалами, столь не типичные для средневековой культуры. Исследовательница показывает утверждение идеи справедливости и равенства перед законом, как со стороны лорда, так и его вассала. Проводя параллели между любовью в браке и феодальными отношениями, которые и в том и в другом случае влекут за собой взаимные обязательства, чье нарушение не допустимо, история Гаймара оправдывает восстание вассала, даже если он прибегает к иностранной помощи для восстановления справедливости. Герой этой истории Буерн характеризуется как «лучший вассал на земле». В то время как он верно нес свою службу - был занят охраной побережья от преступников, король Остбрит пришел к нему в дом и изнасиловал его жену. Причем насилие носило заранее обдуманый характер, т.к. королю было известно об отсутствии вассала. Ситуация усугубляет-

---

<sup>48</sup> Ibid. P. 47.

<sup>49</sup> Ibid. P. 48.



ся тем, что по возвращении в Лондон после насильственного удовлетворения сексуальных утех, сюзерен «много шутил по этому поводу».<sup>50</sup>

Даже в такой непростой ситуации Буерн проявляет качества, дополняющие его черты идеального вассала. Поруганная жена не становится для него отверженной и презренной. Напротив, она - объект нежной заботы и ласки, он проявляет к ней «решительную лояльность» и требует правосудия для короля. Лояльность и доброжелательность в обмен на верное служение – это принцип, который должен был направлять взаимоотношения между королем и вассалом, и который король Остбрит своими действиями «извратил в каждом пункте».<sup>51</sup>

Показательно, пишет Дж. Затта, что в восприятии Гаймара позиция Буерна опирается на «множество юридических аргументов», оправдывающих нарушение вассальной верности этим «героем вне закона». В целях его оправдания делаются неоднократные ссылки на преступление короля в таких терминах, как «hunte» (позор), к сюзерену применяется юридическое клеймо «infamia», обозначающее сексуальные преступления типа прелюбодеяния, кровосмешения, скотоложства, гомосексуализма и т.п. Данная юридическая терминология подчеркивала основную мысль автора: такой человек непригоден для занятия высоких общественных постов. Поэтому Гаймар характеризует короля Остбрита как того, кто утратил свой правовой статус и в результате - право быть монархом.<sup>52</sup>

Жена Буерна также занимает социально активную позицию. Апеллируя к своему положению оскорбленной жертвы, она призывает к торжеству правосудия над насильником-королем. Требуя для него наказания, она «трактует насилие над собой как одно из преступлений, которые непосредственно угрожают феодальным отношениям».<sup>53</sup>

В заключение Дж. Затта приходит к следующему выводу: «Эпизоды Гаймара с героями вне закона придают особое значение последствиям, которые происходят, когда король не уважает обязательств феодальной присяги».<sup>54</sup>

Еще один гендерный сюжет средневековой культуры, связанной с матримонийными отношениями внутри королевской семьи, центром притяжения которого оказывается королева, рассматривается американским культурологом Полом Стромом.<sup>55</sup>

Признавая органичным свойством средневековой культуры ее знаково-символический характер, П. Стром иллюстрирует его на примере ритуала коронации герцогини Жанны Наваррской. Вскоре после ее прибытия в Англию и замужества на овдовевшем Генрихе IV в Винчестере в 1403 году, ее высокая

---

<sup>50</sup> Zatta J. Gaimar's Rebels: Outlaw Heroes and the Creation of Authority in Twelfth-Century England // Essays in Medieval Studies. 1999. № 16. P. 33.

<sup>51</sup> Ibid.

<sup>52</sup> Ibid.

<sup>53</sup> Ibid.

<sup>54</sup> Ibid. P. 37.

<sup>55</sup> Strohm P. Coronation as Legible Practice // Essays in Medieval Studies. 1996. №13. P.1-11.

роль была освящена официальной церемонией коронации, приглашения на которую широко раздавались среди лордов, знатных дам и герцогов по всему королевству. Судя по внушительному списку гостей, - пишет исследователь, - это было «пышное мероприятие, проведенное должным образом, с особым уважением и торжественностью».<sup>56</sup>

На картине Джулиуса Коттона, донесшей до нас изображение этого события, образ Жанны кажется типично амбивалентным в контексте средневековой культуры. Ее фигура, возводимая на трон, полна торжественной величественности, но в то же время - свободно распущенные волосы не только символизируют девственную чистоту невесты, но и некую зависимость ее роли в этой церемонии. В руках Жанны традиционные королевские регалии. В одной руке она держит маленький, позолоченный и инкрустированный фигурой голубки скипетр, как уменьшенную модификацию скипетра самого короля. В другой руке у нее - держава, увенчанная крестом, что выглядит знаком особо символическим. Дело в том, замечает по этому поводу П. Стром, что до недавних пор королевы, возводимые на английский престол, несли один только небольшой по размеру скипетр. Поэтому держава и крест в руках Жанны выглядели действительно необычно и величественно. К тому же диспозиция фигур на картине такова, что Жанна изображена скорее одна, нежели рядом с королем, хотя и стоит ниже его. Впрочем, это не вызвало никаких дополнительных осложнений. Архиепископ Кентерберийский и Вестминстерский аббат одновременно возложили корону на ее голову. Позади Жанны находятся разнообразные символы английского королевства: справа – львы и геральдические лилии Плантагенетов, а слева, причудливое изображение Британии.<sup>57</sup>

Такая исключительность, столь высокие почести, оказанные Жанне Наваррской во время роскошной коронации, не были, по мнению П. Строма, случайными. Ученый полагает, что целью данной коронации являлась сама Жанна – женщина с богатым жизненным опытом и необычайной судьбой. Дочь короля Наварры, невеста дофина Франции, результат тонких манипуляций скандального герцога Джона - регента Британии, которая интриговала, чтобы спасти свою собственную судьбу, продав город Нант. Она имела репутацию госпожи хитрости и притворства, сумела выжить во время судов над ведьмами, оказывала серьезное политическое влияние во время правления трех ланкастерских королей. Без сомнения, она была сильной фигурой, считает П. Стром.<sup>58</sup>

Возможно, что пышная коронация была именно ее идеей и даже требованием. Несмотря на то, что Жанна главенствовала в супружеских отношениях и манипулировала своим супругом в каждом материальном аспекте, Генрих IV также выигрывал от их бракосочетания. Поскольку узурпаторская династия Ланкастеров в силу этого всегда находилась в опасности, любая видимость матримониальных связей с законными правящими домами Европы, очевидно,

---

<sup>56</sup> Ibid. P. 9.

<sup>57</sup> Ibid.

<sup>58</sup> Ibid.

