

autre
histoire

ЭММАНЮЭЛЬ ЛЕ РУА ЛАДЮРИ

МОНТАЙЮ

ОКСИТАНСКАЯ ДЕРЕВНЯ (1294–1324)



история
другая

Эмманюэль
ЛЕ РУА ЛАДЮРИ

МОНТАЙЮ,
ОКСИТАНСКАЯ ДЕРЕВНЯ
(1294–1324)

Перевод с французского
В. А. Бабинцева и Я. Ю. Старцева



Екатеринбург
Издательство Уральского университета
2001

Издание выпущено при поддержке Института «Открытое общество» (Фонд Сороса) в рамках мегапроекта «Пушкинская библиотека» • This edition is published with the support of the Open Society Institute within the framework of «Pushkin Library» megaproject

Редакционный совет серии «Университетская библиотека»:

Н. С. Автономова, Т. А. Алексеева, М. Л. Андреев, В. И. Бахмин, М. А. Веденяпина, Е. Ю. Гениева, Ю. А. Кимелев, А. Я. Ливергант, Б. Г. Капустин, Ф. Пинтер, А. В. Полетаев, И. М. Савельева, Л. П. Репина, А. М. Руткевич, А. Ф. Филиппов

«University Library» Editorial Council:

Natalia Avtonomova, Tatiana Alekseeva, Mikhail Andreev, Vyacheslav Bakhmin, Maria Vedeniapina, Ekaterina Genieva, Yuri Kimelev, Alexander Livergant, Boris Kapustin, Frances Pinter, Andrei Poletayev, Irina Savelieva, Lorina Repina, Alexei Rutkevich, Alexander Filippov

Серия

Ответственный редактор

Переводчики

Научный редактор, автор примечаний

Выпускающий редактор

«другая история»

В. В. Харитонов

В. А. Бабинцев (Предисловие, гл. I, V—XVIII, XXVIII, общая редакция перевода),

Я. Ю. Старцев (гл. II—IV, XIX—XXVII).

Д. Э. Харитонович

К. В. Жвакин

Благодарим за помощь в подготовке настоящего издания Ю. Е. Арнаутову, И. В. Дубровского, П. Ю. Уварова, Е. Ю. Фатеева, Н. Д. Харитоновича.

Ле Руа Ладюри Э.

Л33 Монтайю, окситанская деревня (1294—1324) / Пер. с франц. В. А. Бабинцева и Я. Ю. Старцева. — Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2001. — 544 с.
ISBN 5—7525—0738—3

Монтайю — маленькая деревня на горных склонах французских Пиренеев. Она ничем не примечательна с обычной «исторической» точки зрения. Но в ней жили люди, которые трудились и молились, любили и ненавидели друг друга. В начале XIV века большинство из них не умело ни читать, ни писать. Мы так и не узнали бы ничего об их жизни, если бы не пристальный интерес инквизиции к катарской ереси, которая расцвела в этой деревушке. До наших дней сохранились допросы еретиков, которые тщательно зафиксировали писари инквизиции. Уникальные документы и стали основой для всестороннего исследования этого небольшого фрагмента средневековой цивилизации, которое предпринял выдающийся французский историк Эмманюэль Ле Руа Ладюри. Структура социальных связей, быт и образ жизни крестьян Монтайю, их представления о судьбе и мироздании, их отношение к труду и браку, рождению и смерти, вере и иноверию, — все стороны их жизни становятся предметом пристального внимания этой книги. За 25 лет, прошедших со времени первого издания, благодаря живому стилю автора и актуальной во все эпохи проблематике, книга Э. Ле Руа Ладюри стала образцом монографического исторического труда, интересного не только историкам-профессионалам, но также и культурологам, этнографам и социологам. Общий тираж изданий по всему миру давно превысил два миллиона экземпляров.

Л 0503010000-115
182(02)-01

ББК ТЗ(4Фр)4

© Édition Gallimard, 1975

© Édition Gallimard, 1982, pour l'édition revue et corrigée

© Издательство Уральского университета, 2001

ISBN 5—7525—0738—3

МОНТАЙЮ, окситанская деревня (1294—1324)

Посвящается Мадлен

Подобно тому, дорогой, как по одному комку глины узнается все сделанное из глины [ибо всякое] видоизменение — лишь имя, основанное на словах, действительное же — глина; подобно тому, дорогой, как по одному куску золота узнается всё сделанное из золота, [ибо всякое] видоизменение — лишь имя, основанное на словах, действительное же — золото; подобно тому, дорогой, как по одному ножкику для ногтей узнается все сделанное из железа, [ибо всякое] видоизменение — лишь имя, основанное на словах, действительное же — железо, — таково, дорогой, и это наставление...

Чхандогья Упанишада

ПРЕДИСЛОВИЕ ОТ ИНКВИЗИЦИИ К ЭТНОГРАФИИ

* Далее символами (* §) обозначены ссылки на примечания автора, цифрами — ссылки на примечания научного редактора, вынесенные в конец книги. В случае, когда это признано переводчиком целесообразным, в квадратных скобках приводится оригинальное французское слово или словосочетание. Круглые скобки являются авторским выделением, в том числе и в тех случаях, когда автор решил дополнить французское слово или словосочетание латинью или окситанским. — Прим. ред.

Для того, кто хотел бы понять крестьянина давних и стародавних времен, нет недостатка в крупных обобщающих трудах регионального, национального, западноевропейского масштаба: я имею в виду работы Губера, Пуатрино, Фуркена, Фоссье, Дюби, Блока *¹ Единственно порой недостает взгляда прямого: неопосредованного свидетельства крестьянина о самом себе. Для периода после 1500 года я искал такой взгляд у мемуаристов, происходящих, один — из самого чумазого деревенского дворянства; другой — из наиболее грамотного слоя богатых землепашцев: владетель Губервиля 1550 года и Николя Ретиф де Ла Бретон²; последующие два столетия побудили меня считать вслед за ними близким «тот мир, который мы потеряли», населенный мужиками так называемых добрых старых времен. Заманчиво было углубить исследование, поискать другие документы подобного типа, более точные и интроспективные о крестьянах из плоти и крови. К счастью для нас и к несчастью для них, в XIV, демографически полном, веке был человек, который дал высказаться поселянам и даже целой деревне как таковой. В данном случае речь идет об одном селении в южной Окситании³; но, хотя это исследование и по французской аграрной истории, хорошо известно, что Окситания *volens nolens*⁴ — точнее, в свой час — войдет в гексагон...⁵

Этот человек — Жак Фурнье, епископ Памье с 1317 по 1326 годы. Умный, снедаемый инквизиторским рвением прелат⁶, он принадлежит новым окситанским элитам, которые вскоре возьмут под контроль Авиньонское папство. Он станет папой в Конта позднее, под именем Бенедикта XII⁷ Славен он не только своим могучим вкладом в теорию блаженного лицемерия⁸ Как этнограф и блюститель порядка, он во время своего епископата сумел выслушать крестьян графства Фуа, и в особенности верхней Арьежи; он дал вкусить им хлеба скорби и воды терзаний, но пытками не увлекался; он допрашивал их въедливо и подолгу, вытравливая в их среде



Папский дворец. Авиньон

катарскую ересь⁹ и просто отклонения от официального католицизма. Его *слушание* дошло до нас в виде объемистого латинского манускрипта, воспроизведенного в полном издании Жака Дювернуа*. Таким образом, в распоряжении историков и латинистов оказалось свидетельство окситанской земли о самой себе; свидетельство, далеко выходящее за рамки узкой сферы гонений на ересь, которой Жак Фурнье мог бы естественным образом ограничиться, если бы неукоснительно следовал своему призванию инквизитора. Помимо преследований катаров, три тома, изданные Ж. Дювернуа, служат источником по вопросам материальной жизни, вопросам крестьянского общества, семьи и культуры. В собранных таким образом текстах можно найти ту степень детализации и жизненности, которую мы напрасно искали бы в грамотах и даже юридических документах.



Всякая историческая работа должна, или должна была бы, начинаться с критики источников. Если кратко, то наша книга отнюдь не отвергает это правило. Прежде всего, необходимо в нескольких словах представить «автора», Жака Фурнье. Автора... или, по крайней мере, персону, ответственную за наши документальные источники. Родился Фурнье, по-видимому, где-то в 80-х годах XIII века в Савердене на севере графства Фуа (современный департамент Арьеж). Был ли он сыном крестьянина, булочника, мельника? Ремесло, которое биографы станут приписывать его отцу, быть может, всего лишь плод их воображения, получившего толчок от корня фамилии «Фурнье»¹⁰. Одно, тем не менее, достоверно: герой наш не княжеского рода. Он довольно скромного происхождения. Уже сделавшись папой, сознавая ущербность своих корней, он, как известно, откажется отдать племянницу за сиятельного аристократа, пожелавшего взять ее в жены: *Не по кобыле седло*, — скажет он, используя окситанское просторечие. Однако его семейство, собственно, до Жака Фурнье знало несколько заметных моментов общественного взлета: один из дядьев, Арно Новель, стал настоятелем цистерцианского¹¹ монастыря Фонфруад. Вдохновленный подобной «моделью», юный Фурнье тоже становится цистерцианским монахом. Какое-то время он «восходит» на север: мы обнаруживаем его в качестве студента, потом доктора Парижского университета. В 1311 году он принимает наследие своего родственника: его избирают настоятелем Фонфруада. В 1317 году, уже известный своей эрудицией и строгостью, Фурнье сделался епископом Памье; в новой роли он заявляет о себе инквизиторскими гонениями на еретиков и разного рода отступников. В столице епархии он поддерживает корректные отношения с агентами графа де Фуа и короля Франции¹² (вплоть до этого момента своей жизни он — профранцуз среди окситанцев). В 1326 году папа Иоанн XXII¹³ на-

* См. библиографию. Я не воспользовался переводом (кстати — превосходным) некоторых текстов регистра, сделанным Ж. Дювернуа. Все тексты, приведенные в этой книге, переведены мною с латинского оригинала.

правляет ему поздравления по поводу увенчавшихся успехом усилий в деле преследования еретиков в районе Памье; к посланию прилагалось некоторое количество индульгенций¹⁴. Деятельность Фурнье в епархии не ограничивалась преследованием иноверческих наклонностей. Он сумел также усилить весомость сельскохозяйственной десятины: она стала взиматься с производства сыра, репы и брюквы, которые до той поры были «обелены»¹⁵.

Но нашего героя ждут другие повороты судьбы. В 1326 году он был назначен епископом Мирпуа, что к востоку от Памье. Биограф мог бы задаться вопросом, не попал ли он в немилость? Жак Фурнье действительно сделался одиозной фигурой в прежней епархии по причине неустанных маниакальных и целенаправленных преследований подозреваемых всех мастей. Но Мирпуа насчитывает больше приходов, чем Памье: по-видимому, речь идет скорее не о немилости, а о небольшом повышении. За ним последовали другие блистательные ступени: в 1327 году Жак Фурнье стал кардиналом, а в 1334 был избран авиньонским папой под именем Бенедикта XII. *Вы выбрали осла*, — якобы сказал он высоким выборщикам с обычным своим самоуничижением. Однако этот скромник в тиаре¹⁶ быстро проявил свои способности, и немалые*. Он ополчается на непотизм¹⁷. Монашески аскетичный, он пытается исправлять монастырские нравы. Интеллектуально неловкий и неотесанный, он не слишком преуспел во внешней политике. Зато в области догмы чувствует себя в своей тарелке. Он искореняет теологические фантазии своего предшественника Иоанна XXII относительно лицезрения Господа после смерти. По поводу Богоматери он проявляет себя *макулистом*¹⁸, иначе говоря, враждебным теории (которая восторжествует позднее) непорочного зачатия Девы Марии св. Анной¹⁹. Его разнообразные вторжения в область догмы венчают долгий интеллектуальный путь: всю жизнь рьяно, но не без конформизма, вступал он в полемику с самыми разными мыслителями, как только ему казалось, что они отходят от римской ортодоксии. С Иахимом Флорским, Мейстером Экхартом, Оккамом...²⁰ Как строитель, Жак Фурнье закладывает в столице графства Венессен папский дворец; расписывать фрески приглашает художника Симоне Мартини²¹.



И все же вернемся к временам более ранним. В жизни будущего Бенедикта XII нас интересует именно период Памье. Точнее, деятельность Жака Фурнье в качестве епархиального вдохновителя чудовищного инквизиционного трибунала. Даже *существование* подобного трибунала в конкретном месте между 1318 и 1326 годами отнюдь не является само собой разумеющимся. Конечно, графство Фуа, в южной части которого разворачивается «действие» этой книги, в течение более чем ста лет было «землей обетованной

* Renouard Y. Les Papes d'Avignon. P., 1954, éd. 1969; Mollat C. Les Papes d'Avignon (1305–1378). P. éd. 1949, p. 68–83; Guillemin B. La Cour pontificale d'Avignon. P. 1962, p. 134–136.

заблуждения». Альбигойские еретики кишели там с XIII века. Инквизиция уже проявила там свою свирепость в 1240—1250 годах после громкого падения Монсегюра, последнего бастиона «катаров» (1244)²² Инквизиторы снова объявились на земле Фуа в 1265, а затем в 1272—1273 годах. «В долине Памье репрессии затронули все глухие уголки, испытали веру каждого и покарали всякое отступничество»*.

И позже ересь не перестает плодиться то там, то тут: в 1295 году папа Бонифаций VIII²³ учреждает в Памье епархию, включившую нагорье и понизовье (юг и север) графства Фуа. Административное творчество было направлено на обеспечение более надежного контроля за отступничеством. После некоторой разрядки (длившейся четверть века) следуют два новых прилива инквизиции: в 1298—1300 и в 1308—1309 годах. В 1308 году каркассонский инквизитор Жоффруа д'Абли в деревне Монтайю подверг аресту все население за исключением детей.

Эти удары против еретиков исходят от каркассонского доминиканского трибунала²⁴, который, как таковой, не имел никакого отношения к новой епархии в Памье, равно как и к исконному графству Фуа. Епископы же из Памье, несмотря на в принципе возложенную на них миссию, долгое время оставались спокойны; они и слова не говорят в осуждение ереси своей паствы: прелат Пельфор де Рабастенс (1312—1317) был слишком занят грызней со своими канониками²⁵, у него не было времени блюсти ортодоксию мысли в своем округе. При Жак Фурнье, его преемнике с 1317 года, все будет иначе: новый епископ использует решение Вьеннского собора (1312)²⁶. Оно предусматривало соединение для пользы дела в трибунале инквизиции полномочий местного епископа с полномочиями доминиканского провинциального магистра, который до тех пор вел карательную деятельность в одиночку. Таким образом, в 1318 году Жак Фурнье имеет возможность создать собственное инквизиционное «ведомство»; управлять им он будет в тесном содружестве с братом Гайяром де Помьесом, личным представителем Жана де Бона, каркассонского инквизитора. Оба, Помьес и Бон, доминиканцы.

Новый трибунал Памье оказался весьма активным в течении всего срока *местных* полномочий своего основателя. Когда в 1326 году Жак Фурнье будет переведен в епископство Мирпуа, «ведомство» в Памье, тем не менее, не исчезнет. Но в силу максимы «Не усердствуй!», которой неявно придерживались ленивые преемники нашего епископа, местная репрессивная институция придет в упадок. Отныне она оставит в покое население графства Фуа. Тем лучше для него!

Самую существенную для нас документацию трибунал производит только во время епископата Фурнье. В каких же условиях, под каким руководством совершается столь кропотливая работа?

* Vidal J. M. Le Tribunal... (см. библиографию).



Копия бюста Бенедикта XII (Жака Фурнье), выставленная в Папском дворце в Авиньоне. Скульптурный оригинал, выполненный Полем де Сьеном в 1341 году, хранится в Ватиканской крипте

Во главе «ведомства», разумеется, лично Жак Фурнье. Недоступный ни мольбам, ни подношениям. Умеющий выявить истину: *Выбить струйку из овечки*, — как говорят его жертвы. Способный в считанные минуты отличить еретика от «правильного» католика. Настоящий демон инквизиции, утверждают подследственные, которым он лезет в душу. Что-то вроде Мегре, одержимого и неотступного. Он ведет дело, и с успехом, благодаря, главным образом, цепкому и демоническому искусству, которое он применяет во время допросов; к пыткам он прибегает лишь в довольно редких случаях. Маниакально дотошный, он лично участвует во всех или почти во всех заседаниях своего трибунала. Он хочет делать все или, по крайней мере, лично руководить всем. Он отказывается передавать свои полномочия подчиненным, писарям или секретарям, как зачастую поступают другие, слишком небрежные инквизиторы. Таким образом, *Регистр инквизиции* из Памье весь отмечен знаком или печатью его постоянного вмешательства. Отсюда, кроме всего прочего, *чрезвычайное качество документа*.

Со своей стороны доминиканец брат Гайяр де Помьес довольствуется ролью *ассистента, викария, или заместителя*. Он был оттеснен на второй план в силу субординации и мощной личности местного епископа. Несколько инквизиторов высокого полета — Бернар Ги, Жан де Бон и нормандец Жан Дюпра — время от времени наезжают в епархию, чтобы тоже освятить своим присутствием наиболее трудные заседания *ведомства*. Среди заседателей, как декоративных, так и активных, обнаруживается весь местный и региональный набор: каноники, монахи разного сана и орденовой принадлежности, судьи и законники, проживающие в епархиальном центре. Ступенькой ниже, поверенная в вопросах редактирования (но никогда — принятия решений), суется команда секретарей и писарей: персон около пятнадцати. Во главе их выделяется священник-письмоводитель Гийом Барт; затем Жан Страбо и господин Баттай де ла Пен; также несколько переписчиков или каллиграфов графства Фуа. И наконец на низшей ступеньке приведенный к присяге местный персонал: стражники, именуемые «служителями», рассыльные, тюремщики в неизбежном сопровождении своих супругов, исполняющих роль тюремщиц; в этом кишении второстепенных персонажей попадают иной раз доносчики высокого полета, такие как Арно Сикр.

«Статистика» относительно деятельности *ведомства* была сведена и опубликована в 1910 году в замечательной работе Ж. М. Видаля *. Вот некоторые детали, показательные в отношении условий, в которых готовилось наше досье: инквизиционный трибунал в Памье работал в течение 370 дней, с 1318 по 1325 годы; за эти 370 дней имело место 578 допросов (418 допросов обвиня-

* Vidal J. M. Le Tribunal...

емых и 160 — свидетелей). Эти сотни заседаний целиком входят в 98 дел или досье. Рекорд работы был зарегистрирован в 1320 году (106 дней); для сравнения: в 1321 году отмечено 93 дня работы, в 1323 — 55; в 1322 — 43; 1324 — 42; в 1325 — 22. Большую часть времени ведомство заседало в Памье, иногда в каком-либо ином месте графства Фуа, в зависимости от перемещений епископа.

По 98 делам были допрошены или привлечены к дознанию 114 лиц, среди которых количественно преобладают еретики альбигойского толка. Из этих 114-ти лиц 94 действительно предстали перед судом. В составе группы «привлеченных» несколько дворян, священников, нотариусов, но подавляющее большинство — простолюдины, крестьяне, ремесленники, мелкие торговцы. Среди 114-ти обвиняемых или привлеченных к дознанию лиц насчитывается 48 женщин. Значительное большинство мужчин и женщин — уроженцы верхнего Фуа, или *Сабартеса*, охваченного пропагандой братьев Отье (они были катарскими миссионерами и жителями городка Акс-ле-Терм); сабартесское большинство насчитывает 92 лица мужского и женского пола. В том числе наша деревня Монтайю в Сабартесе представлена 25-ю обвиняемыми, кроме того, у барьера трибунала стояли несколько их односельчан в качестве свидетелей! К тому же трое привлеченных были из соседней деревни Прад. Итого 28 лиц, представивших существенные, а иногда весьма детальные свидетельства уроженцев крохотной местности Айон (Прад + Монтайю), которой посвящена наша монография.

Каноническая процедура против того или иного обвиняемого из Монтайю или другого места проводилась главным образом одним или несколькими доносами. За этим следовало требование предстать перед трибуналом в Памье. Местный кюре извещал об этом подозреваемого (на дому или с амвона). Если вызванный таким способом сам не являлся в Памье, чтобы предстать перед судом, местный *байль* (графское или сеньориальное должностное лицо)²⁷ использовал власть светскую. Он отыскивал обвиняемого и сопровождал, если требовалось, до епархиального центра. Предстояние в трибунале епископа начиналось с присяги обвиняемого на Евангелии и продолжалось в форме неравного диалога. Жак Фурнье последовательно ставил ряд вопросов, требуя уточнить тот или иной момент или «деталь». Обвиняемый отвечал и выступал без ограничений. Одно показание может занимать 10 или 20 больших листов нашего *Регистра*, и тех порой мало. Дело шло своим чередом без оглядки на то, заслуживает ли обвиняемый длительного ареста. В промежутках между допросами он мог быть заключен под стражу в одной из епархиальных тюрем. Но мог на тот же самый промежуток времени, более или менее длительный, пользоваться относительной свободой на условиях простого запрета покидать пределы прихода или епархии. С другой стороны использовались самые разные средства давления, в случае необходимости — ужесточение

условий предварительного задержания, если оно применялось: с целью подтолкнуть обвиняемого на путь признаний. Кажется, это выражалось не только в пытках, но в отлучении обвиняемого от церкви, в заточении *строгом* или *особо строгом* (тесная камера, ножные кандалы, содержание на черном хлебе и воде).

В одном только случае, связанном с фальсифицированным процессом, который французские агенты вынудят его возбудить против прокаженных, Жак Фурнье будет пытаться свои жертвы, добываясь от них абсурдных, бредовых признаний: отравление источника жабьим порошком и тому подобное²⁸. Во всех других случаях, которые дали материал для нашей книги, епископ ограничивается преследованием действительного отступничества (которое, с нашей точки зрения, оказывается зачастую ничтожным). Для подтверждения своих показаний подследственные дополняли их описаниями наиболее значительных сцен повседневной жизни. Если они противоречили друг другу, Жак Фурнье стремился свести концы с концами и требовал уточнений у других обвиняемых. Идеалом расследования, вдохновлявшим нашего прелата, была *истина* факта (идеал одиозный в данном случае). Для него речь шла об исправлении ошибочных поступков, а затем, с его точки зрения, о спасении души. С этой целью епископ демонстрирует дотошность схоласта, не останавливаясь перед нескончаемыми дискуссиями. Пятнадцать дней своего драгоценного времени он тратит на то, чтобы убедить еврея Баруха, отданного на его суд, в догмате Троицы; восемь дней — чтобы заставить его признать двойственную природу Христа; что же касается второго пришествия, то потребовалось три недели толкований, прописанных Баруху, который об этом не так уж и просил.

По завершении всех процедур подсудимым назначались различные кары (заключение разной степени строгости, ношение желтого креста²⁹, паломничество, конфискация имущества). «Только» пятеро из них закончили жизнь на костре: четверо вальденсов³⁰ из Памье и альбигойский еретик Гийом Фор из Монтанью^{*}.

Произведенное таким образом следствие и судопроизводство Жака Фурнье заняло несколько томов. Из них два на сегодняшний день утрачены. Один содержал приговоры; к счастью, они стали нам известны благодаря компиляции Лимборха. Зато сохранился толстый пергаментный регистр ин-фолио. Этот документ прошел три стадии изготовления. Сначала, во время допроса, писарь наскоро составлял *протокол* или черновик. Этим писарем был не кто иной, как Гийом Барт, епархиальный секретарь, которого в случае отсутствия заменял кто-нибудь из коллег. Затем тот же Барт должен был на основе заметок скорописью составлять *минуту*³¹ на бумаге... «Он предъявлялся обвиняемому, который мог потребовать некоторых изменений»[†]. И наконец переписчики набело копировали текст *минуты* на пергаменте[‡].

* Здесь я не учитываю Гийома Белибаста, схваченного по доносу. Он будет осужден и подвергнут сожжению *вне* нашей епархии.

[†] Vidal J. M. Le Tribunal...

[‡] Изготовление итогового текста *Регистра Фурнье* на латыни (каким его обнаружили в виде латинского манускрипта № 4030 в Библиотеке Ватикана) прошло все вышеописанные этапы: отсюда многочисленные проблемы перевода. Обвиняемые изъяснялись главным образом на окситанском (в некоторых немногочисленных случаях, возможно, и на гасконском). Стало быть, в какой-то момент писари переводили слова подследственных на латынь. Операция эта имела место либо в момент протоколирования (первая стадия) «в синхронном переводе», либо когда редактировалась *минута* (вторая стадия). Последний, в сущности, приблизительно соответствует конечному тексту (третья стадия), который представлен именно на латыни. Обратный перевод имел место исключительно в устном виде, когда обвиняемых на обиходном языке (окситанском) знакомили с текстом *минуты*, чтобы они имели возможность внести туда поправки.

Том, которым мы располагаем, был окончательно выполнен в чистовом варианте уже после назначения Жака Фурнье на епископский престол в Мирпуа в 1326 году. Это показывает, до какой степени прелат заботился о сохранении свидетельства своей инквизиторской деятельности в Памье. Регистр последовал за Жаком Фурнье, ставшим Бенедиктом XII, в его авиньонскую резиденцию. Оттуда он перешел в ватиканскую библиотеку, где и пребывает до сих пор среди латинских манускриптов под номером 4030.

Вот уже целое столетие, как ученые, и в частности историки, знакомы с великим документом из Памье. Сред них немец Доллингер, которого сделали известным и его конфликты с римским престолом, и прекрасные работы о средневековой ереси³² Кроме того, несколько французских ученых, зачастую южного происхождения: Шарль Молинье, монсеньор Дуэ, Ж. М. Видаля — в начале века; многие другие впоследствии. Самые подробные и полные исследования манускрипта принадлежат Ж. М. Видалю. Полной публикацией манускрипт обязан Ж. Дювернуа (1965). Эта публикация не лишена недостатков, скрупулезно отмеченных о. Донденом. Между тем она имеет полное право на существование, но не освобождает от необходимости обращаться к оригиналу*.



Случайность дознаний Фурнье и весьма неравномерное распространение ереси обусловило то, что 28 обвиняемых, известных по *Регистру*, происходили из Монтаяю и Прада, в том числе 25 из самой Монтаяю. Это обстоятельство обернулось катастрофой для жителей этой местности. И, наоборот, дало все козыри историку. Действительно, после работ Редфилда, Уайли³³ и некоторых других хорошо известно, что точка зрения, приземленная до уровня почвы, крестьянского общества, чудесно сочетается с монографией по аграрной истории. Наше исследование не станет исключением из золотого правила. Случайные документы сделали за нас выбор; предметом исследования является деревня Монтаяю на высоте 1300 метров над уровнем моря, у истоков Эрса³⁴ немного восточнее верхней части долины Арьежи. Вцепившаяся в свое плато, Монтаяю в 1290—1320 годы, которые высвечиваются допросами Жака Фурнье, выступает в нескольких ролях. Община служит убежищем для ветро-текучей ереси, которая, будучи сокрушена в понизовье, дает «последний бой» в верхней Арьежи. Местное скотоводство обеспечивает сезонные перегоны скота: в Каталонию, в Од или в направлении пиренейского высокогорья. Наконец, для поклонников культа Девы Марии — а их немало — существует место паломничества.

Ограничимся для начала коренной проблемой ереси: села и городки низовых земель во главе с Памье были в рассматриваемую данной книгой эпоху почти полностью отвоены ортодоксией:

* О Жаке Фурнье и его «Регистре» см.: Jacob K., 1910; Döllinger, 1890; Douais, 1900; Molinier V. Études..., 1887; Vidal J. M. Le Tribunal..., Vidal J. M., 1909; Vidal J. M. Bullaire..., 1913; Vidal J. M. Note..., 1929; Vidal J. M. Histoire..., 1932. См. также: New Catholic Encyclopedia, 1967; Le Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques, éd. A. Baudrillart, 1935 (статья «Бенедикт XII»); своим появлением краткое предисловие, которое вы только что прочли, чрезвычайно обязано солидным и добротным исследованиям Ж. М. Видаля и Ж. Дювернуа.

* Сабартес, иначе говоря, верхняя Аръеж, к югу от Лабаррского прохода.

† Массовая облава каркассонской инквизиции на жителей Монтайю имела место на Успенье (15 августа) 1308 г.

пропаганда нищенствующих орденов³⁵, полицейские меры очистили или почти очистили их от катарского и даже вальденского гноя. Жак Фурнье в епархиальном центре мог с тех пор позволить себе заниматься «наведением глянца»: он изловил квартет гомосексуалистов, под сенью своего собора преследовал даже народные сказки о привидениях. Совсем иной была ситуация в Монтайю, деревне, к которой в данном случае следует присоединить окрестный Айон и смежный нагорный район Сабартес *. Удаленная от властей всех мастей наша деревня с 1300 года предоставила благодатную и поначалу не особенно опасную почву для деятельности братьев Отье, миссионеров катарского возрождения. Однако все быстро испортилось. После нескольких опустошительных набегов каркассонских инквизиторов, предпринятых в качестве ответной меры †, Жак Фурнье, в свою очередь, решительно отреагировал на нетерпимую для него ситуацию, созданную братьями Отье. Это продолжается и после их смерти: с 1319 по 1324 годы Фурнье учащает вызовы в суд и допросы жителей преступной деревни. Он выводит на свет целый ряд проявлений местной иноверческой деятельности, которая активизировалась начиная с 90-х годов XIII века. Маниакально дошлый, он проясняет сверх того верования и отклонения, саму жизнь общины. Вот она Монтайю как таковая в свете дознания Жака Фурнье. Я лишь перегруппировал, реорганизовал материал в духе монографии по аграрной истории.

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ ЭКОЛОГИЯ МОНТАЙЮ: ДОМ И ПАСТУХ

Глава I Окружающая среда и органы власти

* Dufau de Maluquer, 1899.

† Айон составляют две смежные деревни: Монтайю и Прад.

Для начала два слова по поводу демографии деревни. Буду краток, оставляя за собой право вернуться к отдельным аспектам в одной из последующих глав. Монтайю не относится к числу крупных приходов. На момент событий, потребовавших вмешательства Фурнье, местное население насчитывало от 200 до 250 жителей. В конце XIV века, после Черной Смерти¹ и первых, прямых или косвенных, потерь от войн с Англией, податные списки и цензовые книги графства Фуа будут насчитывать в той же самой общине только сотню душ на 23 двора*. Допустим, это обычное сокращение населения более чем в половину, которое регистрируется почти по всему югу Франции под воздействием катастроф второй половины XIV века. Но во время антикатарских репрессий такого еще не было...

«У истоков Эрса среди пастбищ и лесов есть плато прекрасной земли Айон»[†] Деревня Монтайю возвышается над плато, образуя многоэтажную конструкцию: на вершине холма, за который в 1320 году цепляется община, насупился замок, ныне лишь величественными руинами напоминающий о себе. Ниже, уступами — дома, зачастую смежные; иногда отделенные друг от друга небольшими, подвергающимися набегам свиней, садами, дворами и площадками для молотбы. Само поселение не укреплено (в случае опасности всегда можно укрыться выше, за стенами замка). Однако нижние дома заметно жмутся друг к другу так, чтобы их внешняя сторона образовывала естественную защиту, проход в которой именуется «порталом». В Новое и Новейшее время деревня, впрочем, отвергнет близость к замку и переместится несколько ниже по склону холма.

Извилистая улица в XIV веке, как и сегодня, нисходит к приходской церкви, расположенной ниже жилья. Еще ниже находится часовня Девы Марии: она связана с народным культом отдельно стоящих камней². Местное кладбище примыкает к этому

нижнему святилищу, посвященному Богоматери. Оба культовых сооружения выполнены, по крайней мере отчасти, в романском стиле и относятся к периоду до 1300 года.

Ближние окрестности Монтайю в рассматриваемую эпоху образуют шахматную доску парцелл³, прямоугольных *grosso modo*⁴; куцых во всяком случае. Они покрывают вторичные известняки плато, с грехом пополам взбираются по первичным грунтам ближней горы* Каждая из них не более гектара (порядка 20—30 ар). Местные хозяйства обладают соответственно некоторым количеством подобных парцелл — полей и лугов, разбросанных по местности. Возделывают их с помощью сохи, запряженной быками, коровами, мулами или ослиами. Межевые валы, особенно заметные после зимних снегопадов, отделяют участки один от другого. Поскольку земля расположена на склоне, значит, почти всегда эти межи выстраиваются в порядок — классический для стран Средиземноморья — ступенчатых террас. Наконец, различают *версены* (обработка более или менее постоянная с недолгим паром) и *бузиги*, парцеллы временной эксплуатации, вырубаемые или выжигаемые время от времени в залежах[†]

Земля Монтайю, слишком высоко расположенная, слишком холодная во времена Жака Фурнье, также как и сегодня, не знала винограда. Здесь возделывали зерновые: скорее овес и пшеницу, нежели ячмень и рожь; этого едва хватало — по причине суровости климата — на жизнь, а еще приходилось считаться с неурожайными годами. Кроме того, земледельцы первого десятилетия XIV века простодушно выращивали репу задолго до усилий английских агрономов по ее внедрению на континенте в XVIII веке под названием *турнепса*. Возможно, был и *ферраж*, иначе говоря, злаки, предназначенные к скашиванию *недозрелыми* на корм скоту. Была, конечно же, пенька, культивируемая на конопляниках. Женщинам приходилось ее трепать, чесать в зимнее время (I, 377). Что касается льна, то само его присутствие на такой высоте, с учетом топонимики эпохи, кажется маловероятным. Кроме уже упомянутых животных (быки, коровы, ослы, мулы), используемых как тягловая и выючная сила, разводили свиней, птицу на задних дворах (кур и гусей) и, конечно же, сотни баранов, не считая тысячных стад овец, которых монтайонцы 10-х годов XIV века, великие мастера отгонного животноводства, пасли и в хорошие, и в плохие годы на зимних пастбищах Лораге и Катарлони. Возвращаясь к лошадям и быкам, надо ли добавлять, что деревня не знала колесá: соха была, но не было ни плугов, ни повозок. Они использовались только в низовых землях и в долине Арьежи.

Местные окрестности и луга охранял *сторож* [messier], муниципальный служащий⁵, которого сеньория или жители назначали по неизвестным нам правилам. Иногда применялась трех-

* Chevalier M. La vie humaine..., p. 104, карта VI.

† II, 311. Ссылки подобного рода, без имени автора и названия работы, означают следующее: первая, римская цифра — том, вторая, арабская — страницу по трехтомному изданию Жака Дювернуа. Следует предупредить, кроме того, что я буду, в соответствии с моими источниками, по мере необходимости, использовать термин «еретик» для обозначения сторонников катарско-альбигойской веры; я буду постоянно и все так же в соответствии с языком упомянутого источника употреблять термины «католическая» и «римская» для обозначения того, что имеет отношение к тогдашней официальной церкви.

польная система, поскольку на этой высоте яровые сосуществуют с озимыми, которые занимают землю целый год, с сентября до сентября. Но чаще двухпольная, даже на плохих землях: поля оставляли под паром несколько лет подряд. По-видимому, не было вопроса о делении обрабатываемых площадей на два или три больших поля *.

Разделение обязанностей по полу и возрасту способствовало выполнению работ: мужчина пахал, жал, убирал репу (I, 340), занимался охотой и рыболовством, ибо реки переполняла форель, а леса изобиловали белками и тетеревами. Подростки пасли домашнее стадо. Заботой женщины были вода, огонь, огород, хворост, кухня. Она убирала капусту, полола, вязала снопы, чинила ваны⁶, мыла посуду у источника, в сезон жатвы с караваем хлеба на голове уходила в поденщики. Держали ее, особенно в молодости, в строгости.

Центром хозяйства был дом, часть которого, отделенная пергородкой, отводилась под стойло для скота: не отгонявшиеся на дальние пастбища бараны, быки, свиньи, мулы теснились зимой меж четырех стен рядом с кухней и комнатами своих хозяев. Бывало, конечно, у богатых, что специальная постройка (овчарня или хлев) отделенная двором от людского жилья, возводилась для этих целей в стороне. Зато не обнаруживается подсобных строений в открытом поле в окрестностях Монтаяю, вне жилого массива. Оставим пока без внимания пастушьи хижины, о которых речь пойдет ниже.

На востоке, западе, юге и севере монтаяонская прогалина подпирается лесами, прибежищем «совершенных»[†], где время от времени стучали топоры и раздавался звук пил. Там пасли скот и заготавливали бардо⁷, которым покрывали крыши домов. Южнее и выше в горы альпийские луга образуют пастушеский мир со своими особыми законами: идеи, люди, стада, монеты перемещаются здесь от хижины к хижине на большие расстояния. В разительном контрасте с мелкотоварной экономикой, которая царит в самой деревне. Она базируется на обмене, на займе, на взаимных дарах: денежное обращение минимально, соседи ссужают друг друга зерном, зеленью, сеном, дровами, огнем, мулом, топором, котелком, капустой, брюквой. «Богач», или так называемый богач, дает займы бедному, а может и подать хлеба на День всех святых. Мать ссужает дочь утварью или рабочей скотиной, когда дочь становится взрослой, замужней или вдовой, обзаводясь собственным домом, более бедным, чем материнский *domus*, где она увидела свет. Различные формы кредита под залог вещей, под поручительство и так далее тоже фиксируются у наших сельчан.

Недостаток денег в местном обороте — явление хроническое. Муж мой Арно Виталь, монтаяонский сапожник, — рассказывает Гийеметта Клерг, — должен был дожидаться, пока

и

* Об отсутствии полей севооборота в каталонских Пиренеях, где условия были весьма сходными, см.: *Bonnassie*, т. II, р. 289.

[†] Совершенные, или добры люди, составляли элиту альбигойских общин.

его клиенты продадут на Троицу птицу и заплатят за починку башмаков, им же изготовленных для супруг (I, 346).

Несмотря на наличие такого сапожника, ремесло в нашей деревне было развито слабо (в сравнении с селениями в низовых землях)*. Женщины, естественно, пряли по вечерам, собираясь то у одной, то у другой, и даже в тюрьме, когда инквизитор их туда отправлял. Но местное ткачество явно предназначено только для того, чтобы одевать бедных: в Монтайю обнаруживается один ткач, Раймон Мори. Он занимается своим ремеслом (которое, несомненно, требует минимальной влажности) в круглом, обитом деревом полуподвале, специально оборудованном в его доме. Но одновременно он вскармливает овец, а дети его станут пастухами. Чтобы найти ткача зажиточного, нужно покинуть Монтайю и добраться до соседней айонской деревни Прад: этот более населенный приход создает для текстиля более выгодный рынок. Прадский ткач Тавернье, оснастивший свое имя топонимической приставкой, весьма неплохо зарабатывал на жизнь; сбыт продукции «позволит ему даже финансировать благочестивое бегство в Каталонию», во время которого он будет сопровождать еретичку благородного происхождения (I, 335—336; Pierry, p. 48).

И наконец, портняжным ремеслом в Монтайю занимались лишь пришлые «совершенные»: как добрые катары, они обеспечивали себе жизнь и место под солнцем тем, что штопали рубахи и шили перчатки; поскольку тем самым еретики выполняли функции законодателей высокой (и не очень высокой) моды, то приходские женщины тянулись к ним, чтобы поучиться, как говорили, чинить сорочку, на деле — чтобы всласть поболтать в хорошей компании (I, 373). Отметим также, что хотя в качестве женской лавки выступало в Монтайю заведение кабатчицы Фабриссы Рив, к ней не заходили выпить стаканчик или поболтать. Она ограничивалась тем, что продавала с доставкой на дом вино (которое на спине мула поднимали из низовых земель). По причине малого дохода она регулярно уменьшала винную меру (I, 325—326). Добавим, что различие ремесленник/крестьянин, или ремесленник/горожанин, или даже ремесленник/благородный отнюдь не было абсолютным. В этих краях каждый — мастер и искусник на все руки. Нотариус может сделаться портным, сын нотариуса — сапожником, сын земледельца — пастухом, потом заняться изготовлением ткацких чесалок. И только ремесло носильщика, требующее привычки к тяжестим, было трудным для нежных плеч бывших благородных, которым прежняя легкая жизнь не дала приобрести необходимой выносливости.

Мы уже отмечали отсутствие повозок. Они существовали, но в других местах: в понизовье и вблизи городов — реально; а также в мире воображаемом, в историях о призраках, в которых неизбежно фигурирует погребальная колесница. Конечно, контак-

* Ср. с провансальской деревней (аналогичной с этой точки зрения), которую исследовал N Coulet (Études rurales, juillet 1973).

ты Монтайю с внешним миром, благодаря стадам и их пастухам, враждебным духу замкнутости великим пожирателям пространства, были относительно интенсивными. Если оставить в стороне перемещения четвероногого товара, каковым являются овцы, придется признать, что материальные объемы, приводимые в движение торговлей и просто перемещаемые, были минимальны. Женщины перемещали воду: они носили ее, балансируя глиняным кувшином на голове. В большинстве случаев вещи перемешались на спине мужчины. Путники носили узлы с пожитками на палке через плечо (I, 312); дровосеки носили топор на шее, вместе с гигантской вязанкой хвороста. Использовали также корзины и переметные сумы (I, 308). Носильщики доставляли в деревню тмин и иголки; они же обеспечивали «экспорт» овечьих и беличьих шкур. Вся эта экономика работала скорее в пределах возможностей носильщиков, чем в границах обрабатываемых земель.

Благодаря выючным животным, ослам и мулам, доставлялось вино из Тараскона и Памье, морская соль, оливковое масло из Руссильона: без всего этого не обходились дружеские пирушки в праздничные воскресенья. Железный инструмент, как редкость, был объектом заимствования и даже проката между семьями; он доставлялся из ближней долины Викдессоса. Кузнеца в Монтайю не было. Равно как и мельницы (ее построят только в Новое время). Вместе с курами и яйцами, предназначенными на продажу, чтобы выручить деньги на «карманные расходы» жен, зерно везли на графскую мельницу в Акс-ле-Терм для помола. Дорогая и маловыгодная операция! В неурожайные годы зерно завозили, опять же на спине мула, из Памье. Взамен Монтайю, верховья Эрса и Арьежи отправляли лес (скорее на дрова, чем деловую древесину) мулами и сплавом в низовые земли. Самые близкие ярмарки и рынки были в Акс-ле-Терме (где попутно большим почетом пользовались проститутки из *Купальни прокаженных*). Подальше зерновые рынки и овечьи ярмарки в Тарасконе-на-Арьежи, в Памье, Ларок-д'Ольмесе.

Некоторые пищевые продукты привозились в небольших количествах. Другие, большая часть, производились на месте. Именно на уровне питания мы лучше знаем биологическую окружающую среду крестьян, будь то Монтайю, местность Айон или Сабартес*. Голодные годы были редки в XIII веке. Они становятся заметным, даже частым явлением в начале XIV века, ибо скученность людей в Окситании превзошла разумные границы[†], численность населения была такой же, как в XIX веке, когда, однако, условия жизни и труда будут более легкими, чем во время Филиппа Красивого[‡]. Что же касается населения Монтайю, то оно оставалось в разумных численных пределах[†] и тем не менее оказывалось втянуто в невыгодное соревнование (когда случалась нехватка зерна) с повышенным спросом голодающих понизовья.

* См. в библиографии статью Ж. Дювернуа о рационе жителей верхней части графства Фуа в рассматриваемую эпоху.

† Плотность населения в этот период отмечена в исследовании: *Gramain*, 1972.

‡ См. выше.

Людская убыль вследствие эмиграции не могла дать устойчивого облегчения этому возвратному давлению. Продовольственные кризисы были, таким образом, отмечены вокруг Монтанью впервые после весьма длительного периода в 1310, 1322 годах...^{*} (В Северной Франции большой голод приходится на другое время, около 1316 года, что объясняется разницей климатического воздействия между Севером и Югом: в парижском регионе зерновые страдают от проливных дождей, гноящихся колос на корню, а на юге следует опасаться скорее засухи и выгорания. Вот почему в этих столь разных климатических условиях даже даты метеорологических посягательств на урожай совершенно не совпадают.)

Однако недород — это всего лишь лихолетье, которое надо пережить. В обычное время питание почти правильное. Пшеничный, иногда просяной хлеб образует в этой деревне основу «растительного» питания. Мы уже отметили, как зерно спускают на графскую мукомольню в Акс-ле-Терме на спине осла или мула. После, поднимаясь в горы в обратном направлении, муку привозят в деревню и просеивают сквозь домашнее решето. Хлеб пекут у себя женскими руками, ибо сабартесская сеньория отнюдь не совпадает с «классическими» моделями Иль-де-Франса. (И какого бы дьявола ей совпадать?) Пекарня сеньориальная или общинная не была, таким образом, необходимостью. С другой стороны, это не означает, что в каждом монтаньонском доме была собственная печь. Обладание собственной печью было внутренним признаком богатства. Если не было собственной, приходилось нести тесто (вероятно, его месили дома) к более зажиточной подруге-соседке. В нашей деревне так поступала Брюна Пурсель, нищенка, прижитая вне брака, овдовевшая бывшая прислуга — она пользовалась возможностью выпечки, предоставленной Алазайсой Рив. Добавим, что хлебная печь зажиточного земледельца из Монтанью была многофункциональной: когда ее не топили, то использовали в качестве хранилища — лучше всякого холодильника для запасов рыбы или урожая улиток.

Иногда баранья, а чаще свиная солонина — или, верх всего, копченая ветчина — дополняли хлеб. Бежавшие в Каталонию ремесленники окситанского юга, проживая в небольших городках, покупали мясо дважды в неделю. В Монтанью потребление свинины выглядит делом обыкновенным и по этому поводу историк не может выразиться точнее. *Копчение сала* после зимнего забоя свиней было делом соседской взаимопомощи. В том дворе, где печь повместительнее или пожарче, что позволяет лучше обработать тушу, принимают на копчение свиные окорока, заготовленные другой, более бедной семьей. *Лет пятнадцать назад*, — рассказывает в 1323 году Раймонда Бело, которую около 1308 судьба не баловала[†], — *во время поста, время шло к*

^{*} Duvernoy. Op. cit.

[†] III, 67 (о неудачных и бедных браках Раймонды, супруги Бело, см. ниже; совпадение имени с относительно богатым «домом Бело» не должно вводить в заблуждение).

вечерне, понесла я два соленых свиных бока в дом Гийома Бене из Монтаяю, чтобы подсушить их в дыму. Там я застала Гийеметту Бене (жену Гийома), которая грелась у печки, и еще одну женщину; я оставила свою солонину на кухне и ушла.

Дополнительно протеины давало молоко (если его подносил родственник, то оно пилось за добрую дружбу), а также сыр, изготовленный пастухами на горных пастбищах. В общем, в этих горах, с их альпийскими лугами и сыроделанием, недостатка в азотосодержащих продуктах не было, даже если повседневный стол был посредственным. Таким образом, пищевые и хлебные кризисы не представляли в Монтаяю неразрешимой проблемы, каковыми они, напротив, были в деревнях парижского региона, почти целиком зависимого от зерновых как в XIV, так и в XVII веках.

Арьежский суп из сала и хлеба готовился, как и следовало в то время, с зеленой капустой и лука-порей. Надо ли напоминать, что только первый овощ, культивируемый с эпохи неолита, дал свое имя выражению любви. Тому, кого очень любят, и сегодня скажут: «*Mon chou!*». Равно как и «*Mon lapin!*»⁹ В огородах старой Монтаяю, по причине высокогорья и недоверия к изысканному, еще не прижились дары арабов и крестовых походов, которые начинают культивироваться в XIV веке в Каталонии и Конта. Поэтому наши поселяне еще не знают артишоков, дынь, персиков или знают о них только понаслышке. Бобы и репа, выращиваемые в больших количествах, дополняют огородную зелень капусты и лука-порей. Заготовка грецких орехов, фундука, грибов и сбор улиток дают дополнительные ресурсы, в большинстве своем от щедрот Природы. Кроме того, потреблялась (не считая дичи) форель из горных речек и, возможно, некоторое количество соленой рыбы, доставляемой мулами с морского побережья. По причине отсутствия винограда отнюдь не было избытка вина. Его пили в особых случаях, когда чаши ходят по кругу ночь напролет. Во всяком случае, в то время, как и всегда, южане сильно не напивались. На окситанской земле нет пьяниц. И, наконец, сахар был сугубой редкостью: при наличии «достатка» кое-кто мог время от времени заказать кусок импортированного из исламского мира лакомства для дамы сердца.

Пищевые табу? Теоретически в Монтаяю была в силе катарская этика. Она допускает употребление рыбы, но запрещает свиное сало, баранину, говядину: поедание животных, с альбигойской точки зрения, есть вторжение в перемещение душ, которые воплощаются обычно в птиц, млекопитающих и людей согласно принципу метемпсихоза. Основанное на воздержании отношение еретиков к фауне гораздо позитивнее нашего, столь разрушительного для окружающей среды. Но подобная позиция воздержания



Король.

Иллюстрации к этой
главе — фрагменты
средневековых эскизов
шахматных фигур

от мяса на деле почти не принималась всерьез катарами или так называемыми катарами Монтайю. Рядовые приверженцы неортодоксальной догмы оставляли тесному кругу элиты «совершенных» заботу или привилегию отказа от плоти четвероногой и двуногой скотины: баранов и фазанов...

Мы мало что знаем о других аспектах «биологической» жизни среднего жителя Монтайю: болезни, подобные туберкулезу (с кровохарканьем), эпилепсия, глазные заболевания упомянуты или подразумеваются в некоторых местах. Но на этой основе невозможно построить картину частоты заболеваний, уточнить смертность, о которой можно сказать одно — она была большой, в частности среди детей, и в связи с постоянными эпидемиями. Жители деревни носили на себе — самое естественное на свете — целую фауну блох и вшей: чесались, выбирали друг у друга насекомых (как это ныне с любовью делают человекообразные) все с самого низа до верха социальной лестницы, в порядке дружеской и семейной услуги. В этом нет ничего удивительного для окситанской цивилизации, где один из пальцев так и назывался — *вошебойный*. Любовница искала вшей у любовника. Служанка — у хозяина. Дочь — у матери. Это был повод поболтать всласть, когда говорят обо всем и ни о чем: о женщинах, о божественном или о поведении «совершенных» на костре. Были годы блох, вшей, мух, комаров, ибо их активность была подчинена дьявольскому ритму. И, наоборот, бывали периоды поспокойнее. Тогда меньше думали о паразитах и больше — об угрозе инквизиции. В следующих главах я еще вернусь к чисто «жизненным» аспектам монтайонского бытия.



Социальное и социо-политическое исследование деревни самым естественным образом следует за краткими заметками о материальной жизни и биологической среде, воплощенной во флоре и фауне.

Переходя, таким образом, к социологии старой Монтайю, я попытаюсь теперь в первую очередь рассмотреть распределение власти в наших краях. Для начала я скажу о влиянии внешних сил; они в принципе играли решающую роль. Окружающее общество контролировало и подчиняло Монтайю, во-первых, через *центры управления*, которые ошибочно или с полным основанием стремились рассматривать себя как подлинные *центры принятия решений*. Они находились в городах, главным образом тех, что севернее.

На *первом плане* выделяются, разумеется, политические и сеньориальные власти. Основные нити управления сходятся в их руках... в принципе. Обе эти власти в случае Монтайю были со-



Епископ

единены в одних руках, впрочем, благородных и близких руках графа де Фуа. Граф был сувереном всего пиренейского княжества, которое и называлось собственно графством Фуа и включало Монтайю. С другой стороны, уже внутри этого образования ему принадлежала частная сеньория нашей деревни (так же как в других соседних приходах существовали иные сеньоры, физическая личность которых никак не совпадала с личностью графа¹⁰). Дом Фуа, наделенный такими владельческими правами, был представлен на месте двумя персонами: *шателеном* и *байлем**. Назначенный графом пожизненно, а даже и на время, шателен являлся проводником возможных «репрессий». Это персона военная; сильной рукой он подкреплял правосудие *байля*, когда тому приходилось преследовать преступника, или так называемого преступника, по горам и лесам. Кроме того, он исполнял функцию начальника тюрьмы как хозяин замковых застенков, равно как и людей, которых он сажал туда с кандалами на ногах (I, 406). В конце последнего десятилетия XIII века крепость на вершине Монтайю занимал шателен по имени Беранже де Рокфор. Нам немного известно о нем кроме того, что жена у него была юной и красивой и был у них управителем Раймон Руссель. Вероятно, этот Раймон занимался землями сеньориальных угодий, принадлежавших замку. Угодья вряд ли были более тридцати гектаров полей и лугов (исключая леса), возможно, их площадь была намного меньше этой цифры. После смерти Беранже его место занял «вице-шателен», личность весьма тусклая, не относящаяся к числу родственников своего предшественника (должность была, в лучшем случае, пожизненной). Кажется, для этого вице-шателена время от времени ничего не было важнее, чем плясать под дудку местных богатых крестьян, если они пользовались доверием епископа Памье (I, 406).

Что касается *байля*, то он действовал строго в рамках домениальной сеньории. По определению Боннасси, *байль*[†] — это «домениальный агент, обязанностью которого было следить за регулярным внесением оброка и сеньориальных сборов, которыми облагались держатели... контролер и сборщик податей; он отправлял от имени графа право суда, и даже высшего суда»¹¹. Такое разделение властей между «хранителем замка» с prerogативами военными и сеньориальным должностным лицом, специализировавшимся на правосудии[‡], восхищало Монтескье¹². Не будем преувеличивать его значения. Судя по фактам, на уровне нашей документации, именно судебные функции *байля* наряду с репрессивными и «покровительственными», проявлялись сильнее всего (*байлия*, утверждает Боннасси, изначально была направлена на опеку и покровительство[§]); деревенские *байли*, как известно из досье Фурнье, занимались при необходимости арестами еретиков; совместно с людьми из замка они преследовали по горам пре-

* Об этой дуальности *шателена* и *байля* см.: Bonnassie, t. IV, p. 688.

† Bonnassie. T IV, p. 688—690.

‡ О фундаментальной роли правосудия в системе властей в Восточных Пиренеях, в частности, в вопросах земли и скота, см.: Bonnassie. Op. cit. T II, p. 235—237.

§ Bonnassie. Op. cit. T V, p. 822.



Судья

ступников всякого рода, разыскивали украденное, собирали оброк и даже десятину! Они рассматривали жалобы оклеветанного пастуха. Байль не всегда был способен урегулировать конфликты, вынесенные на его скромный «суд», заседавший на деревенской площади; подобный официальный арбитр мог скорее уладить дело полюбовно. Когда я был пастухом у Жана Бараньона из Мерана, — рассказывает Гийом Бай из Монтайю, — его жена Брюна Бараньон постоянно называла меня «еретиком». Однажды на пастбище Жан, сын моего хозяина Жана Бараньона, тоже назвал меня «еретиком». Я пожаловался местному байлю. После чего Понс Мале, уроженец Акс-ле-Терма, восстановил мир между мной и этим молодым Жаном Бараньоном*.



Вторая власть теоретически была инородной сенъории-байлии; она исходит от доминиканской инквизиции из Каркассона (II, 268); у нее были свои осведомители, свои стражи порядка, свои гориллы и свои пугала: именовавшиеся скромно «служителями», при случае они наносили совместный удар по поселянам земли Айон, вынося постановление о вызове последних в суд (I, 172). У инквизиции была своя тюремная канцелярия, своя тюремная стража, которые направляли набеги и облавы на катарскую Монтайю в конце лета 1308 года, у нее были свои агенты среди белого духовенства, такие как Жан Страбо, одновременно деревенский кюре, нотариус инквизиции и нотариус общины (III, 88), такие как Пьер Клерг, монтайонский кюре, брат байля и двойной агент, о котором мне еще не раз придется говорить. С другой стороны, каркассонская инквизиция направила в Памье к епископу сильную и зловещую фигуру, брата Гайара де Помьеса, доминиканца: он добросовестно участвовал во всех следственных и карательных действиях Жака Фурнье.

Третья власть — епископ Памье, теоретически контролируемый сверху папством. В свою очередь он руководил местной монтайонской «иерархией»: кюре и иногда викарием¹³, которые были ограничены еще и рамками синодальной организации. Впрочем, епископ Фурнье выступал не только лишь искусным защитником римской ортодоксии. Он заботился также о благах сего мира и пытался возложить на поселян верхней Арьежи уплату десятины ягнятами, вечную причину деревенских конфликтов. Прежний граф де Фуа Роже-Бернар, защитник своих поданных, долгое время препятствовал этому десятинному натиску. После смерти Роже-Бернара (1302) этот натиск мог развиваться беспрепятственно с начала 10-х годов XIV века; и снова с 1317 года, с начала епископата Фурнье. При участии брата Гайара де Помьеса,

* II, 380. См. также II, 276 (десятина и т. д.); III, 160 (деревенская площадь).



Земледелец

каркассонского эmissара, инквизиционный трибунал епископа Памье между 1320 и 1324 годами нависнет над Монтайю как черная туча. На двоих осуществляли в нашей деревне инквизиторский кондоминиум Каркассон и Памье, что сопровождалось постоянным соперничеством в верхах.

Четвертая власть, далекая, но обладающая высочайшей силой устрашения — Французское королевство. Граф де Фуа находился в фактической зависимости от этой великой силы; он был подчинен ей под нажимом различных обстоятельств. Армия суверена Парижа могла в случае необходимости прибыть на защиту «истинной веры». Великое королевство Севера вызывало, таким образом, ненависть, пропорциональную своей силе, у множества горцев, которые между тем никогда не выдвигали человека из страны «ойль» во плоти. *Уж не думаешь ли ты, что можешь сразаться против Церкви и сеньора короля Франции?* — кричит отец деревенского кюре изгнаннику Гийому Мору, некогда монтайонскому крестьянину, сделавшемуся пастухом (II, 171). «Совершенный» Белибаст превзошел это риторическое обращение; одним махом обрисовал он созвездие властей, «отечески», каждая по-своему, опекавших Монтайю (II, 78—79). *Миром, — заявил он, — правят четыре больших дьявола: папа, дьявол наибо́льший, которого я называю Сатана; король Франции суть второй дьявол; епископ Памье — третий; инквизитор из Каркассона — четвертый дьявол.*

Итак, к 1320 году в Монтайю сложилась своеобразная ситуация: в «нормальный» период в этой деревне можно было рассмотреть горское общество в миниатюре. Оно было скорее бедным, люди в большинстве не имели крупных денег, значительного престижа и заметной власти. Зато (компенсирующее преимущество) эти люди могли без особого ущерба проскользнуть в пустоты и стыки между различными внешними или высшими властями. Увы! Во времена дознания Фурнье четыре вышеупомянутые власти образуют блок, хотя и не слишком прочный. Конечно, частные войны между феодалами продолжают свирепствовать на южном склоне Пиренеев, всегдашнем отгонном пастбище монтайонцев (III, 195); но на северном склоне наблюдается стремление к коалиции политических и клерикальных сил: слабый граф де Фуа и знатные дамы, которые царят при его дворе, стелются перед агентами короля Франции и посланцами инквизиции*, в то время как прежний граф поощрял сопротивление мужиков десятине и старался очертя голову сопротивляться натиску Церкви и Королевства¹⁴. В свою очередь каркассонская инквизиция и епископ Памье идут рука об руку с Францией, которая, со своей стороны, умеет вознаградить окситанских клириков за сотрудничество. Поддержанное впоследствии Парижем Авиньонское папство будет прославлено Жаком Фурнье под име-

* О политической и событийной истории графства Фуа, которая не является моей темой, см. работы региональных историков XIX в. (А. Гарригу), а также обобщающий труд Девика и Вессетта (1886 г.). В интересующие нас годы агенты короля в Лангедоке демонстрируют необычайную жестокость по отношению к соседнему графству Фуа, низводя его, по крайней мере *de facto*, до положения сателлита. Графство вернет свободу маневра лишь в последующий период XIV в.

нем Бенедикта XII, с 1334 года оно станет для священников, происходящих из страны «ок», источником многочисленных прелатур и синекур.

Из единства действий властей для крестьян Монтайю вытекало одно — гнет. Он сделался чувствительным с тех пор, как крестьяне пустились в религиозные споры в качестве еретиков и в возражения по поводу десятины в качестве должников. В те времена в этих местах зачастую перемещались по ночам, опасаясь поимки; лишнего старались не говорить; как в городе, так и в деревне боялись иметь слишком хорошо подвешенный язык и дать себя поймать на слове. Ходили с клинком в руках, тихим свистом подавали знак «своим». Чтобы открылась дверь, на крышу или в ставень дома близких кидали камешек. В целом режим не был полицейским в современном смысле этого термина. Но в конечном счете человек жил в кафкианском мире доносительства, если только не вел себя абсолютно безукоризненно. Даже в горах, последнем убежище свободы слова, за опрометчивое высказывание могут неожиданно «взять за глотку» кюре, байль, викарий, сосед или такая же болтушка. Несдержанность в речах оборачивается ношением двойного желтого креста, а то и тюрьмой*. Аномальная, искусственная ситуация, проистекающая от сочетания местного катарства с реалиями горной жизни, провоцировала классическую реакцию отрицания со стороны Церкви. Подобная чрезвычайная конъюнктура трагична для поселян, и, наоборот, в глазах холодного монстра, каковым является историк, она — на манер гистологического препарирования¹⁵, терзающего и убивающего объект, — дает «выгодную» возможность выделить некоторые черты монтайонского общества, в нормальное время видные плохо. Оно может быть рассмотрено, благодаря этому, вплоть до уровня клеточной и внутриклеточной структуры.

Это требует, не уклоняясь от проблем власти, все-таки смягчить жесткость предыдущих оценок, ибо отношения крестьян Монтайю с органами власти сотканы не только из одних терний, они не сводятся к гнету со стороны одних, претерпеваемому другими. Между уровнями господ и черни существует этаж ходоатаев и посредников, населенный сеньорами, ловко устроившимися дворянами, персонажами и в теле, и при деле. Когда Бернар Клерг, байль Монтайю, пытается добиться освобождения своего брата кюре, брошенного в епархиальную тюрьму, то хлопочет перед разными лицами, способными, по его мысли, повлиять на решения Жака Фурнье. Бернар подмазывает светского сеньора Мирпуа. Это стоит 300 ливров¹⁶ Мадам Констанции, госпоже Мирпуа, он дарит мула. Сверх того — крупную сумму Лу де Фуа, бастарду, рожденному от любви Лувы и Раймона-Роже¹⁷ Прево¹⁸ деревни Раба, местный представитель монастыря Лаграсс, архидиакон Жермен де Кастельно, «родственник епис-

* Простой или двойной желтый матерчатый крест, носимый на одежде, был признаком позорной, сопряженной с поражением в правах, кары (но менее суровой, чем тюрьма), которую налагали на еретиков инквизиторы.

копа», также были подмащены щедрыми подношениями. Всего, говорит Бернар Клерг, я *истратил 14000 су за год* (сумма огромная, даже для самой богатой семьи Монтайю) ради освоения моего брата (II, 282). Прослойка ходатаев в данном случае сработала плохо: Пьер Клерг остался в тюрьме, где и скончался. Жак Фурнье оказался неподкупен. Но прослойка эта все-таки существует, играя роль посредника и всевозможного заслона от гнета власти предрежащих для нуждающихся в защите подданных.



Если мы перейдем от проблем власти и господства к локально взаимосвязанным проблемам *общественных сословий* и *сенъориальной системы*, то возникает первая тема: расслоение в рамках самой общины между благородными голубой крови и деревенскими простолюдинами, которое не бросается в глаза. Прежде всего и проще всего по причине самой ничтожности изучаемой группы. «Три сословия» — духовенство, благородные и община города и деревни¹⁹ — в полной красе представлены на уровне всей земли верхней Арьежи, иначе говоря, Сабартеса, рассматриваемого как таковой*. Численный состав жителей Монтайю слишком незначителен, чтобы подобное трехчастное деление могло установиться в пределах единственного прихода. Кюре, который к тому же в нашу эпоху был местного мужицкого происхождения, — единственный здешний представитель духовного звания. Что же касается самого существенного, местного крестьянства, то оно в данном случае было практически избавлено от касты благородных, которая была бы склонна, или не склонна, «третировать» его. В течение нашего периода единственной знатной семьей, которая эпизодически жила в Монтайю, была чета графского шателена Беранже де Рокфора и его жены Беатрисы де Планисоль. О Беранже, который умер рано, мы практически ничего не знаем. Супруга же его весьма известна: она принадлежит к благородному сословию по рождению и по обоим своим бракам: пример этот, как и многие другие, способен, если надо, напомнить, что именно на уровне брака совершается чаще всего дискриминация по принципу «знатный — незнатный» — отнюдь, впрочем, не обязательному. Но с другой стороны, — а эта «другая сторона» перекрывает обширное поле интересов и действий — Беатриса, хотя бы и временно, вне всякого сомнения, интегрировалась в деревню (она покинет ее ради Айонского Прада, соседнего селения; потом ради понизовья, через несколько лет после смерти своего первого супруга). Это произошло посредством любовных увлечений, знакомств, круга общения и участия в религиозной жизни. В более общем плане, выходящем за рамки

* См. примечательный десятинный текст 1311 г., где весомо представлены все три «составляющие». Текст этот, извлеченный из «Картулярия Фуа», см.: Duvernoy J. Le Registre... Vol. III, p. 337–341.

О Сабартесе см. ниже, гл. XVIII.

особого случая Монтайю, жесткие различия, существующие между благородными и неблагородными в иных регионах Французского королевства, почти не присущи — во всяком случае, в такой степени — нашим бедным пиренейским землям графства Фуа... Чудовищной, квази-расовой ненависти неблагородных и благородных друг к другу, проявление которой будет отмечено в округе Парижа во время Жакерии 1358 года²⁰, нет места в верхней Арьежи, по крайней мере в аналогичной степени: здесь гораздо сильнее конфликты, противопоставляющие церковь крестьянству и дворянству, более или менее объединенным против духовенства. Многие дворяне этого маленького района Пиренеев были бедны и тем не менее не столь надменны, как обедневшие и все-таки полные спеси дворяне конца Старого порядка, которые будут служить в Бретани и Пюизе*²¹. В графстве Фуа безденежное дворянство пользовалось лишь скромным престижем. Обычно мною пренебрегают по причине моей бедности, — без особых эмоций заявляет дворянин Арно де Бедельяк из деревни Бедельяк. Дворяне наподобие де Люзенаков из деревни Люзенак довольствуются пищей пастухов, состоящей в основном из хлеба, кислого вина, молока, сыра. Их отпрыск, Пьер, чтобы выбиться в люди, отправляется изучать право в Тулузу; кончил он жалким поверенным на побегушках у инквизиции[†]. К такому «внекастовому» нищенству некоторых горных дворян добавляется то, что между дворянами, с одной стороны, и «судейскими крючкотворами», законниками, письмоводителями, с другой, там существовала лишь довольно слабая дистанция. В общем, граница между дворянами и недворянами была подвижной. Текст 1311 года относительно десятины в верхней Арьежи говорит о *благородных, подлых и о тех, кто пытается или пытался сойти за благородных*: эта третья группа упомянута нарочно, чтобы ничего не упустить в десятинном соглашении 1311 года (III, 338). Следовательно, имелась вполне признанная, имеющая крышу над головой и даже имущество группа псевдоблагородных, рассматриваемая как таковая, в известных случаях почитаемая[‡]. На уровне повседневной жизни и отношений между людьми, особенно между женщинами, равно как и между мужчинами и женщинами, отношения благородных и неблагородных были зачастую доброжелательными и, в общем, свободными. Отмеченными, разумеется, неким минимумом различия. По правде говоря, здесь не было проблемы как таковой. Кастовый дух взигрывал у знати (как взигрывает и сейчас) только на уровне брачного союза. Стефания де Шатоверден вышла замуж за благородного кавалера, но позднее она отправляется в Каталонию с ткачом-катаром, братом гусятницы: все честь по чести, не так ли, с этим ткачом Стефания ткет нежную еретическую и одновременно не менее нежную душевную связь (I, 223). Госпожа Монтайю Беатриса де Планис-

* *Rétif de La Bretonne*, éd. 1970.

† III, 57 (Бедельяк); *Duverney J.*, 1961, p. 18 (Люзенак).

‡ III, 57 (Бедельяк);

соль, как уже говорилось, выходит замуж за мужчин только с голубой кровью. Но она была на волосок от того, чтобы дать доказательства своей благосклонности управителю, а потом ее любовниками становились бастард и два священника неблагородного происхождения. Конечно, она измышляет себе тысячу возражений, прежде чем отдаться первому из этих клириков, но его простонародное происхождение отнюдь не рассматривалось как препятствие. Правда, с ним ее объединила общность катарской идеи; ересь, кроме всего прочего, легко попирая все кастовые барьеры, способна создавать странные постельные союзы. Но у второго священника не было того оправдания, что он еретик. Однако низкое происхождение не помешало ему обладать Беатрисой и даже состоять с нею во внебрачном сожительстве. Переходя к более повседневному и еще более традиционному типу отношений, можно констатировать, что дамы знатного рода и крестьянки не стеснялись поболтать при встрече; при случае благородная и неблагородная могли обняться и поцеловаться как родные. Не будем примешивать к подобным порывам, совершаемым от простоты душевной, наши современные идеи. Не будем усматривать в этом какой-то лицемерный патернализм или скорее матернализм, для видимости, «для галерки» перебрасывающий мостик через непреодолимую пропасть, которой, с нашей точки зрения, суждено разделять касты или даже классы. На деле, и первое впечатление здесь самое верное, этой пропасти почти не существует, по крайней мере на уровне общения, которое в данном случае отличается симпатичным отсутствием кастового духа и, соответственно, стремления обособиться.

Еще одним свидетельством отсутствия дистанции является тот факт, что в весьма детальном регистре Жака Фурнье антагонизмы между знатью и простонародьем не играют основной роли. Конечно, они существуют и могут даже быть серьезны. По крайней мере, два благородных, шателен Жюнака (который боялся доноса на себя как катара) и дамуазо²² Раймон де Планиссоль были повинны в убийстве крестьян-соседей соответственно в Жюнаке и в Коссу*. Кроме того, взимание «податей» [tailles] (в пользу Церкви?) вызвало в 1322 году во все том же приходе Коссу попытку Гийома де Планиссоль: он ссылаясь на свое благородное достоинство, чтобы обосновать некую, так сказать, фискальную привилегию, которая его персонально избавила бы от уплаты упомянутых «податей». Вот откуда ропот среди простолюдинов (III, 351)...

В самой Монтайю я не отметил ни единого конфликта подобного типа; антагонизм (неоспоримый) между *крестьянской* семьей Клерг (один из членов которой являлся сеньориальным байлем) и частью жителей развивался никак не на манер протеста против знатных. В общем, борьба неблагородных против бла-

* III, 276–277, 347. Добавим, что в Тиньяке Симон Барра, шателен Акс-ле-Терма, велел утопить местного байля (I, 281).

городных в рассматриваемую эпоху в верхней Арьежи была феноменом лишь эпизодическим, если не «эпидермическим»²³ Его надо отнести к категории подобных или более важных конфликтов, которые поднимают некую часть населения против той или иной категории реальных или мифических врагов, коими могут быть прокаженные, евреи, катары... а то и ростовщики, священники, прелаты, монахи, французы, инквизиторы, женщины, богачи...²⁴ Таким образом, нет оснований преувеличивать злобу наших поселян против знати. Это не главный фактор социальной напряженности. Такое миролюбие крестьянства по отношению к дворянству может объясняться многими мотивами: мне кажется, они связаны со своеобразным характером окситанской цивилизации в ее экономических, социальных, культурных аспектах...; я думаю, например, об относительной ничтожности сеньориальных угодий, обычно являвшихся держанием благородных; я думаю и о реальных положительных качествах, которыми и кичится, и тяготеет знать нашего Юга, скорее привлекательная, чем отталкивающая. Но такого рода весьма общие объяснения, о которых я, тем не менее, скажу несколько слов, слишком далеко выходят за рамки монографии о крестьянстве. В нашем исследовании они не более чем дополнительная пружина. Добрые (относительно) отношения между благородными и «низкими» представляют, с моей точки зрения, данность. Впрочем, данность не самую главную, поскольку знать и благородные вмешиваются пусть порой и ярко, но, в конечном счете, случайно в нормальную или аномальную жизнь, которую ведут обитатели Монтайю. (Все было бы иначе в других деревнях, где пребывание такого-то сеньора и такого-то дворянина есть фактор постоянный, а не одномоментный или эпизодический.)

Временами возникает впечатление, что борьба между благородными и неблагородными в нашем маленьком уголке Пиренеев была почти так же несущественна, как в наши дни гипотетический конфликт между теми, кто награжден орденом Почетного легиона²⁵, и теми, кто им не награжден. При всем анахронизме и чрезмерности, подобное сравнение, по-видимому, обладает демонстрационной ценностью: в конечном счете, благородное звание едва ли превосходило достоинством награду или медаль, передаваемую из поколения в поколение*, при соблюдении достаточно строгой эндогамии²⁶ награжденных. Надо ли добавлять, что на высоте 1300 м, в деревнях, где благородное сословие было почти таким же убогим, как и «низкое», речь может идти разве что о шоколадной медальке? Разгрызть её можно с наслаждением[†], но обладание столь скромным знаком отличия не порождает интенсивной социальной ревности. Какое отличие от батальи в долине Сены: сорок лет спустя столкновение со знатью примет там облик расового конфликта...

* Знать той эпохи — это, прежде всего, «сообщество наследников» (*Duby G.*, 1972, p. 811, 822; *Heers J. Le Clan...*, p. 23).

† См. гл. IX.

Это отсутствие твердого разграничения между группами, которое, однако, не исключает ни различий, ни почтительности*, объясняется относительной бедностью горного благородного сословия: слишком далеко оно, в верхней Арьежи, от земельных успехов парижской и бордоской знати с их обширными сеньориальными имениями, с их виноградниками, равноценными золоту. «Угодья» шателена Монтайю, судя по тому немногому, что об этом известно, лишь едва превосходят земельные наделы местных богатых крестьян. И управляющий замка выступал главным образом как домоуправитель, в ведении которого по воле случая оказались и работы в поместье, и флирт с хозяйкой; он далек от роли земельного воротилы, каковых можно встретить в поместьях Биттеруа или Бовези. Все идет так, как если бы удаленность от больших городов — единственно способных поддержать длинной рукой значительные сеньориальные владения, опирающиеся на городской рынок, — тоже содействовала разрядке ситуации и умиротворению конфликта, который мог бы возникнуть между лицами благородного происхождения и крестьянами земли Айон. Первые были слишком жалкими и безденежными, вторые — слишком хорошо устроившимися в качестве крепких хозяев в своих скромных владениях и своих *domus*, чтобы между ними могла возникнуть известная разница потенциалов, способная перерасти в открытую борьбу. В конечном счете, именно в районах наиболее коммерциализированного сельского хозяйства, весьма удаленных от наших приарьежских Пиренеев, — я имею в виду парижский регион, южный Бовези, Фландрию — происходит или произойдет *clash*²⁷ между знатью, получающей деньги с рынков, делающих рентабельными ее поместья, и крестьянами, которые очень хотели бы также иметь нечто большее, чем крохи с барского стола.

Следует, наконец, добавить, что было бы ошибочно объяснять эту относительно пацифистскую установку в классовой борьбе чистой и простой несостоятельностью благородного сословия. Если знать окситанских гор пребывала в добрых отношениях, в отношениях приветливого общения со своими мужиками (к компании которых, в общем-то, сводится ее круг общения... и для которых это иной раз оказывается губительным), то не только потому, что сама была бедной и чумазой. Она бедна, но не во всех отношениях, не во всех планах, материальных и духовных. Действительно, после крестовых походов, после возникновения катарства, являвшегося на добрую половину ее созданием, после трубадуров мелкая окситанская знать играла позитивную роль культурной закваски... сделав идеалом обольщение женщины и этим оказав ценную услугу поэтам и любовникам всех социoproфессиональных категорий²⁸ Эта направляющая функция, ориентирующая деревенский мир в области социального общения, охотно

* См. приветствие Пьера Мори в адрес подобного важного сеньора (и ответ сеньора).

принималась населением, у которого не было особых мотивов жаловаться на руководство подобного рода. Знать нашей верхней Арьежи обходилась недорого, на земле, почти не знавшей серважа²⁹, она мало притесняла простолюдинов. В самой Монтайю она была представлена лишь от случая к случаю, каждый из которых мог даже оказаться приятным. Распространяемая ею цивилизационная модель была не чужда большинству. В общем и целом благородное сословие умело нравиться без особых затрат.



Среди прочих, связанных с вышеизложенным, проблем, — проблема сеньории. А в плане сеньориальной проблема поземельных отношений и юридического положения эвентуально³⁰ зависимых людей. И наконец, проблема напряженности и трений, которые могли или не могли порождаться этими поземельными отношениями и этой возможной зависимостью.

Относительно данных материй, как я уже сообщал, наши документы говорят, прежде всего, о публичной власти и локальной сеньории, целиком и полностью принадлежавших графу де Фуа, равно как и о представителях, которых последний держал на местах: шателене, военном, и байле, судебном (в принципе). С другой стороны, та же обыкновенно многословная документация не имеет, когда дело касается сеньориальных прав в Монтайю. Подобный изъян приходится поправлять, используя те или иные материалы более поздней эпохи. Один превосходный документ 1672 года* указывает, что сеньором Монтайю является французский король как законный преемник прав бывших графов де Фуа. Этот сеньор осуществляет или поручает осуществлять своему представителю (отдаленному наследнику нашего байля) право суда высшей, средней и низшей инстанции. Он взимает *lods* и *ventes* (налог на права наследования и передачи собственности) со стоимости имущества из расчета 8,5 процентов упомянутой стоимости. Кроме того, он получает доход с права *выпаса* [*râture*] и *лесопользования* [*forestage*] (в целом 16—20 турецких ливров в 1672 году): благодаря оплате этого права жители могли достаточно свободно пасти свои стада на 250 гектарах лесов и 450 гектарах пустошей и ландов³¹; леса, пустоши и ланды номинально принадлежали сеньору, он передавал их в крестьянское пользование за плату[†]. Кроме того, встречается право *гона* [*quête*], «взимаемое сеньорией ежегодно с каждого главы семейства, имеющего дом и двор в Монтайю» (среднегодовой доход: 40 ливров в 1672 году). Право *интестории* (выкупавшееся в 1672 году по ничтожной общей ставке в 5 ливров годовых) когда-то позволяло сеньору получать наследство тех, кто умирал, не имея прямых или не прямых наследников. И, наконец, *альберга*, или право постоя, и об-

* Arch. dep. Ariège, J 79; см. также Barrière-Flavy, 1889.

† Эти леса, пустоши и ланды, попавшие позднее в королевскую и коммунальную собственность, по кадастру 1827 г., хранящемуся ныне в мэрии Монтайю, будут соответствовать 225 гектарам водно-лесного ведомства и 430 «коммунальным» гектарам. Площадь полей и лугов (исключая леса, как я это делал выше) прежнего сеньориального владения будет соответствовать имению в 37 гектаров (имение М. Жели, к семье которого в 1827 г. отошли путем покупки и по наследству упомянутые угодья). Для сравнения отметим, что наделы нескольких (десятька) монтайонцев, квалифицируемых в 1827 г. как «собственники» (проживающие на месте постоянно и, как правило, ведущие хозяйство), среди которых фигурируют Клерги и Байи, составляли 8—12 га каждый; наделы «земледельцев» — 2 га, наделы «держателей» — 1 га или менее того. «Земледельцы» в 1827 г. составляли большинство населения, «держатели» — значительное меньшинство.

рок овсом. То и другое когда-то было предусмотрено для расквартирования пеших и конных войск графа или шателена: таков был, по крайней мере, мотив, ставший предлогом, который оправдывал вымогательство. Различные эти права были весьма древними: они в точности соответствовали тем, которые существовали в каталонских Пиренеях, столь близких к нашим, два-три века до и два-три века после 1000 года *. В какой-то неопределенный момент, вероятно позднее рассматриваемого в данной книге, большинство вмененных таким образом повинностей станет выплачиваться в денежной форме. Благодаря чему они станут счастливыми жертвами финансовой эвтаназии ³². 200 или 300 гектаров полевой и луговой земли, обрабатываемых крестьянами Монтайю в 1672 году, будут, таким образом, недорого оплачиваться именно в форме сеньориальных сборов. Зато в начале XIV века повинности, вероятно, были куда тяжелее [†], чем станут к 1672 году в результате инфляционного обесценения. Несмотря на отмеченную вероятность, сеньориальная система первого десятилетия XIV века не соответствовала или уже не соответствовала степени действительной зависимости населения Монтайю, которое могло с полным правом возмущаться скандальными беззакониями и попранием прав, которые творились семейством байля или сеньориальным судьей, направляемыми именно инквизицией. Тем не менее население не было порабощено или спутано по рукам и ногам жесткой зависимостью от своего светского сеньора. Во всяком случае, оно уже не было закабалено в 1300 году в той степени (весьма возможной, хотя мы об этом ничего не знаем), в какой оно было подвержено различным формам строгой зависимости в предшествующий период (XI—XII века) [‡]. Крестьянские семьи Монтайю в 1300—1320 годах свободно распоряжаются, передают по наследству и продают свою землю (разумеется, продажи были редкостью, ибо земельный рынок в этих отдаленных краях почти бездействовал). Население пользуется — относительно сеньора и его местных агентов, байля и шателена — весьма широкой свободой перемещения в смысле географическом. *Ipso facto* ³³, свобода такого рода несет в себе в данном случае почти нулевую персональную зависимость от сеньории (даже если некоторые сеньориальные права из вышеупомянутых являются несомненными остатками зависимости подобного типа). Тем не менее, фактическая *независимость* сопряжена с нешуточными *повинностями* (см. выше) и *уважительным почтением* по отношению к сеньору-графу (далекому) и его агентам (на месте). В эту эпоху подлинное угнетение исходит не от графской сеньории, к которой простолюдины привязаны душевно, почти трогательно. Силы угнетения возникают в иных точках горизонта, в частности там, где действует инквизиция: инквизиторы отнюдь

* Bonnassie. Thèse.

† К сожалению, из-за недостатка документов невозможно выразить в цифрах сеньориальные поборы с Монтайю в 1300—1320 гг.

‡ Об этом позволяют думать выводы компаративной истории работы Боннасси (см. библиографию). Впрочем, в 1300—1320 гг. еще сохраняются некоторые остатки персональной зависимости, и даже серважа, в некоторых местах графства Фуа: см. об этом работы Феликса Паскье (см. библиографию). Пиренеи представляют собой одну из классических зон средневекового серважа в период, предшествующий рассматриваемому (Fossier. Histoire sociale...).

не стесняются использовать против поселян... даже светского агента сеньории — байля.



Точно так же, если продолжать рассуждение в плане «трех сословий», главное противоречие в Монтайю и Сабартесе связывается скорее с первой категорией (*духовенство*), чем со второй (*знать*, сеньориальная или нет). Деревенская верхняя Арьеж ополчается прежде всего против магнатов Церкви, нежели против знати светской. Известно, что духовенство в Окситании, от Альп до Пиренеев, выступает в XIII—XIV веках как сила землевладельческая*. Но с этой точки зрения в зону основных столкновений попадает как раз десятина. В конце лета 1308 года каркассонская инквизиция приказывает схватить всех жителей Монтайю, мужчин и женщин старше 12—13 лет. Под облаву попали и пастухи, которые специально спустились со своих горных пастбищ по случаю праздника и окончания летнего перегона. Эта облава, организованная инквизитором, предваряет предпринятое епископами Памье между 1311 и 1323 годами упорядочение сбора десятины скотом в горных местностях, взимавшейся до тех пор вяло†. Жак Фурнье, предшественник которого отлучал упрямцев‡, потребует отныне этот весьма тяжкий оброк с тем мягким, но необоримым упорством, с каким в то же время пустится преследовать еретиков. Соглашение 1311 года, подтвержденное и дополненное в 1323 году, предусматривало для всех общин «Сабартесского архипресвитерства», включая Монтайю, Акс, Тараскон и Фуа, взимание десятины деньгами и натурой с приплода скота; плюс обложение урожая зерновых из расчета восьмой части. Столь непомерное обложение§ заставляло вопить, ибо церковники в начале XIV века подступают с этим требованием всерьез. Все завершится, не без ропота, тем, что еще в XVIII веке чрезмерный и, тем не менее, вошедший в обычай характер десятинного обложения в Пиренеях будет поражать наблюдателей** Сабартесская «десятина» из расчета одной восьмой урожая зерна приобретает вид, подобный «шампару»³⁴ Вот почему она должна была вызвать отпор.

Она и вызвала отпор даже в земле Айон, включающей объект нашего исследования. Ткач Прад Тавернье, коренной житель Айонского Прада, во время долгого горного перехода в компании Гийома Эсконье (из Арка) как часть своих убеждений изливает возмущение десятиной, смешанное с другими еретическими положениями. *Попы и церковники, — восклицает он, — по злобе своей вымогают и отнимают у народа первинки и десятины с прибýtка, к коему они не приложили ни малейшего усилия* (II, 16). Прад Тавернье сует десятину в тот же мешок гнус-

* Duby. 1958.

† I, 209 (примеч. 81, составленное Ж. Дювернуа).

‡ Roux J. 1901. P. 6.

§ III, 337 (текст из «Картулярия Фуа», воспроизведенный в примечании 509).

** Sarraamon A. Les Paroisses du diocèse de Comminges en 1786. Paris, 1968. P. 18 ff.

ностей, что и крещение, евхаристию, мессу, брачный обряд и воздержание по пятницам. В самом Монтаяу братья Клерг, байль и кюре, берут на себя сбор десятинного обложения для вышестоящих инстанций и для собственного блага.

Как и позднее, во время Реформации, около 1560 года, десятинная ересь в 1320 году в Сабартесе иногда довольно слабо отличается от ереси религиозной. В силу какой-то необоримой логики усиление пресса десятины совершалось Церковью в том же ритме, что и вразумление духовное. Далекий король страны «ойль» все-таки пытался в 1313—1314 годах умерить в этой части аппетиты духовенства земли Фуа: раздражая население, оно могло поставить под угрозу общественный порядок и французское присутствие или тех, кто его представлял *. Но выговоры, делавшиеся из Парижа, были едва слышны. Они не были слишком действенны против алчности местной церкви, подогреваемой конъюнктурой. Горская безнаказанность при неуплате десятины, даже частичная и относительная, не могла сохраняться вечно: демографический, животноводческий и денежный рост, отмечавшийся в верхней Арьежи, как и в других местах, в рамках долгой фазы средневекового роста ³⁵, создавал возможность обложения, на которую немедленно нацеливается региональное духовенство, усиливая антикатарский натиск. Наступление духовенства Южной Окситании стало составной частью общей политики церкви в отношении десятины в Средние века и в Новое время. Задолго до появления психоанализа и модных ресторанов церковь осознала, что ее престиж будет тем очевиднее, чем дороже она заставит платить в форме десятинного обложения за услуги, оказываемые ею верующим.

Но многие в Айоне и в других местах воспринимали это иначе. В Монтаяу, Вариле, Далу насмешек над богатством, присваиваемым клириками, всегда хватало, чтобы повеселить собравшихся на посиделки... Если говорить об антиклерикальных претензиях материального порядка, то десятина была излюбленной мишенью привлеченных к суду горцев, что со всей очевидностью доказывают материалы дознания Жака Фурнье: из 89 досье, собранных епископом и касающихся всевозможных форм аллергии к католической ортодоксии и власти, по крайней мере шесть предъявляют в качестве главного или второстепенного обвинения отказ от десятины; на эту тему обвиняемые изъясняются в выражениях весьма энергичных, в частности по поводу *карнеляжной* десятины, взимаемой с овечьих стад: она вызывала недовольство овцеводов и пастухов.

Выражения оказываются особенно крепкими, когда речь идет о нищенствующих монахах в городах: несмотря на теоретически исповедуемую ими этику бедности, монахи выступали сообщниками епископа и его политики усиления десятины. Они запреща-

* О сдерживающей роли Филиппа Красивого по вопросу о «Сабартесской десятине» см.: Роух J.

ли доступ в храмы тем крестьянам, которые были отлучены от церкви за отказ от уплаты десятины (II, 317, 321).

Показателен, с этой точки зрения, случай Гийома Остаца, байля Орнолака в Сабартесе, авторитетного представителя деревенской элиты, зараженной катарством (см. любопытные теории, высказанные им относительно демографии душ умерших [I, 191]...). Этот байль антиклерикал. В Орнолаке, — заявляет он, — у меня только два врага: кюре и викарий, других я не знаю (I, 200). Решительно восставая перед односельчанами против сожжения сектанта-вальденса, он заявляет: *Вместо этого еретика следовало бы сжечь самого епископа Памье. За то, что епископ требует с нас карнеляжную десятину и заставляет нести большие расходы на свое добро... Конечно, требуемая епископом десятина соответствует закону, но жители Сабартеса вправе сопротивляться, поскольку она противна местным обычаям* (I, 209). Диатриба³⁶ байля Остаца показательна: натиску клерикальной власти как воплощения империализма внешних и преобладающих общественных сил, центром которых выступает в данном случае Памье, противостоит отчаянное стремление горцев к автономии, враждебное противным обычаю поборам. Овцеводы и пастухи образуют особый мир, который не позволяет вертеть собой как угодно. В более общем плане их сопротивление является частью длительной антиклерикальной и антидесятинной традиции пиренейского, средиземноморского и северного Лангедока. В бесконечной истории окситанских ересей XIII—XVII веков конфликт по поводу десятины является глубинным, возвращающимся; он красной линией проходит через все крестьянские выступления; от катарства до кальвинизма³⁷ устанавливает он общий знаменатель, более очевидный, чем догматическая преемственность, которая зачастую отсутствует, которая на деле сильна лишь в некоторых впечатляющих, но единичных случаях.

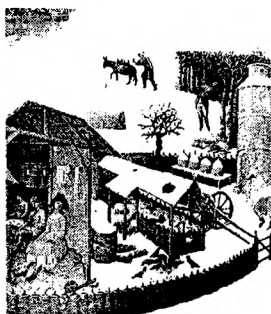
Во всяком случае внешнее угнетение крестьян земли Айон и Сабартеса не так уж связано со светским обществом и благородным сословием, слабым и доступным. Это угнетение имеет своим источником прежде всего амбиции тоталитарной Церкви, искоренительницы разномыслия. Она хочет возложить на горы, на общину тяжкую десятину, переходящую в шампар. Испытываемый недуг одновременно духовного и мирского свойства.