имела для них смысл. Возвышение Жанны было их символическим вкладом в собственную легитимацию, какой бы чрезмерной ни казалась цена, заплаченная за это. Иначе говоря, женщина становилась своеобразным политическим инструментом, видом залога или ценного вклада, способного принести символические прибыли.<sup>59</sup>

Но это был единственный капитал, который английский король мог получить. Известно, что Жанна Наваррская была богатой наследницей, и некоторые ученые предположили, что Генрих IV вместе с женой получил «богатый финансовый урожай». В действительности же этого не произошло, и даже наоборот. Генрих не только не имел никакого доступа к действительному солидному наследству, но и выплачивал Жанне ежегодную ренту в 10000 марок, что составляло десятую часть всего ежегодного дохода королевского правительства. Значительность ресурсов, находившихся в распоряжении Жанны, и ту автономию, которой она наслаждалась, со всей полнотой символизирует подарок Генриха, сделанный ей 10 декабря 1404 года - новая башня при входе в большие ворота главного зала Вестминстерского дворца, для управления ее советниками и делами, а также для организации аудиенций. Как пишет П. Стром, «видеть все эти деньги так близко, и понимать их недоступность, должно было болезненно восприниматься вечно безденежным Генрихом». И хотя сам американский культуролог «не собирается выяснять», чья деятельность - Жанны или Генриха, в конечном счете, преобладала, все приведенные данные, как можно считать, действительно показывают ту доминирующую роль, которую играла Жанна Наваррская в системе куртуазных (придворных) отношений английского королевства.<sup>60</sup>

Таким образом, гендерные практики средневековой культуры, проанализированные П. Стромом, подчеркнуто демонстрируют нам коллективную потребность, интерес и определенное желание, чтобы женщина, пусть это и королева, получала бы больше, чем обычное уважительное отношение. Общественное мнение, очарованное столь высоким статусом Жанны при дворе, даже ошибочно признало ее такой, какой она не была: трижды помолвленную, дважды побывавшую замужем мать восьми детей, за невинную невесту с распущенными волосами. И, несмотря на свою незавидную репутацию, эта женщина-королева была объектом всеобщего уважения и восхищения.<sup>61</sup>

Выводы, следующие из рассмотрения работ американских медиевистов, представляются нам довольно любопытными. Легко заметить, что, по крайней мере, в двух из трех проанализированных американскими учеными историй, мы сталкиваемся с культурной инверсией гендерных отношений. На месте прекрасной Дамы – объекта вожделения куртуазного любовника – оказывается женщина более низкого ранга, нежели тот, кто домогается ее взаимности. Налицо переворачивание социальных ролей, перемена знаков в сложившейся сис-

---

<sup>59</sup> Ibid.

<sup>60</sup> Ibid. P. 10.

<sup>61</sup> Ibid.

теме культурных ценностей. Но переворачивание привычного мира наизнанку является неотъемлемым свойством смеховой культуры. А смех, как известно, - очень сильное оружие. Высмеивая, человек разоблачает ценности этого привычного мира, которые представляются ему неправильными. И хотя у американских исследователей мы не найдем констатации именно такого восприятия изученных ими гендерных ситуаций, фактически очевидно, что понимаемые в таком контексте, они также свидетельствуют о кризисе сложившейся модели феодальной иерархии. Иначе говоря, подтверждают выводы о серьезных переменах в положении женщины в системе традиционных общественных отношений, что дискредитировало весь принцип средневековой культурной стратификации. По-другому не могло и быть, поскольку «мужская идентичность утверждала себя только через установление твердых границ гендерных ролей», но именно эти границы и подвергались интенсивному размыванию.<sup>62</sup>

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Таким образом, в процессе изучения научного творчества американских медиевистов «второго плана» мы выявили и проанализировали важные особенности их трактовки проблемы феминологии средневековой культуры.

Как удалось показать, все многообразие ученых, чьи работы послужили источниковой базой монографии, нельзя подводить под общий знаменатель. Среди них есть и те, кто работает в общем русле традиций европейских и американских медиевистов, не ставя под сомнение авторитетность их взглядов и представлений. Так, некоторые исследователи, хотя и не оспаривают сам факт дискриминации феминности в средние века, тем не менее, иллюстрируют его анализом необычной практики христианского покаяния через регулирования процедуры очистительной молитвы. Другие ученые, пусть и называют свою теорию «головокружительно новой», на деле лишь дополняют наше знакомство с символическим миром средневековой культуры, но зато какими яркими примерами королевских казусов мужской идентичности.

Однако в большей части случаев, опубликованные в периодических печатных изданиях университетских центров работы, отличаются яркостью и самостоятельностью своих познавательных стратегий, нацеленностью, так сказать, на ниспровержение «кумиров». И такая позиция заслуживает всяческого одобрения. Иначе говоря, немалая часть «когорты» американских ученых «второго плана» берет на себя смелость оспаривать догмы и стереотипы, установленные классиками медиевистики, предлагая свои нетривиальные подходы к средневековой культуре в целом, и к ее гендерной проблематике, в частности. Причем, что очень важно, система доказательств этих американских исследова-

---

<sup>62</sup> Sterling-Hellenbrand A. Places to Play: Topographies of Gender in Gottfried von Strassburg's Tristan // Essays in Medieval Studies. 1999. № 16. P. 54.

телей носит, безусловно, взвешенный, репрезентативный характер, а выводы являются прозрачными и вполне верифицируемыми.

Анализ, проведенный в монографии, с очевидностью показал, что американских медиевистов «второго плана» нельзя считать простыми плагиаторами классической для медиевистики литературы, или заурядными эпигонами таких титанов науки, как П.М. Бицилли, М. Блок, Ж. Дюби, Ж. Ле Гофф, Л.П. Карсавин, Э. Ле Руа Ладюри, Р. Мандру, А.Я. Гуревич, Ю.Л. Бессмертный и др..

Несомненно, что в лице американских ученых мы имеем дело со вполне оригинальным научным феноменом, развивающимся в рамках не только всеобщей, но и национальной (американской) парадигмы истории культуры. Поэтому введение в научный оборот работ этих мало или совсем не известных в российской культурологии авторов, не только расширяет пространство медиевистического сообщества, но и зачастую дает возможность увидеть средневековую культуру под другим, отличающимся от привычного, углом зрения.

Среди результатов исследований, к которым пришли авторы публикаций в американской научной периодике, некоторые представляются нам особенно значимыми с точки зрения понимания изменений роли и места женщин в гендерной системе средневекового общества.

К ним, без сомнения, следует отнести обоснованное утверждение о существовании иных, чем это представлялось традиционной медиевистикой, путей достижения и форм осуществления женской святости. Причем, часто, хотя и не всегда, объектами научного анализа становятся образы женщин, не достаточно растиражированные историками средневековой культуры.

На примере св. Екатерины Александрийской и Марии Магдалины показано как, казалось бы, явные изъяны несовершенной женской природы в виде их физической красоты и пленительного сладкозвучия речей вполне могли осмысливаться средневековым человеком как возможные и необходимые атрибуты несения слова истины. И хотя эти два примера скорее можно считать исключениями из общего правила низкого оценивания женщин в роли служителей божьих, сам факт их иного восприятия в гендерной иерархии маскулинной культуры американские ученые считают показателем позитивных перемен в мировоззренческих установках эпохи развитого средневековья.

Не менее характерным для отмеченной американскими исследователями тенденции стоит признать и образ св. Умилианы де Черчи, совершенно, заурядной, на первый взгляд, флорентийской женщины. Типичное начало жизни в семье, где заглавные роли играли ее мужские представители. Вполне типичное для той эпохи замужество, потеря девственности, рождение детей, иждивенческое существование на средства отца и мужа. И, тем не менее, именно она оказалась объектом прославления и героем агиографической литературы, в каноны которой ее повседневное поведение, вроде бы, совершенно не вписывалось. Впрочем, к этому добавлялось и христианское рвение, и личная благотворительная деятельность, но в этом Умилиана была отнюдь не одинока. Американские исследователи правомерно связывают складывание культа этой святой с

последствиями общественно-политических перемен в средневековой Флоренции, в результате которых востребованной трансформирующимся массовым религиозным сознанием оказалась как раз такая личность. Аксиологический запрос времени неизбежно провоцировал и перемены стандартов мировосприятия гендерных констант эпохи мужского доминирования.

Важный вклад американские медиевисты «второго плана» внесли также в изучение особенностей женского средневекового мистицизма, показанных на примере св. Гертруды Хельфтской, о которой прежде не было написано специальных работ. Анализ ее мистических видений осуществляется сквозь гендерную «призму», когда являвшиеся к ней откровения, поступки и литературное творчество одной из выдающихся мистиков в истории Германии показаны как отражения ее женственного богопонимания, интерпретированного через культ сердца Христова.