Именно эту общину, это твердое ядро, до хруста сопротивляющееся отмеченному нажиму, я и хотел бы сейчас рассмотреть более пристально: Монтайю как она есть.

Глава II Дом-семья: *domus*, *осталь*

* Различие «землепашцы — поденщики» соответствует тому, чем в наше время является в сельском хозяйстве противопоставление «фермер — сельскохозяйственный рабочий», — конечно, с учетом специфики эпохи!

Братья Лимбург.
Февраль.
Миниатюра из часослова
герцога Беррийского.
Нач. XV в. Франция



Дружественные или враждебные — знать, сеньоры, церковь оказываются в основном вне Монтаяю, за пределами деревни. Если отбросить случаи Беатрисы де Планиссоль и вице-шателена, премника ее покойного супруга в качестве командующего местной крепостью (о котором мало известно), все жители деревни, включая кюре, принадлежат к деревенским крестьянским семьям. Даже немногочисленные ремесленники прихода стоят одной ногой в огороде, ведя сельскохозяйственную деятельность и имея крестьянскую родню. Что же до различия между «землепашцами» и «поденщиками», которое лежит в основе столь характерного для севера Франции расслоения деревенских жителей, то здесь оно приобретает особые формы *. В маленьком пиренейском сообществе, которому посвящена эта книга, доминирование двух или трех относительно богатых — или менее бедных, чем остальные — семей (сначала Клерги, потом Бело, Бене...) не мешает некоторому сглаживанию неравенства за счет различных факторов; молодежь, которая в Парижском бассейне тут же сбилась бы в состоящий из поденщиков пролетариат или полупролетариат, в Монтаяю, напротив, оказывается как бы вытолкнутой за пределы социальной структуры деревни. Эти люди становятся пастухами в окрестных горах или в далекой Каталонии.

Поэтому если мы хотим понять предмет нашего исследования, необходимо отложить — временно и чтобы вернуться к ним позже с другой стороны — проблемы социальной стратификации внутри деревни; необходимо начать с самого простого, рассмотреть «клетку», базовую ячейку, которая, будучи воспроизведена в количестве нескольких десятков экземпляров, и формирует Монтаяю. Этой базовой ячейкой является крестьянская семья, воплощенная, насколько возможно, в непрерывном существовании дома и в повседневной жизни группы людей — «домашних», совместно проживающих под одной крышей; на мест-

* Эта целостность, по сути, — первичная общность проживания или первичная экологическая общность. Известно, что слово «экология» происходит от греческого οἶκος, что означает «дом, жилище».

† Об эквивалентности *domus*, классического латинского слова, и *hospiciūm*, которым буквально переводится на латынь провансальское слово *осталь*, см. высказывания Пьера Клерга (I, 226). Термин «дом» в собственном смысле слова (*mansio*) встречается в нашем документе лишь в виде исключения и только в устах человека, который родом из лионского региона (I, 121). Слово *familia* крайне редко (I, 276: *familia* еретиков). Однако во употребляются *hospiciūm* и *domus*, чтобы сказать «дом и домашние, которые в нем проживают»; употребляется *parentela* (и изредка кое-где *domus*, но никогда *hospiciūm*), для того, чтобы назвать семейные связи кого-либо с его кровной родней, проживающей не под его крышей, не среди его домашних. По поводу основополагающей роли дома как одновременно эмоционального, телесного, земельного центра и центра проживания, в частности в Восточных Пиренеях, см.: *Bouttruche. Seigneurie et féodalité*. V I, p. 81; и особенно *Bonnassie*. Т II, p. 294. Последний настаивает на непрерывности существования серданского *manse*, «почти неотторжимо-го семейного держания» (*Ibid.* Т. II, p. 304).

‡ III, 366–367. Не путать этого Бернара Клерга, сына Арно Клерга, с Бернаром Клергом — сыном Понса Клерга и байлем Монтайю.

ном наречии эта целостность именуется *осталь**, на латыни протоколов инквизиции — *hospiciūm* и прежде всего *domus*. Достойно быть отмеченным то, что слова *осталь*, *domus*, *hospiciūm* означают одинаково и нераздельно и семью, и дом. Термин *familia* практически не используется в наших записях — он не просится на язык монтайонца, для которого семья во плоти и дом из дерева, камня или смешанной с глиной соломы — одно и то же. Разница между двумя этими понятиями, относящимися к родству и к месту жительства, станет очевидной в наше время, но она еще не существует в сознании людей, которых допрашивает Фурнье †

Многочисленные фрагменты говорят без прикрас об основополагающей роли, — эмоциональной, экономической, родственной — которую играет *дом-семья* в хлопотах среднего жителя Айонского края. Нет по этому поводу более красивого диалога, чем происходящий между Гозьей Клерг и Пьером Азема из Монтайю по поводу одного из инквизиционных эпизодов: Гозья, жена Бернара Клерга (второго) ‡, хочет исповедаться епископу Фурнье в некоторых еретических действиях, свидетельницей, а то и соучастницей которых она была. Пьер Азема предостерегает ее в ответ: *Ты дура суетливая! Если ты признаешься во всем этом, ты потеряешь все добро и погасишь огонь твоего очага. Твои дети, с безумием в сердце, будут бродить с нищенской сумой... Не буди спящего зайца, а то он поранит лапами твои руки. Сверни и пройди в обход, чтобы не разбудить зайца. И Пьер Азема заключает, по-прежнему обращаясь к Гозье, *domus* которой, надо заметить, отнюдь не среди первых (но тем более...): Я вижу даже еще лучший способ сохранить ваш очаг. Поскольку я, доколе будет жить сеньор епископ (Жак Фурнье), буду принадлежать к его дому, то я могу сделать немало хорошего; и я могу отдать свою дочь в жены одному из ваших сыновей: так ваш семейный очаг благополучно придет в хорошее, то есть зажиточное состояние (I, 367). Если же, однако, ты признаешься в том, что замешана в ереси, ты, твой очаг и твои сыновья будете уничтожены.*

Этими словами, — добавляет Гозья Клерг, — обменялись без свидетелей я и Пьер Азема. И по этой причине я не стала признаваться в чем бы то ни было (инквизиции).

Все — в этом высказывании, которое выдвигает в качестве высшей ценности процветание домов, при случае связанных браком. Их правильно понятые интересы при этом требуют молчания. Основное понятие — *domus*, или круг совместно проживающих «домашних», сама жизнь, если не сама плоть, организует в своем развитии в единое целое разные элементы, центральные или второстепенные: огонь кухонного очага, имущество и землю, детей, супружеские союзы. Хрупкое образование, которому в каж-

дом поколения угрожают, а то и разрушают его, эпидемии, вдовство, повторные браки, разбивающие и вновь создающие пары, да и инквизиция, — тем не менее в кругозоре среднего монтайонца оно является идеальной точкой отсчета.

Наконец, в том же тексте можно отметить сформулированное Пьером Азема вторичное, не вполне правильное значение, которое может принимать термин *domus*: значение *родни*. Когда Азема провозглашает: *Я принадлежу к дому епископа*, — он не имеет в виду, будучи простым крестьянином из Монтайю, что он обитает в епископском дворце в Памье, — но вполне бесхитростно заявляет о себе как о более-менее близком «бедном родственнике» прелата Фурнье.



Ничто так хорошо не демонстрирует значение *domus* в качестве объединяющего понятия социальной, семейной и культурной жизни в деревне, как его роль краеугольного камня, которую он сыграл в утверждении или возрождении катарства в верхней Арьежи и в Монтайю. Однажды, — рассказывает Мангарда Бюскай из Айонского Прада (соседняя с Монтайю деревня), — я встретила моего деверя Гийома Бюская на тропинке, по которой направлялась к церкви моего прихода (I, 499).

— Куда ты идешь? — спросил меня Гийом.

— Я иду в церковь.

— Вот оно что! — ответил Гийом. — Ты, похоже, стала исправной «церковницей»! Ничуть не хуже молиться Богу в собственном доме, чем ходить молиться ему в церковь.

Я ответила ему, что церковь — более подходящее место для того, чтобы молиться Богу, чем дом.

Тогда он просто пробормотал, обращаясь ко мне:

— Ты не в вере.

Значит, для Гийома Бюская, яростного сторонника катарских идей (не он ли хотел, чтобы его золовка перестала кормить грудью, обрекая умирать в *endura*¹ ребенка-еретика [I, 499]), альбигойская вера — это то, что живет и претворяется в доме. В противоположность римской догме, которая пребывает в приходском храме. Впрочем, эта идея имеет широкое хождение. Когда ересь пробирается в *осталь*, — заявляет один крестьянин Жаку Фурнье, — она как проказа: заражает все на четыре поколения или навечно (II, 110). Од Форе из Мервея, истеричка, теряет веру в святое причастие; она делится своими сомнениями с соседкой и родственницей, Эрмангардой Гароди. Та, приходя в ужас, предостерегает разуверившуюся женщину о тяжелых последствиях, которыми может обернуться подобный скептицизм для дома, где она живет, и для деревни. *Вы настоящая гадина*, — говорит

эта Гароди Од.— Эта деревня и этот дом (осталь) всегда были чисты от всякого зла и от всякой ереси. Остерегитесь принести нам зло, исходящее из других мест, чтобы не обречь наши места на проклятие (II, 87). На взгляд Гароди, пути ереси абсолютно ясны: чтобы прогнила вся деревня, достаточно греха одного единственного дома. Наоборот, насилие инквизиторов видится его жертвами скорее как агрессия против еретического *domus*, чем как покушение на жизнь или свободу того или иного человека. Эти два предателя привели несчастье в наш дом и к моему брату юре,— заявляет Бернар Клерг, говоря об аресте приходского священника Монтайю, которого обвинили два донощика (II, 281).

Обращение в ересь также происходит последовательно, блоками — дом за домом, а не обязательно человек за человеком. Пьер Отье, катарский миссионер из Сабартеса, верит, что распространение его веры происходит от семьи к семье, от двора к двору гораздо лучше, чем от индивидуального сознания к индивидуальному сознанию. Бог пожелал, чтобы я пришел в ваш дом,— говорит он собравшейся семье Раймона Пьера,— чтобы я мог спасти души людей этого дома (II, 406). Для Пьера Отье дома — это ряды душ, которые целиком принимают тот или иной символ веры. Пьер Мори из Монтайю приводит как бы в подтверждение пример *domus* в Арке, который сменил веру «как один человек». Я думаю,— рассказывает Пьер Мори,— что Гайарда, сестра Гийома Эсконье и жена Мишеля Лета, и Эс-клармонда, другая сестра Гийома, которой было тогда, должно быть, лет двенадцать, уверовали в ересь; то же самое было, по-моему, и с Арно, братом Гийома. Все они обратились враз, все домашние одновременно, вместе с Гайардой, матерью, с Гийомом Эсконье и с его сестрой Маркизой (III, 143). В самом Монтайю миссионерская деятельность Отье опирается на замкнутую структуру некоторых верующих семей. В то время, когда я жила в Монтайю и в Айонском Праде*,— рассказывает Беатриса де Планиссоль,— поговаривали среди уверовавших в ересь, что еретики (в частности, семья Отье) часто бывали у братьев Раймона и Бернара Бело, которые в ту пору жили вместе, так же как и в доме у Алазайсы Рив, сестры еретика Прада Тавернье; и в доме Гийома Бене, брата Арно Бене, что из Акса (который сам был тестем Гийома Отье): люди из этих разных домов все были из Монтайю. Беатриса, тонкая штучка, прекрасно поняла один из секретов успеха ереси в ее деревне: землячество, родство, «домоцентризм» [*«maisonnalisme»*]² или приверженность дому способствуют распространению опасных идей; они перемещаются блошиными скачками от *domus* к *domus*, от одной группы домашних — к другой. Едва ересь укоренилась, *domus* является для нее хранилищем: зам-

* I, 233, см. также III, 161. Ересь была принесена в Монтайю (или, скорее, занесена вновь, поскольку она уже присутствовала там в некоторой степени в 1290-х гг., если верить свидетельству Беатрисы де Планиссоль о Раймоне Русселе, см.: I, 219) семьей Отье в 1300 г. в дом Гийома Бене. Тот факт, что Гийом Бене был братом Арно Бене из Акса, который был тестем Гийома Отье, безусловно, облегчил контакты: из города в деревню и из одного *domus* в другой, родственный.

кнутая сама на себя молекула, он всеми своими силами ограничивает компрометирующие контакты с нееретическими домами. Тайна новой веры пребывает в наибольшей сохранности, когда о ней шепчутся за дверью *domus* (II, 10); или, еще лучше, когда она заперта во влажной духоте четырех стен *осталья*: в самом Монтайю Алазайса Азема не говорит о ереси нигде, кроме как дома, со своим сыном Раймоном (I, 319). Она говорит об этом еще с членами семьи Бело (в данном случае — с тремя братьями Бело, Раймоном, Бернаром и Гийомом, и с их матерью Гийеметтой), а также с членами дома Бене, родственного предыдущему, то есть с Гийомом Бене, его сыном Раймоном и Гийеметтой, женой Гийома. (Отметим постоянное упоминание мужчин, молодых и старых, перед женщинами, даже старыми, в этом перечислении, даваемом Алазайсой Азема.) Также Раймонда Лизье, которая вследствие повторного брака станет позже Раймондой Бело и будет приговорена к заключению по обвинению в ереси, была в тесных отношениях с Гийеметтой Бело и с Раймоном, Бернаром и Арно Бело; она часто у них бывала и о многом тайно говорила с ними*; относительно Монтайю и других деревень можно почти до бесконечности умножать подобные примеры, подчеркивающие присущую домам специфическую, всепобеждающую, но при этом тайную, общественную жизнь†

Система одновременно сообщающихся и замкнутых домов служит тыловым обеспечением катарского подполья. Но эта роль вытекает из общественной жизни *domus*, которая является специфической предпосылкой: ее используют, а не создают. В качестве доказательства: некоторые *domus* в силу самого факта своего некатарства служат в свою очередь структурной альтернативой общественной жизни для других монтайонских персонажей, остающихся добрыми католиками (при всех своих колебаниях). Жан Пелисье, деревенский пастух, утверждает, что он не был, по крайней мере в юности, еретиком. Я был вхож,— добавляет он в подтверждение своей приверженности истинной вере,— в четыре дома Монтайю, ни один из которых не был еретическим (III, 75).

Нельзя сказать, что подлинно коллективный орган, то есть собрание глав семей, совсем не существует в Монтайю; однако это собрание, в той мере, в какой оно действует, ведет, как представляется, призрачное существование: оно, несомненно, парализовано внутренним расколом деревни на религиозные группки и на противоборствующие кланы. Что же до братств, до общин покаяния и других элементов окситанской социальной жизни, они отсутствуют — если не в этот период вообще, то, по крайней мере, в наших горных сообществах в частности‡.

В этих условиях Монтайю представляется мне прежде всего архипелагом *domus*, каждый из которых обозначен — один по-

* II, 223. Кроме того Арно Бело — будущий муж Раймонды Лизье.

† Например: Мангарда (жена Раймона Эймерика из Прада) часто бывала о ту пору в доме Раймона Бело... и готовила еретикам хлеб... и приносила муки в помянутый дом (I, 416).

‡ Напротив, в лионской сельской округе в рассматриваемую нами эпоху братства многочисленны (согласно Т. Лорсену).

ложительно, другой отрицательно — по отношению к разным религиозным течениям.

Крестьяне и пастухи Монтайю осознают эту ситуацию: для земледельца Гийома Бело и для братьев Пьера и Гийома Мори, пастухов, которые во время прогулки проводят неформальный учет в своей деревне, последняя делится на некоторое количество верующих и неверующих семей — «вера», о которой идет речь, это, разумеется, ересь. Среди домов, которые оба Гийома (Бело и Мори) прямо называют «верующими» — дом Морев, дом Ги-лаберов, дом Бене, дом Бернара Рива, дом Раймона Рива, дома Мори, Ферье, Бейлей, Марти, Форе, Бело * Одиннадцать «верующих» домов соответствуют часто нуклеарным семьям, состоящим каждая из двоих родителей и их детей; однако один из одиннадцати еретических *domus* не вписывается в эту элементарную «модель», поскольку туда входит старуха мать (Гийеметта «Белота») и ее четыре взрослых сына, в то время еще холостые. В целом, согласно этому перечню, одиннадцать «верующих» домов населяет 36 человек еретиков. Этот итог, однако, не может рассматриваться как окончательный: применительно к многим семейным парам, названным в рамках того или иного верующего дома, Бело и братья Мори называют лишь имена мужа и жены; они не упоминают имена детей, которые, возможно, воспринимаются нашими свидетелями как нечто несущественное †

То, что *domus* не всегда тождественен с мнениями каждого из его членов в отдельности, подтверждается дальнейшим ходом инвентаризации: Мори и Бело говорят о существовании в Монтайю нескольких «независимых» еретиков; эти «одиночки» не привязаны ни к одному *domus*, который мог бы целиком рассматриваться как «верующий». Еретиков «вне дома» (III, 162) девять человек: в их числе две семейных пары (Витали и Форы), которые, по-видимому, живут в домах, принадлежащих другим; две замужние женщины (которые, возможно, расходятся во мнениях со своими мужьями); наконец, одна незаконнорожденная и два усыновленных, упомянутые отдельно.

Ряд других домов в Монтайю не воспринимаются как «верующие», но они все стоят на позиции благожелательного нейтралитета по отношению к катарству: такова, например, семья Лизье (III, 162, 490), которой нечего опасаться, говорят Мори и братья Бело, после убийства врага катарства Арно Лизье. Действительно, после смерти Арно семья Лизье попадает под влияние Клергов и даже в личный сераль кюре: Пьер Клерг делает Грациду Лизье своей подружкой.

Католицизм в Монтайю также представлен домами: Жан Пелисье, подсобный работник и пастух, говорит о существовании в деревне пяти нееретических домов. Это сама семья Пелисье, видимо, «нуклеарная», поскольку она включает пять братьев, по

* III, 161. Этот список неполон: Мори и Бело не упоминают большую семью Клергов.

† Далее (см. гл. XIII) приведен более полный список детей.

крайней мере несколько из которых уже стали взрослыми^{*}; дом *На Карминага* (буквально — «госпожи» Карминага), матери братьев Азема (и действительно, они порой проявляли более чем сомнение по отношению к ереси[†]); также дом Жюльена Пелисье, дом Пьера Ферье (который позже, по словам Мори и Бело, станет симпатизировать альбигойцам), наконец, дом женщины, именуемой *На Лонга*, матери Гозьи Клерг, которая, в свою очередь, вошла в семью Клергов, но не стала еретичкой, как они.

Итак, в целом, исходя из *учтенных* домов, одиннадцать семей еретиков, пять католических семей; несколько семей, сменивших принадлежность (как, например, дом Клергов), а также несколько смешанных домов, или нейтральных, или внутренне раздробленных, или, наконец, населенных людьми с *раздвоенным* сердцем, непостоянными и легкими на измену (II, 223). Список неполон, поскольку Монтайю в 1300—1310 годах насчитывала, видимо, около 200 жителей, то есть по меньшей мере сорок домов. Но из этих сорока домов большая часть в тот или иной момент проявляла слабость перед искушением ересью; в целом, согласно двум хорошо осведомленным очевидцам, Гийому Матею и Понсу Риву, в Монтайю было лишь две семьи, *которые не были затронуты ересью* (I, 292). Что до Гийома Отье, катарского миссионера, который также в восторге от Монтайю, от кюре Клерга и от семьи Клергов (*Нет*, — говорит он, — *мне нечего опасаться ни со стороны кюре Клерга, ни со стороны дома Клергов. О, если бы все кюре мира были такими же, как в Монтайю...*), то он другим образом подтверждает высказанную Матеем и Ривом мысль о «двух лишь антикатарских домах», поскольку он пишет: *В Монтайю есть лишь два человека, которых мы должны остерегаться*[‡]. Два антикатарских дома, говорят Рив и Матей, то есть два антикатарски настроенных человека, по одному на дом, как заявляет со своей стороны Гийом Отье.

Все наши горцы хором и с большим убеждением подчеркивают мистико-религиозную силу *domus* как возможной исходной матрицы воззрений отдельного человека. И наоборот: как одна свинья с *цепнем* изводит весь *свинарник*, человек, тронутый догматическим изъясном, моментально заражает им весь свой дом. Наши очевидцы могли бы подписаться под латинской фразой, которую я переделываю к случаю: *cujus domus, ejus religio*³ Скажи мне, каков твой дом, и я скажу, какова твоя вера. Конечно, случаются промахи, но они подтверждают регулярность явления. И лишь со смертельными ударами инквизиторского террора, начиная с 1308 года, лопается цельная сеть катарских *domus* Монтайю, а деревня приобретает трагический вид корзины с крабами, где каждый стремится ускорить конец соседа, напрасно надеясь отсрочить тем самым свой собственный.

* III, 75. Нуклеарная семья состоит только из супругов и несовершеннолетних детей. Если с парой живут другие взрослые или другие лица, связанные родством или свойством, семья становится большой, а не нуклеарной.

[†] I, 279.

[‡] I, 279. Речь идет о Пьере Азема и о ком-то другом, не названном.



Но какой бы ни была эта драматическая развязка, очевидно, что для жителей Монтайю дом (*осталь*) занимает стратегическое положение во владении благами этого мира. Послушаем по этому поводу Жака Отье, который приспосабливает к пониманию слушающих его пастухов из Арка и Монтайю катарский миф о грехопадении. *Сатана*, — говорит Жак Отье, — *проник в Царствие Небесное и возгласил бестелесным обитателям его, что он, дьявол, владеет еще лучшим раем... Души, я проведу вас в мой мир*, — добавил *Сатана*, — *я дам вам быков и коров, богатства, жену-подругу, и у вас будут ваши собственные остали, и у вас будут дети... и вы больше будете ликовать при виде ребенка, когда он у вас родится, чем наслаждаясь покоем, который есть у вас здесь, в Раю* (III, 130; II, 25). *Осталь* помещается, таким образом, после коровы и женщины, но прежде ребенка в иерархии основных благ.

С точки зрения юридическо-магической или, пожалуй, этнографической, арьежский *осталь*, как и андоррская *casa*, является чем-то гораздо большим, чем совокупностью смертных индивидов, составляющих соответствующий круг *домашних*. Пиренейский дом является юридическим лицом с неделимой собственностью* и обладает определенными правами: они состоят в собственности на земельный участок, в пользовании общинными лесами и высокогорными пастбищами, *solanes* или *soulanes*⁴ прихода. *Осталь* (или *casa*) является, следовательно, некоей целостностью: он является «продолжением личности своего покойного хозяина»; он считается «истинным владельцем всех благ, составляющих хозяйство»[†]. И это тем более важно, что в нашей деревне крестьяне, мелкие или крупные, являются действительными владельцами; можно даже сказать, что они являются фактическими собственниками своих полей и лугов, которые составляют большую часть используемой территории, за вычетом лесов и пастбищ[‡].



В Монтайю у каждого дома есть своя звезда, своя судьба, «к которой покойные остаются причастны» (I, 313—314). Для того чтобы обереечь эту звезду и эту судьбу, в доме хранят кусочки ногтей и пряди волос покойного главы семьи. Волосы и ногти, поскольку они продолжают расти и после смерти, являются носителями особенно мощной жизненной энергии. Благодаря использованию этого ритуала дом «пропитывается определенными магическими чертами личности» и оказывается способным передавать их другим членам линьяжа[§]. Когда помер Понс Клерг, отец *кюре Монтайю*, — рассказывает Алазайса Азема (там же), —

* Platon C., 1902—1903, p. 16, 49 et passim.

† Ibid., p. 16. Платон не учитывает — и ошибается — нищету ряда домов.

‡ Крестьяне Монтайю, несмотря на исполнение некоторых сеньориальных повинностей, являются *de facto* собственниками своих полей и лугов (см. также: Bonnassie, t. II, p. 248—264). Тот факт, что местные земельный рынок мало активен и даже отсутствует, не подрывает, но, в конечном счете, подкрепляет эту констатацию. Очевидно, следует исключить из крестьянской «собственности» сеньориальные угодья (тридцать гектаров?), а также леса и пустоши, контролируемые, в силу неясных причин, сеньорией-байлией-шателеней и тем, кто представляет общину.

жена его, Мангарда Клерг, попросила меня да еще Брюну Пурсель отрезать у трупа пряди волос, что росли около лба, да кусочки всех ногтей на руках и на ногах, и все это для того, чтобы в доме покойника и дальше оставалась удача. Мы, стало быть, закрыли дверь дома Клергов, в котором лежало мертвое тело, обрезали волосы и ногти у покойника и отдали их Гийеметте, служанке в доме, а уж та отдала их Мангарде Клерг. Это «подрезание» волос и ногтей сделано было после того, как ополоснули водой лицо умершего (поскольку в Монтайю труп целиком не обмывают).

У истока этой практики мы видим одну из крестьянок Монтайю, Брюну Виталь. Она посоветовала Мангарде Клерг, вдове почтенного Понса, уважить этот старый обычай. Госпожа, — сказала Брюна Мангарде, — я слыхала, что если с покойника взять пряди волос и обрезки ногтей с рук и ног, то этот покойник не утащит с собой счастливую звезду и удачу вашего дома (там же). Другая женщина из Монтайю, Фабрисса Рив, дает по тому же поводу несколько дополнительных уточнений. По случаю смерти Понса Клерга, отца кюре, — объясняет Фабрисса, — много людей с Айонского края пришли в дом кюре, сына Понса. Тело положили в тот «дом в доме», что называют «*foganha*» (кухня); оно не было еще завернуто в саван. Кюре выгнал тогда всех из дома, кроме Алазайсы Азема и Брюны Пурсель, побочной дочки Прада Тавернье. Женщины эти остались одни с покойником и с кюре; женщины и кюре взяли с усопшего пряди волос и обрезки ногтей... Был потом еще слух, что кюре совершил то же самое с трупом своей матери (I, 328). Эти рассказы подчеркивают предусмотрительность наследников, которые не хотят, чтобы покойник унес с собой даже часть удачи *domus*: они выгоняют многочисленных посетителей, пришедших выразить соболезнование; они запирают дверь; они закрываются в кухне, которая является домом в доме; тело не обмывают из боязни смыть с него вместе с водой драгоценные частички, которые могут быть на его коже и покрывающей ее грязи. Эти предосторожности можно сравнить с теми, о которых говорит Пьер Бурдьё по поводу кабийского дома: там также принимают все возможные меры для того, чтобы покойник во время его обмывания и путешествия к могиле не унес с собой *барак* [*baraka*] этого дома *⁶

Даже если не заходить так далеко и оставаться в «иберийской» зоне пиренейских цивилизаций, можно видеть, что баски также устанавливают непосредственную и устойчивую связь между умершими и домом. «Мертвые, вместо того, чтобы принадлежать потомкам, продолжают принадлежать дому и разлучаются со своими потомками, когда те покидают дом», — пишет Кола в своей книге о баскской могиле. Этот автор также указывает, что за

* Bourdieu P. Esquisse d'une theorie de la pratique. Genève, Droz, 1972.

домом сохраняется право владения или собственности по отношению к семейным могилам на кладбище * Что же до жителей Монтайю, то они осознают ту могущественную связь, существующую между покойным и его *domus* (слово *domus* понимается здесь в двойном и нераздельном значении места проживания и семьи). Алазайса Форе из Монтайю встречается однажды на площадке перед местным замком Бернара Бене, который, как и она, монтайонец; она несет на голове пустую корзину (I, 404). Бернар хочет донести каркассонскому инквизитору о «еретикации» [«*hérétique*»], которой подвергся покойный Гийом Гилабер, брат Алазайсы. Она приходит в ужас и утверждает, что готова тут же сделать все что угодно, чтобы защитить память своего брата. Действительно, память о нем оказывается под угрозой, равно как и его *domus*, в силу эффекта обратного действия. Я сказала Бернару Бене, — рассказывает Алазайса, — что я дам ему полдюжины баранов, или дюжину баранов, или все, что он только ни захочет, чтоб избежать этого проклятия, которое принесло бы злосчастье и проклятие моему умершему брату и его *domus*.

Использование частичек человеческого тела с целью оберечь одновременно непрерывность существования рода и дома связано с другими магическими ритуалами того же порядка; они распространены в окситанском фольклоре. Беатриса де Планисоль сохраняет первую менструальную кровь своей дочери в качестве приворотного зелья, предназначенного околдовать будущего зятя; она хранит пуповину своих внуков в качестве талисманов для выигрыша своих судебных процессов. В обоих случаях эти органические частицы благотворны, так же как ногти и волосы Понса Клерга; они имеют важное значение для процветания линьяжа (любовь зятя к дочери) и для процветания собственности (при выигранных процессах). Еще в недавнее время лангедокские девушки подмешивали каплю своей крови или соскреб с ногтя в пирог или напиток, чтобы приворожить молодого человека †

Если взглянуть шире, ногти и волосы, взятые с тела покойного главы семьи в Монтайю, поддерживают с *domus*, в котором они будут храниться впоследствии, связь того же рода, что и отношение, соединяющее мощи святого с храмом, в котором они находятся: «Святой всегда присутствует там, где есть частица его тела» ‡ Теории, касающиеся неумирающего тела короля §, связанного с непрерывностью существования королевского дома, применимы также к трупам главы семьи в Монтайю, несколько частей которого достаточно для поддержания телесной непрерывности линьяжа и священного огня *domus*: Понс Клерг умер. Да здравствуют Клерги! 7 Получается, что обе концепции, королевская и крестьянская, аристократическая и простонародная, дол-

* Colas L. La Tombe basque. Bayonne, 1923. Vol. I, p. 46. Он цитирует Di Bildos (Gure Herria, déc. 1921, «Psychologie des Basques»).

† Обычай, о котором см.: Henri de Saint-Blancat. La vie des hommes. 1972, p. 42.

‡ Imbart de La Tour Les paroisses rurales du IV^e au XI^e siècle, p. 47.

§ Kantorowicz. The King's two bodies...

жны были зародиться в одну эпоху, неведомую нам, на одном и том же основании магического сознания.

Последнее замечание: кюре Пьер Клерг, согласно свидетельству Фабриссы Рив, сохранил пряди волос и обрезки ногтей, взятые с трупа отца, а потом и с трупа матери. (Кроме того, его любовь к ней была так велика, что он велел похоронить ее под алтарем Девы Марии в церкви Монтайю.)



Забота *domus*, таким образом, не «патрилокальна» и не «матрилокальна», но амбивалентна. Конечно, жители Монтайю и других мест с волнением говорят об отеческом *остале* или об отеческом *domus*. Было бы лучше, — заявляет кюре Клерг (думая, в частности, о доме своего отца), — чтобы брат взял в жены сестру, нежели получить жену не из своих, и чтобы сестра выходила за брата, чем покидать ей с богатым приданным отцовский дом, дабы выйти замуж за чужака: ведь таким порядком отцовский дом разрушается (I, 225—226). Отцовский дом — это также место, куда женщина из Монтайю, вышедшая замуж в другом селении, а потом пораженная неизлечимой болезнью, возвращается, чтобы умереть: Эсклармонда, дочь Бернара Клерга (сына Арно и Гозьи Клерг) вышла замуж за одного человека из Комюса*. Она заболела смертельной болезнью, и ее принесли в дом ее отца, где она провела, не вставая, три года, прежде чем умереть. В ее последний час другой Бернар Клерг, брат кюре, привел в этот дом еретика, который обратил Эсклармонду (I, 416). Отеческий дом, наконец, это, возможно, зараженная ячейка, подозреваемая в том, что там была привита ересь бедной девушке, покинувшей дом, чтобы выйти замуж на стороне. Известно ли свидетелю, был ли отцовский *осталь* женщины Форе, из Лафажа, когда-либо обесчещен ересью? — спрашивает Жак Фурнье у одного из доносчиков† Материнский *осталь*, в свою очередь, имеет большое значение в баскском регионе. В ареежских горах, в результате случайного перемещения наследств, он также может играть существенную роль: именно для того, чтобы вернуть себе материнский *осталь*, конфискованный властями графства Фуа из-за еретических действий его матери, которая была сожжена, Арно Сикр взялся столь рьяно за ремесло доносчика (II, 21). Материнский *осталь*, когда он существует в качестве такового, создает «матриархальные» структуры: унаследовавший его в качестве места жительства сын стремится взять фамилию своей матери, связанную с этим домом, а не фамилию отца‡. И зять, который собирается жить со своей женой в ее доме, часто берет фамилию своей супруги, а не наоборот.

* Комюс — поселение недалеко от Монтайю.

† II, 92. Лафаж — поселение на территории современного департамента Од.

‡ См. ниже.



Переходит ли он от матери или, что случается чаще, от отца, дом в Монтанью, как и любой уважающий себя пиренейский *domus*, подчиняется главе дома: *cap de casa* в области Андорры, *dominus domus* на латыни писцов, интересующихся верхней Арьежью. Этот *dominus domus* обладает правами по отношению к своей жене и своим детям, но также, по-видимому, к своей матери. Алазайса Азема однозначно говорит об этом: *Мой сын Раймон носил как-то еду добрым людям (катарским «совершенным») в переметной суме или в корзине; и он на это не спрашивал у меня никакого позволения, потому что он хозяин в моем доме* *.

Алазайса Азема ни в коей мере не считает, что сын ее тем самым унижает, — она очень хорошо относится к «добрым людям». Однако случается, как в крестьянской среде, так и среди благородных, что глава дома ведет себя по отношению к матери как тиран: *Я разорена, я продала мое добро и отдала моих домочадцев в услужение, я живу в унижении и нищете в доме моего сына, я даже боюсь шевельнуться*, — говорит Стефания де Шатоверден, бросаясь на шею своему старому другу, еретику Раймону Пьеру (II, 417–418).

Тиранья главы *domus* может распространяться сразу на жену и на старого отца. Понс Рив из Монтанью — абсолютный хозяин в своем *остале* (I, 339–341), он выгнал оттуда свою жену Фабриссу, поскольку, по его словам, ее послал к нему дьявол: с тех пор как она в доме, он не может ввести туда «совершенных»! Что касается Бернара Рива, старого отца Понса, он ведет отнюдь не роскошную жизнь в доме, где он живет, но которым ныне управляет его сын: однажды его дочь, Гийеметта, жена другого Пьера Клерга (не путать с кюре Пьером Клергом), просит у него на время мула, чтобы съездить за зерном, которое у нее кончилось, в Тараскон. Единственное, что Бернар Рив может ответить Гийеметте: *Я не смею ничего сделать, не спросив моего сына. Приходи завтра, он даст тебе мула*. Что касается Алазайсы Рив, жены Бернара и матери Понса, она также живет в страхе перед «маленьким хозяином», которым стал ее сын, настоящий домашний тиран[†]. Она послушна.

Подчинение главе дома — когда он является личностью достаточно мощной, притягательной и в чем-то демонической — может превратиться в культ личности, опирающийся на восхищение и обожание. В тюрьме Бернар Клерг узнает о смерти своего брата кюре, который еще до смерти старого Понса Клерга стал настоящим главой в доме брата. В присутствии четырех свидетелей Бернар падает наземь, причитая: *Умер мой бог, умер мой повелитель. Предатели Пьер Азема и Пьер из Гайяка убили моего*

* I, 308. По поводу послушания жены, которое подчеркивает преимущественно мужское право распоряжения главы дома, см. диалог Сибиллы Пьер и ее деверя (II, 421). Об аналогичном институте «главенства» в доме в Каталонии в XI в. см.: *Bonnassie*, IV, p. 626. Бутрюш также упоминает бордоский *cap d'Ostau*.

[†] В III, 134 мы видим другое упоминание о главе крестьянского дома, вне Монтанью.

бога (II, 285). Таким образом, Пьер Клерг еще при жизни обожествлялся своим братом.

Отметим все же, что несмотря на это несомненное мужское превосходство, хозяйки домов в Монтайю могут именоваться «госпожами» (*domina*), если их *осталь* имеет хоть какое-то значение: Алазайсу Азема, простую крестьянку, торговка сыром называет *госпожой*. Конечно, таким способом она пытается продать свой товар: *Не купит ли госпожа мой сыр?*⁷ Мангарда Клерг, жена богатого крестьянина и даже нотабля, также удостоивается величания *госпожой* от простых деревенских женщин (I, 312—314).

Бренные лидеры бессмертной, если это возможно, сущности, последовательно меняющиеся главы семьи в каждом конкретном доме обладают правом выбирать своего наследника, в ущерб другим родственникам или иным претендентам. Окситано-римская традиция преципуума⁸ и легкость, с которой можно выделить одного наследника, играют здесь, по-видимому, некоторую роль. По этому вопросу власть отцов семейства или хозяев дома в Арьежи не подлежит сомнению; это полная противоположность эгалитарным традициям нормандских или анжуйских норм обычного права, которые известны своей суровой и уравнительной настойчивостью в том, что касается равного раздела собственности между всеми братьями (или даже между братьями и сестрами, в анжуйском случае *). В верхней Арьежи весьма вероятно преобладание велений отца, воплощающего в себе решения линьяжа и свободный порядок наследования: *В Тарасконе жили два брата, которых звали д'Аньо, не то де Ньо, и один из них водил дружбу с еретиками. У него было два сына, и один из тех сыновей увлекся ересью. Отец оставил ему большую часть своего добра и обженит его с дочерью Бертрана Мерсье, потому как мать ее была еретичкой* (II, 427). Арьежские или андоррские обычаи опираются на свободу главы семьи в области завещания: она создает наилучшие условия для предохранения *domus* от дробления. Они, однако, должны считаться с раздражающей проблемой оставшихся детей, которым не суждено наследовать главе семьи в рамках *осталья*. Уходя из семейного дома, эти дети уносят с собой лишь приданое или «свое законное». Приданое абсолютно индивидуально, оно изымается из хозяйства *domus* данной конкретной девушки по случаю ее замужества, но не растворяется в общей массе неделимого имущества новой семьи, для материальной поддержки которой оно предназначено. В случае смерти мужа оно остается собственностью вдовы, а не тех или иных наследников. *Кюре Пьер Клерг, — рассказывает Беатриса де Планиссоль после своего первого вдовства, — переслал мне через одного человека бумагу, относящуюся к моему первому замужеству, в которой были указаны мои права на*

* Yver J. 1966.

приданое — я когда-то оставила эту бумагу кюре на сохранение. Но я и не заботилась ничуть о том, чтобы он мне ее вернул, потому как я уже ушла (подразумевается — прихватив свое приданое) от наследников моего первого мужа (I, 233).

В чистом виде проблема приданого играет решающую роль в этом довольно бедном обществе. Относительная экономическая стагнация превращает всякое замужество в настоящую драму для *domus*: он оказывается перед угрозой потери части самого себя из-за доли имущества, которую уносит в своем узле новобрачная. Пьер Клерг, стремящийся к неделимости *осталя*, проводит из-за этого бессонные ночи и доходит, как видим, до оправдания инцеста. *Посмотри*, — заявляет кюре своей красавице любовнице в момент любовной откровенности и идеологического брожения, — нас четверо братьев (I, 225). Сам я священник и не собираюсь жениться. Если б мои братья Гийом и Бернар взяли за себя наших сестер, Эсклармонду и Гийеметту, то и дом наш не был бы разорен из-за добра (*avegium*), которое эти сестры взяли себе в приданое*. А *осталь* наш никак не был бы потревожен, и если бы мы привели в дом еще одну женщину для нашего брата Бернара, с женщинами у нас стало бы все в порядке и наш *осталь* был бы куда богаче, чем теперь.

Эта странная апология кровосмешения также оправдывает косвенным путем *целибат* (далеко не целомудренный) священнослужителей, как и *конкубинат*, весьма распространенный в Монтанью⁹. Такая апология является следствием страха, который испытывает всякий сознающий себя и организованный *domus* при мысли о потере своих «отделяемых частей», среди которых фигурирует не только *приданое*, причитающееся дочерям, но и *братская доля*, или *fratrisia*, которую забирает тот из сыновей, кому из соображений старшинства или иных не суждено стать главой дома. В целом он оказывается лишенным наследства, за исключением этой *братской доли*, которую ему выделяют *domus* или глава семьи в качестве компенсации. Я оставил мою *братскую долю* (*fratrisia*), которая была у меня в Монтанью, и я побоялся (из-за инквизиции) воротиться в деревню, чтобы забрать ее, — говорит Пьер Мори во время беседы с Арно Сикром в Каталонии (II, 30).

Жорж Платон, написавший этнографическое и юридическое исследование андоррского права в XVIII и XIX веках, выявил некоторые последствия этой первенствующей роли *domus* или *casa* для современной эпохи[†]: согласно этой работе, при наследовании *ab intestat*¹⁰ кровное родство значит больше, чем свойство (можно связать это с тем фактом, что Беатриса де Планиссоль ничего не получила из наследства своего покойного мужа; по парижским

* I, 225. Необходимо отметить термин *avegium*, имущество, который подчеркивает движимый характер приданого.

† Platon G. Op. cit.

и тем более валлонским нормам обычного права она, напротив, могла бы воспользоваться принципом совместного имущества супругов *). Андоррский юрист упоминает также, среди следствий центральной роли *domus*, об абсолютной власти главы семьи в отношении «законных» долей наследства, которые должны достаться детям, не унаследовавшим сам дом. Также официально признается преимущество первого брака, своего рода обобщенное право старшинства; это способствует недопущению дробления земель, относящихся к *осталю*, тогда как дети от второго и третьего браков оказываются наследниками второй очереди.

Мы не можем сказать, применимы ли андоррские нормы позднейшего периода к аржежской семье времен Жака Фурнье. Во всяком случае, главное место, занимаемое *domus*, типично для горской и окситанской вольности. В Ма д'Азиль, как, несомненно, и во многих других «бастидах»¹¹, в XIII веке колонны¹² автоматически становились свободными, как только строили свой собственный дом (в течение этого века в лангедокском крае еще сохранялись некоторые пережитки серважа[†]).

Несмотря на центральное место, занимаемое им в культуре верхней Аржежи, *domus* в большей степени замечателен теми усилиями или эмоциями, которые он вызывает, чем своей рыночной ценой: дом в деревне или в городке стоит 40 турецких ливров[‡], то есть лишь в два раза больше, чем стоит полная Библия, в два раза больше, чем плата банде наемных убийц, и почти в двадцать раз меньше суммы, которую тратит Бернар Клерг, чтобы попытаться освободить своего брата кюре из когтей инквизиции. *Domus* стоит многого с точки зрения чувств, испытываемых членами линьяжа, которому он принадлежит, однако на торгах он отнюдь не побивает рекордов. Приданое и братские доли, выделяемые из общего хозяйства, как бы невелики они ни были, даже с учетом выкупа, выплачиваемого другой стороной, всегда могут привести *domus* к стесненному положению, а то и вовсе разорить. С другой стороны, инквизиция, очень хорошо понимавшая этнографические структуры Айонского края, ломает, рушит, жжет или сносит дома еретиков. Стоит какой-нибудь не в меру болтливой кумушке увидеть через приоткрытую дверь, что Пьер Отье «еретикует» больного в одном из домов, как отцовский или материнский *domus* в Айонском Праде сносится по распоряжению инквизиции (I, 278). В самом Монтайю из-за этого все по возможности держат язык за зубами. Если ты не хочешь, чтобы разнесли стены твоего дома, закрой свой рот, — внушают, не сговариваясь, слишком болтливым женщинам Раймон Рок и старуха Гийеметта «Белота» (I, 310). Крыша над домом — рот на замке. В лучшем случае дом убежденного еретика не сжигается, а конфискуется властями графства Фуа, отныне во всем послушными инквизиции §.

* Yver J. 1966.

† Wemyss A., 1961.

‡ II, 430. Согласно Ж. М. Видалю (1909, т. 2, р. 22), стоимость Библии в верхней Аржежи была в начале XIV в. около 20 турецких ливров (Видалю ссылается на латинский манускрипт из Национальной Библиотеки, 4269, f. 64).

§ Так было с домом Сибилы Бай, матери А. Сикра (II, 21).



Пора описать сам дом, хрупкий и уязвимый при всей его концептуальной вечности. Центральная и основная часть *domus* — это кухня, или *фоганья*, к стропилам которой, чтобы до них не добрались кошки, подвешены окорока; соседи, включая такую достойную женщину как Алазайса Азема, совершенную простутку, хотя ее и величают *госпожой*, заходят сюда занять огня, того драгоценного огня, что закрывают вечером во избежание пожара, который превратил бы *осталь* в пепел (I, 307, 317). За огнем смотрит работница, или *focaria*, — «домохозяйка», как называют сожительниц кюре в паларском диоцезе *¹³ Однако мужчина не оставляет поддержание огня целиком и полностью женским заботам: он колет дрова, *frangere leza*. Вокруг очага выстраивается целая батарея кухонных принадлежностей: глиняных горшков, сковородок, ковшиков, кувшинов, мисок, иногда расписных. Всего этого, как правило, оказывается недостаточно, особенно металлической утвари; нехватка восполняется классическим для Монтайю способом — одолжить у соседа[†]. Недалеко от очага находятся стол и лавки для еды и посиделок; при рассаживании очень часто, пусть и не всегда, происходит достаточно строгое распределение по полу и возрасту, как еще совсем недавно это было принято в Нижнем Лангедоке и на Корсике. Пастух Жан Мори, сын крестьянина из Монтайю, рассказывает по этому поводу об одном ужине в отцовской *фоганье* [*foganha*] — не совсем обычном ужине, поскольку туда был приглашен «совершенный» Филипп д'Алейрак: Дело было зимой. Монтайю покрыл толстый слой снега. Мой отец, Раймон Мори, мой брат Гийом, еретик Филипп д'Алейрак и Гийом Бело (зашедший по-соседски) ужинали за столом. Я, другие мои братья, моя мать и сестры, мы-то ели, сидя у огня (II, 471). Кухня, как об этом говорит наш источник, это дом в доме, *domus* в *остале*, где едят, умирают, еретикут, передают друг другу тайны веры и деревенские сплетни (I, 268—269). Как раз в то время, — рассказывает Раймонда Арсан, служанка из дома Бело, — Бернар Клерг (байль, брат кюре) заходил в дом Раймона Бело и говорил с его мачехой Гийеметтой Бело в доме, что называют кухней (*in domo vocata la foganha*), и всякий раз они меня отсылали, чтобы я не слышала их беседы (I, 372).