Буквально новаторскими следует признать взгляды ряда американских исследователей на феномен куртуазных отношений в культурном пространстве Средневековья. Не только общетеоретические рассуждения, но даже частные сюжеты, связанные с изучением истории реальных женских персонажей Средневековья Алиеноры Аквитанской, Марии Шампанской, Жанны Наваррской, или вымышленных (что также показательно) любовных перипетий литературных героев от рыцаря Ланселота до короля Эквитана, показаны как отражение растущего влияния куртуазии в средневековом мире. На примере Двора или Парламента Любви американские ученые продемонстрировали, как институт куртуазных отношений становился реальным вызовом системе феодальной иерархии, влиятельным противовесом политическим и религиозным институтам эпохи. И сила его заключалась в кажущемся бессилии, в том, что на него, казалось бы, невозможно было обращать серьезного внимания.

Существенным образом данные выводы подкрепляются анализом таких куртуазных казусов как любовные адюльтеры королей с дамами, хотя и прекрасными, но находящимися ниже их на социальной лестнице. Неизбежная адресация идеи переворачивания привычных отношений наизнанку к семантике народной смеховой культуры остается, однако, незамеченной американскими медиевистами. Сделав в предшествующих работах уже определенные выводы, ученые продолжают искать в этих казусах лишь вызов феодализму, с чем, впрочем, вполне можно согласиться. Однако, на наш взгляд, смеховой ракурс историй королевских адюльтеров также мог быть рассмотрен в контексте кризиса феодальной системы отношений.

Надо отметить, что существенное преобладание женской тематики в работах, опубликованных на страницах «American Historical Review», «Essays in Medieval Studies», «Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History», «Journal of Medieval and Early Modern Studies» и «Journal of the History of Sexuality», едва ли можно полагать случайностью, тем более, что нами были просмотрены выпуски журналов за период с 1986 по 2007 гг. Возможно, подобный познавательный акцент связан с особой остротой женского вопроса в современных Со-

единенных Штатах, где феминистское движение имеет особую силу и оказывает значительное влияние на все сферы жизни, порой существенно формируя даже общественную и государственную идеологию.

Известно, что познание прошлого всегда осуществляется через равноправный диалог двух эпох – изучаемой и изучающей. Ученый является всего лишь посредником в этой культурной коммуникации. Он обращается к прошлому с вопросами, которые обязательно навеяны современной ему действительностью. Сказанное является аксиомой историописания, поэтому наше предположение о причинах «феминистского бума» в американской медиавистике вполне обоснованно. Кстати, заметим, что среди авторов изучаемых нами работ много представительниц прекрасного пола, чей интерес к истории женщин в культурном контексте минувших столетий вполне объясним. В силу этого обстоятельства, некоторый феминистский уклон сделанных выводов в ряде журнальных публикаций представляется все же несколько заостренным, но, в любом случае, очень интересным, заставляющим научную мысль продолжать размышления на бесконечную тему женщин в истории и культуре.

Конечно, надо признаться, что познавательные возможности, заложенные в использованных нами публикациях ученых «второго плана», намного больше, чем их удалось реализовать в рамках монографии. Но смеем надеяться, что в этом обстоятельстве выражена возможная перспектива будущих научных исследований.

## ЛИТЕРАТУРА

### *Работы на английском языке:*

1. Ackerman, R. Backgrounds to Medieval English Literature [Text] / R. Ackerman. – New Haven: Random House. Inc, 1966. – 171 p.
2. Aers, D. Figuring Forth the body of Christ: Devotion and Politics [Text] / D. Aers // Essays in Medieval Studies. – 1994. – № 11. – P. 1–14.
3. Aggeler, Ch. The Eccentric Hermit-Bishop: Bede, Cuthbert, and Farne Island [Text] / Ch. Aggeler // Essays in Medieval Studies. – 1999. – № 16. – P. 17–25.
4. Allaire, G. A Fifteenth-Century Florentine Community of Readers and the Romances of Chivalry [Text] / G. Allaire // Essays in Medieval Studies. – 1998. – № 15. – P. 1–8.
5. Ames, Ch. Does Inquisition Belong to Religious History? [Text] / Ch. Ames // American Historical Review. – 2005. – Vol. 110. – № 1. – P. 11–38.
6. Armstrong, R. Clare of Assisi: Early Documents [Text] / R. Armstrong. – Mahwah, N.J.: Paulist Press International, 1988. – 333 p.
7. Astell, A. The Peasants' Revolt: Cock-crow in Gower and Chaucer [Text] / A. Astell // Essays in Medieval Studies. – 1993. – № 10. – P. 53–60.
8. Bachrach, D. A Military Revolution Reconsidered: The Case of the Burgundian State Under the Valois Dukes [Text] / D. Bachrach // Essays in Medieval Studies. – 1998. – № 15. – P. 9–17.
9. Baldwin, A. Catherine of Siena: A Biography [Text] / A. Baldwin. – Huntington: Our Sunday Visitor. Inc., 1987. – 198 p.
10. Bartlett, A. «Delicious Matyr»: Feminine Courtesy in Middle English Devotional Literature for Women [Text] / A. Bartlett // Essays in Medieval Studies. – 1992. – № 9. – P. 9–18.
11. Bedos-Rezak, B. Medieval Identity: A Sign and a Concept [Text] / B. Bedos-Rezak // American Historical Review. – 2000. – Vol. 105. – № 5. – P. 1489–1534.
12. Brandolino, G. Rude Strength [Text] / G. Brandolino // Essays in Medieval Studies. – 1998. – № 15. – P. 109–112.
13. Brantlinger, P. A Response to Beyond the Cultural Turn [Text] / P. Brantlinger // American Historical Review. – 2002. – Vol. 107. – № 5. – P. 1500–1515.
14. Brennan, J. Rebirth of a Nation? Historical Mythmaking in Layamon's Brut [Text] / J. Brennan // Essays in Medieval Studies. – 2000. – № 17. – P. 19–29.
15. Briffault, R. The Troubadours [Text] / R. Briffault. – Bloomington: Indiana University Press, 1965. – 296 p.
16. Benadusi, G. Investing the Riches of the Poor: Servant Women and Their Last Wills [Text] / G. Benadusi // American Historical Review. – 2004. – Vol. 109. – № 3. – P. 805–827.



17. Bunzl, M. Counterfactual History: A User's Guide [Text] / M. Bunzl // *American Historical Review*. – 2004. – Vol. 109. – № 3. – P. 845–859.
18. Burns, K. Notaries, Truth, and Consequences [Text] / K. Burns // *American Historical Review*. – 2005. – Vol. 110. – № 2. – P. 350–380.
19. Cohn, Jr. The Black Death: End of a Paradigm [Text] / Jr. Cohn // *American Historical Review*. – 2002. – Vol. 107. – № 3. – P. 703–739.
20. Calkins, R. Sacred Image and Late Flemish Manuscripts [Text] / R. Calkins // *Essays in Medieval Studies*. – 1989. – № 6. – P. 1–14.
21. Curta, F. Feasting with the «Kings» in the Ancient Democracy: on the Slavic society of the Early Middle Ages (Sixth to Seventh Century A. D.) [Text] / F. Curta // *Essays in Medieval Studies*. – 1998. – № 15. – P. 19–28.
22. Dawson, Ch. *Medieval Essays* [Text] / Ch. Dawson. – Garden City, New York: Doubleday & Co., 1959. – 240 p.
23. de Rougemont, D. *Love in the Western World* / D. de Rougemont. – Greenwich, Connecticut, 1966. – 196 p.
24. Dickinson, S. Russia's First «Orient»: Characterizing the Crimea in 1787 [Text] / S. Dickinson // *Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History*. – 2002. – Vol. 3. – № 1. – P. 3–25.
25. Farber, L. Rooster, Wolves and the Limits of Allegory [Text] / L. Farber // *Essays in Medieval Studies*. – 2000. – № 17. – P. 81–91.
26. Estes, H. Bertilak Reads Brut: History and the Complications of Sexuality in Sir Gawain and the Green Knight [Text] / H. Estes // *Essays in Medieval Studies*. – 2000. – № 17. – P. 65–76.
27. Fein, S. Herbs, Birds, and Cryptic Words for English Devotional Readers [Text] / S. Fein // *Essays in Medieval Studies*. – 1998. – № 15. – P. 35–43.
28. Fleming, A. *The Troubadours of Provence* [Text] / A. Fleming. – Glasgow: William Maclellan, 1952. – 150 p.
29. Fradenburg, L. Sacrificial Desire in Chaucer's Knight's Tale [Text] / L. Fradenburg // *Journal of Medieval and Early Modern Studies*. – 1997. – Vol. 27. – № 1 – P. 47–75.
30. Ganshof, F. *Feudalism* [Text] / F. Ganshof. – New York: Harper Torchbooks, 1961. – 170 p.
31. Gade, K. Penile Puns: Personal Names and Phallic Symbols in Skaldic Poetry [Text] / K. Gade // *Essays in Medieval Studies*. – 1989. – № 6. – P. 57–65.
32. Graybill, R. Courts of Love: Challenge to Feudalism [Text] / R. Graybill // *Essays in Medieval Studies*. – 1988. – № 5. – P. 93–99.
33. Graybill, R. Humor and Humor and Humor and Chaucer [Text] / R. Graybill // *Essays in Medieval Studies*. – 1986. – № 3. – P. 99–113
34. Goodman, B. The Female Spell-caster in Middle English Romances: Heretical Outsider or Political Insider [Text] / B. Goodman // *Essays in Medieval Studies*. – 1998. – № 15. – P. 45–56.
35. Gusick, B. Christ as a Worker in the Towneley Conspiracy [Text] / B. Gusick // *Essays in Medieval Studies*. – 1992. – № 9. – P. 1–8.

36. Hamilton, R. The Power of Words and the Power of Narratives: Cleanness [Text] / R. Hamilton // *Essays in Medieval Studies*. – 1986. – № 3. – P. 162–173.
37. Handler, R. Cultural Theory in History Today [Text] / R. Handler // *American Historical Review*. – 2002. – Vol. 107. № 5. – P. 1513–1521.
38. Heer, F. *The Medieval World: Europe 1100-1350* [Text] / F. Heer. – New York: Mentor, 1963. – 365 p.
39. Hicks, J. Chaucer's Inversion of Augustinian Rhetoric in the Pardoner's Prologue and Tale [Text] / J. Hicks // *Essays in Medieval Studies*. – 1986. – № 3. – P. 78–97.
40. Hobbins, D. The Schoolman as Public Intellectual: Jean Gerson and the Late Medieval Tract [Text] / D. Hobbins // *American Historical Review* – 2003. – Vol. 108. – № 5. – P. 1308–1338.
41. Jansen, K. *The Making of the Magdalen: Preaching and Popular Devotion in the Later Middle Ages* [Text] / K. Jansen. – Princeton; N.J.: Princeton University Press, 2000. – 392 p.
42. Jenkins, E. St Gertrude's Synecdoche: The Problem of Writing the Sacred Heart [Text] / E. Jenkins // *Essays in Medieval Studies* – 1997. № 14. – P. 29–37.
43. Kelly, A. *Eleanor of Aquitaine and Her Courts of Love* / A. Kelly. – New York: Vintage Books, 1957.
44. Karras, R. Active/Passive, Acts/Passions: Greek and Roman Sexualities [Text] / R. Karras // *American Historical Review*. – 2000. – Vol. 105. – № 4. – P. 1250–1266.
45. Kinoshita, Sh. Adultery and Kingship in Marie de France's *Equitan* [Text] / Sh. Kinoshita // *Essays in Medieval Studies*. – 2000. – № 16. – P. 41–52.
46. Kong, K. Guilty as Charged? Subjectivity and the Law in *La Chanson de Roland* and «Lanval» [Text] / K. Kong // *Essays in Medieval Studies*. – 2001. – № 17. – P. 35–47.
47. Kudlick, C. Disability History: Why We Need Another «Other» [Text] / C. Kudlick // *American Historical Review*. – 2003. – Vol. 108. – № 3. – P. 763 – 794.
48. Lassahn, N. Literary Representations of History in Fourteenth Century England: Shared Technique and Divergent Practice in Chaucer and Langland [Text] / N. Lassahn // *Essays in Medieval Studies*. – 2000. – № 17. – P. 49–58.
49. Lees, C. Engendering Religious Desire: Sex, Knowledge, and Christian Identity in Anglo-Saxon England [Text] / C. Lees // *Journal of Medieval and Early Modern Studies*. – 1997. – Vol. 27. – № 1. – P. 17–47.
50. Lewis, C. *The Allegory of Love: A Study in Medieval Tradition* [Text] / C. Lewis. – New York: Oxford University Press, 1958. – 378 p.
51. Lochrie, K. Desiring Foucault [Text] / K. Lochrie // *Journal of Medieval and Early Modern Studies*. – 1997. – Vol. 27. – № 1. – P. 3–16.
52. McGinn, B. *The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism. A Five-Volume. Vol. III: Flowering of Mysticism: Men and Women in the New Mysticism (1200-1350)*. New York: Crossroad Publishing Company, 1998. – 526 p.
53. Miller, D. Motives for Donations to the Trinity-Sergius Monastery, 1392-1605: Gender Matters [Text] / D. Miller // *Essays in Medieval Studies*. – 1997. – № 14 – P. 91–99.