Таким образом, самый частный, внутренний дом, называемый *фоганья*, оказывается вставленным в более обширный дом, называемый *осталем*, точь-в-точь как маленькая матрешка в большую.

В кухне можно и спать, однако спят — и гораздо чаще — на кроватях, расположенных в окружающих кухню комнатах или на верхнем этаже (*solier*). Занимает ли дом Монтайю достаточно

* I, 253. Огонь, по-видимому, разводится не в камине, а в очаге посреди помещения, *laré*. Было ли отверстие в крыше?

† III, 156; Duvernoy J. La Nourriture..., § VII; I, 317.

пространства на своем обширном горном участке.³ По крайней мере, он представляется более просторным, чем весьма скромных размеров дом в Бургундии, досконально обследованный Песезом и Пипоннье*.

По-видимому, было бы не так сложно восстановить путем специальных раскопок план средневековых домов Монтайю, остатки которых еще можно разглядеть у подножия крепости. В ожидании подобного исследования некоторые тексты предоставляют нам информацию о расположении Монтайю ввиду соседства участков и близости образа жизни) дом Пьера Мишеля описан его дочерью Раймондой. *В погреб* нашего дома было две кровати, в одной спали мои отец с матерью, а в другой — один приبلудный еретик. Погреб примыкал к кухне, откуда в него вела дверь. На верхнем этаже, над погребом, никто не спал. Я и мои братья спали в комнате, что по другую сторону от кухни, кухня была, стало быть, как раз между комнатой для детей и той, где спали родители. Наружу из погреба также вела дверь, прямо на молотильный двор[†]

Именно в таком «погреб» (*sotulum*), где стояли вперемешку кровати и бочки, Беатриса де Планиссоль, жившая тогда со своим вторым мужем Отоном де Лагле, последний раз занималась любовью с пришедшим к ней под чужой личиной кюре Клергом из Монтайю. В это время ее служанка Сибилла Тессейр, землячка и сообщница своей хозяйки, сторожила у дверей погреба, где Беатриса соединяла свое тело с телом священника между двух бочонков.

Многие тексты также подтверждают существование рядом с кухней своего рода погреба, а также комнат, запирающихся на ключ, в каждой из которых стоят кровати, предназначенные одному или нескольким людям, спящим вместе или порознь. В доме Мори, простых крестьян-ткачей-пастухов, своя комната есть у Гийома Мори, старшего брата; точно так же, по-видимому, и у старой Гийеметты «Белоты», вдовы и матери сыновей Бело. У кюре Клерга своя комната в большом семейном доме, настолько большом самом по себе, что в нем есть и общая комната на верхнем этаже. В этих комнатах есть окна — без стекол, но с деревянными ставнями. Чтобы незаметно привлечь ночью внимание обитателей, в ставни бросают камень. Более важные представители «интеллигенции» — нотариусы или врачи, которых, впрочем, нет в Монтайю — имеют в своем доме кабинет (*scriptorium*), где они и спят.

В целом наличие *солье* (верхний этаж, расположенный над кухней и сообщающийся с нижним этажом через лестницу) является внешним признаком богатства: достройка *солье*, подобно-го тому, что возводит башмачник Арно Виталь[‡], — это показав-

* *Pesetz J. M. etc.*
Archéologie du village
déserté...

† II, 401. В более богатых домах, у Клергов и, вероятно, у Бело, есть еще одна или две комнаты на верхнем этаже, *solier*.

‡ По поводу всего предшествующего материала, от погреба до *solier*, см.: I, 239 (погреб); I, 403; III, 127—128, 142, 157 (комнаты, ключи, бочки); III, 173 (кровати); I, 327, 375; II, 471 (собственные комнаты); там же и II, 209 (окна, ставни, кабинет); II, 222; III, 178 (*solier*).

тель социального возвышения или, по крайней мере, демонстрация стремления (в данном случае, возможно, необоснованного) продвинуться по социальной лестнице. Только Клерги, Витали (не так уж и богатые, в конечном счете) и Бело обладают в Монтанью, насколько нам известно, домами с *солье*. *Фоганья*, сердце *domus*, построена из камня; *солье*, так же как и пристройки, расположенные на нижнем этаже, сделаны «наскоро» из дерева и перемешанной с глиной соломы.

Все не ограничивается только кухней, *солье*, комнатами и погребом. У земледельцев из Монтанью часть дома отведена для животных. *Лет десять назад*, — рассказывает Алазайса Азема, — я как-то только вывела моих свиней из дому, как встретила на площади перед крепостью (в Монтанью) *Раймона Бело*, который опирался на свою палку. Он сказал мне:

— *Зайдите ко мне.*

А я ему ответила:

— *Нет, я ведь оставила дверь моего дома открытой.*

Согласно этому тексту, люди и свиньи обитают вместе, быть может, дверь также является общей для выхода людей и для выноса навоза. По всей видимости, Понс Рив, сын Бернара Рива, запирает своего мула или осла у себя в доме. Гийеметта Бене запирает вечером приведенных с пахоты быков у себя дома. Гийом Белибаст собирается кормить ягненка у себя дома, *in domo sua*. Каждое утро Жан Пелисье, пастушок из Монтанью, выгоняет своих овец из дома. Даже болея, люди спят вместе с животными (может быть, чтобы воспользоваться животным теплом, исходящим от этих «естественных обогревателей»?). *Гийом Бело*, — рассказывает Бернар Бене, — *привел еретика Гийома Отье туда, где лежал мой больной отец, а было это как раз в той части нашего дома, где спит скотина**.

У дома также есть разнообразные пристройки: к нему примыкает двор или птичник, где можно посидеть на солнышке в компании домашней птицы; его, как правило, украшает куча навоза, вскарабкавшись на которую, какая-нибудь любопытная служанка может подслушивать, на высоте *солье*, что ее хозяева и «совершенные» рассказывают друг другу. Двор продолжается площадкой для молотбы. В самых крупных хозяйствах — как, например, Марти в Жюнаке и в некоторых других — есть двор, сад, *boal* (хлев для быков), голубятня, свинарник рядом с садом, сеновалы [*bordes*] для сена и соломы (по другую сторону двора или недалеко от колодца), *cortal* для овец, примыкающий к *domus* или находящийся в стороне от него. Но столь большие фермы ничуть не характерны для Монтанью. Со стороны улицы часто стоит — совсем как сегодня — лавка или стол под открытым небом, чтобы погреться на солнце или поболтать с соседями[†]. Проблема того, как запереть дом, не всегда может быть решена: когда

* Еще сегодня можно увидеть очень старые дома в Але (XV век²), с их *solier* из дерева и смешанной с глиной соломы. См.: I, 311 (Азема — Бело); I, 340 (Рив); I, 478 (быки); III, 199 и III, 86 (бараны); I, 401 (смертельная болезнь Г. Бене в 1305–1306); I, 337 (общая дверь для выхода людей и для вывоза навоза).

[†] I, 198–199, 383, 402, 403, 458; II, 405; III, 277, 260–289; «корталь» для овец, вдалеке от *domus* — см. гл. V–VIII (П. Мори); по поводу дома, двора, сеновала в каталонских Пиренеях ср.: *Bonpassic*, II, 289; см. также III, 287, таблица вне текста.

в жилище лишь один этаж (а очень часто это именно так), то достаточно приподнять головой край крыши из бардо, чтобы подсмотреть, что происходит на кухне (II, 366). (Крыша, она же терраса, совершенно плоская и может служить местом для укладки хлебных снопов или трибуной для речистых кумушек; в каталонских Пиренеях она станет наклонной, такой, как сегодня, лишь с XVI века *.) Чтобы проникнуть в дом, достаточно порой отодвинуть доску или драпку. Перегородки столь тонкие, что из одной комнаты слышно все происходящее в другой, включая еретические беседы какой-нибудь дамы со своим любовником (I, 227). В Монтайю два соседних дома может соединять дыра, через которую перебираются из одного жилья в другое. По правде, Гийеметта Бене должна все хорошо знать про еретиков, — разъясняет Раймон Тестаньер в доносительском пылу, — потому как в то время, когда каркассонская инквизиция трясла народец из Монтайю, была дыра между домом Бернара Рива, где у еретиков было место для проповедей, и домом Гийома Бене. Через ту дыру еретики и ходили из одного дома в другой. С этой точки зрения Монтайю — настоящий термитник; другой проход, существовавший тогда же, позволял «совершенным» проходить, оставаясь незамеченными, из дома Бернара Рива в дом Раймона Бело †



Помимо внешних материальных черт, не всегда приятных, меня в первую очередь интересует число людей, или число душ, в *остале*: демография *domus* часто шире, в некоторых отношениях, чем «семья» в собственном смысле слова, то есть супружеская пара и дети. Первым делом это расширение происходит за счет присутствия в доме работников: пастух Жан Пелисье, родом из Монтайю, нанимался в подпаски то к одному, то к другому за пределами своей деревни, чтобы выучиться или усовершенствоваться в своем деле. Потом он возвращается в родные места, но вместо того, чтобы жить в доме родителей, он в течение трех лет живет в качестве пастуха в доме супругов Бернара и Гийеметты Моров. Неизвестно, что он получал в качестве платы. В том же *domus* Моров кроме Жана Пелисье живет его брат Бернар — он уже не пастух, а работник на пахоте (*labarator vel arator*) ‡. У Бернара Мора живут также двое его детей и, наконец, его мать, вдова, старая Гийеметта Мор (III, 161). В целом мы имеем дело с не вполне «нуклеарной» семьей: она включает супружескую пару, двоих детей, представительницу старшего поколения и двоих слуг. Взаимосвязанные структуры дома, семьи и соседства этим не ограничиваются: вплотную к дому Бернара Мора стоит дом его брата Пьера Мора, семья которого тоже симпатизирует катарам и на-

* I, 317; *Deffontaines*.
L'homme et sa maison...,
p. 81.

† I, 311, 463. Добавим, дабы закончить с планировкой дома, что в нем не было «туалета»: мочились на улице, испражнялись за скалами.

‡ III, 76. См. также случай Пьера Асеса, скотника-работника, обитавшего в доме своего хозяина Пьера Бернара в Канаке (III, 462).

ходится в состоянии открытой войны со священником Клергом (в один прекрасный день жене Пьера, Мангарде Мор, отрежут язык за поношение кюре). Два дома Моров, одновременно связанные родством и соседством, формируют целостность, внутри которой часты встречи и крепки социальные связи. *В то время, когда я жил у Бернара Мора*, — говорит пастух-слуга Жан Пелисье, — *я частенько бывал в доме у Пьера Мора* (III, 76).

Помимо супружеской пары, детей, других родственников (старших или младших, по прямой или побочным линиям), мужской прислуги, дом может увеличиваться за счет одной или нескольких служанок, некоторые из которых просто-напросто незаконнорожденные дочери, как, например, те, кого держат в доме Клергов. Так, Брюна Пурсель, незаконнорожденная, была дочерью Прада Тавернье, ткача-еретика, ставшего «совершенным» (он не смущался, принимая ее поклонение по катарскому ритуалу). После своей службы в доме Клергов, по поводу которой она рассказывает инквизиции немало сочных деталей, Брюна Пурсель выходит замуж, потом, овдовев, будучи бывшей служанкой и женщиной бедной, живет в своем нищем *остале*; она попрошайничает, *собирает выброшенные вещи*, крадет или одалживает овес, дерево, репу, решето для просеивания муки. Брюна Пурсель полна суеверий: у Клергов она срезает волосы и ногти с тел умерших хозяев, боится сов и ночных птиц, которые суть черти, появляющиеся над домом, чтобы забрать душу новопреставленной *На Рока*, «госпожи» Рок. Но будет справедливым признать, что эти суеверия свойственны не одной только незаконнорожденной служанке Брюне: она разделяет их со многими другими жителями деревни*.

Еще одна служанка, также отмеченная внебрачным происхождением, — Мангарда. Это незаконнорожденная дочь Бернара Клерга. В доме своего отца, у которого она живет, она занимается выпечкой хлеба; она также стирает в ручье льняные рубашки совершенных, сшитые из более тонкого полотна, чем те, что носят простые крестьяне из Монтайю (I, 416—417). Позже она выйдет замуж за какого-то земледельца.

Служанки, работающие в доме Бело — уже не побочные дочери, — известны нам лучше, чем те, что работали в *domus* Клергов[†]. С этой точки зрения замечателен пример Раймонды Арсан, которая будет приговорена в 1324 году к двойному желтому кресту за свои посещения еретиков. Родом из Айонского Прада, малышка Раймонда происходит из бедного, но не нищего *остала*: она сестра Арно Виталья, обувщика из Монтайю, который был также общинным сторожем всходов (*messier*). В ранней юности, около 1306 года, ее отправили в качестве служанки в город, в дом Боне де ла Кост в Памье (I, 379). Однажды она встречается у этого господина Раймона Бело из Монтайю, которому она

* О Брюне Пурсель см.: I, 382.

† См. также, о прислуге в других деревнях, I, 153: бедная девочка, вероятно служанка, живет в доме кюре.

приходится кузиной (I, 458), приехавшего на рынок, чтобы закупить зерна. Раймон предлагает Раймонде перебраться к нему, чтобы наняться служанкой. В доме Бело, считающимся очень богатым (I, 389), живет сам Раймон (I, 371), его брат Гийом, сестра Раймонда, еще один брат — Бернар, собирающийся жениться на Гийеметте, урожденной Бене (эта Гийеметта — дочь Гийома Бене, дом которого находится в нескольких метрах от дома Бело, и опять соседские, дружеские, родственные и домашние связи взаимно усиливаются). В семье Бело живет и мать Гийома, вдова по имени Гийеметта. Итак, в доме проживает супружеская пара, их дети, взрослые братья (холостяки) и незамужняя сестра хозяина, старая вдовая мать* и служанка. Есть еще несколько других, о которых я скажу далее.

Раймонда Арсан объясняет Жаку Фурнье, почему семья Бело наняла ее в качестве служанки. *Раймон и его братья*, — говорит она, — *хотели отдать свою сестру Раймонду замуж за Бернара Клерга, брата кюре* (I, 370). Соединить союзом братьев Бело с братьями Клергами с помощью дара в виде сестры, посланной наподобие стрелы одними в сторону других, это значит связать две самые влиятельные фратрии¹⁴ Монтаяю, до того существовавшие раздельно. Это значит — дополнить уже упоминавшуюся ось Бело—Бене (существование которой конкретизируется в браке лишь немного спустя после найма Раймонды Арсан) до тройного альянса Бене—Бело—Клерги. Это значит добавить к старым дружеским связям более прочные связи, созданные браком, — и действительно, Мангарда Клерг (мать Бернара) и Гийеметта Бело, мать Раймонды, были старыми подругами задолго до того, как их дети поженились (I, 393). Наконец, снова, как и в случае со «связкой» Бело—Бене, свадьба опирается на соседство: дом Бело отделяет от дома Клергов лишь расстояние, равное ширине деревенской улицы (I, 372, 392). Несмотря на эти удачные предпосылки, на это сочетание соседства, брака, родства и дружбы, тройственный союз семей Бело, Бене и Клергов (который включал также и четвертого участника, ересь, поскольку Бене были породнены с Отье) не выдержит свирепых ударов инквизиции[†]. Однако он остается для нашей местности свидетельством определенного взгляда на брак.

Итак, Бело нанимают служанку, Раймонду Арсан, чтобы компенсировать отсутствие вышедшей замуж сестры, Раймонды Бело. Занятия этой сестры в *domus* братьев до ее ухода должны были весьма и весьма напоминать занятия домашней прислуги. Можно сказать, что найм Раймонды Арсан совпадает с определенным моментом в цикле семейной жизни — уходом из семьи сестры, тогда как найм в дом Моров пахотного работника и пас-туха, Жана Пелисье, происходит в другой характерный период семейного цикла — в то время, когда дети супругов-земледельцев,

* Наши документы по поводу более обширных, нежели нуклеарных, семей упоминают преимущественно о старых вдовых матерях, живущих со своими сыновьями. Но в редких случаях «матрилокального» проживания теща может жить в одном доме с зятем (I, 260 et passim).

[†] Напомню, что именно через *domus* Бене ересь вновь проникла в Монтаяю около 1300 г., благодаря Отье, вернувшимся из Ломбардии¹⁵ (I, 471); семьи Отье и Бене тесно связаны посредством брака (I, 233).

проживающих вместе с матерью мужа, еще слишком малы, чтобы служить рабочей силой при обработке земли.

Следовательно, предложение поступить на работу, сделанное Раймоном Бело Раймонде Арсан в доме Боне де ла Кост в Памье, оказывается на стыке нескольких стратегий: стратегии семейной, стратегии установления связей свойства, стратегии хозяйственной. Простая служанка Раймонда Арсан отвечает на это предложение довольно расплывчато: *Я не могу согласиться прямо сейчас,— говорит она Раймону,— потому как у меня договоренность и условие с хозяином моим Боне на время до Иванова дня (24 июня), а сейчас только Пасха... вот на Иванов день я и посмотрю, пойду я к вам или не пойду* (I, 370).

Этот маленький пасхальный диалог демонстрирует почти современный характер договорных отношений в верхней Арьежи: в этой местности серважа не существует или, по крайней мере, он играет незначительную роль; сеньориальная зависимость также не очень тяжела. В конце июня Раймонда Арсан решается: она покидает своего хозяина Боне и отправляется забрать свою внебрачную дочь по имени Алазайса, которую оставляла у кормилицы в Сен-Викторе. По прибытии в Прад, недалеко от Монтаяу, она поручает свою дочь другой кормилице, которую также зовут Алазайса,— та заберет девочку с собой в деревню Астон (современная Арьеж). Затем Раймонда Арсан вновь спускается с гор на территорию современного департамента Од, чтобы поработать на сборе урожая в долине Арка* Потом она возвращается в Айонский Прад, горную местность, где ввиду климатических условий уборка зерна происходит позже. Все короткое лето Раймонда Арсан обреталась *вне дома*, ведя бродячую и не слишком выгодную жизнь матери-одиночки на сезонных работах. Она прекращает это кочевое существование только тогда, когда опять становится служанкой «в доме Раймона Бело и его братьев»[†], который как раз перед этим, как и предполагалось, накануне уборки урожая покинула Раймонда Бело, собиравшаяся выйти замуж за Бернара Клерга.

В семье Бело, где она остается в течение одного года (классическая продолжительность договора о найме), Раймонда Арсан оказывается в буквальном смысле вне дома: ее «постель», которую она готовит вечером, находится на сеновале, расположенном в глубине двора; совсем по-деревенски это гумно (*borda*) служит ей комнатой. Дневная работа Раймонды заключается прежде всего в том, чтобы следить за хлебом в домашней печи и стирать одежду. Правда, Гийеметта «Белота», старуха-мать, берет на себя часть домашних забот: она сама печет вкусный хлеб для заходящих «совершенных»; она делает это, например, в честь Гийома Отье, верного и постоянного гостя дома Бело, который по долгу живет в *солье* этого *осталя*, всегда одетый в темно-синее и темно-зеленое (I, 458).

* I, 370—371. Арк и Монтаяу—Прад взаимно дополняют друг друга с точки зрения сезонных уборочных работ, отгонного овцеводства и... обмена катарскими идеями.

[†] Другая формулировка: «дом Бернара Бело и его братьев» (I, 458). Главенство оказывается диффузным или поделенным между двумя братьями, Раймоном и Бернаром.

Присутствие в доме Бело Гийома Отье дает нам возможность по случаю брака увидеть настоящую «семейную фотографию»; Раймонда Арсан в качестве члена группы домашних также на ней присутствует. Все они собираются по случаю свадьбы Бернара Бело и Гийеметты Бене (I, 371): свадьба, которая предопределена, как мы видели, всей существующей системой отношений, поскольку Гийом Бене, отец невесты и сосед семьи Бело, кроме того, давно был крестным Гийома Бело, брата жениха (I, 389). В момент «фотографирования» семейного праздника, организованного по случаю свадьбы, со своего наместа-*солье* в кухню, где уже все собрались, спускается Гийом Отье. Братья Бело сидят на лавке. Дискриминированные женщины *domus* расположились на другой маленькой лавке, пониже. Что же до нашей Раймонды Арсан, то она держится немного в стороне, возле огня, держа на руках младенца молодой Алазайсы (Алазайса — это другая, замужняя сестра Раймона Бело, присутствовавшая в этот день на церемонии [I, 370–371]).

Впоследствии Раймонда покинет дом Бело и выйдет замуж за Прада ден Арсан (она возьмет его фамилию, под которой нам и известна). Замыкая круг и возвращаясь, благодаря этому браку, в свою родную деревню, Раймонда Арсан обоснуется в Айонском Праде в доме своего мужа (I, 370–377). Отметим, что наличие ребенка, которого она родила вне брака в прежний период своей жизни, нисколько не помешает ей найти супруга.

Раймонда Арсан ушла, но мы еще не разобрались полностью с женской прислужкой дома Бело: мы обнаруживаем след еще одной служанки, которая одновременно является и сожительницей. Раймонда Тестаньер, по прозвищу *Вюиссана*, из Монтаяю, прожила в доме Бело три года, приблизительно в 1304–1307 (I, 455–470). Будучи любовницей своего хозяина Бернара Бело, она родила от него по меньшей мере двоих детей, в том числе сына по имени Бернар. По всей видимости, эта любовная связь со служанкой, почти официальная ввиду совместного проживания, абсолютно никого не шокировала — будь то мать, брат, сестра или названная мать — ни в *domus*, ни в деревне. (Любовник Вюиссаны Бернар Бело был весьма активен и на стороне: он пытался изнасиловать жену своего земляка монтаяйонца Гийома Отье, за что был взят под стражу [I, 411]. Насильник вышел из тюрьмы, уплатив 20 ливров штрафа * должностным лицам графства Фуа; отсюда вполне понятная и неизменная *холодность* в отношениях между Бернаром Бело и Гийомом Отье.)

Совершенно ясно, что Раймонде Тестаньер по прозвищу Вюиссана очень не повезло с ее любовником, домовладельцем и хозяином Бернаром Бело. Она родила ему детей, буквально *надрывалась*, работая на его дом в надежде, что хозяин возьмет ее в жены. Но Бернар согласен жениться лишь на одной из деревен-

* Сумма, соответствующая стоимости 40 овец или половины дома.

ских еретичек, например, на дочери Бене, которой он мог бы полностью доверять. А Вюиссана, к несчастью для нее, не катарка... Стоит ли добавлять, что семья Тестаньер куда менее зажиточная, чем семья Бене?

Наряду с прислужгой обоих полов в некоторых домах Монтайю, более богатых, мы встречаем и приживальщиков. Так, в доме Бело, где явно много места и народа, живет какое-то время Арно Виталь, — он обувщик в Монтайю и является братом уже упоминавшейся служанки Раймонды Арсан. Еретик, одевающий для такого случая «верхнюю тунику» голубого цвета, Арно обыкновенно сопровождает «совершенных» в горы*. За плату или за некие услуги он занимает в доме Бело комнату или просто кровать, которую делит неизвестно с кем. Его мастерская находится в другом доме того же прихода. Арно — деревенский Дон Жуан, как и многие башмачники. Он был любовником Алазайсы Форе, которая его любила и укрепляла в еретической вере; впоследствии Алазайса попыталась обратить в эту веру своего отца и своего брата. В доме Бело, где он был, как мы видели, приживальщиком, Арно Виталь устроил однажды Вюиссане Тестаньер, служанке, также жившей в этом доме, «трюк с курицей»: он дал ей курицу, которую нужно было убить, что с точки зрения катарских представлений о метемпсихозе¹⁶ является преступлением. Вюиссана пыталась свернуть шею бедной птице, но так и не смогла ее прикончить. Утвердив таким образом свой авторитет, Арно пытался изнасиловать Вюиссану прямо в доме Бело. Она легко пресекла эту попытку, указав ему на кровосмесительный характер, который приобрели бы после этого их отношения. *И как Вам не стыдно?* — говорит она Виталю, преисполненная праведного гнева. — *Вы забываете, что я любовница вашего кузена и домохозяина Бернара Бело, от которого у меня есть дети* (I, 457–458). Побежденный этой диалектикой, Арно отказался от попытки изнасилования; он и дальше продолжает жить под крышей Бело и даже женится на другой служанке этого *domus* по имени Раймонда. Несчастный брак. Арно, в лучших традициях некоторых пиренейских мужей, будет чрезвычайно необщителен со своей молодой женой; оставаясь сексуально активен, он не будет ночевать дома, заводя новых любовниц, таких как Раймонда Рив и Алазайса Гавела...[†] По крайней мере, этот брак будет означать конец его совместного проживания с семьей Бело в качестве приживальщика или жильца. Два месяца спустя после свадьбы новоиспеченная пара Виталей покинет дом Бело и отправится устраивать жизнь в своем собственном *domus* — который, впрочем, будет процветать. И действительно, согласно одному из неписанных правил *осталя* в Монтайю, в нем могут проживать любые взрослые. Но постоянно в нем, как правило, живет лишь супружеская пара[‡].

* Об Арно Витале см.: I, 392, 456–458; III, 84–87.

[†] II, 221–223, 225; III, 506. Став позже вдовой Арно Виталю, Раймонда выйдет замуж за Бернара Гийу (II, 221; III, 506); она станет приживалкой у Мангарды Клерг и ее сына Пьера и даже временной любовницей последнего (II, 223–225).

[‡] Это общее, но не абсолютное правило вытекает из хронологической структуры семейного цикла.

Несмотря на это единственное ограничение, *осталь* семьи Бело — настоящий божий приют: служанки, жильцы и «совершенные» соседствуют там с семейством хозяина; одни флиртуют, а то и насилуют, другие во всю разводят ересь, от сеновала до кухни и от погреба до чердака. Этот *domus* богат и сложен. От других больших *осталей* Монтайю, в числе которых дом Мори, он отличается щедростью и гостеприимством, которое предполагает обязательства с обеих сторон. Разражаться угрозами под крышей того, кто принимает вас у себя, является признаком неотесанности. Ты смеешь мне угрожать в моем собственном *domus*! — кричит Гийеметта Мори своему младшему кузену из Монтайю Жану Мори, — будучи у нее в доме, после бурных пререканий он угрожал отправить ее за решетку (II, 484—485). Впрочем, Гийеметта постарается отомстить за грубость, отравив своего кузена ртутной солью, — попытка не увенчалась успехом.



Проблема размеров *domus* связана не только с присутствием в нем работников, служанок, гостей или приживал. Неизбежно возникает вопрос о том, какая структура является наиболее распространенной. Большая семья? Или нуклеарная семья («ядро» состоит из самой супружеской пары, имеющей, как правило, маленьких детей)? Уже отмеченные черты направляют нас к ответу: в Монтайю существуют неполные «ядра» (одиноко живущие вдовы или вдовы с ребенком); «нуклеарные» супружеские пары с детьми; многодетные пары с представителем старшего поколения (вдовый дед или, значительно чаще, вдовая бабушка); братья, также живущие со старухой матерью, а иногда и с двумя родителями, причем лишь один из живущих братьев женат (другие братья и сестры, даже взрослые, живут вместе вплоть до брака *). Строго нуклеарная модель остается наиболее распространенной; однако она далеко не удерживает монополию «структур совместного проживания».

На самом деле рассматриваемая организация является *хронологической*[†]. Одна и та же семья *последовательно* бывает большой, потом нуклеарной, потом опять большой и так далее. Рассмотрим выдуманный пример семьи, которую мы назовем Видаль; мы максимально приблизим этот пример к реальной истории Клергов, Бело, Бене, Ривов и других нам известных монтайонских семей. Отправной точкой является *нуклеарная* система: родители Видаль и их дети совершенно естественным образом проживают вместе; потом, после смерти отца семейства, мы имеем дело с «неполным ядром»; оно быстро превращается во *фратрию* за счет отхода на второй план старухи-матери. Иными словами, отец Видаль умирает; его жена Гийеметта быстро приобре-

* Это случай семьи Бело. См. также в Акс-Ле-Терме семью того же типа (II, 334).

[†] Berkner L. 1972.

тает статус всеми уважаемой вдовы-«матриарха»; она оказывается немного в стороне (в комнате, которую ей предоставляют по этому поводу), но еще следит за домашним хозяйством; один из взрослых сыновей вступает в должность *главы осталь*.

Затем семья снова делается в какой-то мере «большой»: один из братьев Видаль, Бернар, женится; новая супружеская пара живет какое-то время вместе с братьями и со старухой-матерью, которая по-прежнему там. Наконец, *domus* вновь становится *нуклеарным*: старая Гийеметта умирает; братья Видаль, кроме Бернара, окончательно покидают отеческий дом, они стремятся построить себе *осталь* в другом месте; они могут также войти в другое жилище — например, через брак; таким образом, у каждого из них будет свой *domus*. Кроме того, они могут стать пастухами или жертвами инквизиции. Бернар Видаль, его жена и их дети, образующие все вместе простое и полное *ядро*, остаются на борту одни.

Совершенно очевидно, что такие вещи, как найм и увольнение домашних работников и служанок, совпадают с ключевыми моментами и с характерными фазами семейного цикла. Эти «моменты» и эти «фазы» соответствуют, например, возрасту детства сыновей; их последующему переходу к состоянию полноценных работников; уходу дочери с целью организации семейной жизни вне *domus* и т. д.

В некоторых случаях, очень немногочисленных, дело доходит до *полных* больших семей. Такая семья включает *много поколений*: она предполагает совместное проживание отца и матери с супружеской парой, которую образуют сын-наследник и его жена (в Монтайю этому определению соответствует лишь семья Ривов, которая включает два поколения супругов, то есть четырех человек; впрочем, внутренняя склока развалит эту четверку, поскольку сноха в конечном счете будет изгнана из-за несовместимости характеров).

Другой вариант полной большой семьи — это семья с *несколькими братьями*, «*frèreche*». Она включает двух братьев или брата и сестру с их супругами. Они живут вчетвером, вместе с ними их дети (в Монтайю подобные случаи неизвестны; однако я обнаружил несколько настоящих *frèreche* вне нашей деревни, в других местностях верхней Арьежи в ту же эпоху).

В целом эти высшие формы семейного «расширения» (несколько поколений или несколько братьев) в нашей местности теоретически возможны, но не особенно часты. Смерть слишком рано уносит стареющих взрослых (особенно это относится к мужчинам), следовательно, у супругов нет времени образовать «четверку» с молодой парой, проживающей тут же и созданной их сыном или дочерью. С другой стороны, ни нравы, ни недостаточно эффективная система землепользования не способствуют существованию больших *frèreche*. Конечно, в один прекрасный момент

начнется их расцвет. Но это будет значительно позже, в южных земледельческих хозяйствах XV века, расширившихся в результате депопуляции¹⁷ То же самое — в обширных испольных хозяйствах¹⁸ Тосканы и Бурбоннэ с начала эпохи Возрождения.



Domus, наконец, немыслим без генеалогических связей, которые соединяют его с другими *domus*, родственными и существующими параллельно, за счет *кровных связей* или *родства*. Они уходят и в прошлое, находясь под эгидой *genus* [рода] или *линьяжа*, то есть того же *domus*, рассматриваемого ретроспективно, — но не более, чем на один век или четыре поколения назад.

Иногда из *линьяжа* делают одну из основных ценностей обществ прошлого. Это безусловно верно для знати. Но в Монтайю генеалогические связи в рамках *линьяжа*, являющиеся ценностью местной и сельской, оказываются на втором или на третьем плане: они подчинены первичной ценности, воплощенной в самом *domus*, который может быть определен в данном случае как группа из ныне живущих членов семьи и домочадцев, обитающих под одной крышей. В общем, сознание *genus* достаточно живо в нашем приходе и в верхней Арьежи — но не более того: крестьяне охотно говорят о том, что тот или иной человек происходит из *породы кюре*, из *породы брехунов*, из *породы еретиков*, *негодяев* или *прокаженных*. (Я использую здесь народное выражение из *породы...* для более удобного перевода слова *genus*; более точный и научный перевод требует передачи этого латинского термина выражениями типа *линьяж кюре* и т. д.) Проказа, которой дети заражаются от родителей, дает обитателям графства Фуа пример, как они полагают, наследственной или «родовой» преемственности на протяжении четырех поколений. (На самом деле в случае с проказой речь идет, с точки зрения науки, о *псевдонаследственности*, поскольку передача происходит через инфицирование; но наши деревенские жители не знают этой тонкости...) Сознание родовых связей существует и у самых обделенных. Пастух Пьер Мори из Монтайю высказывается в том смысле, пусть и недостаточно ясно, что *линьяж* целиком или плох, или хорош — или весь из катаров, или весь из доносчиков. Однако нотабль и «совершенный» Раймон Иссора из Ларна философски отвечает ему, говоря о роде Бай-Сикр, из которого вышел доносчик большого полета: *В каждом линьяже есть славные люди и есть люди дурные.*

Как правило, *genus* (или, как наши герои иногда его определяют, *domus* в широком смысле, с учетом его *родовой предыстории*) носит фамилию, передаваемую по отцовской линии или, за неимением таковой, по материнской*.

* О *genus* кюре, о *genus* прокаженных и т. д., о *genus*, включающем четыре поколения и т. д., см., напр.: II, 110; III, 59, 357. О передаче имени *линьяжа* по материнской линии см.: II, 129.

Родство, или *кровные связи*, оказываются более заметными или более важными, чем *связи свойства*: они формируются из кузенов и любых других родственников, живущих в других *domus* в той же деревне или в других местах, соседних или более удаленных. Однажды пастух Пьер Мори из Монтайю похищает свою сестру Гийеметту с полного согласия последней, поскольку муж бьет ее смертным боем и, хуже того, не является еретиком даже в малейшей степени (III, 149—153). После удачного похищения Пьер Мори задается тревожным вопросом: *А что мы будем делать, если кто-нибудь из родни мужа кинется за нами, чтобы вернуть Гийеметту?* *

В целом *domus* оказывается в центре системы связей, каждая из которых имеет разное значение: они включают *родню*, а также *свойство*, возникающее между двумя *domus* путем заключения брака. Они также включают *дружбу*, возникающую из тесных контактов и иногда материализованную через статус крестного или крестной. Наконец, *last but not least* ¹⁹, они включают соседские отношения.



Все это влечет за собой множество видов взаимопомощи. Соседская может сработать как раз в случае, когда несколько соседей объединяются, чтобы погубить другого. *Четверо моих соседей, из них одна женщина и один кюре, сговорились против меня, чтобы донести на меня инквизиции как на еретика и чтобы я потерял мое добро*, — заявляет Арно из Савиньяна, штукатур в Тарасконе (III, 432). Семейная взаимопомощь, однако, представляется мне весьма важной, равно как и «соседские» [*vicinales*] контакты, от которых она порой неотделима. Раздаются угрозы выдать властям катарских миссионеров Пьера и Гийома Отье, которых Пьер Казаль обвиняет в краже коровы? Тут же вспыхивает весь клан Бело—Бене, свойственников между собой и через брак связанных свойством с семьей Отье; дело доходит до угрозы расправы с потенциальными доносчиками и доносчиками, в числе которых фигурирует Алазайса Азема из Монтайю. *Поберегись, ты! Донеси только, и ты мертва*, — говорит Гийом Бене Алазайсе. Раймон Бело еще более категоричен. *В ближайшие же дни*, — кричит он женщине, — *твою голову найдут отдельно от тела* [†]

Типичным примером семейной взаимопомощи является вендетта Гийома Мора, отпрыска одного из *domus* Монтайю, обреченного Клергами на разорение. Гийом Мор, его отец и его брат были арестованы в августе 1308 года вместе со «всеМ Монтайю». Этот арест был вызван целой серией доносов, которым способствовал кюре Клерг, решивший выпустить пар и отрицавший свои

* О понятии близкой родни см.: III, 58, 149—151, 164.

[†] Двоюродное родство Мори и Моров теоретически служит гарантией сохранения общего секрета. См.: I, 318; II, 64.

катарские знакомства. Позже Гийома освобождают из тюрьмы, где остаются два члена его семьи; недалеко от Монтайю он становится нос к носу с кюре и использует случай, чтобы наброситься на того с яростными упреками по поводу его действий (II, 171). Пьер Клерг, очень хорошо понимающий силу семейных уз, отвечает ему в том же тоне: *Я вас всех сгною в каркассонском застенке, всех Моров, и тебя, и твоего отца, и твоего брата и всех, кто живет в вашем остале*.

Пьер Клерг не только сдержит свое слово, но и перевыполнит обязательства: благодаря своему брату байлю он добьется того, что Мангарде Мор, матери Гийома, отрежут язык за «лжесвидетельство», ни больше ни меньше. Он и другие Клерги, как заправские ищейки, попытаются схватить Гийома Мора, рыская по горам и долам (II, 176, 178). Кюре организует против всего остала Моров настоящую вендетту; она является более «семейной», чем, значительно позже, классическая корсиканская вендетта, в полном смысле слова «кровная».

Вернемся к завершению цитируемого диалога между Клергом и Мором — это завершение является симметричным провозглашением вендетты и жажды насилия со стороны Гийома Мора. *Я буду мстить*, — кричит он кюре, — *берегись меня и моих людей*. На этом они расстаются; Гийому остается только искать поддержки у своих братьев, своих друзей и их родственников.

И действительно, в 1309 году Гийом Мор укрывается в Аксле-Терме. К нему присоединяются его брат Раймон Мор и Жан Бене из другого *domus*, оскорбленного Клергами (пусть и связанного браком со свойственниками Клергов); все трое клянутся на хлебе и вине отомстить друг за друга: они убьют кюре, объединят все свои скудные средства, чтобы привести к успеху свое предприятие (II, 171). Речь идет о настоящем договоре побратимов (клятва на хлебе и вине, объединение средств). С 1309 по 1317 годы они предпринимают многочисленные попытки убить Пьера Клерга, будь то лично или с помощью наемных душегубов. Изгнанный пастух Гийом Мор настолько одержим мстью, что исповедующие его священники отказываются отпустить ему грехи из-за ненависти к Пьеру Клергу, которую он хранит в своем сердце (II, 173). Мсть написана у него на лице. Даже забудь он о ней, его друзья пастухи не упустили бы случая напомнить. Однажды Гийом Мор спорит с Пьером Мори и тот напоминает ему о его высоком призвании мстителя. *Бейся с кюре Монтайю, а не с нами*, — говорит Пьер Гийому (II, 178), — *а то он даст тебе чесноку да кислятины* (говоря современным языком — «в бараний рог свернет»). Лишь из-за отказа одного из партнеров — Пьера Мора, менее упорного, чем корсиканские мстители, — да из-за постоянного невезения провалилась после-

дняя попытка убить Пьера Клерга. Однако сделано было немало: для этого последнего покушения Гийом Мор подрядил двух каталонских наемных убийц, специально вызванных из Жероны, за плату в 500 су, включая накладные расходы, в случае успеха (II, 190)...

Вендетта Мора — это, конечно, крайний случай. Но семейная взаимопомощь срабатывает и в более прозаичных ситуациях: свойственник может влиять на власти графства Фуа, используя дружеские связи, чтобы помочь одному из родственников, обвиненному в изнасиловании (I, 280): *right or wrong, my family*²⁰ Пьер Мори при покупке ста баранов, платить за которых сразу он не собирается, предлагает своего собственного брата Жана в качестве залога и гарантии (II, 185). И так далее.

Domus, иногда окруженный родней, может объединить все свои силы, чтобы противостоять какому-то человеку, какой-то ситуации или другому *domus*; но в нем возможны внутренние конфликты и трения. Они принимают особенно тяжелый характер, когда барьер ереси разделяет мать и сына или мать и дочь. Арно Бай-Сикр, например, отнюдь не чтит память своей матери Сибиллы: именно из-за ереси Сибиллы Бай материнский *осталь* был конфискован инквизицией. Что до сестры Гийеметты Мори, еретики Эмерсанды, то она охотно отправила бы в ад свою дочь Жанну Бефай, добрую католичку. Эмерсанда даже присоединяется к сговору, согласно которому преданные друзья должны убить ее дочь Жанну, сбросив ее в пропасть с моста *Мала Мольер* (II, 64—65).

Эти два случая раскола *domus* являются следствием семейного расслоения, вызванного исходом еретиков в Каталонию. В верхней Арьежи, до великого переселения на юг, Жанну Бефай не в чем было упрекнуть: она исповедовала ересь вкупе с отцом и матерью, еще подчиняясь им. В Монтанью инквизиция может преуспеть, пусть и не всегда, в том, чтобы восстановить один *domus* против другого, несмотря на отношения свойства, опирающиеся на несколько связывающих их браков: Жаку Фурнье удастся поссорить Клергов с Бене. Но кровное родство сопротивляется сильнее, чем свойство: каркассонские и памьеские власти так и не могут добиться окончательного раскола, который противопоставил бы друг другу в братоубийственной борьбе членов одного и того же *domus*. Крестьянские слои Айонского края слишком интегрированы в семейном плане, чтобы подобное предприятие могло завершиться успехом. Разрушение монтаньонского *domus* — совершенно неправдоподобная схоластическая гипотеза; Пьер Клерг развлекается, развивая ее для собственного удовольствия и для образования своей милой. *В начале мира*, — говорит кюре во время одной из бесед с Беатрисой де Планисоль, сидя у огня, — *братья познавали плотски своих сестер, но когда*

* I, 225. Отметим, что кюре сам себе противоречит: прежде он утверждал, что инцест может укрепить *domus*.

† См.: Bourdieu. *Esquisse...*, 1972. Ч. I; Гуревич, 1972.

у многих братьев была одна или две красивые сестры, каждый брат хотел владеть ей или ими. А потому было много смертоубийств. Вот почему, — поучительно заключает наш Жан-Жак Руссо из Монтайю, выводя свою собственную версию общественного договора²¹, — пришлось запретить совокупление брата с сестрой* Пьер Клерг мог спать спокойно. Остаткам Монтайю, возможно, угрожают разрушительные действия епископа Фурнье, но они ничуть не рискуют развалиться или распасться *изнутри*, несмотря ни на тяжкие испытания, устроенные инквизицией, ни на несуразную гипотезу первоначального инцеста, сформулированную кюре.

В конечном счете, могут ли быть распространены на арьежский или монтайонский *domus*, с точки зрения его материальной структуры и коллективных представлений, результаты исследований, относящихся к скандинавскому *odal*²², или гипотезы Вернана и Бурдьё по поводу греческих, кабийских, беарнских домов? Я склонен думать, что да. Конечно, скандинавский *odal* очень удален от нашей иберийско-пиренейской зоны. И само понятие *odal*, попросту смешивающее род и родовые земли, — не принимает во внимание понятие дом, которое остается для меня центральным в Монтайю. Поэтому я не буду останавливаться на блестящих теориях, построенных по поводу *odal* советским медиэвистом Гуревичем. Напротив, опубликованные Бурдьё[†] исследования кабийского дома представляются мне актуальными для сопоставления магрибского и пиренейского материалов в рамках сравнительного анализа. Вполне логично предположить некоторую архаичную общность аграрных и горных цивилизаций западного Средиземноморья. Кабийский дом, как и арьежский дом в давние времена, выходит за пределы конкретных судеб формирующих его индивидов. У него есть своя *барака*, которую может унести с собой умерший глава семьи. Он, безусловно, оказывается в точке пересечения мужских и женских ролей в линияже и в деревне. Достаточно оснований для того, чтобы предпринять сравнительное исследование представлений о *domus* в крестьянских культурах с глубинными архаичными корнями, которые вовсю цветут по обоим берегам западного Средиземноморья. Подобный сравнительный анализ не входит в задачу этой книги, являющейся прежде всего монографическим исследованием одной деревни. Но он остается необходимым.

Глава III Господствующий дом: Клерги

В Монтайю существует социально-экономическая стратификация *domus*. Мы встречаем дома относительно зажиточные, даже богатые (Бене, Бело, Клерги), и дома бедные, или считающиеся таковыми (Мори, Бай, Тестаньер, Пелисье, некоторые Марти). Последние образуют в деревне, по всей видимости, важное меньшинство. Трудно дать статистику в отсутствие кадастров, но многочисленные тексты позволяют предположить, что разрыв в благосостоянии между скромным имуществом обездоленного человека и наиболее обеспеченным незначительным *осталем* прихода (то есть домом Клергов) может быть пятидесятикратным. Зажиточные (все относительно!) могут владеть восемью—десятью гектарами земли и лугов на каждый *domus*, бедные — одним—двумя гектарами или меньше. Эти различия не препятствуют тесным контактам и общению между двумя полюсами, но делают время от времени эти отношения достаточно напряженными. Даже в отсутствие действительной классовой борьбы.