54. Miller, M. C. Religion Makes a Difference: Clerical and Lay Cultures in the Courts of Northern Italy, 1000–1300 [Text] / M. C. Miller // *American Historical Review*. – 2000. – Vol. 105. – № 4 – P. 1095–1131.
55. Muscatine, Ch. Chaucer and the French Tradition: A Study in Style and Meaning is considered a classic in Chaucer criticism [Text] / Ch. Muscatine. – Berkeley: University of California Press, 1966. – 282 p.
56. Nirenberg, D. Conversion, Sex, and Segregation: Jews and Christians in Medieval Spain [Text] / D. Nirenberg // *American Historical Review*. – 2002. – Vol. 107. – № 4. – P. 1065–1094.
57. Ogilvie, Sh. How Does Social Capital Affect Women? Guilds and Communities in Early Modern Germany [Text] / Sh. Ogilvie // *American Historical Review*. – 2004. – Vol. 109. – № 2. – P. 325–360.
58. Pomfret, D. «A Muse for the Masses»: Gender, Age, and Nation in France, Fin de Siècle [Text] / D. Pomfret // *American Historical Review*. – 2004. – Vol. 109. – № 5 – P. 1439–1475.
59. Penrose, W. Hidden in History: Female Homoeroticism and Women of a «Third Nature» in the South Asian Past [Text] / W. Penrose // *Journal of the History of Sexuality*. – 2001. – № 10. – P. 3–39.
60. Rieder, P. The Implications of Exclusion: The Regulation of Churching in Medieval Northern France [Text] / P. Rieder // *Essays in Medieval Studies*. – 1998. – № 15 – P. 71–80.
61. Rosenwein, B. Worrying about Emotions in History [Text] / B. Rosenwein // *American Historical Review*. – 2002. – Vol. 107. – № 3. – P. 821–846.
62. Rowbotham, J. The Troubadours and Courts of Love [Text] / J. Rowbotham. – New York: Macmillan & Co., 1895. – 323 p.
63. Schaeffer, E. Time and the Flower: Significant Images of the Passage of Time in the Floral Borders of the Hours of Catherine of Cleves [Text] / E. Schaeffer // *Essays in Medieval Studies*. – 1989. – № 6. – P. 81–87.
64. Schuchman, A. The Lives of Umiliana de' Cerchi: Representations of Female Sainthood in Thirteenth-Century Florence [Text] / A. Schuchman // *Essays in Medieval Studies*. – 1997. – № 14. – P. 18–28.
65. Shonk, T. BL MS Harley 7333: The «Publication» of Chaucer in the Rural Areas [Text] / T. Shonk // *Essays in Medieval Studies*. – 1998. – № 15. – P. 81–89.
66. Sluhovsky, M. The Devil in the Convent [Text] / M. Sluhovsky // *American Historical Review*. – 2002. – Vol. 107. – № 5. – P. 1379–1412.
67. Smith, J. The Troubadours at Home [Text] / J. Smith. – New York: Putnam, 1899. Two Vols. – 323 p.
68. Sterling-Hellenbrand, A. Places to Play: Topographies of Gender in Gottfried von Strassburg's *Tristan* [Text] / A. Sterling-Hellenbrand // *Essays in Medieval Studies*. – 1999. – № 16. – P. 53–66.
69. Strohm, P. Coronation as Legible Practice [Text] / P. Strohm // *Essays in Medieval Studies*. – 1996. – № 13. – P. 1–11.

70. Suny, R. Back and Beyond: Reversing the Cultural Turn? [Text] / R. Suny // American Historical Review. – 2002. – Vol. 107. № 5. – P. 1476–1500.
71. Szelenyi, B. The Dynamics of Urban Development: Towns in Sixteenth and Seventeenth-Century Hungary [Text] / B. Szelenyi // American Historical Review. – 2004. – Vol. 109. – № 2. – P. 360–387.
72. Terry, P. Lays of Courtly Love in verse translation [Text] / P. Terry. – New York: Doubleday Anchor, 1963. – 130 p.
73. Vaughn, S. Among These Authors are the Men of Bec: Historical Writing among the Monks of Bec [Text] / S. Vaughn // Essays in Medieval Studies. – 2000. – № 17. – P. 1–13.
74. Wanner, K. Warriors, Wyrms, and Wyrd: The Paradoxical Fate of the Germanic Hero/King in Beowulf [Text] / K. Wanner // Essays in Medieval Studies. – 1999. – № 16. – P. 1–12.
75. Wagner, D. The Middleness of the Middle Ages: Periodizing European History [Text] / D. Wagner // Essays in Medieval Studies. – 1988. – № 5. – P. 33–44.
76. Waters, C. Dangerous Beauty, Beautiful Speech: Gendered Eloquence in Medieval Preaching / C. Waters // Essays in Medieval Studies. – 1997. – № 14. – Режим доступа: <http://www.illinoismedieval.org/EMS/VOL14/waters.html>
77. Wickberg, D. What Is the History of Sensibilities? On Cultural Histories, Old and New [Text] / D. Wickberg // American Historical Review. – 2007. – Vol. 112. – № 3 – P. 661–685.
78. Wilhelm, J. The Cruellest Month: Spring, Nature, and Love in the Classical and Medieval Lyrics [Text] / J. Wilhelm. – New Haven and London: Yale University Press, 1965. – 332 p.
79. Zatta, J. Gaimar's Rebels: Outlaw Heroes and the Creation of Authority in Twelfth-Century England [Text] / J. Zatta // Essays in Medieval Studies. – 1999. – № 16. – P. 27–40.

### ***Работы на русском языке:***

80. Андерхилл, Э. Мистицизм: опыт исследования природы и законов развития духовного сознания человека [Текст] / Э. Андерхилл. – Киев: София, 2000. – 496 с.
81. Ануприенко И.А. Женщины в обыденном восприятии представителей городской среды Италии XIV-XV вв. [Текст] / И. А. Ануприенко / Автореф. дисс. на соиск. учен. степ. канд. ист. наук. – Ставрополь, 2006. – 29 с.
82. Арнаутова, Ю. Е. Женщина в культуре мужчин: брак, любовь, телесная красота глазами агиографов X в. [Текст] / Ю. Е. Арнаутова // Адам и Ева: альманах тендерной истории. – М., 2001. – № 1. – С. 47–90.
83. Бармина, В.Э. Феномен женственности в культуре Средневековья [Текст] / В. Э. Бармина / Дисс. на соиск. уч. степ. к. культурологии. – Екатеринбург, 2009. – 146 с.

84. Бармина, В.Э. «Восхождение» к женщине: от феминизма к гендерологии [Текст] / В. Э. Бармина // Социальные инновации: Сб. науч. тр. – Вып. 2 / Отв. ред. Л.И. Забара, И.Е. Левченко. – Екатеринбург: УИСО, 2006. – С. 5–12.
85. Баткин, Л. М. Итальянское возрождение в поисках индивидуальности [Текст] / Л. М. Баткин. – М.: Наука, 1989. – 272 с.
86. Бахтин, М.М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса [Текст] / М. М. Бахтин. – 2-е изд. – М.: Худож. лит., 1990. – 543 с.
87. Бем, С. Линзы гендера: Трансформация взглядов на проблему неравенства полов [Текст] / С. Бем. – М.: РОССПЭН, 2004. – 336 с.
88. Бессмертный, Ю.Л. «Анналы»: переломный этап? [Текст] / Ю. Л. Бессмертный // Одиссей: Человек в истории 1991. – М.: Наука, 1991. – С. 7–25.
89. Бессмертный, Ю.Л. Жизнь и смерть в средние века. Очерки демографической истории Франции [Текст] / Ю.Л. Бессмертный. – М.: Наука, 1991. – 240 с.
90. Бессмертный, Ю.Л. К вопросу о положении женщины во франкской деревне IX в. [Текст] / Ю. Л. Бессмертный // Средние века. – Вып. 44. – М.: Наука, 1981. – С. 97–116.
91. Бессмертный, Ю.Л. Мир глазами знатной женщины IX века [Текст] / Ю. Л. Бессмертный // Художественный язык средневековья / отв. ред. В. А. Карпушин. – М.: Наука, 1982. – С. 83–107.
92. Бикеева, Н. Ю. Скромная франкская монахиня в современных спорах о святости [Текст] / Н. Ю. Бикеева // Человек второго плана в истории / под ред. Н.А. Мининкова, А.Е. Иванеско и др. – Ростов н/Д, 2005. – Вып. 2. – С. 174–179.
93. Бицилли, П. М. Элементы средневековой культуры [Текст] / П. М. Бицилли. – СПб.: Мифрил, 1995. – 244 с.
94. Блок, М. Короли-чудотворцы: Очерк представлений о сверхъестественном характере королевской власти, распространенных преимущественно во Франции и в Англии [Текст] / М. Блок. – М.: Языки русской культуры, 1998. – 712 с.
95. Боас, Ф. Границы сравнительного метода в антропологии [Текст] / Ф. Боас // Антология исследований культуры. Интерпретации культуры: в 2 т. Т. 1 / под ред. С. Я. Левит. – СПб: Университетская книга, 1997. – С. 509–518.
96. Болдырева, И.И. Женщина в англо-саксонском обществе и его письменной культуре конца IX – середины XI вв. [Текст] / И. И. Болдырева / Дисс. на соиск. уч. степ. к. ист. наук. – Воронеж, 2009. – 227 с.
97. Брандт, Г.А. Философская антропология феминизма. Природа женщины [Текст] / Г. А. Брандт. – СПб.: Алетейя, 2006. – 160 с.
98. Буланакова, М. А. Ментальные стереотипы и образ знатной женщины в период утверждения церковного брака в средневековой Франции [Текст] / М. А. Буланакова // Ярославский педагогический вестник. – 1997. - № 2. – С. 5-11.
99. Вайнштейн, О. Л. Реакционные течения в современной американской медиэвистике [Текст] / О. Л. Вайнштейн // Средние века. – Вып. 18. – М.: Изд-во АН СССР, 1960. – С. 56–78.

100. Введение в гендерные исследования: В 2 ч. : Учеб. пособие [Текст] / Под ред. И.А. Жеребкиной. – Харьков: ХЦГИ; СПб: Алетейя, 2001. – 708 с.
101. Вейнингер, О. Пол и характер: Мужчина и женщина в мире страстей и эротики [Текст] / О. Вейнингер. – М.: Форум XIX-XX-XXI, 1991. – 192 с.
102. Вжозек, В. Историография как игра метафор: Судьбы «новой исторической науки» [Текст] / В. Вжозек // Школа «Анналов» и современные подходы в исторической науке. Одиссей: Человек в истории. 1991. – М.1991. – С. 60–74.
103. Винокурова, М. В. Имущественные права женщин в средневековой Англии [Текст] / М. В. Винокурова // Адам и Ева. 2001. – № 1. – С. 101 – 129.
104. Гече, Г. Библейские истории [Текст] / Г. Гече. – 2-е изд. – М.: Политиздат, 1990. – 318 с.
105. Гидденс, Э. Социология [Текст] / Э. Гидденс. – Изд. 2-е перераб. и доп. – М.: Едиториал УРСС, 2005. – 632 с.
106. Гуревич, А.Я. Категории средневековой культуры [Текст] // Гуревич А.Я. Избранные труды. Средневековый мир. – СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2007. – С. 17–260.
107. Гуревич, А.Я. Культура и общество средневековой Европы глазами современников (Ехемпла XIII века) [Текст] / А. Я. Гуревич. – М.: Искусство, 1989. – 364 с.
108. Гуревич, А.Я. Проповедь [Текст] / А. Я. Гуревич // Словарь средневековой культуры. – М.: РОССПЭН, 2003. – С. 394–397.
109. Гуревич, А.Я. Средневековье как тип культуры [Текст] / А. Я. Гуревич // Антропология культуры. – Вып. 1. – М.: ОГИ, 2002. – С. 39–55.
110. Гуревич, А.Я. Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства [Текст] / А. Я. Гуревич. – М.: Искусство, 1990. – 396 с.
111. Гуревич, Р.В. Откровения как жанр в средневековой немецкой литературе [Текст] / А. Я. Гуревич // Человек. – № 5. – 2000. – С. 139–147.
112. Гутов, Е.В. Полоролевые концепции в культурологии XX века социальности [Текст] / Е.В. Гутов // Проблемы отечественной и зарубежной культурологии XIX-XX веков: учебное пособие. - Нижневартовск: Изд-во Нижневарт. пед. ин-та, 2004. - С.198-201.
113. Гутов, Е.В. Практики покаяния как симптом социальности [Текст] / Е.В. Гутов // Деятельностное понимание культуры как вида человеческого бытия: Материалы III междун. научн. конф. – Нижневартовск: Филиал Южно-Урал. ун-та, 2005. – С. 47–50.
114. Данилевский, И.Н. Тупики периодизации, или периодизация в тупике [Текст] / И. Н. Данилевский // Одиссей: Человек в истории. – 1998. – М.: Наука, 1999. – С. 264–270.
115. Даркевич, В.П. Народная культура средневековья: светская праздничная жизнь в искусстве IX-XVI вв. [Текст] / В. П. Даркевич. – М.: Наука, 1988. – 344 с.
116. Де Либера, А. Секс и досуг [Текст] / А. Де Либра // Средневековое мышление. – М.: Праксис, 2004. – С. 134–206.

117. Делюмо, Ж. Ужасы на Западе. [Текст] / Ж. Делюмо. – М.: Голос, 1994. – 416 с.
118. Денисова, Е.В. Святая Этельтрита, англосаксонская королева и аббатиса: почитание святой и его осмысление раннесредневековыми церковными авторами [Текст] / Е. В. Денисова // Средние века: исследования по истории Средневековья и раннего Нового времени. – М.: Наука. – Вып. 69 (3), 2008. – С.143–158.
119. Дин, Э. Все женщины Библии [Текст] / Э. Дин. – М.: Кромпресс, 1998. – 331 с.
120. Дюби, Ж. Куртуазная любовь и перемены в положении женщин во Франции XII в. [Текст] / Ж. Дюби // Одиссей. Человек в истории. 1990. – М.: Наука, 1990. – С. 90–91.
121. Дюби, Ж. Почтенная матрона и плохо выданная замуж. Восприятие замужества в Северной Франции около 1100 года [Текст] / Ж. Дюби // Одиссей. Человек в истории. 1996. – М., 1996. – С. 236–251.
122. Ерохин, В.Н. Женщины в английском постреформационном католицизме [Текст] / В. Н. Ерохин // Современные тенденции изучения и преподавания всеобщей истории. Материалы Всероссийской научно-практической конференции. / Отв. ред.: И. М. Эрлихсон, Ю. М. Лосев. – Рязань: Изд-во Рязан. ун-та, 2011. – С. 32–35.
123. Зарецкий, Ю.П., Брандт, Г.А. Читая Тересу Авильскую: монахиня и исповедник («Книга жизни». Гл. 5.3-6.) [Текст] / Ю. П. Зарецкий, Г. А. Брандт // Средние века. – М.: Наука. – Вып. 61, 2000. – С. 185–201.
124. История женщин на Западе: в 5 т. Т.2: Молчание Средних веков [Текст]. – СПб.: Алетейя, 2009. – С. 249–250.
125. История западноевропейской средневековой культуры. Ч.2: Культура рыцарской среды [Текст] / Сост. И.Ю. Николаева, Н.В. Карначук. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 2003. – 78 с.
126. Калмыкова, Е.О. Феномен женской святости в католичестве и православии. Проблемы исследования [Текст] // История идей и история общества: Тезисы IV Всеросс. научн. конф. – Нижневартовск: Изд-во Нижневарт. гуманитар. ун-та, 2006. – С. 85–87.
127. Карсавин, Л. П. Культура Средних веков [Текст] / Л. П. Карсавин. – М.: Книжная находка, 2003. – 222 с.
128. Кириллина, А. В. Мужественность и женственность как культурные концепты [Текст] / А.В Кириллина // Методологические проблемы когнитивной лингвистики / Под ред. И.А. Стернина. – Воронеж: Изд-во Воронеж. ун-та, 2001. – С. 141–149.
129. Клакхон, К. Зеркало для человека: Введение в антропологию [Текст] / К. Клакхон. – СПб.: Евразия, 1998. – 352 с.
130. Кон И.С. Сексуальная культура в России: Клубничка на березке. [Текст] / И. С. Кон. – М.: ОГИ, 1997. – 464 с.