Местные различия в богатстве проявляются через разные признаки. Владение наличными деньгами: немного, совсем чуть-чуть или вовсе нет. Но особенно — владение землей, баранами (несколько десятков овец — основание некоторого достатка; но и на самом низшем уровне почти у каждой семьи, кроме нескольких совсем уж бедных вдов, есть по меньшей мере несколько овец: они обеспечивают безопасность существования хозяйства и минимальное достоинство *domus*). Другие определяющие критерии: наличие в хлеву быков или мулов и ослов, хотя бы одного животного, используемого для пахоты и перевозки грузов; присутствие в доме служанок и работников; отказ от определения детей в подпаски или в услужение; постройка солье, верхнего этажа дома; большой набор кухонной утвари; наличие запасов: овса, зерна, инструментов. Отсутствие или незначительность этих показателей в каком-нибудь *остале* является свидетельством прозябания. Не-

наследующие дети и незаконнорожденные, постепенно переходящие в статус пастуха или прислуги, вполне могут оказаться, в результате нисходящей социальной мобильности, во главе бедного *domus*. В любом случае критерии богатства и бедности гораздо более сложны и обширны, чем противоположность, которая, в зависимости от наличия или отсутствия пахотных лошадей, устанавливается на севере Франции между землепашцами-арендаторами и поденщиками. Это географическое различие критериев связано с двумя простыми причинами: крупная аренда как таковая не существует в Монтайю, а с точки зрения значения в сельскохозяйственной деятельности работа на пашне не преобладает над разведением овец. Стоит также напомнить, что пахота осуществляется не тягловыми лошадьми, а быками, мулами и ослами, которые в любом случае характерны для достаточно скромных участков.



На вершине этой стратификации и в центре системы *domus*, как паук в центре своей паутины, находится господствующий *осталь* Клергов. Демографически Клерги преобладают в деревне: согласно статистике, пусть и неполной, которую можно извлечь из регистров Жака Фурнье, в Монтайю насчитывается по меньшей мере 22 человека, носящих это имя. «Далеко после Клергов идут Моры (тринадцать), Марти и Бай (по одиннадцать), Бело, Бене, Азема и Мори (десять), Пелисье (восемь), Ривы и Аржелье (семь), Отье и Форы (шесть), Бары и Витали (четыре)»*. Но, конечно, этот упрощенный демографический обзор сам по себе ничего не значит. Для того чтобы установить доминирование одного *domus*, необходимы богатство, влияние, патронажные и «дружеские» связи. Именно те козыри, которых полно у *domus* Клергов...[†]

Хотелось бы сначала посетить этот *domus*, чтобы лучше его узнать; ожидая возможных раскопок в Монтайю, мы удовольствуемся взглядом, брошенным на этот дом деревенской кабатчицей Фабриссой Рив. Не имея мер для вина, она решает одолжить одну у своих соседей Клергов. Подойдя к порогу их *осталь*, она прежде всего видит греющихся на солнце возле двери трех деревенских матрон, важных и благочестивых катарских дам: речь идет о Мангарде Клерг, матери кюре, ее подругах Гийеметте Бело и На Роке (I, 327). Фабрисса входит, поднимается в *aula*, или общую комнату *солье* (верхнего этажа), расположенного над небольшим полуподвальным помещением, именуемым *sotulum* (погреб). В *aula* кабатчицу встречает Пьер Клерг; в его комнате она замечает на столе пресловутую меру для вина... а также «совершенного» Гийома Отье, который там «скрывался», — не особенно таясь, по правде говоря.

* См Giraud F Op. cit.

† См., что говорит об этом Пьер Мори: III, 193.

Дом Клергов с его *aula*, с его *солье*, с его *крытой галереей* (III, 58), с его отдельными комнатами — один из самых просторных в деревне. Хорошо обеспечен землей: байль Бернар Клерг, брат кюре и один из членов *dotus*, использует свои собственные земельные наделы, а также участки, конфискованные графом Фуа у крестьян-еретиков из Монтайю; они оказываются *ipso facto* в руках байля, который получает с них доход. Бернар любит эту сеньорию, или *земли* Айонского края, которыми он управляет от имени графа, так, как можно любить человека: это его земля; он еще будет с ностальгией смотреть в ее сторону, греясь на солнце на Немецкой башне в Памье, куда его заключила инквизиция (I, 279). Кюре Клерг, со своей стороны, присматривает за всеми землями родни: именно он играет роль защитника интересов племянницы, когда ее муж, Бернар Мале из Прада, покупает землю, принадлежавшую до того Раймону Мале, зятю Раймона Пьера (III, 77). *Dotus* Клергов, несомненно, владеет стадами свиней и овец: Бернар Клерг охраняет свои сады от ущерба, который могут принести его собственные свиньи; оказавшись в тюрьме, он *дает четыре настрига шерсти Гарно, сержанту стражи, после чего тот сержант делает все, что хочет Бернар в тюрьме, а Гонория, жена сержанта, дает Бернару ключи от камер заключенных* (III, 274, 289). Наконец, у Клергов есть деньги и возможность брать в кредит: байль, чтобы вызволить своего горячо любимого брата Пьера, без колебаний тратит на взятки, причем очень важным персонам, 14000 су*, что в 28 раз больше, чем плата банде наемных убийц, в 7 раз больше, чем состояние какого-нибудь пастуха, например Пьера Мори, считающего себя богатым, если он заработал 2000 су, в 36 раз больше стоимости дома, или равно цене 1400 овец.

Деньги — еще не все. В случае Клергов, несмотря на их крестьянское происхождение, им сопутствует определенное влияние: Бернар Клерг знает важных людей при дворе графа Фуа, которым он вульгарно дает на лапу (II, 282). Влияние семьи триедино: при графском дворе; в местной церкви; наконец, в деревне и ее ближайшей округе. У кюре Клерга длинные руки. *У него большая сила при дворе графа Фуа и в Церкви,— говорит Гийом Мор,— в один прекрасный день он может приказать всех нас схватить и уничтожить; вот поэтому я и покинул королевство Францию и отправился в Пучсерду* (II, 171–172). За пределами графства Фуа, сателлита французского королевства, влияние Клергов распространяется вплоть до Каркассона, где инквизиция их использует, а иногда и слушает. *Если ты отправишься к инквизитору в Каркассон, чтобы признаться в злых делах (вымышленных), о которых я тебе говорил,— внушает Бернар Клерг Бернару Бене,— я заплачу за всю дорогу и добьюсь, чтобы этот инквизитор отменил ношение желтых*

* III, 283. О подобном имущественном положении другого богатого священника см.: II, 484.

крестов, на которое ты был когда-то осужден (I, 404). Влияние регионального масштаба сопровождается властью в своей местности: за свое могущество Пьер Клерг получил прозвище *маленького епископа Айонского края* (III, 182). *Клерги богаты и имеют большую власть в Айонском крае*, — заявляет Пьер Мори (III, 193). И в самом деле, кюре долгое время играл роль честного маклера в отношениях между Каркассоном и Монтайю: он использовал свои связи «внизу», чтобы защитить свою клиентулу «наверху»¹. Таким образом он сумел укрепить и развить свое могущество в двух направлениях: *Вот уж двенадцать лет назад или около того*, — рассказывает Гийеметта Бене в 1321 году, — *как Арно Клерг, бастард Гийома Клерга, что приходится братом кюре*, явился ко мне домой по просьбе кюре. Он мне сказал:*

— *Завтра кюре к тебе зайдет, чтобы передать вызов в Каркассон, где Инквизитор сообщит тебе приговор к тюремному заключению. Кюре велел сказать, чтобы ты нашла причину не спешить в Каркассон; а потому ложись завтра в постель и скажись больной; говори, что упала с лестницы и притворись, будто у тебя все переломано. Иначе быть тебе в тюрьме.*

И вправду, на другой день, когда кюре пришел со свидетелями, я была в кровати и сказала ему:

— *Я упала с лестницы. У меня все переломано!*
Вот как он нашел мне оправдание!

Это благородство Пьера Клерга не предотвратит осуждение Гийеметты Бене на вечное заключение, кандалы, хлеб и воду в последствие (I, 534). Но в тот момент оно как-никак предоставляет женщине, свойственнице Бело, которые приходятся свойственниками Клергам, двенадцать лет жизни на свободе; таким образом, кюре время от времени нарушает требования инквизиции, представителем которой в деревне он тем не менее является. Не лучший ли это способ выступать в роли защитника и поддерживать свое могущество? Мнение пастуха Пьера Мори, осужденного и преследуемого всеми возможными властями, на этот счет однозначно: *Да коли б кюре Монтайю захотел меня сцапать, он бы это сделал давным-давно! Он как-то пришел собирать десятину в дом моего отца и увидел меня там, и говорил со мной, а ведь не велел арестовать*[†]

Скомпрометированные некогда своим катарством, Клерги составляют тот самый *domus* на «тучных мулах» (II, 58) и при толстой мошне, который сумел в течение долгих лет «оставаться при своих» и добиваться того же для друзей; но, в конце концов, они проиграют эту опасную игру.

Власть дома Клергов в деревне предполагает сложные, неоднозначные отношения с местными крестьянами: семья стре-

* I, 476. Братом кюре приходится Гийом.

† II, 187 Верно и то, что Пьера Клерга сдерживает возможный шантаж со стороны Пьера Мори, который может свидетельствовать против него по поводу их прошлых общих катарских связей.

мится выглядеть стоящей гораздо выше, чем все *domus* мужичья, населяющего округу. Впрочем, все и завершается ссорой Клергов с остальными семьями. Когда я была больная в Вариле, — рассказывает Беатриса де Планиссоль, — кюре пришел меня повидать. Он сказал мне:

— Всех людей из Монтайю я крепко держу на крючке благодаря инквизиции.

Тогда я возражаю ему:

— Как случилось, что вы преследуете добрых христиан (еретиков), тогда как раньше вы их столь любили?

— Я не изменился, — ответил мне кюре. — Я по-прежнему люблю добрых христиан. Но я хочу отомстить мужичью из Монтайю, которое меня оскорбило, и я буду мстить так, как только смогу. А потом уж я сумею договориться с Богом (I, 239).

Слово «крестьянин», или «мужичье» (*rustice!*), считается в Монтайю оскорблением, — а между тем в деревне живут лишь пастухи и земледельцы. Один умирающий из Айонского края, желая оскорбить священника, который принес ему причастие, величает его именно в этом стиле подлым вонючим мужиком (I, 231). Говоря в своей беседе с Беатрисой о своих земляках из Монтайю как о мужичье, кюре хочет одновременно очернить их и противопоставить своей собственной семье...

Пустая трата времени! *Domus* Клергов связан с другими *domus* прихода тысячью нитей, он плоть от их плоти. Клергов тесно соединяют брачные связи, или двоюродное родство, или и то и другое сразу, с семьями Бене, Бело, Рив, Марти, Лизье, Фор. И не будем забывать о «мимолетных связях», в которых были замечены разные лица мужского пола из семьи Клергов, весьма активные в этом отношении; в их число входит, всегда первый и в этом деле, как и во всех других, сам кюре Пьер. Чуть не все женщины Монтайю, от самой горемычной до вдовы шателена, прошли через это: они любили и ценили Клергов, вычесывали у них вшей*. Эти кровные, брачные и любовные связи обеспечили семье, в период ее расцвета, а потом заката, столь необходимые поддержку и сообщничество. Что не исключало в дальнейшем жестокой вражды и конфликтов с некоторыми *domus*, как, например, с домом Бене, несмотря на то, что он косвенно связан с Клергами благодаря серии браков.

Кроме того, основное сообщничество: ересь. До своих финальных предательств, вызванных мстостью, а не сменой воззрений, Пьер Клерг был столпом катарских идей, которые он поддерживал наряду с мужчинами из других влиятельных домов. О, если бы все кюре мира были такими же, как в Монтайю! — вздыхает в 1301 году Гийом Отье (I, 279), добавляя, что всем из *domus* Клергов можно полностью доверять. И в самом деле, в годы

* См. гл. IX.

бурной юности Пьер и Бернар Клерги дали несомненные доказательства своей верности ереси; свидетельство Гийома Мора на этот счет однозначно. *Гийом Мори рассказывал мне вот что: как-то ночью, когда в Монтайю велено было (инквизицией) сжечь дом Арно Фора, кюре распорядился вывести из дома Бело двух еретиков, которые там оказались, и помог им скрыться в кустарнике (barla), то место называют Алакот (II, 173).* В другой раз, если верить рассказам Алазайсы Форе, Пьер Клерг караулил в месте, называемом Паредета, чтобы не произошло ничего опасного, пока Прад Тавернье, переодетый в бродячего торговца кожей и шерстью, «еретиковал» умирающего из Монтайю (I, 415—416). Алазайса Азема, в свою очередь, раскрывает давние проступки Бернара Клерга (I, 317). *Этот Бернар, — говорит она, — собирал зерно для десятины. Он положил часть собранного им зерна на крышу дома Раймона Бело, — крыша там очень низкая. И он сказал Раймону Бело отдать это зерно еретикам.* Богатство, семейные связи, ересь, власть — таковы четыре столпа, на которые опирается влияние Клергов в Монтайю. Их власть в округе институциональна: Пьер Клерг является деревенским кюре; его деятельность как такового оказывается в известной степени ущемленной за счет большого количества нецерковных дел, в которые он регулярно вмешивается. Любовницы-хронофаги поглощают значительную часть времени и сил, которые Пьер должен был бы, при нормальном ходе вещей, отдавать воспитанию своей паствы. Тем не менее, при поверхностном взгляде Пьер — весьма добросовестный священник: он исповедует, произносит, даже отягощенный смертным грехом, проповеди по воскресным и праздничным дням, присутствует на епархиальных синодах, собирает десятину... Наконец, он один из немногих грамотных людей в деревне, чуть ли не единственный; один из редких обладателей книг — не у него ли есть народно-литургическо-катарский календарь, одолженный ему братьями Отье (I, 315)? Он выполняет даже некоторые функции нотариуса: берет на хранение важные пергаменты, как, например, тот, что касается приданого его подруги Беатрисы. Он, кроме того, является официальным представителем каркассонской инквизиции и использует эти полномочия во благо и во зло, защищая и уничтожая. «Оценка», выставляемая ему в этой местности, отнюдь не во всем отрицательная: спустя долгие годы Беатриса сохранит о нем память как о хорошем и знающем человеке, которого (достаточно долго) считали таковым в округе (I, 253).

Два старших Клерга, Пьер и Бернар, сумели овладеть в Монтайю двумя мечами, светским и духовным. Если Пьер — кюре, то Бернар — байль. В этом качестве Бернар работает рука об руку со своим братом Пьером (оба занимаются, в разных случаях, сбором десятины); в качестве байля Бернар выполняет фун-

кции судьи и сборщика налогов графства (поскольку граф Фуа, обладающий высшей политической властью, является также сеньором деревни). Если Пьер *de facto* оказывается приставом инквизиции, то Бернар от имени графа обладает полномочиями мирового судьи и комиссара полиции: он арестовывает виновных, он конфискует, при соответствующем приговоре, их скот. Можно и не упоминать о том, что братья Клерги — Пьер, Бернар, а также Раймон — находят в этой сфере множество возможностей поддержать друг друга: все трое используют сеньорию и даже шателению в своих собственных целях. Раймон Клерг берет в сопровождающие вице-шателена Монтайю, Жака Альсана, чтобы поймать в Пюиморанских Пиренеях, на Педоррском перевале, Гийома Мора — личного врага, ставшего врагом семьи (II, 176). Двум охотникам не улыбнулась удача: на перевале они находят дичь лишь в лице осужденного пастуха Пьера Мори, которому благородно позволяют скрыться, «позаимствовав» у него кое-какие припасы. Точно так же во время большой облавы инквизиции в августе 1308 года, Пьер Клерг немало сделал для того, чтобы заключить в крепость Монтайю всех жителей своего прихода старше 12 или 13 лет, которых он потом выборочно освобождал (III, 82). В своем приходе Пьер — человек замка, и он использует этот замок в своих личных хитроумных целях, вплоть до того, что в результате естественного хода вещей супруга шателена, или скорее бывшая супруга шателена, в свою очередь становится женщиной Пьера — на краткое время сожительства.

Сеньория, функции байля и шателена используются в крестьянской среде поочередно Клергами и их соперниками в деревне. И те и другие стремятся контролировать эти институты для достижения своих собственных целей. Когда после 1320 года звезда Клергов начинает меркнуть, их враги, в числе которых Пьер Азема из Монтайю (кузен епископа Фурнье), Раймон Триль (викарий Монтайю и Прада) и Бернар Марти (консул Монтайю), в свою очередь используют разящий меч местной шателении, направляя его против Клергов и против их друзей или приживальщиков (I, 406). (Отметим, что это единственный раз, когда в наших источниках упоминается существование в Монтайю консула². Консулат, который в принципе должен создаваться «муниципальным» собранием глав семейств, конечно, существует в нашей деревне, но появляется поздно и играет лишь незначительную роль.) Итак, мы видим Пьера Азема, простого крестьянина, приказывающим наместнику графского шателена бросить в крепостную темницу Бернара Бене, невольного и временного союзника Клергов.

Наместник шателена ведет себя в данном случае как послушная кукла; Пьер Азема бесцеремонно отдает ему распоряжения и не спрашивает ни у кого позволения, чтобы конфисковать скот Бене под графскую руку (I, 395—396).

Эти подробные штрихи представляют немалый интерес: они освещают лучше, чем теоретические рассуждения, некоторые аспекты «классовой борьбы» или, точнее, «борьбы группировок» в Монтайю. Для различных деревенских кланов, в числе которых фигурирует *domus* Клергов, проблема заключается совсем не в том, чтобы бороться против господства сеньории или шателении как таковых. Задача в том, чтобы использовать (иногда поочередно) местные полномочия сеньории, байля и шателена и раздавить соперничающий клан в деревенском сообществе. Сеньориальная графская власть в этих условиях является не столько олицетворением господства, сколько ставкой в борьбе: все стремятся контролировать ее местный уровень, чтобы добиться победы собственной группировки.



Я описал дом Клергов и показал его положение в «системе *domus*» Монтайю; мне остается теперь лишь прояснить в нескольких словах его «человеческую составляющую». Прежде всего мы сталкиваемся с проблемой титулатуры и руководства: после смерти патриарха Понса Алазайса Азема называет *domus* Клергов *домом сыновей Понса Клерга* (I, 315). Кабатчица Фабрисса Рив говорит о *доме кюре и его братьев* (I, 327). Алазайса Форе, сестра обращенного Гилабера, говорит *дом Бернара Клерга* (I, 413). Раймонда Арсан, служанка Бело и один из наших лучших информаторов, равно использует два выражения: *дом Бернара Клерга и его братьев* или *люди из дома кюре*. Итак, *domus* Клергов управляется двоими сразу: братья Пьер и Бернар теоретически равны в качестве лидеров, но один из них, если можно так сказать, немного более «равен», чем другой. Доказательство: когда Пьер Клерг умирает, его брат Бернар, любивший его и охотно признававший его превосходство, призывает брата: *Мой бог, мой повелитель, мой властелин* (II, 289).

Сильная взаимная солидарность членов дома Клергов не означает, что между ними всегда царило единство мысли или даже полное доверие. Сам патриарх Понс Клерг, старый катарский фанатик, в конце концов возмутился разложением и доношением своего сына Пьера. Кюре внушает Раймону Мори идею вернуть в Монтайю его сына Пьера Мори, давным-давно изгнанного за ересь и другие «преступления». Узнав об этих речах Пьера Клерга, старый Понс приходит в неопишемую ярость и предупреждает Раймона Мори: *Нисколько не верьте словам этого предателя-кюре, —* говорит он в не очень лестных для своего потомства словах, *— и скажите вот что Пьеру Мори: если ты на перевале Семи братьев (недалеко от Монтайю), беги до перевала Мармара, если ты на перевале Мармара, беги до*

самого перевала Пюиморан, туда, где заканчивается епархия Памье; да и там не оставаясь, беги еще дальше (II, 285—289). Узнал ли Пьер Клерг об этой вспышке гнева своего отца? Если да, он не выказал обиды и позднее рассматривал отцовский труп как вместилище удачи своего *domus*, поскольку приказал срезать волосы и ногти, чтобы сохранить в доме «звезду или добрую удачу его *domus*». К своей матери Мангарде Пьер Клерг испытывает нежную привязанность, одновременно катарского и католического свойства! И пусть деревенские кумушки Алазайса Азема, Гийеметта «Белота» и Алазайса Рив говорят (I, 314), возвращаясь с погребения Мангарды, что она разродилась дурным пометом щенков и наплодила сыновей-негодяев, — Пьера это ничуть не заботит. *Моя мать*, — заявляет он Беатрисе, — *была доброй женщиной. Ее душа на небесах. Ведь она сделала много хорошего «добрым христианам» и отправляла передачи с едой еретикам Монтайю, заключенным в тюрьму, например, старой На Роке и ее сыну Раймону Року (I, 229).* Эта преданность катарской памяти своей матери не мешает кюре поставить на двух лошадей сразу и похоронить Мангарду подле алтаря Девы Марии в часовне Карнесской богородицы в Монтайю, которая является местом паломничества (III, 182). Все это, несомненно, для того, чтобы душа Мангарды могла, находясь поблизости, воспринять поток благодати, который непрерывно источает этот алтарь. *Это просто стыд, что такая женщина там похоронена*, — заявляет Пьер Мори, который с симпатией вспоминает еретическое прошлое Мангарды. Эмерсанда Марти, другая еретичка из Монтайю, добавляет, как это ни парадоксально: *Если бы епископ Памье знал о прошлом (еретическом) досточтимой матушки кюре, так он велел бы выкопать ее труп и выбросить его из церкви, где она похоронена (там же).* Пьер Клерг — хороший сын и плохой священник: он прежде всего заботится о связанном с культом Марии престиже для могилы своей матери и ничуть не смущается теологическими противоречиями. Он, естественно, гордится тем, что похоронил Мангарду возле алтаря Девы Марии, но в то же время он заявляет Беатрисе: *Мария вовсе не Богородица; она лишь вместилище телесное, «осененное» Иисусом Христом (III, 230).*

Впрочем, Пьер зайдет очень далеко в своей нежной верности памяти матери: он возьмет себе в качестве конфидентки, постоянной помощницы по уничтожению вшей и, при случае, любовницы Раймонду Гийу, которая при жизни Мангарды искала у нее вшей и была обращена старухой в катарскую веру.

Будучи в добрых отношениях с отцом и матерью, несмотря на случайные стычки, остаются ли сами братья Клерги дружными «как пальцы на руке»? Проявляются иногда внешние признаки трений среди братьев. Когда Бернар Клерг хочет дать зерна ере-

тикам, он таится от других братьев или от кого-то из них (всего насчитывается четверо братьев Клергов, сыновей старого Понса [I, 375]). Но это скорее второстепенный эпизод, чем что-то серьезно компрометирующее глубинное единство *domus*, опирающееся на его людей и на некоторых верных членов линьяжа, в числе которых особенно выделяется Бернар Гари из Ларок д'Ольмеса: этот преданный племянник, цельная натура, приходит на помощь Клергам в сложных обстоятельствах, сопутствующих их падению (I, 396).



Это падение замыкает долгий период могущества. Поначалу, около 1300 года, Пьер и Бернар Клерги прочно держатся на своих должностях кюре и байля. Будучи местными представителями братьев Отье, они, вместе с другими своими братьями, остающимися на втором плане, являются защитниками деревни, пораженной ересью. Сами еретики, — в большей или меньшей степени — два брата поддерживают хорошие отношения с католической церковью нижних земель и мастерски ставят на двух лошадей сразу. Бернар собирает десятину для римской церкви и передает часть ее катарам: его левая рука не ведает, что делает правая. Что до Пьера, то он неплохо себя чувствует и в приходской церкви, и в катарских домах, а также добился видного места в деревенском «свете» за счет своей связи с бывшей супругой шателена (см. ниже). Его интеллектуальный престиж подтверждается учеными контактами с Отье и наличием при нем ученика, которому он, как предполагается, должен давать уроки (I, 243, 279). Этот молодой человек по имени Жан симпатизирует катарству. Клерг использует его для передачи любовных записок и чуть ли не для того, чтобы держать свечку во время встреч кюре с Беатрисой де Планиссоль.

Но это безопасное положение господства становится трудно сохранить. Каркассонская инквизиция постоянно присматривает за Монтанью; дом Клергов, по крайней мере внешне, а то и по сути, должен решить: либо разойтись в той или иной мере с ересью, либо погибнуть вместе с ней. А потому Пьер и Бернар изменяют альбигойским воззрениям, которые они уже и разделяют-то не больше, чем наполовину (в таких случаях человек всегда оказывается *ренегатом* в глазах секты и *поумневшим* в своих собственных). Кроме того, возможно, что после 1300 года Пьер Клерг приобрел отвратительную склонность к доносительству. Сразу после смерти его матери и задолго до приключения с Беатрисой катарские кумушки из деревни, с их острыми языками, уже обвиняли своего кюре в «уничтожении всей округи». Во всяком случае, в течение 1300-х годов еретическое и крестьянское сообщество

Монтайю заметило, что оно пригрело на груди змею. Открывается новый Клерг: впечатляющий портрет, предоставленный памьескими писцами, восстанавливает вплоть до последней бородавки облик зрелого человека, набитого спесью, похотью, жаждой мщения и по местным вкусам весьма колоритного.

По поводу грандиозного предательства Пьера Клерга существуют две версии: его собственная, о которой речь пойдет дальше, и версия преданных им людей, которые также являлись собственниками, а многие долгое время и друзьями. Я имею в виду Мори, Бело, Бене и даже Моров. Выжившие члены этих гордых горских семей единогласно обвиняют кюре и весь его *domus* в том, что они «переметнулись» и целиком и полностью превратились в местное орудие инквизиторов (I, 405). Гийом Бело как-то высказал это без обиняков Раймонде Арсан во время одной из встреч в местечке под названием Ла Кальм: *Те, что из дома кюре, и сам кюре, подсказывают сеньору каркассонскому инквизитору имена многих жителей Монтайю. Давно уж пора, чтобы люди из дома кюре были брошены в застенки (как бывшие еретики), столь же глубоко, что и другие жители Монтайю* (I, 375). И в самом деле — Пьер Клерг, бывший катар, еще остающийся в глубине души наполовину альбигойцем, не щадит своих прихожан: члены дома Моров, враждебного Клергу, добрыми заботами кюре были оставлены гнить в темнице или изгнаны в Каталонию... Понс Клерг пытается оправдать позицию своего сына настойчивыми требованиями сотрудничества с Францией (II, 171); и действительно, Пьер Клерг предстает коллаборационистом³ в полном смысле этого слова, презираемый частью своих соотечественников. С основанием или нет, он считает, что ограничивает разрушение, спасая своих друзей и клиентов от прямых или косвенных ударов державы-колонизатора и каркассонской инквизиции.

Именно на этом фоне вырисовывается и разыгрывается трагедия августа 1308 года: приложивший руку к этому делу Клерг наблюдает за тем, как сбирь⁴ инквизиции организуют облаву на его паству (I, 373, прим. 158). Все жители Монтайю мужского и женского пола старше 12—13 лет (возраст приблизительно) оказываются под арестом. Возможно, история началась с признаний Гайярды Отье, жены еретика Гийома Отье, которую инквизиция допрашивала с Великого поста 1308 года. Решающую роль сыграли разоблачения, сделанные племянниками Пьера Отье: «Эти племянники, которые звались де Родес, были родом из Тараскона. Один из них был доминиканцем в Памье». Сама облава была драматична донельзя: агентов инквизиции возглавлял грозный Полоньяк; ему не составило никакого труда взять «за дела еретические» всех обитателей Монтайю старше означенного возраста: они находились вместе, собравшись по случаю праздника Девы

Марии, очень популярной в приходе. Там одновременно чествовали, не опасаясь впасть в противоречие, Деву Марию и катарского Бога. Большая часть местных пастухов спустилась в Монтайю после окончания пребывания на летних пастбищах. Пьер Мори, на свое счастье, остался на перевале Керью: разносчик муки вовремя сообщил ему, что вся деревня оказалась за решеткой (I, 373, прим. 158). Несколько женщин из Монтайю сумели ускользнуть, неся хлеб на голове и выдавая себя за поденщиц родом из других мест.

Счастливики и беглецы отправились жить в Испанию, в пограничные каталонские или сарацинские земли⁵. Деревня в одночасье превратилась в республику детей и овец. Взрослые и подростки из Монтайю оставались сначала заключенными в крепости, потом были отправлены в каркассонский застенки; некоторые были сожжены на костре, другие долгое время оставались в общих камерах, женской и мужской, имея возможность получать в тюрьме продуктовые передачи от семьи (*victualia*).

Остальные пленники были быстро отпущены: инквизиция позволила им вернуться в Монтайю, чтобы отныне жить там под одновременно защищающей и зловещей сенью клана Клергов. Деревня, или то, что от нее осталось, оказалась волей-неволей объединена вокруг своего кюре, стареющего и перемежающего путешествие с наушничеством. Искалеченная Монтайю стала приходом желтых крестов, знаменитых нашивавшихся на одежду крестов, которые еретики должны были носить, как евреи шестиконечную звезду. Пьер Клерг воспользовался обстоятельствами, чтобы свести некоторые старые счеты со своими врагами Морами, попавшими в облаву. Мангарда Мор вдруг решила заявить, что прошлое кюре не так уж белоснежно в том, что касается ереси, — мы знаем, что из этого вышло.

В глазах Пьера Клерга, а не его жертв, картина выглядит, естественно, несколько менее трагично. Он не считает себя ренегатом, — скорее мстителем и орудием возмездия, стоящим на страже своих интересов. Как раз около 1308 года, когда дважды вдова Беатриса тяжело болеет в Вариле (I, 234, 239), Пьер в последний раз навещает свою бывшую любовницу по дороге на епархиальный синод: для него она остается нежно любимой подругой. Он садится на ее кровать, спрашивает о здоровье (очень плохом) и о состоянии ее сердца, берет за руку и гладит ее. Беатриса говорит ему о беспокойстве, которое гложет ее по поводу их еретических бесед, имевших место в прошлом. Она признается, что из страха ни разу не осмелилась исповедаться священнику в этих разговорах минувших лет. Потом она набирается смелости и спрашивает у кюре, почему он теперь преследует своих бывших друзей — еретиков. Он отвечает очень конкретно (см. выше подробности беседы): «Я по-прежнему люблю *добрых христиан*

(еретиков), но я хочу отомстить мужичью из Монтайю, которое меня оскорбило».

И чтобы показать свое упорство в катарской вере, ничуть не пострадавшее от его доносов в Каркассон, Пьер повторяет Беатрисе одну из максим, которую он уже проповедовал в эпоху их любовной связи (I, 226, 234, 239). *Один лишь Бог, — говорит он молодой женщине, — может отпустить грехи, и у тебя нет нужды в исповеднике.*

За восемь лет до этого, когда он исповедовал катарскую ересь, но еще не очень наушничал, кюре заявлял той же Беатрисе чуть более развернуто: *Есть одна лишь истинная исповедь — та, что обращена к Богу. Он ведает грехи до того, как они совершены, и Он может их отпустить.* Сравнение этих высказываний, сделанных с разницей в восемь лет, имеет очень важное значение: в 1308 году Клерг был более чем когда-либо «двойным агентом». Но в душе он оставался еретиком.

Будучи, вопреки самому себе, иноверцем, Пьер Клерг хотел по-прежнему оставаться лидером и патроном своих клиентов в деревне и ее округе. И здесь также, несмотря на оговорки, связанные с тяжелыми временами, его установки после 1308 года те же, что и до того. Даром или за плату, в зависимости от ситуации, Пьер играет роль защитника некоторых людей из своего края по отношению к каркассонским властям. Однажды, когда кюре греется на солнце перед своей церковью, Фабрисса Рив приходит к нему объявить или заявить о недавно имевшей место «еретикации» находящейся при смерти Алазайсы Бене (I, 324).

Пьер подсказывает на месте: *Замолкни, замолкни, ты сама не знаешь, что несешь. В округе нет еретиков, а если бы были, их сразу же отыскали бы.*

Ошарашенная Фабрисса, если верить ее словам, идет на исповедь к брату-минориту, который в свою очередь реагирует изумлением и непониманием:

— *А куда ж тогда смотрит ваш кюре?* — спрашивает он Фабриссу.

Тут же братья-минориты обращаются к Пьеру Клергу: *Весь ваш приход полон еретиков.*

— *Не знаю ни единого,* — без тени улыбки отвечает кюре в тот самый момент, когда один «совершенный», бросающийся в глаза, как белый волк, расхаживает по Монтайю!

На этом история закончилась. Пьер Клерг манипулирует каркассонской инквизицией, донося лишь на личных врагов его клана; она пребывает в неведении и ей в голову не приходит вызвать Фабриссу Рив.

После облавы 1308 года Пьеру Клергу становится непросто играть роль защитного экрана и спасителя по отношению к тем своим друзьям, клиентам или друзьям друзей, кто погряз в ереси.

Но он не отказывается от своей миссии избавителя и заступника. Дважды, как мы видели, Пьер Клерг и люди из его *domus* позволяют скрыться осужденному Пьеру Мори и даже предупреждают его! * Еще в 1320 году, в двух шагах от своей гибели, Пьер добивается снятия желтых крестов с Гийома Мондона из Акса †, взяв за это сто турецких ливров серебром: еретики, владеющие «денежным крючком», всегда могут рассчитывать на благожелательное внимание со стороны кюре.

Но инквизиция пожирает собственных детей даже тогда — и особенно тогда, — когда они двоедушны, как Пьер Клерг. В 1320 году Жак Фурнье наносит последний разящий удар. В этот раз выкурены из своих самых надежных укрытий все бывшие еретики Монтайю, даже те, что маскируются под защитников церкви. Банду Клерга постигает та же участь, что и тех, на кого она доносила во времена, когда стремилась покрывать друзей и защищать собственные интересы. Два клана, агонизируя, рвут друг друга на части и делят между собой Монтайю. Клан Азема — Гиалабер (представленный в данном случае Алазайсой Форей, урожденной Гиалабер) стремится погубить клан Клергов: Алазайса обвиняет Эсклармонду, жену Раймона Клерга, в том, что она присутствовала при «еретикации» Гийома Гиалабера. Клерги, со своей стороны, пускаются во все тяжкие: кюре Пьер, находясь в тюрьме, куда его наконец определил Жак Фурнье, стремится использовать свое по-прежнему действенное влияние на каркассонскую инквизицию. Он манипулирует родней, оставшейся в деревне, бедным Бернаром Бене, добиваясь от него лжесвидетельства против Гиалаберов — Азема. *Лжесвидетельствуй, или тебя сожгут. Лжесвидетельствуй, или тебя потащат связанным в Каркассон*, — говорят Клерги Бернару Бене, на которого небезуспешно давят, с другой стороны, и Азема. На протяжении этого финального эпизода девизом семьи кюре остается «Все за *domus*, *domus* за всех»; пусть лучше хуже будет другим, чем нам ‡. Тщетные усилия: все братья Клерги поочередно сгниют и умрут в тюрьме. По крайней мере Пьер Клерг, по неизвестным нам причинам, до самого конца хранил молчание. Этот человек, знавший так много, слишком много, умер, не сказав ни слова... или же писцы не зафиксировали то, что он сообщил епископу. Хотелось бы верить, что кюре «не раскололся», как многие другие несчастные жертвы инквизиции.

Падение этого лидера, громогласного горца, чей бойцовский характер так отличал его от вульгарного доносчика, — это падение гигантского дерева в лесу. Дровосек от инквизиции Жак Фурнье, которому суждено стать папой, встретил в лице приходского кюре достойного противника. И, в конечном счете, не столь уж и аморального.

* II, 176, 186–187

† I, 279. По поводу этих желтых крестов, выброшенных в кусты, см. также: I, 453; II, 177.

‡ I, 399. См. также:

II, 283–284 («после нас — хоть потоп» Бернара Клерга, у которого нет детей).



В качестве логичного завершения рассказа о системе *domus* мы дали описание деятельности дома Клергов и банды Клергов; это приводит нас к более общим заключениям по поводу природы и осуществления власти в Монтайю. Такие концепции, как сеньориальная или феодальная зависимость, остаются в этом отношении в известной степени применимыми, поскольку люди и деревня находятся в системе сеньориальных, графских и десятичных обязательств, охватывающих целиком их микрокосм. Однако в масштабах деревни и ее повседневной жизни одежда из этих концепций оказывается великовата: та сфера в Монтайю, где власть осуществляется и передается «вниз», находится, если можно так сказать, гораздо ниже уровня феодальных и сеньориальных структур. Официальными, разумеется, являются иерархические отношения, связывающие байля как представителя сеньора графа с жалкими подданными последнего, а также связывающие кюре, в этом его качестве, с его прихожанами. Но эти разнообразные связи, сеньориальные и клерикальные, мало значили бы, не опирайся они на отношения дружбы, клиентелизма и родства (последние сопровождаются противоречивыми отношениями вендетты и вражды). *Domus* Клергов находится на пересечении всех этих связей: не будучи ни знатными, ни сеньорами, люди из этого дома удерживают функции байля и кюре; одновременно они играют роли друзей, любовников, патронов, крестных или влиятельных родственников по отношению ко многим жителям деревни, а также роли притеснителей и врагов для другой части населения. Бернар Клерг и особенно Пьер Клерг долго будут править Монтайю благодаря связанным с ними родством или браками домам, благодаря тем, кто им верен и предан. Но в последственной деревне власть слабеет в той же мере, что и разлагает. Местные враги клана, долгое время терпевшие поражение, в конце концов в свою очередь получают возможность *прикончить* Клергов. Между тем во время своей золотой эпохи кюре создал в своем приходе — а то и во всем Айонском крае и Сабартесе — настоящую *мафию* из друзей, родственников, кумовей и любовниц*. Пьер Клерг оказывает услуги, он защищает земляков от каркассонской инквизиции, агентом которой является; впрочем, его «услуги» могут заключаться в простом бездействии: в отдельных случаях Пьер Клерг ограничивается тем, что не доносит инквизиции на некоторых людей. Ненанесение ущерба в этой ситуации может быть столь же ценным, что и конкретное благодеяние. С помощью взятки кюре добивается снятия желтых крестов с одного еретика; он же ставит перед некоей женщиной «вопрос о доверии»: переспишь со мной, или ты у меня отведаешь луку

* Иногда «мафия» сверхдетерминирована: Беатриса де Планиссоль одновременно любовница и кума Пьера Клерга (I, 253).

(мы сказали бы сегодня «будешь локти кусать»), иными словами — выдам тебя каркассонской инквизиции (I, 279; III, 391).

Пьер Клерг, при поддержке своего *domus*, оказывается в положении честного маклера или, точнее, небескорыстного посредника на стыке двух систем. С одной стороны — система политического и духовного авторитета, базирующаяся на сеньориальной, феодальной, церковной, графской власти; мы видели, что она характеризует «внешнее» общество с его региональной иерархией. Эта система полицентрична, она включает графа Фуа, каркассонскую инквизицию, поверенных французского короля и, наконец (к несчастью Клергов, умевших очень хорошо договориться с тремя перечисленными властями), — епископа Памье: Жак Фурнье сможет устоять перед интригами кюре. Эта иерархическая и вертикальная система обладает своими средствами наказания и угнетения, которые могут уничтожить Монтайю. С другой стороны, рядом с ней пребывает скорее «горизонтальная», чем «вертикальная» система родства, кровных и братских связей, дружбы-вражды или любви-ненависти, которая группирует *domus* деревни и управляет их взаимными отношениями внутри Монтайю. Взаимодействие, всегда хрупкое и опасное, между двумя системами, местной и региональной, осуществляется Клергами во главе с кюре: *осталь* Клергов обеспечил себе, таким образом, стратегическую позицию на этом стыке, получая преимущества, богатство, престиж и власть; но эта позиция опирается на нестабильное равновесие и чревата опасностями.

Будучи посредниками между деревенским сообществом и «внешним» обществом, Клерги в свою очередь нуждаются в высокопоставленных посредниках и защитниках, которые обладают доступом к высшим властям общества земли Фуа, увенчанного графским двором, епископством, инквизицией. Нам известны лишь немногие из этих посредников высокого ранга: в большинстве случаев, пусть и не всегда, речь идет о местной знати, о священниках, судьях и прево сеньории. Именно эту цепочку высоких покровителей безуспешно пытался задействовать Бернар Клерг, раздавая взятки во время заключения кюре...^{*} Почти везде в пиренейской или предпиренейской Окситании подобные мафии из кюре, байлей, мелких сеньоров и богатых крестьян, друзей друзей, также стремятся — и порой успешно — провалить мероприятия инквизиции и ослабить франко-церковный гнет.

Успех этой борьбы лишь частичен: отношения между системой дружеских-родственных-клиентских связей, царящей в деревне Монтайю, и столь же «клиентской» системой, опирающейся на политическую власть и господство церкви, представляющей «внешнее» общество, натянуты до предела.[†] Слишком велико расхождение ценностей крестьян-катаров и горожан-католиков.

* II, 282. См. также оправдание П. Мори, полученное благодаря аналогичной цепочке покровителей (гл. IV–V).

† См.: Pitt-Rivers J. People of the sierra. P. 213.

Настолько же существенна и география антагонизма: Каркассон и Памье против Монтайю и Сабартеса. Эта пространственная близость делает опасность катаклизма неизбежной. Монтайю, которая далеко не является незыблемой целостностью, вынуждена использовать все ресурсы, чтобы окружить себя секретами и миражами, созданными под руководством жульнического и изворотливого клана Клергов, чтобы защититься от ударов извне; в конечном счете система или, точнее, связка между системами, распадется. Но историк аграрных обществ легко идентифицирует в других местах и в иные времена более мирные ситуации: тот или иной посредник может там без особого труда управлять на протяжении своей жизни отношениями между возглавляемой им деревней, с одной стороны, и властями «внешнего» общества — с другой (около 1750 года последние в отношениях с сельским посредником типа Эдма Ретифа могут быть представлены интенданством, настоятелем храма и иезуитским или янсенистским клиром⁶).

В некоторых случаях роль посредника между деревенским сообществом и внешними властями может играть знатный сеньор. Это случай сира де Губервиля в Нормандии: пример, по-видимому, характерный для мелкой сельской знати в Бокажах, укоренившейся на землях запада Франции и выполняющей там важные для сообщества функции. Но более вероятным или более распространенным (с учетом того, что статистические подсчеты, подведомственные количественной истории, по данному вопросу отсутствуют^{*}) представляется выполнение функций местного *лидерства*, *патронажа* и *покровительства* посредниками, находящимися на уровне социальной иерархии ступенью ниже знати и сеньоров. Среда сельских кюре, далеко не всегда столь живописных, как Пьер Клерг, и группа сеньориальных чиновников (прево на севере Франции и байль на юге) наверняка поставляли во множестве сельских *лидеров* и местных патронов того же рода, как и те, о ком шла речь. Крестьянские восстания XVII века (например, *новых кроканов* в 1636 году или *босоногих* в 1639 году⁷) вспыхнут как раз тогда, когда эти местные лидеры, осознавшие свою ответственность, порвут с «внешним» обществом: с оружием и припасами они уйдут, в сопровождении своих крестьянских клиентов, в лагерь восставших.

Возвращаясь к конкретному случаю Монтайю, заметим, что ни знать, ни сеньория как таковые «не в курсе» тонкостей осуществления необходимых ролей посредника и горского лидера. Более того, сама шателения является оспариваемым объектом местных столкновений; бывшая супруга шателена выступает в роли предмета роскоши, которым владеет лидер-кюре, извлекая из этого и удовольствие, и престиж. Наконец, остальная знать региона слишком удалена, слишком отделена или имеет слишком не-

* Многое здесь зависит, как кажется, от проживания здесь же местного сеньора или его отсутствия.

* В Жюнаке (верхняя Аррьеж), где господа де Жюнак образуют семью шателенов и проживающих на месте сеньоров, ситуация совершенно иная.

† *Wolf E. Peasants...*, р. 86–88; *Hirschman A. O.*, р. 15 et passim.

большое значение для того, чтобы стать проводником сельского сообщества на грозящей гибелью границе с «внешним» обществом*.

В напряженной ситуации, характерной для Монтайю, борьба между семьями за удержание функций лидера и посредника предполагает, со стороны кандидатов на этот пост, настроенность на серьезную конкуренцию, «открытые и тайные стратегии нападения», «мгновенное создание и разрушение коалиций богатства и власти»†

Тернистое восхождение и окончательный — или псевдоокончательный — крах дома Клергов является великолепной иллюстрацией подобного типа поведения. Борьба за власть или за доступ к власти в Монтайю не опирается ни на буржуазные ценности сбережений или аскетического труда, ни на принцип грошовой экономии или одержимость накоплением монет. Она скорее предполагает способность к нападению, к вероломству, к развалу коалиций; тому, кто захватил власть в Монтайю, она приносит слабые, но недолговечные плоды, которые всегда могут быть отняты. Безусловно, лучше господствовать в деревне, чем быть последним подпевалой в городе или большом селении. Лучше быть первым в Монтайю, чем вторым в Памье или третьим в Тарасконе-на-Арьежи. Но в маленьком приходе Айонского края Капитолий ближе, чем где-либо, к Тарпейской скале⁸, и власть очень скоро, около 1321 года, перейдет в другие руки. Во всяком случае, на какое-то время.

Глава IV Простые пастухи

* Giraud, p. 64.

† Ibid.