131. Краснова, И.А. Выдающиеся женщины Флоренции: жены изгнанников и вдовы [Текст] / И. А. Краснова // *De mulieribus illustribus* = Судьбы и образы женщин средневековья. – СПб.: Алетейя, 2001. – С. 29–60.
132. Ле Гофф, Ж. Другое Средневековье: Время, труд и культура Запада [Текст] / Ж. Ле Гофф. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2002. – 328 с.
133. Ле Гофф, Ж. С небес на землю (Перемены в системе ценностных ориентаций на христианском Западе XII-XIII вв.) [Текст] / Ж. Ле Гофф // *Одиссей. Человек в истории*. – М.: Наука, 1991. – С. 25–44.
134. Ле Гофф, Ж. Средневековый мир воображаемого [Текст] / Ж. Ле Гофф. – М.: Прогресс, 2001. – 440 с.
135. Ле Гофф, Ж., Трюон, Н. История тела в средние века. [Текст] / Ж. Ле Гофф, Н. Трюон. – М.: Текст, 2008. – 189 с.
136. Ле Руа Ладюри, Монтайю Э. Окситанская деревня (1294-1324). [Текст] / Ле Руа Ладюри, Э. Монтайю. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2001. – 544 с.
137. Липовецкий, Ж. Третья женщина. Незыблемость и потрясение основ женственности [Текст] / Ж. Липовецкий. – СПб.: Алетейя, 2003. – 512 с.
138. Лотман, Ю.М. Несколько мыслей о типологии культур [Текст] / Ю. М. Лотман // *Языки культуры и проблемы переводимости*. – М.: Наука, 1987. – С. 4–10.
139. Лотман, Ю.М. Культура и взрыв. [Текст] / Ю. М. Лотман. – М.: Гнозис, 1992. – 272 с.
140. Лотман, Ю. М. Внутри мыслящих миров. Человек – текст – семиосфера – история [Текст] / Ю. М. Лотман. – М.: Языки русской культуры, 1996. – 434 с.
141. Майерс, Д. Социальная психология [Текст] / Д. Майерс. – СПб.: Изд-во «Питер», 2000. – 688 с.
142. Малинин, Ю.П. Рыцарская этика в позднесредневековой Франции (XIV-XV вв.) [Текст] / Ю. П. Малинин // *Средние века*. – Вып. 55. – М.: Наука, 1992. – С.195–213.
143. Мандру, Р. Франция раннего Нового времени, 1500-1640: Эссе по исторической психологии [Текст] / Р. Мандру. – М.: Территория будущего, 2010. – 328 с.
144. Маркс, К. Капитал. Т. I [Текст] / Маркс К., Энгельс Ф. Соч. – 2-е изд. – Т. 23.
145. Маркс, К., Энгельс, Ф., Ленин, В.И. О диалектическом и историческом материализме. [Текст] / К. Маркс, Ф. Энгельс, В. И. Ленин. – М.: Политиздат, 1984. – 636 с.
146. Мауль, В.Я. Емельян Пугачев и его жены (к вопросу о гендерной проблематике русского бунта) [Текст] / В. Я. Мауль // *Клио*. [СПб.]. - 2012. - № 11. - С. 99-102.
147. Мауль, В.Я. «Если б я был султан...» (Гендерный аспект пугачевского бунта) [Текст] / В. Я. Мауль // *Россия и мир: панорама исторического развития*. – Екатеринбург: Волот, 2008. – С. 577–582.



148. Мауль, В.Я. Как яицкая казачка стала «великой государыней» (гендерные страницы политической истории Пугачевского бунта) [Текст] / В.Я. Мауль // Казачья государственность: исторические, правовые и культурные аспекты. – Краснодар: ЮИМ, 2011. – С. 29–36.
149. Медведев, А.В. Женские образы Библии [Текст] // Бытие культуры: сакральное и светское / Отв. ред. А. В. Медведев. – Екатеринбург: Изд-во Урал, ун-та, 1994. – С. 214–255.
150. Медков, В.М. Демография: Учебник [Текст] / В. М. Медков. – М.: ИНФРА-М, 2004. – 576 с.
151. Мид, М. Культура и мир детства: Избранные произведения [Текст] / М. Мид. – М.: Наука. Гл. ред. вост. лит., 1988. – 429 с.
152. Михайлов, А.Д. Французский рыцарский роман и вопросы типологии жанра в средневековой литературе [Текст] / А. Д. Михайлов. – М.: Наука, 1976. – 351 с.
153. Нарусевич, И.В. Житие Марии Магдалины в «Золотой легенде» Якова Воррагинского [Текст] / И. В. Нарусевич // *Studia philologica*: Сб. науч. ст. – Вып. 5. – Минск.: Изд. центр Белорус. ун-та, 2002. – С. 29–45.
154. Оссовская, М. Рыцарь и буржуа: Исследования по истории морали [Текст] / М. Оссовская / Общ. ред. А.А. Гусейнова; Вступ. ст. А. А. Гусейнова и К. А. Шварцман. – М.: Прогресс, 1987. – 528 с.
155. Откровения святой Гертруды собранные монахинями ее монастыря [Текст] // Подвижники. Избранные жизнеописания и труды. Кн. 2. – Самара: Издательский дом «Агни», 1999. – С. 234–319.
156. Парсонс, Т. О социальных системах [Текст] / Т. Парсонс / Под ред. В.Ф. Чесноковой и С.А. Белановского. – М.: Академический проект, 2002. – 832 с.
157. Пастуро, М. Повседневная жизнь Франции и Англии во времена рыцарей Круглого стола [Текст] / М. Пастуро. – М.: Молодая гвардия, 2001. – 239 с.
158. Перну, Р. Алиенора Аквитанская [Текст] / Р. Перну. – СПб.: Евразия, 2001. – 336 с.
159. Пуришев, Б.И. Лирическая поэзия средних веков // Поэзия трубадуров. Поэзия миннезингеров. Поэзия вагантов [Текст] / Б. И. Пуришев. – М.: Худож. лит-ра, 1974. – С. 5–28.
160. Пушкарева, Н. Л. Гендерные исследования: Рождение, становление, методы и перспективы [Текст] / Н. Л. Пушкарева // Вопросы истории. – 1998. – № 6. – С. 76–86.
161. Пушкарева, Н.Л. Гендерная теория и историческое знание [Текст] / Н. Л. Пушкарева. – СПб.: Алетейя; АНО «Женский портрет СПб», 2007. – 496 с.
162. Пушкарева, Н. Л. История женщин и гендерный подход к анализу прошлого в контексте социальной истории [Текст] / Н. Л. Пушкарева // Социальная история. Ежегодник. – М.: РОССПЭН, 1998. – С. 69–91.
163. Репина, Л. П. Гендерная история: проблемы и методы исследования [Текст] / Л. П. Репина // Новая и новейшая история. – 1997. – № 6. – С. 41–58.