Совокупность *domus*, которые до сих пор были объектом моего внимания, большей частью входит в классический мир оседлых земледельцев. Но наши исследования не могут ограничиться анализом земледельческого сообщества — само по себе оно не является единственной основой подлинной Монтайю. В пиренейской деревне числятся также ведущие тяжелую жизнь дровосеки: одновременно они же отчасти земледельцы и даже пастухи. Но ересь почти не заражает их группу, вследствие этого они мало интересуют инквизицию, а в результате мы мало что о них знаем.

Зато больше известно о пастухах. Они относительно многочисленны в деревне: мы обнаруживаем пастухов, названных таковыми поименно, в количестве двенадцати, и как минимум в восьми семьях Монтайю. Я назову, в частности, Гийома Пелисье, Гийома Бело, Гийома Гилабера, Жана Марти, Пьера и Гийома Бай, Пьера и Жана Мори, Гийома Мора и одного из Бене *. Среди видов деятельности, не являющихся «аграрными» в узком смысле слова, именно профессия пастуха чаще всего упоминается в Монтайю †

Сам термин «пастух» достаточно расплывчат. В селениях верхней Арьежи, таких как Монтайю или Орнолак, все в каком-то смысле являются пастухами, поскольку все в той или иной степени занимаются разведением овец. Это очень хорошо понимает байль Орнолака Гийом Остац, когда выступает перед людьми своей общины, собравшимися под вязом на площади. *Чем жець еретиков, — кричит он, — надо бы сжечь самого епископа Фурнье, потому как он требует десятину от приплода ягнят, или карнеляж* (I, 208–209). Произнося эти святотатственные речи Гийом Остац попросту выступает как выразитель мнения сообщества земледельцев-овцеводов, держателей земли и *domus*, и одновременно собственников стад. Часто эти люди с помощью своих детей сами выполняют функции пастухов.

Пьер де Кресан.
Стрижка овец. Сельский
календарь.
Музей Конде, Шантийи



Однако меня в этой главе интересует вовсе не сообщество овцеводов в целом; в конце концов, я их уже видел и побывал в их *domus*. Теперь меня интересуют профессиональные пастухи, которые бродят по свету, группируясь во временные артели^{*}; они образуют кочевой сельский полупролетариат, не имея ни кола, ни двора, однако у них есть собственные традиции, своя гордость, свои понятия о горской вольности и судьбе. Временно или окончательно, они включаются в обширную пиренейскую миграцию, понемногу направляющуюся к нижним землям, особенно в сторону испанских территорий[†].

Их жизнь протекает в подчинении существующим властям; во время своих перемещений от деревни к деревне они оказываются в системе *domus*, где встречают благоприятный прием: Пьер Мори, пастух из Монтайю, бродит по нынешним Оду и Каталонии и тем не менее сохраняет некоторые отношения с кланом Клергов и даже пользуется определенной защитой с их стороны (II, 176). Напротив, жизнь высокогорных пастухов очень осложняли частные войны, местных сеньоров испанского склона: мелкие знатные стервятники с Пиренеев по-прежнему готовы рвать друг друга в клочья, как и в период расцвета феодальной эпохи. Было бы полбеды, если бы бродящим в ближних горах пастухам не приходилось «платить за разбитые горшки» в ходе конфликтов между могущественными людьми. Стоит вспыхнуть такой локальной войне между Гийомом д'Энтенза, сеньором Кастельдана, и другим сеньором, о котором мы ничего не знаем кроме того, что его звали Нартес или Эн Артес — и братья Мори должны отгонять свои стада с территории Кастельдана (II, 479; III, 195).

Многие из этих легких на подъем пастухов родом из Монтайю; кое-кого из них мы знаем. Как правило, это люди под подозрением или непоседы; они пустились в путь, отправились в отгон или просто подались в бега из-за драки или ссоры. Один из них, Жан Мори, оказался замешанным в драке с другими пастухами и объясняет со всей простотой, как это происшествие укрепило его в давней любви к «бродяжничеству». *Я ввязался как-то, — рассказывает он, — в драку с пастухами из Ле Разеса. В ней меня ранили. Некто Везьян, бывший в то время у Раймона Лизье из Монтайю, в ссоре вступился за меня. Я пришел жаловаться на увечья к Бернару Клергу, который был тогда в Монтайю байлем сеньора графа Фуа; я пожаловался еще и шателену Монтайю. Он же не захотел судить по справедливости за ущерб, что я потерпел по вине пастухов из Ле Разеса. По причине этой учиненной мне несправедливости я ушел из Монтайю, отправился в Пучсерду и нанялся пастухом к сеньоре Брюнссанде де Сервелло; и оставался я при Брюнссанде и ее овцах четыре года и два с половиной месяца... (II, 476). Точно так же после бурной пота-*

* Ввиду исхода молодых людей, многие из которых покидают деревню, чтобы надолго стать холостыми пастухами, не исключено, что в Монтайю большинство оставшихся жителей — женщины. Численное превосходство вдов, связанное с большей мужской смертностью, лишь усиливает эту тенденцию.

† Bonnassie. Т. II, p. 115.

совки «пустился в отгон»¹ Гийом Белибаст. Именно он был виновен — во время ссоры убил одного пастуха. Он покинул после этого богатый земельный участок и свой отцовский *domus* в Кюьбере. Гийом становится пастухом*, потом «совершенным»... Он оседет на одном месте лишь позже, в качестве пророка маленькой альбигойской колонии в Каталонии, сменив пастушеское ремесло на занятия корзинщика или изготовителя чесальных гребней.

Несколько иным образом Бернар Бене также оказался жертвой нисходящей социальной мобильности[†] Бернар — выходец из крепкого дома земледельцев-овцеводов, имеющих владения в Монтайю, но семья оказывается разорена инквизицией: земли *domus* Бене конфискованы и переданы в руки графа Фуа; фактически на них хозяйничает байль Бернар Клерг. Самым очевидным результатом этой операции было обогащение дома Клергов за счет дома Бене, когда-то связанного с Клергами косвенным свойством. Что до Бернара Бене, то он внезапно оказался отброшен в пролетарскую среду пастухов. Его материальное и моральное положение отнюдь не блестяще: когда памьеские инквизиторы начинают интересоваться его персоной, он живет разведением овец на шерсть. В самом Монтайю он оказывается зажат между двумя кланами: клан Клергов вынуждает несчастного Бене выступить перед каркассонской инквизицией с жлесвидательством, а клан Азема, враги Клергов, добивается от него отказа от этих показаний. Бернар Клерг, следующий в этом деле инструкциям своего брата кюре, обещает Бернару Бене вернуть один из конфискованных лугов и надеется добиться сотрудничества с его стороны. Пьер Азема, использующий скорее кнут, чем пряник, отнимает у Бернара Бене драгоценных баранов, последнее оставшееся у него богатство, чтобы повлиять на него в противоположном направлении. В конечном счете Бернара Бене арестовывают. Потом ему удается скрыться из городка Ма-Сент-Антонен, где его держали в охраняемом помещении (I, 498). Сделав крюк через Сердань, он снова попался в Акс-ле-Терме: на него донесли Пьер Руссель из Акс-ле-Терма и его жена Алисанда. Эта Алисанда — не кто иная, как сестра Гайярды Бене, жены Пьера Бене, который был братом нашего Бернара. Следовательно, Бернара выдала сестра его золовки. Это не очень любезно... но вполне объяснимо: и Алисанда, и Гайярда были в разное время любовницами кюре Пьера Клерга; они изменили своим законным связям с домом Бене, чтобы стать, в нескольких смыслах слова, исполнительницами дел Клергов, — из любовниц они стали соглядатаями. Именно таким образом гарем Пьера Клерга способствовал процветанию его *domus*. Что касается Бернара Бене, то он неумолимо скользит вниз по склону: молодой человек из хорошей семьи, которого ожидало поначалу будущее собственника-земледе-

* О талантливом пастухе Белибасте см.: II, 177.

† В документах периода Старого порядка речь идет преимущественно о *восходящей* социальной мобильности: благодаря ей человек поднимается в мир элит, который получает привилегированное отражение в архивах. Ввиду этого регистры Жака Фурнье представляются мне тем более ценными, что они замечают — большую редкость — *нисходящую* социальную мобильность.

становится простым пастухом, игрушкой в руках разных кланов прихода. В этих условиях он более чем счастлив, вырвавшись без ущерба из цепких лап инквизиторов*.



Другой деклассированный, как и Бернар Бене, пастух опустился еще ниже — Гийом Мор. Он также выходец из почтенного *domus* монтайонских земледельцев, разоренного инквизицией, которой в этом способствовали, как обычно, добрые услуги дома Клергов. Отец и братья Гийома Мора арестованы. У его матери Мангарды был слишком хорошо подвешен язык, который она использовала против Клергов, неосторожно упоминая об их еретической молодости: они укоротили его в самом буквальном смысле слова[†]. Самому Гийому Мору удастся избежать тюрьмы и пыток. Скрываясь, скитается он от перевала к перевалу, от горы к горе, из графства Фуа в Каталонию и обратно; им движет скорее жажда мести в сердце, чем ересь в душе. (Отсутствие у него катарского рвения можно проиллюстрировать далеко не любезными словами, с которыми он обращается к «совершенному» Гийому Белибасту: *Я скорее буду требуху есть, чем держаться с вами заодно* [II, 187]). В этом нет ничего удивительного: странствующий Гийом Мор хочет убить Клергов, разрушивших его *domus*, и ему наплевать на судьбу альбигойства, — за которое, однако, инквизиция бросила в тюрьму всю его семью). Став пастухом и будучи недоволен этим, Гийом Мор беспрерывно вспоминает ныне увядшее величие своего рода, достаточно скромное на самом деле, но расцветиваемое все новыми красками по мере поглощения истины временем. Жизнь гуртовщика дает Гийому Мору возможность часто бывать в разных сообществах горных пастухов-сыроделов; но жизнь эта кончится для него довольно плохо — в конечном счете он *попадет в ощи́п* (даст себя схватить) в Пучсерде. Оттуда викарий короля Майорки² передаст его в тюрьму епископа Фурнье[‡].



* I, 395, 405—406, 408 (донос Русселей).

† II, 222. Это «подрезание языка» по инициативе Клергов стало возможным и «законным» благодаря полномочиям байля (представителя сеньории графства Фуа как высшей судебной инстанции), которыми обладал Бернар Клерг.

‡ I, 418; II, 170, 171, 173, 175, 177—190, 223; III, 87 и II, 173 (участие Клерга).

Пастухи Белибаст, Мор, Бене являются примерами социального деклассирования; выясняется, что эти случаи имеют значение, выходящее за рамки индивидуальных биографий и за рамки Монтайю. Обратимся к подобному примеру вне Монтайю, к долгой, захватывающей и жалкой биографии пастуха Бернара Марти из Жюнака (III, 253—295): родившись в богатой семье кузнеца, полностью разоренной инквизицией и ее клеветами, Бернар Марти дойдет до того, что будет пасти баранов то у одного, то у другого, то здесь, то там, и оставаться без работы чаще, чем другие.

И однако существуют пастухи по призванию: будучи младшими детьми в семье или рожденными в бедности, они без ложных комплексов располагаются в нижней страте сельского мира; они относительно приспособлены к своей судьбе; в некоторых исключительных или просто хорошо известных случаях они могут даже быть горды и счастливы тем, что они — пастухи. Из их числа мы хорошо знаем Жана Пелисье и еще лучше Пьера Мори.

Жан Пелисье, сын Бернара Пелисье из Монтайю, становится профессиональным сторожем овечьих стад, когда ему исполняется двенадцать или четырнадцать лет (действительно, маленькие крестьяне в то время с двенадцати лет получали под свою ответственность овец: мы имеем здесь дело с «большой длительностью» в приложении к образованию сельского ребенка). Для того чтобы приобщить к мастерству, родители направили его на выучку далеко от дома, в Турнон*, первой хозяйкой пастуха-ученика была женщина по имени Томассия, по всей видимости — вдова.

С самого начала своей жизни Пелисье-младший не производит впечатления светоча мысли; во всяком случае, он выглядит достаточно жалко рядом со своим, обладающим столь живым умом, братом, пастухом Пьером Мори. Как бы то ни было, он не поднимается выше интеллектуального уровня низших классов Старого порядка: он не знает родового имени своей первой хозяйки† и может назвать лишь ее имя, Томассия; он не в силах назвать точный возраст, в котором он к ней нанялся; он также не может определиться, когда у него требуют назвать время, в течение которого он там работал — я оставался у Томассии лет пять или шесть, — отвечает он.

В возрасте восемнадцати лет или около того Жан Пелисье, теперь уже опытный пастух, возвращается в семейный дом; живет там какое-то время вместе с матерью, Алазайсой, и братьями, Раймоном, Гийомом, Бернаром и Пьером. Кроме своего *domus* он часто бывает и в четырех соседних или родственных домах. Никогда не видел в этих домах ни чужаков, ни еретиков, — заявляет он, подчеркивая замкнутость своего круга общения.

Если круг знакомств юного пастуха невелик, то стремление к перемене мест его, напротив, не покидает. Снова оставив материнский очаг, Жан Пелисье нанимается на два года пастухом к Гийому Кастеллану в Ньор‡; потом на год к Раймону Жану в Монпре (III, 75 и сл.). Сроки достаточно коротки: в сельской Окситании хозяева и работники, как кажется, легко приходят к согласию по поводу найма, а потом через недолгое время расстаются§. В этой сфере мы имеем полную противоположность серважу.

После своего пребывания у Раймона Жана из Монпре, Жан Пелисье — это уже привычка! — снова возвращается отметить в Монтайю. На этот раз он нанимается в дом Бернара Мора и пасет его добрый скот (III, 75, 76). Впрочем, Мори приходится

* Турнон — местечко в Кастельранге, современный департамент Од, согласно III, 522.

† Ср. аналогичный случай с рекрутами из Креза, около 1830 г. (*Le Roy Ladurie, Dumont*, in: *Aron J.-P.* 1972).

‡ Ньор — в современном департаменте Од.

§ *Serres O. de. Théâtre...*, 1600.

ему отчасти родственниками; именно благодаря их пропаганде, исходящей от тетки Жана из семьи Моров, Пелисье обращается на какое-то время в катарскую ересь — социальная, порой семейная дистанция между хозяином и наемным пастухом не так уж велика.

Однако, к огромному ужасу живущего там пастуха на дом Моров обрушиваются молнии инквизиции. *Хозяина моего, Бернара Мора, да его мать Гийеметту, — рассказывает Жан Пелисье*, — как раз в ту пору посадили в тюрьму за ересь. Брата его и соседа Пьера Мора, да еще другого Пьера Мора, сына того Пьера Мора, держали какое-то время в Каркассонском замке. А других сыновей старшего Пьера Мора, то бишь Бернара и Гийома†, так их тоже заперли в том же замке за ересь. А еще другой Пьер Мор, сын Бернара Мора, после облавы инквизиции на здешних еретиков (в 1308 году) бежал из Монтайю и жить стал в Каталонии. Уж года два, как он вернулся в Монтайю (в 1321 году) да и женился на одной из дочек Гийома Отье, что из Монтайю и сейчас сидит в замке Каркассона за ересь. Так тот Пьер Мор совсем недавно опять ушел в Каталонию, а до того жил в деревне до самого начала этой зимы, и я всячески старался с ним не говорить. Эти аресты и преследования — к которым надо добавить уже упомянутое отрезание языка Мангарде Мор — разрушают семью Моров и обрекают ее членов на тюрьму, ссылку, деклассирование и чувство безнадежности; свидетельство Пелисье, пастуха Моров, не нуждается в комментариях к все более мучительной и горькой трагедии, омрачающей всю жизнь Монтайю между 1305 и 1320 годами. Жан Пелисье видит, как вокруг него удары инквизиции прореживают родню его работодателей. А потому решает — по своему призванию пастуха! — вновь отправиться в путь. Он перенесет свои пастушеские пенаты в Айонский Прад, — деревню, которая, находясь на расстоянии одного лье от Монтайю, почти в той же мере заражена ересью: Оставив работу у Бернара Мора, я нанялся в деревне Айонский Прад к Бернару Мале и сыновьям его, Бернару, Раймону и Андре (III, 76). Увы, по прежнему не везет: А месяца два спустя после моего найма к старшему Бернару Мале ему было велено предстать перед каркассонской инквизицией, которая потом посадила его в крепость. Так тот Бернар и умер в тюрьме. После очередной катастрофы, постигшей его хозяев (Мале после Моров), Жан Пелисье утешается как может, сообщая Жаку Фурнье, что во всяком случае никого из тех сыновей старшего Бернара Мале никогда за ересь не трогали.*

Слабое утешение! Покинув Монтайю, чтобы обосноваться в Айонском Праде, Жан Пелисье на самом деле не выходил за пределы основанной на родстве и катарстве системы, объединяющей Моров, Клергов, Мале... Эта система, несмотря на жес-

* III, 76. Не путать эту Гийеметту Мор, мать Бернара, с Гийеметтой Мор, женой того же Бернара.

† О Гийоме Море см. в этой главе выше.

токие внутренние распри, ткалась из идущей от деревни к деревне паутины еретических и родственных связей: младший Берна Малё, из Прада, сын Бернара Малё-старшего, арестованного хозяина Жана Пелисье, женился на одной из племянниц кюре Клерга, который тут же взял на себя миссию покровителя молодой пары (III, 77). В Айонском крае все дороги, даже те, по которым ходят в поисках работы пастухи, перекрещиваются однажды с дорогами кюре Клерга...

В конце концов, после долгих лет скитаний, Жан Пелисье счастливо возвращается в Монтайю, в родную деревню. Влившись в жизнь сельского сообщества, он теперь является хозяином собственного дома: время от времени его можно видеть лежащим перед дверью, когда его настигает какая-нибудь случайная болезнь (III, 79). Он греется на солнце во время своей сиесты, вызванной болезнью *

Но большую часть времени он на ногах, будь то весной, до запрета выпаса на лугах, или летом, после покоса (III, 84). Будучи пастухом «зажиточным», он имеет собственных овец. Но — здесь и становятся очевидными границы его весьма скромного успеха — свое личное стадо он держит на чужом выгоне. Маленькая жанровая сценка, типично монтайонская, показывает нам Жана Пелисье во время выпаса (она свидетельствует, кстати, о наблюдательности пастуха, столь же ярко выраженной, как и его нелады с хронологией). История начинается с обычной неопределенности во времени (III, 84): *В том году, когда каркассонская инквизиция схватила всех людей из Монтайю, а не то годом раньше это было, я уж и не помню толком. Может, это было летом после покоса, а не то весной, луга еще для скота не закрыли? И это толком не припомню. Я был тогда с моими овцами в местечке, что зовут Оленьей Лоциной, на выгоне Гийома Фора да его братьев (Гийом Фор будет сожжен как еретик в 1321 году[†]) Я был на лугу по левую руку, рядом с дорогой, что ведет в горы Монтайю (на высокогорные луга). А по правую руку от той дороги был Пьер Бай, сын Раймона Бая из Монтайю; тот Пьер Бай пас своих овец на лугу Бернара Марти, того, кого еще кличут «Козой», а еще был там Жан Марти из Монтайю, он пас своих овец на собственном лугу, а тот луг как раз рядом с лугом Раймона Марти. Должно быть в полдень вдруг появились на той дороге, идя из Монтайю, Арно Виталь из Монтайю, на котором поверх рубахи был синий кафтан, и топор повешен спереди к шее, чтобы сподручней нести здоровую связку бука за плечами; а с ним было еще двое, оба в коричневых плащах с капюшонами, а под ними синяя или зеленая одежда; и они тоже несли топоры на плечах. Арно и приятели его подошли прямо через луг Бело. Как подошли, то они меня*

* Там же. См. также III, 104: Жан Пелисье все время болен и хил.

[†] Limborch, p. 187, цит. по: Duvernoy. Inquisition..., p. 132.

* См. также I, 410. Тяжело больной Гийом Гилабер, которому около пятнадцати лет, «был раньше пастухом и пас стадо своего отца»: этот интересный текст дает нам пример еще одного пастуха-земледе́льца из Монтанью, а также пример обучения пастушескому делу с двенадцати—четырнадцати лет.

† См. гл. II.

‡ Отметим в этом тексте резкий контраст в сознании Жана Пелисье между точной ориентацией в пространстве и хронологической призрачностью. См. гл. XVIII.

§ Дальние перегоны осуществляются гуртами (многие сотни голов, по меньшей мере); этим отличается овцеводство, которое практикуют пиренейские скотовладельцы (из Акса и других мест), нанимающие гуртовщиков из Монтанью, от парцеллярного животноводческого производства на основе небольших стад, которое мы встречаем в Монтанью и других регионах классического многоотраслевого хозяйства (см. об этом: *Lorcin M. T. Campragnes lyonnaises...*, 1974, p. 30). Мадам Грамен, судя по Введению в ее диссертацию, видит в этой экспансии животноводства, будь оно «предпринимательским» или локальным, ответ на лангедокскую и в целом окситанскую перенаселенность нач. XIV в. Этот ответ предполагает в данном случае поиск дополнительных ресурсов за счет продукции овцеводства. По поводу «удобства» в этом отношении каталонских пастбищ для овечьих пастухов и для разведения мулов см.: II, 42. О экономико-социальных основаниях отгонов в Испанию, являющихся предварительным условием деятельности таких людей, как Пьер Мори, см. подробное исследование: *Pastor de Togneri R.*, 1973, p. 135—171.

увидели, меня да моих друзей и товарищей, Пьера Бая и Жана Марти. Арно подошел к Пьеру Баю и с ним поздоровался, тот с ним тоже в ответ поздоровался. И так как в ту пору Арно был сторожем Монтанью, он обругал Пьера Бая и Жана Марти, что раз они пустили овец бродить по засеянным полям. А чтобы посмеяться, Жан спросил у Арно: «Эти два дровосека, уж не из Лавелане ли они?» Сцена замечательно описана зрителем, который был и участником. Здесь раскрывается маленький мир пастухов Монтанью XIV века: они полностью используют свои луга, отведенные для выпаса и для покоса, выкроенные между засеянным *infield* прихода и отдаленным *outfield* высокогорных лугов³. Вырисовывается социальная стратификация между (А) пастухами, пасущими собственных, как и чужих, овец на чужом выгоне и (В) пастухами-земледе́льцами-собственниками, выгоняющими своих баранов на семейный луг, которым они владеют по полному праву*. Но эти различия, более или менее четкие, не препятствуют созданию артелей или неформальных кооперативов ассоциированных пастухов (*socii*), происходящих из разных уровней упомянутой стратификации. На эти базовые микрообъединения накладываются упомянутые в том же тексте общественные обязанности перед деревней как целым: выпас ограничивается запретом использовать предназначенные для покоса луга, полуосвобожденный общинный сторож охраняет посе́вы, в оставшееся время починяя обувь и бегая за юбками†. Время в этом сельском мире течет в русле непостоянной, зыбкой хронологии: облава 1308 года, запрет лугов для выпаса и сенокос составляют единственные временные вехи, впрочем, весьма неточные, пастуха Жана Пелисье‡. На какой-то миг глазами пастуха открывается мало известный нам мир дровосеков, с топорами за спиной и вязанками дров на шее. Однако это обман. Два дровосека, которых упоминает Пелисье, — отнюдь не «настоящие жители леса», это «совершенные». В момент их краткого появления в нашем тексте они как раз скрываются после недолгого тайного пребывания в доме Бело. Один из них — Прад Тавернье, которого часто можно встретить на окольных дорожках Айонского края; другой — Гийом Отье, знаменитый бравый нотариус из Акс-ле-Терма, которого супружеские и свояческие отношения тесно связывают с Монтанью. Его жена Гайярда — дочь Арно Бене из Монтанью, одного из полноправных членов клана Бене.

Карьера бедного пастуха Жана Пелисье замыкается и вновь сталкивает его с различными семьями деревни. Биография Пьера Мори, напротив, открыта для далеких странствий, приключений, мимолетных любовных связей и прежде всего — дружбы. Она заслуживает некоторой детализации: судьба этого персонажа накладывается на дальние сезонные перегоны, являющиеся основанием пиренейской экономики в рассматриваемый период§.

Пьер Мори, добрый пастырь

Пьер Мори, родившийся около 1282—1283 годов, — сын Раймона Мори, ткача из Монтайю, и его жены Алазайсы. Дом Мори был классическим *dotus*, подобным многим другим в деревне. У Раймона и Алазайсы было шестеро сыновей, названных Гийомом, Пьером, Жаном, Арно, Раймоном и Бернаром, к которым нужно добавить по меньшей мере двух дочерей: Гийеметту, неудачно вышедшую замуж за плотника из Ларок д'Ольмеса Бертрана Пикье, и Раймонду, которая выйдет за Гийома Марти из Монтайю. Обе упорхнут из дома в возрасте восемнадцати лет, если не раньше.

В Монтайю, как и в других местах, наши источники полны мужского шовинизма... и шовинизма взрослых: они забывают упоминать о существовании некоторых дочерей, о наличии младенцев или о детях, умерших в раннем возрасте. Поэтому восемь детей в доме Мори стоит рассматривать скорее как минимум их возможного числа. Несмотря на свое занятие, теоретически не связанное с сельским хозяйством, ткач Раймон Мори, как и его семья, вел образ жизни, сочетавший разведение овец, земледелие и ремесло. В возрасте восемнадцати лет Пьер Мори — лишь один из пастухов Монтайю. Его брат Гийом Мори становится дровосеком. *Двадцать три года назад*, — рассказывает Пьер Мори в своем заявлении 1324 года, — *я пас овец Арно Форе из Монтайю да Раймона Молен из Арка на земле Монтайю. Мой брат Гийом Мори и Гийом Бело из Монтайю, теперь уж покойные, ходили в лес Оза заготавливать бардо**. В этот период Пьер Мори впервые вступает в контакт с ересью благодаря своему брату, Гийому, и клану Бело, постоянно играющему решающую роль в распространении в деревне катарства. Эти контакты принимают форму своего рода проповеди, полуевангельской, полукантанианской⁴, прочитанной Пьеру двумя дровосеками. *Гийом Бело и Гийом Мори*, — продолжает Пьер, — *пришли ко мне и сказали:*

— *Добрые христиане пришли в наши края; они держатся того пути, которым шли святой Петр, святой Павел и другие апостолы; они следуют Господу; они не лгут; они не делают другому того, что они не хотели бы, чтобы другой сделал им.*

В то время Пьер Мори, лицом к лицу столкнувшийся с еретической проповедью, всего лишь юноша, благочестиво поклоняющийся святым. Оглядываясь назад, он вспоминает свое недавнее прошлое: *Я как раз остриг овец, и уже отдал из моей шерсти один настриг святому Антонию⁵ и другой Деве Марии Монтайонской. У меня оставалось еще немного шерсти, чтобы сделать себе одежду. Тогда мой брат и Гийом Бело сказали мне:*

* III, 120. У сыновей Мори с юности видна профессиональная склонность к пастушеской жизни. Однако нищета и конфискация отцовского имущества инквизицией также подталкивают некоторых из них, в частности Жана Мори, к такого рода существованию (II, 444).

— *Добрые люди (еретики) плохо одеты. Дай им твою шерсть. Они смогут сделать из нее себе одежду. Так ты пожертвуешь для них, и это будет большим пожертвованием, чем то, что ты дал святому Антонию, ибо многие жертвуют святому Антонию, и немногие жертвуют добрым людям. И однако добрые люди молят Бога за их благодетелей, и это дает плоды, ибо живут они в истине и справедливости.*

Взбужденный мыслью о том, что за него будут молиться святые мужи, юный Мори в конце концов сжалится: *И столько они мне наговорили, что я отдал им все, что взял с одной стрижки, чтобы они отнесли еретикам. Уже обладая весьма синкретичными взглядами, наш пастух делит, следовательно, причитающуюся ему шерсть на три части: одна часть святым из райской обители и Богоматери Монтайонской (продукты своего труда на земле охотнее отдают в местный храм, чем далекому епископу-дециматору⁶); другая часть самому пастуху (предназначенная для того, чтобы соткать из нее одежду, она свидетельствует о потреблении на месте продуктов овцеводства); наконец, третья часть — «добрым людям», или «святым мужам», которых по наущению местных катаров Пьер Мори считает носителями божественной благодати.*

Вскоре после своей первой встречи с ересью, около 1300—1301 годов, Пьер Мори в возрасте восемнадцати лет удирает из отцовского дома (III, 110). Он отнюдь не ссорился со своими родителями, но в воздухе вокруг дома Мори, заподозренного инквизицией в ереси, уже витал запах серы — имело смысл отправиться подальше. Итак, следующей зимой Пьер Мори спускается в район Ода, где проходит зимовка овец на теплых лугах долины Арка, между Разесом и Фенуйедом (III, 121). Перегон гуртов между нижними одскими землями и арьежскими горами объясняет, помимо действия прочих факторов, альтернативную локализацию катарства в нижних и верхних районах Окситании, в землях Фуа и Ода. В Арке Пьер Мори занимается пастухом к своему двоюродному брату Раймону Молену (по-прежнему мы видим это смешение родственных отношений с отношениями найма, крайне важное для понимания сельского «пролетариата» в этот период, отчужденного в той же мере, сколь и связанного с хозяином родством*). Чуть позже, достигнув двадцати лет, Пьер Мори влюбляется (III, 110, 121): *Следующей зимой я зимовал вместе с моей скотиной в долине Арка. А жил в доме моего двоюродного брата Раймона Молена из Арка. И влюбился страстно в одну девицу из той деревни, Бернадетту ден Эскинат. И два года никто со мной не говорил о ереси, потому что видели, как страстно я любил эту девицу. Прекрасная Бернадетта, судя по всему, не была жестока к Пьеру Мори. Раймон Пьер, будущий хозяин-работодатель нашего пас-*

* См. по поводу этого «семейного» найма: Bourdieu P. Sociologie de l'Algérie..., а также: Bourdieu P. Le désenchantement du monde. P. 1966. То, что Пьер Бурдьё пишет о магрибском наемном человеке, во многом справедливо и по отношению к домашним работникам в Монтаю, родственникам своих хозяев. Но среди наших пастухов очень распространен и неродственный найм на работу.

туха, как-то во время их беседы в овчарне бурно упрекнул своего будущего работника за эту связь. Пылая гневом против подобных отношений, Раймон не постеснялся назвать Бернадетту распутницей. Пьер, — говорит Раймон нашему пастуху, — вы, так любивший добрых людей, вы о них большие совсем не думаете. Вместо этого впали в распутство. Если и ищете себе жену — ладно, уж жену-то мы вам найдем. Такую, у которой будет доброе понятие о вере (еретической). И иметь такую жену было бы для вас куда лучше, чем ту, которая не нашей веры (то есть такая, как Бернадетта). Ибо если у вас будет жена нашей веры, вы сможете принимать добрых людей в своем доме, вы сможете делать для них благие дела, вы сможете даже говорить в полной безопасности с женой о таких вещах, как постижение Блага... и т. д. (III, 121).

Перспектива иметь для бесед с женой уже готовые темы, которых как раз так не хватало в некоторых странно молчаливых семьях, встречавшихся иногда в Окситании, должна была взволновать... Грех было бы не попробовать.

С этих пор уже и речи нет о Бернадетте ден Эскинат, обожавшей Пьера Мори. Взамен на сцену выходит новая Бернадетта — Бернадетта Пьер. Ей всего шесть лет, но начинаются многочисленные разговоры о том, чтобы оставить ее «про запас» для еще неблизкой свадьбы с Пьером Мори, как раз ставшим наемным пастухом овцевода Раймона Пьера, отца малышки. Предполагаемый тесть владеет кой-каким хозяйством. Пьер Мори, со своей стороны, выглядит вполне солидным будущим зятем: благодаря своим накоплениям и маленьким пастушеским операциям он собрал достаточно денег, чтобы купить землю в Арке. Другой местный овцевод, Бернар Белибаст, произведший себя в сваты ради такой свадьбы, умеет описать подысканную им партию в самом заманчивом свете: *Если ты поистине хочешь найти супругу, которая понимала бы Благо, то я знаю одну девочку, которая со временем будет тебе в самый раз. Она так богата, что со всем тем, что ее отец тебе даст (в качестве приданого), да с тем, что у тебя уже есть в Арке, где ты купил землю, ты будешь достаточно зажиточен, чтобы не работать собственными руками... Ибо Раймон Пьер, который в таком случае будет тебе тестем, примет тебя в сыновья и даст тебе в жены свою дочку Бернадетту Пьер, которой сейчас, должно быть, лет шесть; и ты поселишься в доме Раймона Пьера, который постиг Благо (III, 121).* Эта лекция Бернара Белибаста весьма интересна — она утверждает между делом фундаментальные ценности окситанских овцеводов: тесную связь между *domus* и ересью, богатство содержания самого *domus* со всем списком возможных дополнительных атрибутов (усыновление будущего зятя, совместное проживание, при-

даное). Отец семейства, выбравший зятя приемным сыном для продолжения своего рода и своего *domus*, предусматривает в рамках настоящего договора, что его еще маленькая дочь вместе с приданным будет предоставлена, как только достигнет половой зрелости, живущему в доме молодому взрослому человеку, которого он назначил наследником. Причины этой дипломатии просты: у Раймона Пьера нет сыновей, лишь три дочери — Бернадетта, Жакотта и Маркиза. Он, следовательно, вынужден искать человека, который пожелал бы войти к нему в дом, дабы *стать зятем*.

Перед лицом столь блистательного будущего в «испанских замках»⁷ — или, точнее, в фенуйедских замках — Пьер Мори не теряет головы. Он ставит перед Бернаром Белибастом вопрос, являющийся одновременно и проверкой, и проявлением здравого смысла:

— *А как вы сейчас можете знать, Бернар, что, достигнув зрелости, Бернадетта возвысится до постижения Блага?* (III, 122). Сформулированный Пьером Мори вопрос совсем не глуп: из регистров Жака Фурнье нам известны случаи «спланированных браков», когда верующий катар радостно сочетается браком с девицей, которую он считает еретичкой и надеется, что супружеская жизнь будет проходить в милых альбигойских беседах у огня. Но, бессовестно обманутый тестем, несчастный оказывается женат на католической мегере, в компании с которой ему предстоит жить добрую четверть века, замкнувшись в гробовом молчании ввиду опасности встречи с инквизицией (III, 322).

Но у Бернара Белибаста на все есть ответ. Вопрос пастуха его несколько не смущает. *Раймон Пьер*, — возражает он Мори, — *так хорошо вскормит (то есть воспитает) свою дочь Бернадетту, что с Божьей помощью она постигнет Благо. А если же вдруг она не постигнет Благо, когда достигнет зрелости, тогда, Пьер, тебе будет достаточно уйти из дома Раймона Пьера, унося с собой твое собственное добро. Тебе останется лишь расстаться с этой девицей, ибо было бы весьма дурно для тебя, Пьер, брать в жены не постигшую Благо* (III, 122). (Отметим, что в этом оригинальном курсе домашней социологии мимоходом уточняется один небезынтересный момент: в Пиренеях или в припиренейских землях в XIV веке, как в Севенне XV—XVI веков, молодой человек, на которого рассчитывают как на будущего зятя, уже живущий в семье, частью которой он собирается стать, приносит свою долю имущества. Он забирает ее обратно в случае расстройства планируемого брака.)

Соблазненный свадебным проектом, разукрашенным ораторским искусством Белибаста, Пьер Мори решается узнать «добрых людей»: они являются центром матримониального заговора, во исполнение которого Раймон Пьер и Раймон Молен, понимающие друг друга как два вора на ярмарке, хотят завлечь Пьера в

лагерь «постигших благо» (III, 110). Пьер Мори задает тогда Раймону Пьеру и Бернару Белибасту, размах еретических связей которого мы скоро увидим, ключевой вопрос:

— *А что это за «добрые люди», про которых мне столько твердят?*

Назидательный ответ Бернара и Раймона:

— *Они такие же люди, как и другие! И плотью, и костью, и статью, и лицом — точь-в-точь как другие люди! Но только они придерживаются пути праведности и истины, коим шли апостолы. Они не лгут. Не берут чужого добра. Даже если бы нашли на дороге золото или серебро, они не «соблазняются» им, если только никто не подарит его им. Вернее спасешься в вере этих людей, которых называют еретиками, чем в любой другой вере, какой бы она ни была (III, 122).*

«Добрые люди», которые не крадут, но охотно принимают маленькие подарки, являются, стало быть, посредниками на пути к обретению благодати и гарантами индивидуального спасения. Пьер Мори оказывается соблазненным не только перспективой легкого спасения, но и многообещающим союзом с дочуркой Раймона Пьера. Пятнадцать дней спустя после этой беседы у нашего пастуха состоится первая, решающая встреча с «совершенным». Это первый зарегистрированный контакт в долгом «поиске доброго человека», в который превратится жизнь пастуха Мори. Идет 1302 год, и Пьеру около двадцати лет.

Встреча происходит во время званого ужина в доме Раймона Пьера (III, 122). Напомню, что Раймон — крупный овцевод и землевладелец из Арка; он гоняет гурты между долиной Арка и летними пастбищами Айона; в его доме есть соль (II, 17, 404). В этот период он постоянно держит двух работников (возможно, потому что у него нет взрослых сыновей): один из них — овчар (в то время Пьер Мори), а другой ходит за мулами. Последнее место поначалу занимал работник Арно, родом из земли Соль. Раймон Пьер бесцеремонно уволил его, поскольку тот не катар, и взял Пьера Каталонца из Кустоссы, «верующего из еретиков» (III, 135).

Званный ужин у Раймона Пьера проходил, разумеется, на кухне, поскольку разделения кухни и столовой, за некоторыми исключениями, у богатых окситанских крестьян того времени не существует*. В застолье принимали участие сам хозяин, Раймон Пьер из долины Арка, которого по первоначальному месту жительства зовут также Раймон Пьер из Сабартеса (III, 121, 140), его жена Сибилла и ее мать, проживавшая, таким образом, в доме зятя, в несколько расширенной семье. Женщины позаботились о приготовлении пищи. Другие овцеводы, в той или иной мере местные, родом из Айонского края либо из округа Акс-ле-Терма, связанных маршрутами перегонов с долиной Арка, пришли в качестве соседей или сотрапезников. Среди приглашенных в этот

* См. о том же в более позднее время: Serres O. de. 1600.

день мы видим Раймона Молен, кузена и первого работодателя Пьера Мори в Арке, Бернара Виталья, живущего в долине Арка, но родившегося в Монтаяю (двоюродного брата Арно Виталья, башмачника, сторожа, бабника и всем известного катара). Мы видим также Гийома Эсконье, овцевода из Акс-ле-Терма, которого привели в Арк заботы перегона, его сестру Маркизу Эсконье. Брат и сестра Эсконье были друзьями Отье: именно у Маркизы Гийом чуть раньше случайно встретил Пьера Отье, который попросту жарил себе в тот день мелкую рыбу (II, 12, 13).

Пьер Мори без церемоний приглашен на ужин к Раймону Пьеру. По сути дела, его статус работника-пастуха не требует приглашения, поскольку он полноправно входит в число домочадцев. Впрочем, как и все сельские работники того времени, он настолько полноправен, что без зазрения совести в унисон с патроном с утра оскорбляет хозяйку. *Ведьма злопрудная*, — крикнет он подвернувшейся под руку Сибилле Пьер (II, 415).

В общем, званый ужин на одной из фамильных кухонь одского края собрал (кроме Пьера Мори) представителей четырех крупных крестьянских еретических родов, обитающих на стыке долины Арка и земли Айон-Сабартес: Виталей, Моленов, Пьеров, Эсконье. В соседней комнате Пьер Отье, «сеньор» еретиков, и два человека (еретики) из Лиму ели рыбу, отборные куски которой они время от времени отправляли Раймону Пьеру в его *фоганью*. В ходе вечера Пьер Мори стал жертвой царившей там доброй атмосферы. Он был под впечатлением католической проповеди братьев-миноритов, неплохой образец которой ему довелось услышать в церкви Арка за несколько дней до того (III, 123). Однако, будучи очарован теплотой общения во время трапезы, Пьер Мори почувствовал в этот вечер, что его римская вера поколеблена. Пьер Отье делает его «верующим из еретиков»; по этому случаю Отье «тыкает» Мори, тогда как тот продолжает говорить «вы» катарскому миссионеру. Обед завершается веселой попойкой, во время которой присутствующие празднуют у огня приобщение новичка.

Пьер Мори больше никогда не увидит Пьера Отье. Но каждую восьмидневку он спускается с местных пастбищ, где пасет своих и хозяйских овец, чтобы пополнить запасы хлеба в доме Раймона Пьера в Арке. В такие моменты он часто встречает того или иного еретика. Как-то раз, будучи в кухне, где хозяйская теща жарила ему на сале яйца, он узнает, что в соседней комнате, предусмотрительно закрытой, находится еретик Прад Тавернье, бывший ткач, вездесущий и всем в Айонском крае известный; Тавернье поглощает свою катарскую еду, состоящую из хлеба, вина и рыбы. Узнав о приходе пастуха, он велит передать, чтобы тот вошел, привстает в его честь, потом снова садится; он одаривает Пьера кусочком хлеба, собственноручно им благословленным. Для

Пьера Мори, чья коллекция благословленных разными «совершенными» ломтей хлеба скоро станет знаменитой в Пиренеях*, это несказанное везение. Потом, — рассказывает Мори, — я распрощался и вернулся к моим баранам, пополнив свои припасы хлебом, благословленным и не благословленным.

Восемью днями позже Пьер Мори, проведший это время на пастбище, вновь спускается в Арк, чтобы опять запастись хлебом (пастухи едят на удивление много хлеба). У хозяина наш добрый пастырь встречает Гийома Белибаста, богатого овцевода и землевладельца из Кюбьера; это отец Гийома Белибаста-младшего, «совершенного» или «псевдо-совершенного», к которому Мори будет испытывать позже столь сильную и столь постоянную привязанность (III, 194). Гийом Белибаст-отец и наш пастух покидают дом Раймона Пьера и отправляются к Раймону Молену. Там они находят Прада Тавернье, который всю неделю прятался за бочками в погребе Молена. Несколько диалогов, относящихся к этой встрече, предоставившей Гийому Белибасту случай оказать *melioramentum*⁸ Праду Тавернье, дают повод для живого описания внутреннего устройства и порядка в доме Раймона Молена, который, как мы помним, был первым хозяином Пьера Мори после ухода последнего из Монтайю (III, 128–129).

За единственной, но решающей встречей с Пьером Отье, вскоре сожженным нотариусом-еретиком, встречей, подтолкнувшей нашего доброго пастыря к катарству, последовала не менее важная встреча с сыном Пьера Отье, нотариусом и «добрым человеком», Жаком Отье. Дело было в мае. Все было в самом цвету. Мори со своими овцами находился на пастбищах Арка, когда Раймон Пьер послал за ним маленького нищего. Повинуясь призыву, Пьер Мори в очередной раз является в *domus* Раймона Пьера. он находит там двух известных еретиков, Жака Отье и Пьера Монтанье из Кустоссы (в современном департаменте Од), которые греются у огня; с ними сидят Раймон Пьер, его жена и теща.

Проведя какое-то время у очага, Пьер Мори, Жак Отье и Пьер Монтанье выходят на дорогу (или тропу) в направлении Рье-ан-Валь, чтобы затемно попасть в деревню[†] Почтенный Отье одолевает расстояние на спине мула, тогда как оба его спутника идут пешком. Мула для проповедника предоставил и оседлал всегда услужливый Раймон Пьер. Жак Отье — проповедник в полном смысле слова: всю дорогу он вещает, восседая на муле, причем Пьер Мори играет роль внемлющего почитателя, а Пьер Монтанье — персонажа без слов. «Намультная» проповедь представляет собой особый род фольклоризованных, но безупречных с точки зрения катарской теологии поучений, разработанных для ушей пастушеского народа альбигойскими подвижниками[‡]. В другом месте мы вернемся к катарским мифам, которые рас-

* II, 75. Какие-то крохи из этой «коллекции» Пьер Мори будет хранить целых двадцать два года! У матери Гийома Остаца из Орнолака есть такая же «коллекция» благословленных горбушек в укромном уголке ее дома (I, 204).

[†] Деревня находится в современном Оде.

[‡] III, 130–132. См. также другую проповедь в дороге, прочитанную болтливым бродячим еретиком: III, 186.

пространял таким образом проповедник, избравший своей кафедрой мула.

По прибытии в пункт назначения после долгой дороги, протянувшейся от Арка до Рье-ан-Валь, мэтр Жак Отье прекратил проповедь; Пьер Мори, которого захлестнула волна этого дорожного красноречия, кажется, окончательно уверовал в догмы альбигойства. Во всяком случае уверовал настолько, насколько способен был уверовать хитроумно-простодушный пастух, всю жизнь стремившийся сохранить для себя обе дорожки, катарскую и римскую. Вернувшись в Арк, после расставания с Жаком Отье, Пьер Мори встречает в доме Раймона Пьера трех человек из Лиму, явившихся поприветствовать «совершенного» сына нотариуса. Прибыв слишком поздно, они его не застали; разочарованные, они остались на ночь у Раймона Пьера, который постарался компенсировать неудачу: он увенчал широкое гостеприимство хозяина деревенско-буржуазного дома, приказав чуть свет подать гостям жареные на сале яйца. Потом они отбыли в Лиму. *Что до меня*, — философски заключает Пьер Мори, — *то я вернулся к моим баранам* (III, 135).



Тем же памятным летом Пьер Мори отправился со своими овцами на летнее пастбище в местечко под названием Ла Рабасоль на земле Арка (III, 135). С ним было семь других пастухов: двое родственников бывшего хозяина Раймона Молена, брат и тесть; два члена семьи Гароди, из окрестностей Арка; три других пастуха, также родом из Арка, но, по нашим сведениям, не бывшие родственниками ни предыдущих семей, ни между собой. Эта группа пастухов, объединившись, образовала *кабану*⁹ — одновременно производственную артель и временное место обитания. *Я исполнял обязанности*, — заявляет Пьер Мори по этому поводу, — *артельщика, то бишь «кабанного», моей заботой было делать сыр... Я давал вареного мяса, сыра и молока проходившим верующим в ересь* *. В том, что Пьер Мори, профессиональные качества которого были всеми признаны[†], занимает «руководящее положение», нет ничего удивительного. О *кабане*, фундаментальном общественном институте, являющимся в мире пастухов тем же, чем *domus* является для оседлых земледельцев, у меня еще будет случай поговорить подробнее[‡]. Я отмечу лишь по поводу «кабанной» фазы в жизни нашего пастуха, что именно в это время он возобновляет судьбоносные отношения с кланом Белибастов. Верующий из еретиков Раймон Белибаст и «совершенный» Амельен из Перля поднялись в *кабану*, когда там делали сыр. Пьер Мори дал им вареного мяса и молочных продук-

* Напомним, что верующие, которые не являются «совершенными», могут есть мясо.

† II, 387: «Гийом Мор весьма ценил Пьера Мори и хотел, чтобы тот был главным среди других пастухов».

‡ См. гл. VI.

тов. «Совершенный», вегетарианец, как и положено, отказался от мяса. Но два гостя отвели Пьера Мори в сторону, увлекли его за хижину и потребовали подарок. Пьер дал турецкий ливр серебра Амельену из Перля. Тот, в знак признательности, сказал Пьеру как раз то, что пастух и ждал в ответ на свое благодеяние:

— Я буду молиться за тебя (III, 136).



На исходе года Пьер Мори в компании своего кузена Раймона Марти, брата (или сводного брата) Раймона Молен, зимует с овцами по-прежнему в долине Арка, но на других пастбищах. В один воскресный день Пьер и Раймон, преданные, несмотря на иноверие, рутине католического культа, отправились к мессе в Арк. По ее окончании они зашли в дом к Раймону Молену. В погребе, или *cellier*, они нашли еретика Прада Тавернье, который все также прятался за бочонками, не теряя при этом собственного достоинства. Мори поприветствовал «совершенного» и направился в *солье*, чтобы взять хлеба (в этом типичном доме винодела-овцевода кухня находилась в *солье*, то есть на верхнем этаже, над погребом, который примыкал к овчарне; планировка, таким образом, отличается от *domus* Айонского края с их кухней в нижнем этаже). В *солье* пастух обнаружил нескольких людей, которые ели, сидя у огня, среди них был низкорослый человек с глазами сине-зеленого цвета. Этот одетый в коричневое незнакомец был жителем Кустоссы или Кассани *, служившим проводником Праду Тавернье. С проводником был и хозяин дома, Раймон Молен, вместе со своей женой и тещей, именовавшимися Беранжерой и Эглантиной, — итого пять сотрапезников. Запасшись хлебом, Пьер Мори вернулся в погреб, где по-прежнему оставались Марти и Тавернье (III, 136–137). Все трое запросто устроились за бочками, соорудив «стол» (то есть положив доску на козлы). Потом они приступили к трапезе: меню от дома Молен состояло из мяса или сала для Мори и Марти, из чечевицы, вина и орехов для неплотоядного Прада Тавернье. От одного стола к другому, из *солье* в погреб и обратно все время что-нибудь передавали: в какой-то момент Мори поручили отнести пятерым сотрапезникам верхнего этажа кусок хлеба или лепешки, специально благословленный Тавернье. Увидев это, Раймон Молен не захотел оставаться в долгу: он принес угощавшимся в погребе гостям кусок сала. Но гостинец не учитывал вегетарианское правоверие Прада Тавернье. Виноватым оказался хозяин. *Убери эту непотребную снедь*, — сказал Прад Пьеру, употребляя авторитарное и дистанцирующее тыканье. И тут же, вдохновленный эпизодом с «непотребной снедью» и забыв свою вспышку гнева, Прад Тавернье начинает проповедовать. Он вновь самозабвенно принял

* Кассань — населенный пункт в современном департаменте Од.

ся за мифологическую пропаганду, к которой «совершенные», хорошие ораторы, были столь привычны. Ввиду отсутствия книг для крестьянского чтения, равно как и общей неграмотности, «добрые люди» имели обыкновение, как мы видели, высказываться при каждом удобном случае, будь то верхом, пешком, на спине мула или во время трапезы. Подобно Христу, который проповедовал в любом месте, сидя на своей ослице или обращаясь к сидящим за столом во время Тайной вечери, они разглагольствовали беспрестанно. Прад начинает свою подвальную проповедь с некоторых вариаций на тему воздержания от мясоедения. Он процитировал несколько афоризмов, которые, справедливо или нет (скорее нет!), приписывал самому Иисусу Христу. *Дети мои*, — говорил Спаситель согласно апокрифическому Евангелию совершенного катара в версии Тавернье, — *малые дети мои, не ешьте никакого мяса, ни человека, ни животных, но лишь мясо рыб, которые набирают вес в воде, ибо оно одно не поражено гнилью* (III, 137). Далее в своей речи Прад Тавернье весьма недвусмысленно обратил призыв к кошелькам своих слушателей, который не остался неслышанным — по крайней мере, Пьером Мори. Наконец, Прад, увлеченный своим сюжетом, рассказал метемпсихозный миф о лошади; я вернусь к нему в главе, посвященной фольклору наших селян.

По завершении сего ораторского представления оставалось лишь покинуть это «собрание трех» и распрощаться с Прадом. Больше они не увидятся. Но в благодарность за столь поучительное назидание Пьер передал «совершенному» через своего брата Гийома Мори *турский грош*, обол серебра и четыре денье серебром¹⁰ Прад Тавернье, про которого мы не знаем, не ходил ли он до того босиком, мог теперь купить себе пару башмаков.



В следующую Пасху Раймон Пьер поручил своему пастуху Пьеру Мори — знак большого доверия — сходить к Гийому Белибасту-старшему, богатому скотоводу-землевладельцу из Кюбьера*: Пьер Мори должен был вернуться с предназначенной его хозяину суммой денег, которую старый Гийом возвращал (или одалживал?) Раймону Пьеру.

Белибаст-старший, глава семьи, был неплохо обеспечен недвижимостью. У него были блестящие связи. У него был *domus* в Кюбьере, где он жил с большой семьей, состоящей из троих сыновей с женами и детьми двоих из них. Одну из жен, сноху старика, звали Эстелла. Семья владела также сеновалом, стоявшим отдельно от дома, и овчарней, расположенной в чистом поле.

Вечер, проведенный Пьером Мори у Белибастов, соответствовал устоявшейся «модели» общественной активности наше-

* Кюбьер — в современном департаменте Од.

го пастуха и состоял из двух частей. Сначала был ужин: за столом собрались Пьер Мори, Гийом Белибаст, трое его сыновей и две снохи (отмечу попутно, что Белибасты кажутся очень спаянной семьей: их связывают проживание под одной крышей и общий стол, совместный труд на семейных землях и, наконец, ересь, разделяемая всеми мужчинами и женщинами *domus*). Ко времени ужина дети обеих супружеских пар уже, должно быть, спали, а потому не участвовали в приеме. Почетным гостем был Пьер Жирар, прокурор нарбоннского архиепископа. Жирар был достаточно авторитетной фигурой, чтобы его присутствие придало собранию оттенок торжественности и светскости; но в простой и немудреной Окситании социальная дистанция была достаточно невелика, чтобы в визите этого важного гостя к богатому скотоводу Белибасту не было ничего из ряда вон выходящего. Несмотря на свою должность, которая теоретически делала его представителем официальной церкви, Жирар, возможно, относился скорее благожелательно к идеям катаров или к дружбе с ними. Либо просто был очень терпим. Во всяком случае, он умел закрыть глаза на то, что ему предпочитали не показывать: в течение всего ужина, проходившего в доме, он не замечал появлений и исчезновений подозрительных персонажей, штаб которых находился на соседнем сеновале. (Эта снисходительность Пьера Жирара некоторое время спустя окажет неоценимую услугу Пьеру Мори, когда он будет заподозрен и предстанет в Фенуйеде перед судом по обвинению в содействии еретикам.) Несмотря на богатство хозяина и престиж одного из гостей, простота ужина была достойна античности: мясо, молоко, сыр. Трапеза пастухов Вергилия¹¹. Поглотив пищу, Пьер Жирар отправился в постель; что касается Пьера Мори, то он в сопровождении нескольких представителей клана Белибастов крадучись направился к стоявшему поблизости сеновалу, чтобы поприветствовать, как посоветовал ему Раймон Пьер, *всех друзей*, то есть еретиков, ночевавших в ту ночь среди запасов сена Гийома Белибаста. Потом пастух в свою очередь отправился спать. На другой день он пустился в обратный путь, в Арк.



Несколькими месяцами позже, в разгар лета, в августе, Пьер Мори пас овец Раймона Пьера в местечке под названием Парс Сорс, по-прежнему недалеко от Арка. В качестве подпасков с ним были те же лица, что и в прежней артели, известной нам по Оду и Сабартесу, а именно: Жан Молен, брат (или сводный брат?) бывшего хозяина Пьера Раймона Молена, и два Гийома Марти, одинаково прозывавшиеся отец и сын, родом из Монтайю. Как-то вечером, когда уже пора было отходить ко сну, повидать на-

шего героя на его пастбище пришли двое: Раймон Белибаст (сын Гийома Белибаста-старшего) и «совершенный» Филипп из Алейрака, родившийся в Кустоссе, который прибыл из Лиму (III, 140—142). Как мы видели, Пьер Мори давно уже знал Раймона Белибаста; он предложил двум гостям отужинать плодами земли и стада: мясом, козьим молоком, сыром, хлебом и вином. Раймон поел (III, 141). Но Филипп из Алейрака, совершенный в своем совершенстве, отказался от мяса и удовольствовался вином, которое вкушал из собственной кружки: он отверг кружки пастухов, вызывавшие у него отвращение, поскольку эти посудины были грязными от соприкосновения со ртами пастухов, в свою очередь грязными от съеденного мяса. После такой «трапезы» добрый пастырь проводил своих гостей, по их просьбе, в ночной тьме по опасным крутым тропинкам на добрые пятнадцать километров, до самой овчарни, или *куррала*, Белибастов, расположенной довольно далеко от их кюбьерского дома. Филипп спотыкался и падал всю дорогу из-за выбоин и ухабов; у него пропало даже желание проповедовать. Падая, он всякий раз ограничивался лишь восклицанием: *Святой Дух, помоги мне!*



После всех этих эпизодов, после всех сделанных визитов и приемов Пьеру Мори пришлось вскоре порвать с Арком и его жителями. В самом деле — в 1305 году Жака Отье схватила инквизиция. Еретики из Арка, составлявшие довольно многочисленные семьи округи, были охвачены страхом; с большими затратами они отправились к папе, чтобы исповедаться, а затем отречься от своих заблуждений и от ереси. Из-за боязни проесть все свое богатство в пути либо по какой-то иной причине Пьер Мори не захотел присоединиться к кающимся паломникам. Он лишь оказал им услугу, заботясь об их скоте во время отсутствия хозяев. По их возвращении он решил скрыться. Наш пастух опасался, что его прикрытие с Отье, не получившее папского отпущения, могло дорого ему обойтись. Он захватил запас зерна и сукна, которое заказал соткать из своей шерсти ткачу по имени Катала, и отправился в путь. К Рождеству 1305 года Пьер был в Монтайю, праздник он провел в компании отца и братьев в отчем доме. Однако родная земля также горела у него под ногами. Даже односельчане сторонились пастуха как слишком подозрительного. Он нанялся в пастухи к некоему Бартелеми Боррелю, овцеводу из Акс-ле-Терма. Последний, впрочем, был шурином одного человека из Монтайю, которого звали Арно Бай-старший (III, 148). Бартелеми Борреля связывало с Монтайю еще и то, что его служанка Мондинетта и его пастух Мори также были родом из этой деревни...

Глава V Большие перегоны

Пастухи.
Барельеф XIII в.
Собор в Шартре



...Едва был заключен договор о найме, как Пьеру снова пришлось сниматься с места. Дела Бартеlemi Борреля вынудили его вплотную заняться перегоном скота, на этот раз — на юг, за Пиренеи. Овцы Борреля в это время находились на пастбищах Тортосы в Каталонии; в результате Пьер Мори был отправлен новым хозяином к месту пребывания каталонского стада. Первый раз в жизни доброму пастырю довелось пересечь ту линию, где снега лежат по разные стороны, и перейти горы с севера на юг. Отныне Пиренеи для него свои: всю жизнь он будет снова между Испанией, Французским королевством и графством Фуа.

Другой арьежец, Гийом Кортиль из Мерана, сопровождал нашего героя в качестве напарника в этом первом из множества предстоящих ему путешествий. У попутчиков не было случая поговорить о ереси. Они попросту, без лишней болтовни, окунулись в поток пастухов, переселенцев, безработных и *гавашей*¹, которых приливы, а то и отливы людской миграции прибывали к иберийским землям (II, 55, 291). На Троицу 1306 года Пьер, обутый отныне в семимильные сапоги, возвращается в район Сабартеса: он готовится к летнему выпасу овец Бартеlemi Борреля, с которыми он перезимовал в Каталонии, на «французском», или, точнее, принадлежащем графству Фуа склоне Пиренеев. По этому случаю Пьер продлил на год, как это обыкновенно практиковалось, договор, заключенный им в качестве пастуха с Бартеlemi. Притом хозяин был правоверным католиком: и речи не могло идти о том, чтобы побеседовать на еретические темы с ним или его сыновьями. Это было серьезной переменной по сравнению с захватывающей, но опасной жизнью Мори у Раймона Пьера.

Листы 256 и 257 манускрипта Жака Фурнье дают нам некоторые детали жизни нашего пастуха у Бартеlemi. По-видимому, в большом доме Боррелей Пьер Мори выполнял не только обязанности пастуха, но и был «на подхвате»: рубил дрова, по-

могал хозяину принимать гостей, флиртовал, но не больше, со служанкой Мондинеттой (Раймондой), которая, кстати, была «землячкой», дочерью Бернара Изарна из Монтаяю. Описанная в двух словах сцена показывает нам Пьера Мори, который сводил как-то вечером Мондинетту в таверну; потом служанка увязалась за ним следом, распевая во все горло. Однако у Пьера, столь «любезообразного» при других обстоятельствах, в тот вечер было целомудренное настроение. Он провел ночь не с Мондинеттой, на сей раз он спал с Бернаром Баем, сыном Сибиллы Бай из Акс-ле-Терма. Мы знаем, что местный обычай и недостаток кроватей принуждали мужчин делить постель честь по чести (III, 157).

Как раз в тот период Пьер часто бывал в доме Сибиллы Бай: эта дама из Акса, живущая отдельно с мужем-нотариусом, доверила как-то Мори пасти одну из своих овец. *Domus* Бай, с кухней на верхнем этаже, был одним из самых больших *осталей* в Аксе. Дом с множеством комнат всегда был полон народу, кровати были заняты гостями, друзьями, работниками, сыновьями и заходящими по случаю «совершенными». Дом и впрямь так хорош, что Арно, сын Сибиллы, не погнушается стать согладатаем инквизиции ради возвращения *остали*, конфискованного властями, стремившимися таким образом покарать ересь его матери, — которая все равно будет отправлена на костер.

Жизнь Пьера не сводится, однако, к работе и посещениям Боррелей и Баев. При случае пастух по-прежнему мог быть достойным проводником — и «достойным простаком», как покажет его дальнейшая биография. Он сопровождал «добрых людей» до Монтаяю и, говоря по совести, они не горели желанием проповедовать в дороге: слишком крутая тропа, что вела из Акс-ле-Терма в Айонский край, могла пресечь дыхание и самому болтливому «совершенному». По дороге, однако, неплохо закусывали, далеко не всегда в соответствии со строгими религиозными заповедями: был там и балык из форели, и мясо, и вино, и сыр. Катары могли хорошо проводить время, пока инквизиция еще не протянула свои щупальца на 1300 метров над уровнем моря. Прибыв в Монтаяю, Пьер обнимал отца, старушку мать и пятерых братьев, радушно его встречавших. Он ночевал в родном доме и поутру отправлялся обратно, припав в знак прощания к еще лежащему в постели «доброму человеку», которого сопровождал накануне. Вернувшись в Акс-ле-Терм, Пьер заставлял там своего хозяина Бартелеми, вдруг оказавшегося перед необходимостью самому охранять собственное стадо ввиду отсутствия пастуха, получавшего, тем не менее, плату за свою работу. Эти трения ускорили разрыв между работодателем и работником, произошедший после большой июньской ярмарки в Ларок д'Ольмесе.



Ларок д'Ольмес, расположенный ниже Монтайю, — это городок суконщиков. На местной ярмарке, проходившей в XIV веке 16 июня, торговали сработанным на месте сукном, а также деревом, рыбой, баранами, гончарными изделиями; здесь же сбывали доставленные из Кусерана одеяла *. В любом случае ярмарки представляли собой удобное место встречи для еретиков, и «совершенные» охотно этим пользовались (III, 153). В тот год сам Пьер Мори тоже спустился на ярмарку в Лароке, чтобы купить овец. По этому случаю он появился в доме своего зятя Бертрана Пикье, мужа сестры, Гийеметты Мори. Предоставивший пастуху ночлег на время его пребывания на ярмарке Бертран, коренной житель Ларок д'Ольмеса, — *фюстье* (плотник). Неспokoйная ночь! Невзирая на то, что Пьер отдыхает в доме *фюстье*, последний находит повод нещадно избить свою жену Гийеметту, сестру пастуха. (Гийеметта, восемнадцатилетняя девчонка, уже сбегала незадолго до этого из супружеского дома, не ужившись с мужем [III, 148].) Несмотря на общую грубость повадок средиземноморских мужей, нашего доброго пастыря действия Бертрана Пикье огорчили. Наутро, бродя как неприкаянный и оплакивая судьбу Гийеметты, он вдруг повстречал на рыночной площади двух старых знакомых: «совершенного» Филиппа д'Алейрака и еретика Бернара Белибаста. Во время долгой прогулки вдоль реки он поверил им свои семейные проблемы. Вердикт двух катаров категоричен: Пьер должен похитить сестру, вырвать ее из ада, устроенного мужем, который мало того, что насильник, так ещё и неисправимый католик. *Но любой ценой нельзя допустить*, — добавляет Филипп д'Алейрак, — *чтобы освобожденная от супружеских истязаний Гийеметта шлялась беспутной потаскушкой*. Три сообщника, Пьер, Филипп и Бернар, договариваются определить Гийеметту на службу к какому-нибудь благочестивому человеку из еретиков. Сказано — сделано. Пьер управляет со своими делами на ярмарке. После краткого визита в Монтайю (чтобы спросить совета у своего *domus*?) он возвращается в Ларок, похищает сестру и сопровождает ее до Рабастенса, где вверяет находящимся в бегах из-за ереси братьям Белибастам, которые стали его большими друзьями. Сразу после этого *я вернулся к моим овцам... поскольку приближалось время делать сыр*. Пьеру уже не увидеть свою горячо любимую сестру: вскоре она будет схвачена инквизицией.



* III, 148 sq; III, 153;
см. также: *Wolf Ph.*
Commerce..., carte 4, in fine;
Chevalier M., p. 603–604,
n° 5.

По возвращении с ярмарки к своему хозяину Пьер обнаружил место занятым: раздраженный его отлучками Бартеlemi

Боррель неожиданно отыскал ему замену. Не страшно. Будучи опытным пастухом, Пьер без труда находит новую работу. Он нанимается к Пьеру Андре, овцеводу из Фенуйеда (III, 159), а потом к одному из его родственников, Гийому Андре. У Гийома Пьер входит в состав большой артели из восьми или девяти пастухов (количество работников увеличивалось летом), в том числе двух хозяйских сыновей и нескольких пар братьев родом из Фуа и из Сердани. Пьер проводит у Гийома Андре три спокойных года, занятых перегонами: Од зимой, верхняя Аржеж летом и так далее. Весь этот трехлетний период идеологически равнозначен для Мори пребыванию «под паром»: спокойные, немного скучные годы, не связанные с активной альбигойской деятельностью, которой ранее была отдана щедрая дань; от него исходил запах ереси еще в Монтаяю, Арке и порой даже в Акс-ле-Терме (III, 159–160).

Несмотря на такое пребывание «под паром» инквизиция (по крайней мере, официальная церковь) продолжает присматриваться к нашему пастуху. Однажды, ближе к концу его пребывания у Гийома Андре, Пьера вызывает на главную площадь Сен-Польде-Фенуйеда Пьер Жирар, прокурор нарбоннского архиепископа, и обвиняет (по чьему наущению, интересно было бы узнать?) во встречах с двумя еретиками, в том числе с неким Белибастом. В обвинении есть пикантный нюанс: Пьер Жирар был важным званым гостем на ужине, во время которого Пьер Мори действительно встретился с Белибастом! На воре и шапка горит; Пьер Жирар — сообщник в той же степени, что и обвинитель, а потому не стремится дать делу серьезный ход. И кроме того, у Пьера Мори находятся друзья даже в самом суде: Отон де Корболь, сеньор Сен-Поля, очень хорошо относится к нашему пастуху. Что же до местного байля, то это кум Мори, ни больше ни меньше. Далее мы увидим, что добрый пастырь, знай он грамоту, мог бы написать бестселлер под названием «Искусство становиться кумом»². В этих условиях он без особых проблем фабрикует себе железное алиби и самым наглым образом заявляет судьям: *В то время, когда я будто бы видел Белибаста, я был на самом деле во многих лье от указанного места — возделывал виноградник семейства Андре**. Имея не совсем чистую совесть, суд безмолвно проглатывает эту грубую ложь, и Пьера Мори отпускают. Замечательный пример целой системы клиентских и дружеских связей, сообщничества и кумовства, которая порой удачно парализовала инквизиторские репрессии на окситанской земле.



В 1308 году Пьер Мори вновь поднимается в верхнюю Аржеж, оказываясь по дороге в Акс-ле-Терме. В этом селении у Ку-

* III, 160. Действительно, пастухи и мигранты, включая «добрых людей», могли, видимо, оставлять на несколько недель основные заботы о баранах, отдаваясь сезонным и весьма выгодным работам по перекопке виноградников (III, 165).

пальни прокаженных он завязывает бурную дискуссию о судьбе с братом Гийомом Мори и Гийомом Бело из Монтайю *. Потом он отправляется на перевал Кие †, где в компании пятерых пастухов пасет овец своих хозяев Андре. Вместе с мукóй для артели Бернар Тор приносит Пьеру Мори первую весть о массовой и на сей раз успешной облаве, только что проведенной в Монтайю каркассонской инквизицией. В глубине души Пьер может себя поздравить: еще раз судьба сберегла его. Хотя он знает, что рано или поздно придет и его черед, это не мешает ему спать.



Потом ему снова выпало несколько «аполитичных» или, точнее, «аеретичных» [a-hérétiques] лет. В начале 1309 года он еще раз проявляет неукротимую независимость духа, свойственную его корпорации: уходит от хозяина Гийома Андре. В качестве пастуха Мори нанимается к Пьеру Констану из Разигьера ‡. Он проводит лето в горах, на высокогорных лугах Мера́на, к югу от Акс-ле-Терма. С ним пятеро пастухов: двое родом из Фену́йеда, двое (если не больше) других — из самого Мера́на. Один из них, по имени или прозвищу Гийо́, — незаконный сын кюре из Мера́на. В пастушеской артели этот Гийо специализируется на выпасе стада коз, принадлежащих госпоже Ферриоле (На Ферриола³) из Мера́на (III, 163).

Ко дню св. Михаила⁴ 1309 года Пьер Мори, поддавшись очередному приступу горского свободолюбия, уходит от хозяина Пьера Констана: отныне все происходит так, как если бы работник увольнял хозяина, а не наоборот (III, 163)! Охваченный настоящей тягой к перемене мест, он нанимается к новому хозяину, серданцу Раймону Бурсье из Пучсерды. Найм затягивается на два года (1310–1311). В артель пастухов входит сам Раймон Бурсье, Пьер Мори, его брат Арно и еще один серданец — Альбер из Бены. Нет и речи о том, чтобы говорить с ними о ереси, за исключением Арно Мори.

По истечении двух лет (в конце 1311?) братья Мори покидают артель; Арно возвращается в Монтайю. Пьер устремляется на юг, в сторону Каталонии, которая станет для него второй родиной. В Баге, недалеко от Барселоны, он нанимается пастухом к каталонскому хозяину, Бартелеми Компано. В артель Компано входят восемь пастухов, шестеро каталонцев и двое арреждцев.

На протяжении первого года (1311 или 1312) на горизонте не появляется ни одного еретика. Но в следующем году (1312 или 1313) в дружественном доме пастуха-мусульманина по имени Моферре Пьер (благодаря посредничеству одного каталонца), устанавливает контакт с неким бродячим торговцем тмином и

* См. гл. VII.

† Кие — в современном департаменте Арреж.

‡ Разигьер — местечко в современном департаменте Восточные Пиренеи.

иголками. Это был не кто иной, как катар Раймон из Тулузы (III, 164). К следующему великому посту (1313?) Пьер уже представлен маленькой альбигойской колонии Сан Матео и Морельи (в районе Таррагоны): немногочисленные еретики, родом из Монтайю и других мест, собрались там вокруг Гийома Белибаста-младшего, который по их воле стал местным пророком, отождествляемым с Христом или со Святым Духом. Но это автокефальный⁵ пророк, признанный лишь самим собой и *harry few*...⁶ Гийом Белибаст, нуждаясь в деньгах либо по какой-то иной причине, при случае помогает возглавляемой Мори пастушеской артели, к которой присоединяются и другие пастухи, бежавшие из Монтайю, Мори. Общее оживление всех этих связей произойдет с 1315 года.



Именно зимой 1315—1316 годов Пьер Мори впервые по ту сторону Пиренеев связывается с другими членами своей семьи, входившими в состав монтайонской диаспоры в Каталонии. От одной женщины из Тортосы, торговки мукой, Пьер узнает, что кто-то из его родственниц ищет с ним встречи. Голос крови не заглушишь: мысль о возможности установить контакт с *кровной родственницей* толкает нашего пастуха, человека *domus* и человека рода, на поиски. В Орте, деревне недалеко от Тортосы, Пьер находит свою землячку, Гийеметту Мори; женщина щедрая и умная, но *плутватая*, она, не колеблясь, превратит *свиданьце* в возможность облапошить своего любезного кузена.

Итак, недавняя вдова Бернара Марти из Монтайю, Гийеметта Мори проживала в Орте, где и приняла Пьера в один из воскресных дней. Вскоре Гийеметта в сопровождении двух своих сыновей, Жана и Арно, перебирается в Сан Матео: для монтайонской изгнанницы этот городок представляет безусловное преимущество, находясь недалеко от Морельи, где живет Белибаст. Кроме того, *говорят, что Сан Матео прибыльней, чем Орта**. Там больше можно заработать себе на жизнь, и Гийеметта с ее семейством грубых горцев, остервеневших от нужды, чувствительна к этому аргументу. И в самом деле, беглянка, которую незлопамятный Пьер до самого конца будет навещать, преуспела в Сан Матео: она покупает себе дом, называемый «серданским», на улице Пахарей, в сугубо крестьянском квартале. В доме есть двор и много комнат. Удача Гийеметты опирается также на то, что в семье у нее есть три человека для работы на земле. Став мелкой фермершей, она владеет еще и виноградником, ослицей и стадом овец. Прямо в доме она устраивает чесальную мастерскую. Чтобы пополнить бюджет, она нанимается вместе с детьми поденщицей на жатву и на уборку винограда. Она гостеприимна, и в ее доме всегда око-

* По поводу всего, что сказано до этого, см.: III, 169. По поводу материального успеха некоторых арьежских эмигрантов в Каталонии, в частности квалифицированных ремесленников (башмачников, кузнецов и т. д.), хорошо зарабатывающих себе на жизнь, см.: III, 171. Однако эмигрировавшие на юг Пиренеев вдовы, когда у них нет взрослого потомства, чтобы их поддержать, часто стареют в нищете.

лачиваются друзья или случайные гости: Пьер Мори, какой-то нищий, бродячий священник-баск со своей сожительницей... (III, 166, 186). Она — воплощение определенного типа арьежской эмиграции, не обязательно катарской: без какой бы то ни было ностальгии по родным горам, с готовностью к эмансипации и быстрой адаптации к городским и иберийским вольностям, эта эмиграция предоставляет женщинам возможность играть более значительную роль, а молодым дает большую свободу в выборе спутника жизни, чем могли рассчитывать те и другие в исходной точке их пути, в высокогорной и суровой общине Айонского края.



В течение какого-то времени отношения Пьера и его родственницы Гийеметты Мори будут испорчены грязной историей об отдаче скота на откорм. Перед тем как отправиться в качестве наемного пастуха в очередной отгон, Пьер отдает своих собственных овец на откорм Гийеметте: контракт, видимо, только устный, заключен на пять лет с условием делить пополам и доходы, и убытки (III, 169). Роли распределены справедливо, пусть и односторонне: Пьер предоставляет скот, Гийеметта берет на себя расходы по содержанию. Соглашение вполне рационально, при условии, что Гийеметта не будет обкрадывать Пьера, — условие, которое, увы, не будет выполнено... Новоявленная фермерша из Сан Матео пользуется отсутствием партнера, чтобы лишить его причитающихся ему доходов со шкур и шерсти ста пятидесяти умерших овец. Шкуры и шерсть Гийеметта использовала (по ее словам...) лишь на нужды своего хозяйства и для того, чтобы одеть себя, своих детей и друзей (III, 184). Вынужденная к этому настойчивыми распросами Пьера Мори, на которого плохая новость безжалостно обрушилась в одно из его возвращений в Сердань, Гийеметта признается кроме того, что часть своей добычи с пресловутых ста пятидесяти овец она отдала в подарок святому мужу Белибасту. Одураченный, Пьер будет настолько разъярен грабежом, что расстанется с Белибастом, обзывая того *minudier* (сквалыгой) и без обязательного ритуального прощания (III, 169, 172—173 и сл.). Жизнь пастухов полна подобных инцидентов, особенно когда в дело вмешиваются не очень чистоплотные персонажи типа Белибаста, пользующегося своим положением «совершенного», чтобы превратить взятое в долг в подарок, полученный по праву. Однажды Пьер Мори и Гийом Белибаст покупают в совместное неделимое владение шесть овец (III, 167). Пьер, заплатив свою долю, платит и долю Белибаста, одолжив, кроме того, последнему королевскую сумму в 5 су. Однако Белибаст, ничуть не озабоченный двойным долгом, решает изъять трех своих овец из общего владения. *Какая тебе*

разница, — заявляет он Пьеру, — *ведь ты вовсе не мне одолжил эти деньги, ты дал их из любви к Богу*. Мори был сама доброта, но не дурак, несмотря на свою наивность. Он возмутился и в течение нескольких дней был со своим товарищем очень холоден.



Следующие один за другим «наймы» Пьера Мори достаточно монотонны и однообразны; мне будет достаточно лишь кратко резюмировать эту мало интересную часть его «послужного списка». На Пасху 1315 (или 1316) года Пьер нанимается пастухом к Арно Форе из Пучсерды на пять или шесть недель. Для него это повод продвинуться снова к северу, вплоть до руссильонской Каталонии: он гонит овец своего хозяина, быть может, вместе со своими собственными, в Сердань.

Вернувшись в дорогие ему Пиренеи, Пьер временно оставляет общество Арно Форе, которому он служил во время перегона скота. Он поступает вновь на работу к своей старой хозяйке, даме Брюниссанде де Сервелло. Эта крупная владелица овец, каталонка и дворянка, сотрудничает с неизбежным Раймоном Бурсье из Пучсерды, другим старым знакомым нашего пастыря. Действительно, несколькими годами раньше Пьер провел два года в Сердани в качестве пастуха Раймона Бурсье. Будучи известным и опытным пастухом, Пьер может отныне выбирать себе хозяев среди связанных друг с другом овцеводов, в соответствии с его перемещениями предоставленных в его распоряжение землями северной и южной Каталонии, Сердани и верхней Арьежи. Как раз в то лето Пьер переводит овец дамы Брюниссанды на летние пастбища в арьежских горах; его артель включает, кроме него самого и его брата Жана, привычный «квартет» пиренейцев (три серданца и один андоррец) и одного арагонца родом из-под Теруэля. Проведя таким образом лето, Пьер, закончивший положенную работу у благородной дамы Брюниссанды, тут же решает еще раз перезимовать в южной Каталонии: его призывает туда по-прежнему живая, неизбывная привязанность к Белибасту. Он вновь нанимается к Арно Форе, оставленному предыдущей весной, и берется «спуститься» с баранами Арно к зимним пастбищам Плана де Сенья, недалеко от Таррагоны. Таким образом он может приблизиться к Морелье и Сан Матео, постоянно-му месту пребывания маленькой белибастовой колонии (III, 172). На протяжении следующих лет Пьер Мори, захваченный своими в той или иной мере дружескими отношениями с кланом Белибастов, остается более-менее постоянным в выборе своего местопребывания. Но к началу летнего выпаса 1319 года он вновь берет курс на север: мы встречаем его на перевале Пюиморан

(Оспитале) в старой артели пастухов из Монтайю, включающей братьев Моров, пастуха из соседней деревни Айонский Прад и одного серданца (III, 181). В то лето во время общих бесед у костра на привале они часто поминают епископа Жака Фурнье, про которого пастухи с опаской говорят, что он умеет *выбить струйку из овечки*, иными словами — выявить истину во время допроса подозреваемых. Поминают и кюре Пьера Клерга, которого *теперь зовут не иначе, как маленьким епископом Сабартеса*, такую он забрал власть; говорят, весь край обрек на *погибель своим пособничеством инквизиции*. Эти люди, конечно, не знают, что многие из них закончат вскоре свою жизнь в компании с самим Пьером Клергом в когтях епископа Памье.

Волка ноги кормят: к Иванову дню того же года Пьер уже не в силах противиться своей старой и довольно прибыльной привычке «вольного найма». Он расстается с временным хозяином, серданцем Раймоном из Барри, и возвращается в услужение к любезной ему госпоже Брюниссанде де Сервелло, которую мы отныне будем встречать на каждом повороте его странствий (III, 181). На те месяцы хорошего времени года, что еще остаются, вновь находящийся при деле Пьер перемещается с вверенным ему стадом на некоторое расстояние от Оспитале, до самых земель Ла Кавалери и Фонтен-Аржан. Его пастушеская артель, включающая на этот раз брата Жана Мори, состоит из серданца, каталонца, андоррца и, наконец, арьежцев из Монсегюра и Монтайю.

Лето проходит без встреч с еретиками. Но, тем не менее, удерживаемый некоторыми неприятными воспоминаниями, Пьер благоразумно предпочитает не спускаться со своего пиренейского насеста в долину нижнего Сабартеса, где для него явно попадает жареным. Даже и верхний Сабартес кажется вредным для здоровья этому влюбленному в свободу человеку. Зимой 1319—1320 годов Пьер перестает колебаться и отправляется в зимний отгон на юг, в район Таррагоны, со стороны Кароля и монастыря Сент-Круа (III, 181—182). Его судьба соединяется отныне с судьбами друзей Белибаста, и его арест, как мы увидим, последует вскоре за их задержанием.



По случаю одного из визитов к Гийому Белибасту, видимо где-то под Пасху 1319 года, Пьер Мори всерьез оказывается перед перспективой женитьбы (III, 185). После некоторых высказываний по поводу долгого отсутствия Пьера и моральной невозможности помыслить, что Христос, если он действительно присутствует в евхаристии, проходит через постыдные части человеческого тела, Белибаст приступает к основному вопросу: женитьбе Пьера Мори. По этому случаю «святой муж» использует хан-

жескую диалектику, начинающуюся с дружеской критики: *Вы снова принялись распутничать, Пьер. На пастбищах вы два года имели любовницу* *. И он продолжает развивать сюжет уже по существу: *Пьер, вы растрчиваете себя, вам следует прекратить мотаться от выпаса к выпасу, от сожительницы к сожительнице. Пора, наконец, остепениться*. Пьер с ходу отменяет этот вывод, и Белибаст меняет или, скорее, раскрывает свои планы: *Раз вы не хотите обходиться без женщин, — говорит он пастуху, — что ж, я сам приложу все усилия и подыщу вам добрую подругу. Она будет из постигших Благо (из еретичек). Она будет присматривать за вашим имуществом. Кроме того, она даст вам детей, которые будут вам помогать и смогут поддержать в старости. С вашей стороны было бы гораздо более благочестиво иметь одну жену, чем водиться с таким числом девиц, которые вырывают у вас сердце и печень, корень и ветви*.

* III, 185. Мы больше ничего не знаем об этой таинственной любовнице, что очень досадно. Конечно, в данном контексте нескромный вопрос или намек Гийома Белибаста позволяет предположить, что таинственная подружка пастуха — не кто иная, как дама Брюниссанды де Сервелло! Но я выдвигаю это предположение с большими сомнениями. Какой бы ни была терпимость благородных дам, мало обращавших внимание на положение в обществе их любовников, социальная дистанция между двумя персонажами слишком велика, и маловероятно, что наш пастух, при всем его относительном достатке и умении ладить с людьми, смог преодолеть эту дистанцию в столь полной мере. Во всяком случае, вот диалог. Белибаст, упрекнув Пьера в двухлетней связи с любовницей на пастбищах, далее по тексту спрашивает: *Пьер, намерены ли вы вернуться и оставаться при госпоже Брюниссанде де Сервелло?* — *Да, —* отвечает Пьер. — *Тогда, —* продолжает Белибаст, — *раз вы не хотите обходиться без женщин, я подыщу вам добрую подругу, и т. д.* (III, 186).

Пьер Мори парирует:

— *Не хочу жениться. Содержать жену мне не на что. Я боюсь осесть на месте, потому как это небезопасно (из страха перед инквизицией)*.

Первая атака Белибаста, направленная на то, чтобы обуздать Пьера законным браком, закончилась поражением. Хитрая бесстыдница Гийеметта Мори, хорошо знавшая земляка, быстро определила причину неудачи: *Пьер, вы не способны усидеть на месте!* (III, 186—187). Другого объяснения нечего и искать. Выказывая суждение того же типа, другой Пьер Мори (брат Гийеметты) добавляет, обращаясь к доброму пастырю: *У вас, Пьер, тоска по родине. Вам охота обязательно воротиться на родину, злую и опасную (в верхнюю Аръеж). В один прекрасный день вам и оциплют перышки*.

Перед констатацией такого упорства со стороны пастуха в его стремлении вернуться в Сабартес, где он является, однако, персоной *нон грата*, Белибасту, вместе с братом Гийеметты, остается лишь воздеть руки к небесам: *Да иди он куда хочет, этот Пьер, раз ему так уж это нужно! Я могу говорить что угодно — он не хочет оставаться*. Последнее слово, разумеется, остается (временно!) за Пьером Мори, победоносно отрадившим попытки его соблазнить и остепенить:

— *И точно, я сразу вернулся к овцам Брюниссанды* (III, 187).

Возвращение к стаду происходит по классическому образцу: зимовка, потом летний отгон в компании каталонцев, серданцев, аръежцев, арагонцев в пиренейскую зону и в Каталонию. На следующий год Пьер, верный маршруту своего собственного идеологического *перегона*, вновь возвращается в белибастову колонию. В Морелье ноябрьской ночью Пьер делит постель с Гийомом Бе-

либастом (III, 188). На другой день оба отправляются пешком в Сан Матео; по дороге останавливаются в харчевне госпожи Гаргальи (*На Гаргалья*). Пообедав, вновь пускаются в путь; после годичного перерыва перестав ходить вокруг да около, Белибаст вновь затевает разговор с другом о женитьбе. Но на сей раз он имеет в виду конкретную женщину, которую хочет предложить пастуху. *Хочу вам сказать кое-что, — заявляет он Пьеру (III, 188). Не можете вы все время скакать козлом. По-моему, вам следовало бы взять себе жену, которая постигла Благо (= еретичку). И да пребудете вы с нею. И да послужит она вам в старости вашей. И да подарит она вам сынов и дочерей, которые доставили бы вам удовольствие. И да будет она поддержкой при ваших недугах, а вы — при ее. И да не будет у вас причин опасаться её (в отличие от любовниц).*

Мысль завести «нежную половину», которая позаботилась бы о его старческом ревматизме, отнюдь не кажется Мори вдохновляющей. В ответ на уснащенную однообразными оборотами речь Белибаста он ссылается, как обычно, на свою (вымышленную²) необеспеченность.

— *Я не хочу иметь жену, — отвечает он. — У меня и так столько забот, едва и свою жизнь могу обеспечить.*

Тут Белибаст раскрывает свои намерения:

— *Есть у меня для вас супруга — Раймонда, что живет со мной. С ней все хорошо устроится.*

— *Но ее муж, по имени Пикье, быть может, еще жив, — тут же возражает Пьер.*

— *Нет, — отвечает «святой муж», — не думаю, чтобы он был еще на этом свете. И потом, живой или мертвый, он не сможет вас беспокоить в этих краях. Между тем вы с Раймондой можете заниматься чем положено, если вам удастся обо всем сговориться (III, 188).*

Заколебавшись, Пьер, возможно, соблазненный перспективой, начинает отступать. Теперь он занимает выжидательную, но уже не оборонительную позицию.

— *Раймонда — женщина не для меня, — говорит он Гийому. (Действительно, она дочь владельца кузни или зажиточного кузнеца; ее социальный статус гораздо выше, чем положение Пьера Мори, пастуха из Монтайю.) Если хотите, то обговорите с Раймондой это дело. Я не имею ничего против. Но нет и речи о том, что я сам заговорю об этом с ней.*

Тем временем приятели продолжают свой путь и прибывают в Сан Матео, в дом Гийеметты Мори. Как обычно, в доме этой гостеприимной женщины полно народа: кроме Гийеметты, мы обнаруживаем там ее больного сына Арно Мори, ее брата и, кроме того, постороннюю женщину, нанятую для чесания шерсти, и бедняка, которого Гийеметта приглашает к столу «из любви к Богу»

(III, 188—189). Сначала все слегка закусывают, потом ужинают. Между тем Пьер Мори, после долгих колебаний, подобно Панургу, между «жениться» и «не жениться», почти решается, устав противоречить, принять аргументы Белибаста в пользу брака.

— *Коли вы считаете благом, чтобы я женился на Раймонде, поговорите с ней об этом,* — говорит он «святому мужу», — *и если она согласится, я тоже согласен. Поговорите об этом завтра, раз уж вы тут, и с моим дядей Пьером Мори (брат Гийеметты, полный тезка нашего героя).*

Чтобы объяснить отступление Пьера от верности холостой жизни, необходимо сказать, что доброго пастыря обложили со всех сторон. Соединенными усилиями осаждающие наконец сокрушают слабые редуты, до того не без успеха защищавшие Пьера от любых матримониальных посягательств. После ужина у Гийеметты, во время посиделок, настает очередь хозяйки дома атаковать Мори. *Господи,* — насаждает она, — *что за несчастье для нас этот Пьер! Мы не в силах его удержать. Едва он нас покидает (отправляясь в отгон), мы не знаем, увидим ли его ещё, ведь он отправляется во враждебные нам земли (в верхнюю Арьеж). Если его там узнают, то непременно схватят; а тогда и мы все будем обречены на погибель*.*

Лицемерный Белибаст, поняв, что Пьер попался на крючок, подчеркнуто изображает усталость от бесполезных дебатов:

— *Ничего не поделаешь,* — говорит он Гийеметте. — *Пьера не переделаешь. И хватит об этом (III, 189).*

Но Гийеметта не отступает:

— *Я хочу женить Пьера и моего сына Жана тоже. Я знаю женщин, которые им подошли бы. Мне уже говорили про них. И такие браки принесли бы нам много добра и друзей.*

— *Ладно,* — отвечает Белибаст. — *Только, по-моему, будущие жены не должны быть глухи к Благу (можно не сомневаться, что, произнося эти слова, «святой муж» имеет «заднюю мысль»: он подразумевает свою Раймонду, которую только что предложил Пьеру на дороге в Сан Матео, катарские убеждения которой не требуют подтверждения).*

Этими словами, или почти на этих словах, вечер заканчивается. У Гийеметты мало места: два Пьера Мори (брат Гийеметты и наш пастух), Гийом Белибаст и Арно Мори вчетвером укладываются на ночь в одну кровать. Все рекорды тесноты побиты. «Живое общение с народом».

Все это уже неважно: Белибаст обделал дельце. Следующим утром, возвращаясь в Морелью, Гийом и Пьер останавливаются, как водится, у госпожи Гаргалы. Там наш пастух капитулирует окончательно, говоря «святому мужу»: *Раз уж вы так сильно хотите, чтобы я женился на Раймонде, пусть будет на то ваша воля.*

* III, 189. В самом деле, Гийеметта полагает, что, будучи схвачен инквизицией, Пьер заговорит. По крайней мере, так поступают, совершенно естественно, если не простые верующие, то «совершенные» и «добрые люди», арестованные римской церковью, в полном соответствии с их страхом перед ложью.