164. Репина, Л. П. «Женская история»: проблемы теории и метода [Текст] / Л.П. Репина // Средние века. – 1994. – Вып. 57. – С. 103–109.
165. Репина, Л.П. Женщины и мужчины в истории: Новая картина европейского прошлого [Текст] / Л. П. Репина – М.: РОССПЭН, 2002. – 352 с.
166. Рябова, Т.Б. Женщина в истории западноевропейского Средневековья. [Текст] / Т. Б. Рябова. – Иваново: Юнона, 1999. – 211 с.
167. Садченко В.М. Клара Ассизская и гендерный аспект женского францисканского монашества в средневековой Европе (1212-1458 гг.) [Текст] / В. М. Садченко // Человек второго плана в истории. – Вып. 5. – Ростов н/Д: Изд-во Южного федерального ун-та, 2008. – С. 135–153.
168. Самарин, Р.М., Михайлов А.Д. Лирика Прованса: [Литература Западной Европы Зрелого Средневековья] [Текст] / Р. М. Самарин, А. Д. Михайлов // История всемирной литературы: В 8 томах. – М.: Наука, 1984. Т. 2. – С. 531–539.
169. Смелзер, Н. Социология [Текст] / Н. Смелзер. – М.: Феникс, 1994. – 688 с.
170. Смирницких Т.В. Характер и специфика частной жизни женщины в ранней Византии. [Текст] / Т. В. Смирницких / Дисс. на соиск. уч. степ. к. ист. наук. – Белгород, 2009. – 251 с.
171. Смолицкая, О.В. Куртуазная любовь [Текст] / О. В. Смолицкая // Словарь средневековой культуры. – М.: РОССПЭН, 2003. – С. 253–255.
172. Стаф, И. Рыцарский (куртуазный) роман [Текст] / И. Стаф // Словарь средневековой культуры. – М.: РОССПЭН, 2003. – С. 424–431.
173. Суприянович, А. Г. Стать святой женщиной: к проблеме репрезентации образа св. Дуселины [Текст] / А. Г. Суприянович // Адам и Ева. – 2003. – № 5. – С. 56–77.
174. Суприянович, А.Г. Тело и душа в репрезентации английских позднесредневековых женщин-мистиков [Текст] / А. Г. Суприянович // Интеллектуальные традиции Античности и средних веков (исследования и переводы) / Сост. и общ. ред. М.С. Петровой. – М.: Кругъ, 2010. – С. 565–588.
175. Тартаковская, И.Н. Социология пола и семьи [Текст] / И. Н. Тартаковская. – М.: Наука, 1997. – 235 с.
176. Фрейд, З. Введение в психоанализ. Лекции. [Текст] / З. Фрейд. – М.: Наука, 1989. – 456 с.
177. Фромм, Э. Искусство любить: Исследование природы любви [Текст] / Э. Фромм. – М.: Педагогика, 1990. – 160 с.
178. Фуко, М. История сексуальности-I: Воля к знанию [Текст] /М.Фуко // Воля к истине. По ту сторону знания, власти и сексуальности. – М.: Магистериум-Касталь, 1996. – С. 97–110.
179. Фуко, М. История сексуальности-II: Использование удовольствий [Текст] / М. Фуко. – М.: Академический проект, 2004. – 432 с.
180. Фуко, М. История сексуальности-III: Забота о себе [Текст] / М. Фуко. – Киев: Дух и Литера; Грунт; М.: Рефл-бук, 1998. – 288 с.

181. Хейзинга, Й. Homo Ludens; Статьи по истории культуры. [Текст] / Й. Хейзинга / Пер., сост. и вступ. ст. Д.В. Сильвестрова; коммент. Д. Э. Харитоновича. – М.: Прогресс – Традиция, 1997. – 416 с.
182. Хейзинга, Й. Осень средневековья [Текст] / Й. Хейзинга. – М.: Наука, 1988. – 540 с.
183. Хейзинга, Й. Политическое и военное значение рыцарских идей в позднем средневековье [Текст] / Й. Хейзинга // Человек. – 1997. – № 5. – С. 69–79.
184. Хорошильцева, Н.Г. Гендерная метафора в современной культуре [Текст] / Н. Г. Хорошильцева / Дисс. на соиск. уч. степ. канд. филос. наук. – Ставрополь, 2003. – 161 с.
185. Цивьян, Т.В. Оппозиция мужской/женской и её классифицирующая роль в модели мира [Текст] / Т. В. Цивьян // Этнические стереотипы мужского и женского поведения. – СПб.: Наука, 1991. – С. 77–91.
186. Шоню, П. Цивилизация классической Европы [Текст] / П. Шоню. – Екатеринбург: У-фактория, 2005. – 608 с.
187. Щеглов, А.Д. Святая Биргитта [Текст] / А. Д. Щеглов // Средние века. – М.: Наука, 2004. – Вып. 65. – С. 324–334.
188. Энгельс, Ф. Происхождение семьи, частной собственности и государства [Текст] // Маркс К., Энгельс Ф. – Соч. 2-е изд. – Т. 21. – С.28–178.
189. Юлиана Нориджская. Откровения божественной любви. [Текст]. – М.: Русский фонд содействия образованию и науке, 2010. – 550 с.
190. Юнг, К.-Г. Психология бессознательного [Текст] / К.-Г. Юнг. – М.: Канон, 1994. – 320 с.
191. Ярская-Смирнова, Е.Р., Романов, П.В. Социальная антропология [Текст] / Е. Р. Ярская-Смирнова, П. В. Романов. – Ростов н/Д: Феникс, 2004. – 416 с.
192. Ястребицкая, А. Л. Проблема взаимодействия полов как диалогических структур средневекового общества в свете современного исторического процесса [Текст] / А. Л. Ястребицкая // Средние века. – 1994. – Вып. 57. – С. 126–136.

# СОДЕРЖАНИЕ

ОТ РЕДАКТОРА.....	3
ВВЕДЕНИЕ .....	7
I. АМЕРИКАНСКИЕ МЕДИЕВИСТЫ О ГЕНДЕРНЫХ АСПЕКТАХ СРЕДНЕВЕКОВОЙ КУЛЬТУРЫ .....	14
1.1. Периодизация средневековой культуры как познавательный процесс .....	14
1.2. Символический мир средневековой культуры: королевские казусы мужской идентичности .....	24
1.3. Дискриминация феминности как гендерный маркер средневековой культуры .....	36
II. ОБРАЗЫ ЖЕНСКОЙ СВЯТОСТИ В СРЕДНЕВЕКОВОЙ КУЛЬТУРЕ: ВЗГЛЯДЫ АМЕРИКАНСКИХ УЧЕНЫХ .....	45
2.1. «Опасная красота» в средневековых женских проповедях .....	45
2.2. Трансформация агиографических канонов женской святости .....	57
2.3. Синекдоха святой Гертруды как пример женского средневекового мистицизма .....	66
III. ЖЕНЩИНА В КУРТУАЗНОМ ПРОСТРАНСТВЕ СРЕДНЕВЕКОВОЙ КУЛЬТУРЫ: ПОЗИЦИЯ АМЕРИКАНСКИХ КУЛЬТУРОЛОГОВ.....	75
3.1. Институт куртуазной любви в системе средневековых отношений .....	75
3.2. Куртуазная любовь как вызов феодализму .....	81
3.3. Куртуазный адюльтер короля как культурная инверсия средневековой системы .....	91
ЗАКЛЮЧЕНИЕ .....	100
ЛИТЕРАТУРА .....	104

*Научное издание*

**Рыбакова Ольга Геннадьевна**

**ЖЕНЩИНА В КУЛЬТУРЕ  
ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКОГО СРЕДНЕВЕКОВЬЯ  
(ПО МАТЕРИАЛАМ СОВРЕМЕННОЙ АМЕРИКАНСКОЙ  
НАУЧНОЙ ПЕРИОДИКИ)**

*В авторской редакции*

Дизайн обложки *А. В. Клеменко*

Подписано в печать 16.04.2014. Формат 60x90 1/16. Усл. печ. л. 7,37.  
Тираж 65 экз. Заказ № 671.

Библиотечно-издательский комплекс  
федерального государственного бюджетного образовательного  
учреждения высшего профессионального образования  
«Тюменский государственный нефтегазовый университет».  
625000, Тюмень, ул. Володарского, 38.

Типография библиотечно-издательского комплекса  
625039, Тюмень, ул. Киевская, 52.