Тем же вечером оба прибывают в Морелью. Белибаст спрашивает без обиняков у живущей при нем Раймонды Пикье:

— *Согласна ли ты быть женой Пьера Мори?*

— *Да, я согласна,* — отвечает она.

При этих словах Белибаст смеется, выражая тем самым глубокое удовлетворение, которое, как мы увидим дальше, вполне можно понять. Или же его смех является способом косвенно сказать молодоженам: *Провозглашаю вас соединенными узами брака*. После этой церемонии трио — мы не рискуем сказать «треугольник» — задушевно ужинает морским угрем и благословенным Белибастом хлебом. В ту же ночь, сухо и просто рассказывает Пьер Мори инквизитору: *Мы с Раймондой плотски познали друг друга* (III, 190).



Так долго готовившийся брак был очень быстро расторгнут. На другой день после свадьбы Белибаст, обычно очень жизнерадостный, выглядит угрюмым (III, 190). Он доходит до того, что постится (*endura*) три дня и три ночи. По истечении половины недели, или около того, покаяния «святой муж» уединяется с Пьером Мори и без предисловий предлагает расторгнуть столь недавний союз. Пьер ни в чем не может отказать своему другу (возможно, он находит в этом и свой интерес) и соглашается со странной просьбой маленького пророка. Сказано — сделано. После пары слов Белибаста Раймонде Пьер снова возвращается к холостой жизни, которой изменил лишь на неполную неделю. Некоторое время спустя ему остается только вернуться к своим баранам, в то время как Раймонда носит ребенка.

От кого этот ребенок? От Пьера или от Гийома, от пастуха или от «святого мужа»? Трудно сказать, однако вторая гипотеза кажется более правдоподобной. Гийом Белибаст, утверждавший повсюду, что никогда не прикасался к обнаженному женскому телу, уже давно вместе с Раймондой жил в Морелье. Конечно, ему приходилось спать с Раймондой в одной постели, в частности во время их странствий и в харчевнях. Однако он громко хвалился перед своими последователями, что это всего лишь хитрость, предназначенная одурачить представителей римской церкви, чтобы те думали, будто он женатый человек, а вовсе не «совершенный». Чтобы обелить свою тесную близость с женщиной, он утверждал, впрочем, что в подобных случаях специально не снимал нижнего белья перед тем, как лечь в одну постель со своей домохозяйкой. Эти благочестивые «кальсонады»⁷ не могли, однако, бесконечно вводить всех в заблуждение. Гийом, вне всяких сомнений, уже давно был сожителем Раймонды. Нужно было обладать

наивностью Пьера Мори, чтобы этого не заметить. Или, что более вероятно, — его душевной щедростью и братской привязанностью к Гийому, столь же пламенной и нежной, что и отношение Бернара Клерга к своему брату кюре. Мужская дружба, которая, в конечном счете, может показаться несколько двусмысленной... Во всяком случае и в разговорах со своими близкими, и перед инквизиционным трибуналом Пьер Мори решительно набрасывает новые одежды⁸ на распущенность «совершенного» и искренне изображает неведение, — если только не является несведущим на самом деле. Впрочем, он сам объясняет скрытые мотивы своего поведения в присутствии брата Жана Мори, ставившего ему в упрек эту смехотворную «женитьбу». *Я не мог поступить иначе, — говорит он, — потому что очень любил Гийома Белибаста**. Пьер Мори настолько предан, что глотает, не морщась, все преподносимое ему Белибастом.

Однако у окружения Пьера нет подобных мотивов для молчания. Эмерсанда Марти из Монтаяю и Бланш Марти из Жюнака, сестра Раймонды Пикье, обе беглянки, оказавшиеся на иберийских землях, разоблачают скандальность ситуации и чуть позже жестко излагают Пьеру Мори суть его неудач. *Я не высоко оцениваю заслуги сеньора Белибаста перед вами, — говорит Эмерсанда Пьеру. — Он женил вас на Раймонде, потом развел вас друг с другом и устроил такую бурю в своем доме, что вынудил вас отправиться куда подальше прямо посреди зимы. Вы чуть не замерзли до смерти на горном перевале* (III, 198).

Что касается Бланш Марти, то она добавляет жару, превзойдя свою кумушку, и режет правду-матку по поводу этой Раймонды, бывшей в течение трех дней женой нашего пастуха. *Одно время, — говорит Бланш, — я, Гийом Белибаст и Раймонда жили все вместе в деревне Прад[†] Как-то раз я зашла неожиданно в комнату, где спали Гийом и Раймонда, и застала парочку в кровати. Гийом же стоял на коленях, как если бы он как раз собирался плотски познать Раймонду или как если бы только что это сделал. Когда застигнутый врасплох Гийом меня заметил, он закричал:*

— Ублюдочное отродье, вы только что помешали делу Святой Церкви! (III, 198).

И Бланш, у которой язык не знает усталости, заключает: *Или зря я верю своим глазам, или Гийом точно как раз и занимался сами знаете чем с Раймондой. Для одураченного пастуха — возможно, одураченного добровольно, из братской верности — дело становится ясным. Гийом обрюхатил любовницу; чтобы спасти свою репутацию «совершенного», он выдал ее на несколько дней за доброго пастыря, который тем самым становился отцом будущего ребенка. Гийом буквально сделал Пьеру ре-*

* III, 194. Святой человек, напротив, думал лишь о том, как использовать в своих целях безответные дружеские чувства, которые питал к нему добрый пастырь, так же как и о использовании его финансовой щедрости. Одна добрая душа из Монтаяю скажет однажды об этом без обиняков Пьеру Мори после его «краткой встречи» и последующего «развода» с Раймондой: *Гийом Белибаст и Раймонда вовсе не хотят, чтобы вы оставались с ними в Морелье, потому что святой человек жил бы тогда в постоянном страхе, при мысли о том, что вы постараетесь переспать с Раймондой. Все, что Раймонде и Белибасту от вас надо, так это присвоить ваше добро, они совсем не жадуют ни видеть вас, ни жить с вами вместе* (III, 195). По поводу алчности Белибаста см. также: II, 442; III, 171.

† III, 198. Прад, что подле Таррагоны. Не путать с Айонским Прадом.

бенка. «Святой муж» был, безусловно, Тартюфом. Но отдадим ему должное: это Тартюф, который умрет на костре. Можно понять, почему на сей раз Оргон остается предан ему⁹



Будучи великодушным другом, наш пастух из Монтайю решает обо всем забыть. Несмотря на быстро распавшийся брак, он остается верен Белибасту, который продолжает жить за его счет. Он даже принимает участие в долгом путешествии на север, принятом святым человеком и его людьми по наущению провокатора Арно Сикра. Последний проник в белибастову колонию, как червь в яблоко, чтобы разрушить ее изнутри. Вслед за поимкой Гийома Пьер, после нескольких не представляющих интереса передвижений, в свою очередь будет схвачен инквизицией. В 1324 году его осуждают на заключение и он исчезает с горизонта наших архивов.

Глава VI Этнография овцеводческих Пиренеев

* *Boria*, как гумно и как «дело»; II, 184.

Дают ли биографии Пьера и Жана Мори, Пелисье, Бене, Мора и других, в сочетании с множеством разрозненных фактов пастушеской жизни из регистра Фурнье, основания для этнографического исследования овцеводческих Пиренеев в первой четверти XIV века? Я склонен полагать, что да, настолько насыщены протоколы инквизиции данными, относящимися к сезонным перегонам и выпасу овец.

Прежде всего, этнография экономическая: пастухи и пастушки — люди дела, *борьи* *, иной раз очень жесткие. *Борья* есть *борья*, усвоит Пьер Мори на собственном горьком опыте после разбирательств по поводу шерсти, ягнят и шкур со своей родственницей Гийеметтой Мори. Обмен высоко в горах монетаризован (да и как иначе), но не настолько, чтобы вытеснить меновой торг и натуральные расчеты, которые расцветают, едва почувствуется временная нехватка наличных денег. У Пьера Мори не было денег, и он рассчитался с Раймоном Барри тридцатью баранами, всем своим достоянием, в возмещение части той цены, что он должен был заплатить, когда купил у этого Раймона Барри сто овец (II, 186). Раз нет денег, отдаю баранами: подобные рассуждения, или подобная практика, кажутся весьма распространенными. Алазайса Форе из Монтаяю предлагает полдюжины или даже дюжину овец Бернару Бене из того же прихода, если он согласится скрыть от инквизиторов еретику Гийома Гиалабера, брата Алазайсы (I, 404). И в целом, идет ли речь о подкупе тюремного сторожа или о том, чтобы расположить к себе «добрых людей», правило остается одним и тем же: подарите шерсть. Нет лучшего подарка, чтобы поддержать или завязать дружбу. Значение прямого обмена не препятствует существованию и функционированию денежной экономики, вероятно, даже более активной в овцевод-

Роза Бонер.
Пиренейский пастух.
Музей Конде, Шантийи



ческих горах, чем в зерновом понизовье *. Деньги появляются в промежутке между продажей шерсти и покупкой ягнят: Пьер Мори потребовал у Гийеметты звонкой монеты с выручки от продажи шерсти, собранной со стада, которое он ей доверил годом раньше. Она ответила:

— С тех денег я купила ягнят... (III, 172).

К словам любезно-лживой Гийеметты не всегда следует относиться с полным доверием. Однако верно, что шерсть, с ее высокой рыночной ценой, позволяла выручать значительные суммы денег, вновь превращающиеся в овец на следующем этапе экономического цикла. Еретик Арно Марти из Жюнака очень нуждался в деньгах: он продал двадцать овец за десять турецких ливров и шерсть с этих овец за шесть турецких ливров. Следовательно, одна только шерсть составляет больше трети от общей стоимости стада (шесть ливров из шестнадцати) †. Ничего удивительного, если у пастухов складывается иногда впечатление, что они богаты или, по крайней мере, относительно богаты: больше глаз горит, чем мошна велит. Так, решив купить сто овец за тысячу барселонских су, Пьер Мори по уши влез в долги (III, 177; II, 186).

Организация в пространстве пастушеской экономики нам известна и непосредственно из некоторых текстов того времени, и опосредованно, благодаря «регрессивной» истории, в частности недавним работам М. Шевалье¹, посвященным пиренейскому животноводству.

Согласно этим работам, отгонное скотоводство вступает в конфликт то с правами крупных сельских сообществ, то с правами сеньоров, сумевших утвердить свою власть над той или иной частью высокогорных пастбищ в иберийской или пиренейской зоне. Этот дуализм общинной и сеньориальной власти существовал уже во время странствий наших пастухов из Монтанью.

Пьер Мори, например, на перевале Фликс (в районе Таррагоны) выгоняет своих овец пастись на обширное пастбище, контролируемое епископом Лериды, запретившем выпас на нем (III, 170). Двенадцать подчиненных возмущенного вторжением епископа спешно поднимаются от Бисбаля де Фальсе, чтобы конфисковать овец Пьера. Тот выпутывается из переделки, веля испечь огромную лепешку, которой во время устроенного по такому случаю ужина насыщает двенадцать епископских сборов вместе со своими присоединившимися к пиршеству серданскими, каталонскими и арьежскими друзьями. Роль сеньоров в овцеводстве может, впрочем, проявляться на двух уровнях: на уровне земель, отведенных под пастбища, но также и на уровне самих овец, которые могут быть собственностью могущественных лиц, знати, сеньоров, церковников или госпитальеров². В числе крупных овцевладельцев, с которыми наш пастух вступает в отношения най-

* См. по этому вопросу о горных территориях в Оверни и Лангедоке: Poitrineau; Freche.

† III, 287. В Камбрези в конце Средневековья отношение стоимости шерсти к стоимости стада (последняя рассматривается как рыночная цена самих животных [вместе с шерстью]), по-видимому, еще больше: порядка одного (шерсть) к двум (стадо), вместо одного к трем в Сабартесе (см.: Neveux H. Les Grains de Cambresis, these d'Etat manuscrite. Vol. II, p. 548).

ма или конкуренции, находятся, например, дама Брюниссанда де Сервелло (II, 185) и Госпиталь св. Иоанна Иерусалимского не-подалеку от Сан Матео*.

Наряду с дворянской, церковной или госпитальерской сеньорией, правом контроля за овцеводством обладают и сельские или городские сообщества; это право относится в большей мере к земельным владениям, чем к самим стадам. *Пьер Мори*, — рассказывает Гийом Мор, — два лета пас овец на перевале *Паль*, в пределах земли *Бага*, а другим летом — на перевале *Кади*, в пределах земли *Жоза*†. Упоминание о пределах земель достаточно ясно указывает на то, что каталонские общины *Бага* и *Жоза* контролируют сезонные перегоны пиренейских пастухов на своих общинных пастбищах. Эти пастбища ограничивались извне: их границы совпадали с границами общинной земли. С другой стороны, они ограничивались и изнутри запретами на выпас, охранявшими огороды и кустарниковые культуры, непосредственно окружающие приходские жилища. *Жанна Бефай* (из *Монтайю*), проживавшая в *Бесейте*, помогла *Пьеру* и *Арно Мору* вывести стадо из деревни (из *Бесейта*), присматривая за тем, чтобы стадо не впаслось в сады и виноградники названной деревни (II, 390). Другое заметное ограничение: раздел между выпасами, будь они общинные или нет, и пашней. Важнейшей задачей приходских сторожей, которые в *Монтайю*, как и в других местах, следят за межами, было препятствовать стадам вытаптывать поля или, как говорили, *травить* на корню урожай (II, 505). Риск потравы очень велик, поскольку рядом с домами, пахотными наделами и виноградниками существуют зоны, по крайней мере, в некоторых местах, куда уже не забредают дикие звери; это дает пастухам возможность расслабиться и оставить на какое-то время своих овец, в результате чего скот может выйти за пределы выгона и потоптать хлеба. *Гийом Белибаст* и *Пьер Мори*, когда пасли своих овец, могли уйти куда вздумается, потому что на лугах (меж засеянных полей), где они находились, пастухи не боятся волков, которые туда не забираются. Единственная напасть — «потрава», коли пастухи могут ночью пустить свои стада пастись на пажити и уйти куда вздумается до самой зари (II, 182).

Некоторые выпасы, наиболее близкие или наиболее тучные, оказались в частной собственности местных овцеводов, как это, например, было в *Монтайю*. Другие принадлежали общине (зачастую — под «верховой собственностью» какого-нибудь сеньора). На каких основаниях пастбища предоставлялись отгонным пастухам? Мы по этому поводу можем лишь строить догадки; во всяком случае, распределение участков для выпаса по жребию могло играть какую-то роль, в частности для пастухов из *Монтайю*, пасших своих или чужих овец на территории *Арка*, в рай-

* III, 179. См. также случай аббатства *Бульбонне*: оно владеет стадом в 2000 голов овец рунной породы в горах *Викдессоса* около 1310–1315 гг.: *Carrigou A. Etudes historiques...*, 1846. О роли монастырей и религиозных орденов со времени Реконкисты в организации иберийских и пиренейских перегонов, см.: *Pastor de Togneri R.*, 1973, p. 150–154.

† II, 183. Речь идет о горных районах и о местечках, расположенных вблизи *Барселоны* и *Жероны*.

оне Ода (III, 140). В других местах, на каталонских склонах, нашим арьежским пастухам под хмельком, бывало, навязывали условия похлеще. Выпас отгонных овец был практически под запретом, и нужно было стать местным жителем, женившись на девице из селения, чтобы получить право пасти овечье стадо на общинной земле. Именно таким образом, после первоначально неудачной попытки, женился Жан Мори из Монтайю; впрочем, требования сезонного перегона не стали препятствием для скромного триумфа любви, совсем наоборот. Когда Жан Мори был в Кастельдане*, тамошние байли наказали ему взять жену из местных или же убираться, чтобы его овцы не паслись на окрестных пажитях.

Жан Мори же не сумел отыскать в Кастельдане женщину, согласную стать его женой. Тогда он отправился в Хункозу† и жил там в доме Эсперты Сервель и Матаны, её дочери. Через кюре Хункозы он обговорил свою женитьбу на этой Матане, которая ему понравилась.



Будучи ревнивым сторожем пастбищных земель, сельская община, напротив, играет самую незначительную роль в самом овцеводстве. В XIX веке общинные и межобщинные стада овец — *раматос* [ramados] — наводняют верховья Арьежи‡. В XIV веке — ничего похожего. В этих краях и среди отгонных пастухов, которые родом из этих мест, мы встречаем лишь индивидуальную организацию выпаса либо ассоциации частных лиц, тех самых, что в Новое время будут носить название *орри* [orrys]. Общинный дух вовсе не является наследием уж не знаю каких первобытных времен, а развивается в верхней Арьежи между XIV и XVIII веками в связи с растущей ролью деревенского сообщества как самостоятельного субъекта взаимодействия с государством и как фискальной и политической единицы социума.

В Монтайю, Айонском крае, Сабартесе общинных стад в овцеводстве в 1300–1325 годах не существует. Зато в смежной отрасли, в разведении коров, общинное владение присутствует и сохранит свое значение вплоть до XIX века (так, около 1850 года существуют большие общинные и межобщинные коровники, или *бакадос* [bacados], в районе Тараскона и Монсегюра§). В самой Монтайю коровы и быки, за исключением ограниченного количества пахотного скота, не играют в 1320 году существенной роли, и проблема общинного бакадо не возникает. Но немного дальше к югу, в деревне Аску, которая вплоть до XX века останется одним из бастионов коллективного разведения коров, все говорит о том, что общинные традиции восходят к XIV, а то и к XIII векам. Как-то в воскресенье, в мае месяце (1322), — рассказывает Рай-

* II, 487 Кастельдан расположен в районе Лериды.

† Хункоза — местечко недалеко от Таррагоны.

‡ Chevalier M. Op. cit., p. 399.

§ Ibid., p. 389.

мон Сикр из Аску, — я выгнал свою телку к горе, что называют Гаварсель, недалеко от Аску; а когда увидел, что пошел снег, я вернул телку в стадо общих коров деревни Аску, а сам вернулся в деревню (II, 362).



Итак, влияние деревенской общины на жизнь пастухов остается реальным, но ограниченным. На самом деле, подлинной социальной ячейкой пастухов, независимой от порядков деревни, является *кабана* [*cabane*]. Мы видели, что с самой юности Пьер Мори на земле Арка, в местечке под названием Ла Рабассоль, выполнял обязанности «кабанного» в период летнего выпаса: он отвечал за изготовление сыра и за артель из восьми пастухов *. В протоколах Фурнье есть и другие тексты, относящиеся к системе кабан, в которые регулярно входят пастухи родом из Монтайю: Гийом Бай, например, отмечает существование пастушеской кабаны на пиренейском перевале Рьюко, расположенном между Андоррой и Оспиталетом (речь, быть может, идет о современном ущелье Анвалира, недалеко от перевала Меран [III, 519]). Тем летом, — рассказывает Гийом Бай, — два пастуха из Сердани и Гийом Мор из Монтайю устроили кабана[†] на перевале Рьюко. Арно Мор, брат Гийома Мора, был кабаным (артельщиком) и делал сыр (II, 381).

После летней кабаны (на высокогорных пиренейских лугах) — кабана зимняя (в Каталонии). Следующей зимой, — рассказывает Гийом Мор, — я отправился с моим братом и с нашими стадами зимовать на равнину Пенискола... И у нас было уже столько овец, что мы могли устроить свою собственную кабана (II, 186). Отметим, что зимняя, или великопостная, кабана устроена с минимальным комфортом: здесь есть угол-кухня, угол для одежды (II, 181) и место для сна. Здесь можно принимать друзей. Именно в этой кабана на Пенисколе братья Мор будут принимать пришедших к ним Пьера Мори и его кузена Арно: смакуя подробности, четыре пастуха будут беседовать о недавней поимке кюре Пьера Клерга Жаком Фурнье. В кабана готовят производные от молока продукты, но, помимо сыродельни, это еще и перекресток пастушеских миграций, и биржа новостей из неблизкой родной деревни (II, 477). Моря, перед тем как устроить кабана в Каталонии, провели предыдущие сезоны в верхней Арьежи и в Арагоне. Что касается Пьера Мори, то его странствия на протяжении двух предшествовавших лет охватывали Арагон, Сердань, графство Фуа и южную Каталонию. И, однако, о чем говорят у очага кабаны эти люди, которых меньше всего можно заподозрить в узколобом провинциализме? Путешествуя, каждый сам собою, по четырем разным странам,

II, 135. По поводу пиренейской кабаны см. также: *oo-Chala P* p. 233.

можно считать, что в районе Монтайю-Прад, где не действует изолированных зим, кабаны в каком-то отношении занимают место рассеянного жилья» (но не менного); по поводу кольчатых «кабан для вотных» в Айонском ладе, принадлежащих тем местным земледельцам-овцеводам, см.: II, 172. Устроить кабана» не означает постройки жилья: подвижные пастушеские жилища занимали свободные пастухи.

они задушевно беседуют о Монтайю, о родных краях, которые находятся далеко от глаз, но близко к сердцу...

Другая кабана ненадолго объединяет пастуха, возможно из сарацин, по имени Гийом Гаргалет, с напарником Гийомом Белибастом, нанятым на пятнадцать дней в качестве подпасака овцеводом-предпринимателем Пьером де Капдевилем (III, 165—166). Эта кабана расположена на весенне-летних пастбищах горы Везьян, недалеко от Фликса (Каталония). *Гаргалет и Белибаст пасли овец всю пятнадцатидневку, до самой Пасхи; они вели кабану одни и держали свой очаг отдельно от других.* Неподалеку от этого обжитого Белибастом временного обиталища находятся временные овчарни отгонных пастухов, именуемые *корталями*. Там ставят ограду; под началом Пьера Мори, произведенного в шеф-повары, занимаются готовкой — в меню лепешка и чесночная похлебка; там уживаются, невзирая на разницу взглядов, пастухи-католики, катары и сарацины (III, 165). Я к этому еще вернусь.

Итак, кабана является для бродячего пастуха из Монтайю тем же, чем *domus* для его семьи, оставшейся в родных местах. Речь идет о настоящем общественном институте: *кабаны*, именно в этом значении, с присущими им человеческими отношениями, отмечены от арьежских и серданских Пиренеев до территорий каталонцев и морисков³. Зона кабан простирается далеко на юг, вплоть до южной Андалузии, долгое время остававшейся под сарацинским владычеством: в рамках андалузской системы *кабаньеры* [*caññera*], работающие в *сьерре*⁴ и живущие в кабана пастухи получают от хозяина очень маленькую плату деньгами, но она увеличивается за счет условленной и определенной доли продуктами*. *Кабана или кабаньера* представляют собой, следовательно, вполне типичные институты, принадлежащие к культурной общности, объединяющей земли морисков, Андалузию, Каталонию и Окситанию, в которую на многих уровнях включена оседлая или отгонно-пастушеская цивилизация людей Монтайю.

Система кабан в одских и арьежских Пиренеях была замечательно описана этнографами и географами XIX и начала XX веков[†]. В этих недавних текстах мы обнаруживаем различие, которым оперировали уже протоколы Фурнье, между *кабаной* для людей и обнесенным оградой *жасом* [*jas*], *курралем* или *корталем*, где животных «доят, собирают, и где они проводят ночь»[‡]. Сама кабана может быть построена на примитивный манер из каменной стенки сухой кладки и опирающейся на нее балки, *ра́л*, другой конец которой вкопан в землю. Каркас состоит из жердей, которые опираются на балку и служат основой для крыши из дерна. Сделанное в стенке отверстие служит входом и дымоходом для очага или *ларе* [*laré*]. К кабана может быть пристроен навес, под которым делают сыр. Так описывается жилище пире-

* Pitt-Rivers J. A. The people of the sierra.

Chicago—London, 1969, p. 37.

† Chevalier M. Op. cit., p. 364.

‡ Ibid, p. 365. Ср. в «горах» Канталя то же различие между *тазис* (кабана) и *bargueyras*, загонами для животных, огороженными камнями. Каменный загон — одно из самых древних изобретений традиционного скотоводства; мы обнаруживаем его, напримр, в сахарском или сахельском неолите (выставка «Сахель» в парижском *Museum*, 1974 г.).

нейских пастухов в отгоне в исследовании Сулье 1819 года. Жилище, несомненно, ничуть не отличающееся от того, каким оно было уже в XIV веке, в разгар дознания Фурнье. Выше в горах, в беслесной зоне, где было бы трудно отыскать материал для каркаса, кабаны представляют собой просто-напросто сооружения из камня сухой кладки, типичные для архаичной архитектуры, встречающейся повсюду в западном Средиземноморье: на Сардинии, в Воклюзе, в графстве Фуа, в Каталонии.

Что касается куррала, или *корталья*, это всего-навсего ого-роженный участок с минимумом крытой поверхности; он «вымо-щен» глиной или утоптаным навозом и окружен изгородью из камней или ветвей для защиты от волков, медведей и рысей. Один край загона имеет форму вытянутого прохода, через который может пройти только одна овца одновременно. И в XIV, и в XIX веках ограда — основная часть *корталья*: Пьер Мори, который в *кортале*, как и в *dotus*, гостеприимно принимает сезонных мигрантов или еретиков (III, 165, 199), не забывает, тем не менее, упомянуть ограду в своих молитвах. В начале *Великого поста*, — рассказывает добрый пастырь, — Пьер Белибаст, еретик Раймон из Тулузы и верующий из еретиков Раймон Ис-сора из Ларна пришли в мой *корталь* на пастбище Фликса. Я как раз делал хлеб и велел одному пастуху, сарацину, который был мне напарником, накормить еретиков... Что до них, так я послал всех троих делать изгородь, чем они и занимались целый день в *кортале*... Сам я выгонял овец. Вечером поужинали в *кортале* чесночной похлебкой, хлебом и вином. Один из еретиков украдкой благословил хлеб на еретический лад. Ночь мы провели в *кортале*. Наутро я испек две больших лепешки, то есть одну для названных еретиков, а другую для себя и товарищей по артели, пастухов. Еретики отправились в Лериду, где знали Бернара Сервеля, тарасконского кузнеца их веры; они хотели наняться на перекопку виноградников в округе Лериды (III, 165). Небольшой текст, внятно освещающий функции *корталья*, дополняющего и заменяющего кабана. Случайно оказавшаяся под рукой рабочая сила (в случае Пьера Мори это его друзья еретики) используется для строительства необходимой ограды против диких зверей, прежде чем на равнине быть использована на других сезонных работах, в данном случае — на виноградниках. *Корталь* играет роль овчарни, но также кухни и пекарни для разных работников, которые там оказываются. Наконец, для низших слов он является перекрестком культурных влияний; в нашем случае это влияния разных конфессий — катарское и даже мусульманское. Приходя издалека, они составляют разные сочетания.

Организация труда в кабанах и *кортальях* во времена Пьера Мори не кажется серьезно отличающейся от того, какой она бу-

дет полтысячелетия спустя. Каждая кабана вмещает артель от шести до десяти пастухов, для которой это лишь временное или сезонное жилище. Потом ее сменит другая артель, равная по численности, но полностью отличающаяся в том, что касается места рождения или, по крайней мере, личностей составляющих ее людей. Существуют также маленькие кабаны, человеческое население которых насчитывает лишь двух-трех пастухов. В общем, кабана — это «испанский приют»⁵, только без постоянного смотрителя.

Что касается поголовья овец, то сельскохозяйственные инспекторы XIX века будут насчитывать то же количество, которое составляло средневековую норму: 200—300 голов на одну кабана. Иногда всего 100—150. Стадо формируется на основе того, что М. Шевалье называет «полуиндивидуалистической» ассоциацией. Формирование стад на основе сельской общины, также описанное М. Шевалье, не относится к нашим кабанам 1300-х годов, поскольку участие общины в эпоху Жака Фурнье отмечено лишь при формировании коровьих стад*.

Итак, две или три сотни овец на кабанау, в стаде, собранном на основе полуиндивидуалистической ассоциации. Их приводят пастухи-артельщики. Каждый часто приходит со своими овцами и почти всегда с порученными хозяином. Пьер Мори, например, может сам владеть 30—50-ю головами скота в гораздо более крупном стаде, за которое он отвечает, кроме всего прочего, как старший пастух: *кабаный*, *сыровар* или *майорал*. Он выступает одновременно как артельщик, наемный работник и десятник над прочими подчиненными ему сотоварищами. В дальнейшем я еще вернусь к некоторым из этих ролей.

Повседневная или, скорее, помесечная жизнь наших пастухов, во время зимовок и летних выпасов, известна нам благодаря старым или ретроспективным документам[†]. Ее внутренний ритм подчинен последовательности периодов ягнения и дойки. Ягнята рождаются под Рождество, в полном соответствии с евангельской мифологией яслей, столь популярной уже в иконографии XIV и XV веков⁶. В начале мая ягнят отделяют от маток. С мая месяца овец раздаивают. Формируются ассоциации пастухов и, вероятно, их нанимателей. В июне поднимаются в кабаны. Вооруженный черпаком и деревянной бадейкой *майорал*, или старший пастух, приступает к приготовлению сыра, который будет продаваться в лавках Акс-ле-Терма всем окрестным крестьянам, включая жителей Монтаяю.

Иберийская или пиренейская кабана, строго мужской характер которой время от времени нарушает мимолетное явление блудницы или любовницы, приходящей порезвиться с пастухом побогаче или попривлекательнее, может быть противопоставлена *domus* Сабартеса или Монтаяю в той мере, в какой исключительно

* По этому вопросу см.:
Chevalier M. Op. cit.,
p. 371, 401 etc.

† Ibid, p. 403.

мужская общность контрастирует со смешанной. Несмотря на разделение труда, отдающее на откуп мужчине внешние функции, а женщине — внутренние, женские и мужские роли в *domus* взаимно пересекаются и накладываются. Кабана, напротив, состоит только из взрослых мужчин*; на изображениях поклонения пастухов XV века присутствие в овчарне Девы с младенцем будет чем-то непривычным, следовательно, удивительным и чудесным. Будучи сообществом мужчин, формирующимся по принципу сотрудничества, а не рождения, кабана тем не менее является хранительницей первобытных, связанных с лунным циклом, ментальных традиций овцеводов, занимающихся одной из древнейших профессий. Позже эти традиции предстанут перед широкой публикой в печатном виде: с помощью пастушеских календарей. Летние горные кабаны представляют собой хранилище культурных реликтов, такую же роль депозитария они играют и по отношению к пережиткам катарства, которые будут оберегать, пока смогут, укрывая от гонений долин, передавая из уст в уста, от старого пастуха к молодому. Не на след ли такой передачи напал в конце XVI века в альбигойском нагорье святой епископ, о котором повествует Ла Рош-Флавен, автор единственного известного нам текста, где с достоверностью говорится о возможных пережитках катарства после начала Возрождения, по крайней мере, в фольклоре. Один святой епископ, — пишет Ла Рош-Флавен, — направляясь в Рим за возведением в сан кардинала, встретил недалеко от гор Альби здешнего старого крестьянина, и, повествуя о местных событиях, этот старик рассказывал о множестве бедных людей, покрытых усыпанными пеплом власняницами и живущих лишь сбором корней в горном безлюдье, подобно диким зверям. Их именовали альбигойцами, а непрерывная война, что велась против них пятьдесят или шестьдесят лет, и истребление более чем пятидесяти тысяч человек послужили лишь зернами, из коих они росли и множились, и нет никакого средства увести их от этого заблуждения, если только не проповедью какого-нибудь совершенного человека†.



До сих пор мы находились в сфере больших длительностей⁸, трансисторических по природе, в рамках которых с XIV по XIX пастушеские века кабана неколебимо остается на своем месте как живой и действующий институт.

В наших текстах отмечены также подразумеваемые этими структурами маршруты перегонов, привычные для пастухов из Монтанью. Сразу несколько идей по поводу общих условий их осуществления представил в своей статье Пьер Кост†, — как пока-

* У меня есть повод усомниться в другом месте этой книги в том, что пастушеское ремесло — исключительно мужское дело и что не существует, условно говоря, верхнеарьежской Жанны д'Арк⁷, или «маленькой пастушки». Иногда случается, что бы женщина, особенно вдова, сама гнала свое стадо на пастбища. См. случай Гийметты «Бенеты» и Раймонды Бело (III, 70, текст двусмысленный).

† *La Roche-Flavin*. Treize livres des Parlements de France, p. 10–20, цит. по: *Louis de Santi et Auguste Vidal*, Deux livres de raison (1517–1550), специальный том Archives historiques de l'Albigeois, fasc. 4, Paris, Toulouse, 1896.

‡ *Coste P* La vie pastorale en Provence au XIV^e siècle // *Etudes rurales*, 1972, avril-juin.

зывают наши тексты, ее положения применимы не только к изучаемому автором Провансу, но и к аржежским Пиренеям.

1. Прежде всего, П. Кост отмечает преобладание «обратного» отгона: с гор — на равнину, с верхних земель — в пониловье, с летовки — на зимовку. Между тем «прямой» отгон минимален и несуществен: жители долин — большие домоседы и любители уюта, чем горцы. Крупные пастушеские артели в пиренейско-каталонском комплексе, как и в Провансе, рекрутируются прежде всего из жителей гор, то есть верхней Аржежи и, в частности, Монтайю либо Сердани. «За обратным отгоном стоит обычай и, несомненно, века» (П. Кост).

2. Производят огромное впечатление количественные характеристики сезонных перегонов: сотня тысяч овец, по крайней мере, в викариате⁹ Драгиньян и в провансальских бальяжах Люк и Френе*, является обоснованной приблизительной оценкой. Цифры того же порядка, безусловно, справедливы для перегона на территории графства Фуа, но на сегодняшний день у нас нет возможности дать более точную оценку.

3. Отгонное хозяйство требует определенной организации контактов. Оно, разумеется, не нуждается в существовании единой государственной структуры, теоретически способной объединить все пространство, зимние и летние пастбища, входящие в маршруты перегонов; однако необходимы ярмарки, рынки, поскольку столь значительные перемещения не могут опираться лишь на простые потребности натурального хозяйства. Например, пиренейские и припиренейские области играют решающую роль в обеспечении бараниной Тулузы† Овцеводы или пастухи из Монтайю, Клерги и Мори в частности, регулярно бывают на овечьих ярмарках Акс-ле-Терма и особенно Ларок д'Ольмеса, где занимаются торговыми операциями с шерстью и скотом (III, 154).



В географическом плане маршруты сезонных перегонов с исходным пунктом в верхней Аржежи лежат несколько в стороне от тех, которые пролегают от внутренних горных областей Тулузы‡. В самом деле, зимовка в тулузском регионе сопровождается летним выпасом, четко локализованными к западу от нашей зоны и включающим, прежде всего, Беарн и Паларскую землю. Напротив, пастухи аржежских и восточных Пиренеев на зиму перегонают скот преимущественно в Од (на северо-восток) и в Каталонию (на юг)§. Монтайонские пастухи, те же Моры и Мори, на период летнего выпаса базируются в горной местности верхней Аржежи и Сабартеса, поблизости от малой родины: речь идет об Акс-ле-Терме, Орлю, Меране и пастбищах по соседству с упомянутыми местами. Далее, нормой является спуск на зимовку в

* Ibid., p. 70.

† Wolff Ph. Commerce et marchands de Toulouse. 1954, p. 197–198.

‡ Ibid., p. 200.

§ Ibid.; Vourzay B., p. 37 bis, p. 71 bis.

направлении восточных предгорий Пиренеев и долины Агли к Разигьеру, Планезу, Арку; на земли Разе, Фенуйеда, Мори, на стыке северного Руссильона и крайнего юга нынешнего департамента Од. Впрочем, что такое нерушимая дружба, объединяющая Пьера Мори и Гийома Белибаста, если не прочная человеческая связь между пастухом летнего выпаса в верхней Арьежи (Мори) и сыном овцевода зимовки в Фенуйеде (Белибаст)? Результаты этой дружбы позднее преобразуются в силовые линии (впредь ориентированные на юг) пиренейско-иберийского отгона: Пьер Мори останется подвижным, мигрирующим из верхней Арьежи и обратно элементом, а Белибаст закрепится в Морелье, в непосредственной близости от зимних пастбищ южнее Эбро.

В самом деле, руссильонские странствования со временем прекратятся: инквизиция вскоре после 1305—1308 годов перекроет катарский путь на северо-восток, который через верховья долины Ода соединял южно-арьежских гуртовщиков с их зимними пастбищами на Агли. Совершая это, инквизиторы не ликвидировали отгонное хозяйство. Они ограничивались его переориентацией на юг, в направлении зимней Каталонии, где у него издавна имелись опорные пункты. Отклоняясь с севера на юг, монтайонский отгон менял адрес на Каталонию, перемещался с ближнего Руссильона на земли Барселоны и даже за Таррагону. В обоих случаях, руссильонском и иберийском, разность высот между летним и зимним выпасом одного порядка, но южно-каталонский горизонт шире в сопоставлении с более узким пространством руссильонского отгона.

Расширение осуществляется, прежде всего, уже на уровне летнего выпаса: пиренейские базы, опираясь на которые наши пастухи из Монтайю и иных мест устремятся с наступлением плохого сезона к своим каталонским зимовкам, предельно разнообразны по возможностям найма и по годам. Они разворачиваются вдоль главного хребта на фронте около двух сотен километров между Венаском на западе и перевалом дель Паль на востоке. Через леса и пастбища они включают классические селения верхней Арьежи: Айонский Прад, Меран, Орлю и т. д. А также другие земли в северо-восточном Арагоне, в Сердани, в пиренейской или субпиренейской Каталонии (Бага, Хоза, Ла Лоза). Что касается зон зимнего отгона, до которых доходят Мори, Моры и *tutti quanti*¹⁰ на Иберийском полуострове, то они включают четыре разных региона, из которых три каталонских или квазикаталонских и один уже валенсийский, южнее Эбро. Эта четверка включает: район Кароля и пастбища монастыря Сент-Круа на высоте 900 м к северу от Таррагоны; зону Кастельдана—Фликса—Аско—Кампозинеса, оседлавшую Эбро к югу от слияния Эбро и Сегое на высоте 400 м: кантон Сенья недалеко от Тоотосы на

берегу моря при впадении Эбро; наконец, к югу от Эбро священный треугольник Сан Матео—Пенискола—Мореля, своего рода белибастову Мекку для пастухов-катаров. В целом, от самого дальнего летнего выпаса в арагонских Пиренеях до валенсийской зимовки дистанция в добрых две сотни километров.



Конкретный обзор деталей отгонной жизни второго десятилетия XIV века нам дает монтаньонский овчар Гийом Бай. В тот год, — лаконично рассказывает Гийом (II, 381—382), — мы устроили летнюю кабану в компании с братьями Мор и двумя серданцами у прохода Рьюко (возле Меранского перевала в верхней Арьежи). В сентябре на Михайлов день Бай, Мори и два серданца, к которым присоединился Пьер Мори, спустились со своими овцами на юг долгим переходом в тридцать лье, что позволило им пересечь всю Каталонию. Мы с нашими баранами отправились зимовать на пастбищах Пенисколы и на равнине Сан Матео, на ближних (самых северных) землях королевства Валенсия. Пьер Мори пошел до Тортосы, где нанял еще двух пастухов. Двоих окситанцев. Один из них, Раймон Баралер, был из Ода, другой — родом из Мерана в верхней Арьежи. Как только артель была укомплектована и приставлена к овцам, ритм жизни зимовки на пастбищной равнине стал каноническим: До Рождества вся артель оставалась вместе. Дважды в день совместно трапезовали: *grandium* и *сеп* (*grandium* — в начале или середине дня, *сеп*, или ужин, — вечером). После еды мы разделялись и днем и ночью, чтобы пасти наших овец (выделенных из гурта в малые стада [*sous-troupeaux*]). Отметим, что развод гурта на малые стада был в то время постоянной чертой пастушеской жизни, как, впрочем, и сегодня. Раймон из Жебеца и Гийом Белибаст (в то время артельно гонявшие один гурт с Пьером Мори) легко могли, — заявляет Гийом Мор, — беседовать друг с другом на тортосских пастбищах, между прочим и про свои еретические дела, потому как овцы, за которых отвечал каждый, ходили рядом друг с другом (II, 188).

В артели Гийома Бая в конце декабря все усложнилось. К Рождеству, во время ягнения, прямо связанного нашим свидетелем с празднованием Рождества Христова (здесь мы еще раз самым непосредственным образом отмечаем значение даты Рождества как события астрономического и пастушеского), распределение между членами артели задач и территорий, только намечавшееся до того, стало явным. Я, Гийом Бай, и дальше пас «просто» баранов (кастрированных). Пьер Мори неподалеку занимался ягнятами и «марранами»¹¹, то бишь ягнятами

с этого года и с прошлого. Мы с Мори, стало быть, работали порознь и днем, и ночью, но обедали (*prandium*) и ужинали (*сена*) вместе, еще и с Раймоном Баралером, который нам приносил припасы. Что же до прочих артельных, Гийома Мора, Жака из Антело, Гийома из Виа и Арно Муасара, так они обретались подальше, у деревни Калиг. Там они сначала занимались тяжелыми овцами, потом кормящими. В артели, разделенной таким образом по видам деятельности, дружеские отношения не обязательно совпадают с трудовыми, с напарничеством. Пьер Мори в ту пору больше приятельствовал с Гийомом Мором и с Раймоном Баралером, чем с напарниками по работе. (II, 382). Внешнее общение, с другой стороны, связывало артельщиков с жителями испанских деревень и городков, наиболее близких к выпасам, таких как Калиг и Сан Матео (в этих населенных пунктах, впрочем, жили нарбоннские и серданские эмигранты [II, 188, 381]). Туда отправлялись пешком или верхом на осле, чтобы привезти провизию. В таверне, куда под Рождество шли со своей едой, часто происходили встречи с пастухами, работавшими в том же районе, но «отбывавшими» службу у разных скотоводов; как всегда, эти встречи давали возможность увидеть того или иного прохожего еретика. Той зимой, — рассказывает Пьер Мори, — я вернулся зимовать на пастбище Кампозины, на земле Аско (в районе Таррагоны). Где-то во время рождественских праздников я встретил там двоих приятелей — Раймона, который работал у Пьера Мари (возможно, аржежский скотовод), и Пьера, который работал у Нартеле из Вильфранш-де-Конфлана (Руссильон); мы, все трое, направились в таверну в Кампозине, как я вдруг увидел, что ко мне идет еретик Раймон из Тулузы, бродячий торговец со своим тюком товаров. Я вышел навстречу, чтобы с ним поговорить, в то время как два моих приятеля отдавали варить принесенные мясо и яйца (III, 171).

Другие встречи на зимовке происходили за пределами пастушеского мира: Пьер Мори, например, чаще других тайком покидал пастбища. Предлогом была покупка можжевелевой настойки у аптекаря; на самом же деле Пьер ходил до Морельи, чтобы посетить Белибаста. Регулярное отсутствие квалифицированного специалиста вызывало большое недовольство у артельщиков Мори: они оказывались вынужденными на время его отсутствия выполнять работу, которую обычно делал этот симулянт.

Об особенностях летнего выпаса, как правило пиренейского или предпиренейского, как мы видели, у нас меньше подробной информации, чем о зимовке. Однако сама хронология найма на летний выпас известна нам из показаний Пьера Мори (III, 163). Распростившись с Гийомом Андре, моим предыдущим хозяином, — рассказывает добрый пастырь, — я нанялся пастухом к Пьеру



Стрижка овец.
Миниатюра XV в.

Констану из Разигьера в Фенуйеде. Я оставался у него с Пасхи до Михайлова дня в сентябре того же года и работал на перевалах Лоз и Меран (в верхней Арьежи). При мне было... пять пастухов. Тем летом я не видел ни еретиков, ни уверовавших в ересь. И потом где-то на Михайлов день я ушел от Пьера Констана и нанялся пастухом к Раймону Бурсье из Пучсерды, у которого и оставался

два года. Из этого текста видно, что летний выпас формирует в биографии пастуха четкий временной отрезок; при этих условиях пастух может — иногда, но не обязательно — быть нанят на ограниченный во времени период от Пасхи до Михайлова дня.

У нас есть еще несколько разрозненных фрагментов, относящихся к некоторым аспектам летнего выпаса, в частности к стрижке овец, происходившей в мае на перевале, сразу же по прибытии на «альпийские» луга. Мы вышли из Сан Матео в сторону гор, к проходу Рьюко, — рассказывает Гийом Мор, — придя в этот проход, возле Меранского перевала, мы остригли наших овец (II, 185). Стрижка давала возможность, благодаря последующей продаже шерсти, отдать некоторые самые неотложные долги. Она также способствовала общению, столь ценимому пастухами, между людьми из Монтайю и других мест. Я был с братом моим Пьером Мори на перевале Лалата (в Сердани), — рассказывает Жан Мори, — там мы стригли овец. Тут-то и пришел со своим мулом нас проведать Пьер Мор. Мы все вместе и поели, ну то есть я, брат мой Пьер Мори, и три брата Пьер, Гийом и Арно Моры, и Гийом Бай (все из Монтайю). Ели с нами еще стригали, как звать которых, уже не помню. Ели мы баранину и свинину. А потом Пьер Мор нагрузил на своего мула шерсть Арно Мора, чтоб свезти в Пучсерду (II, 505). Общение во время стрижки могло дать случай, как водится, для «дурных встреч» с горской ересью. Лет шестнадцать назад или около того, — рассказывает в 1320 году Арно Когуль из Лорда (I, 380), — да я уж и не помню совсем, когда точно, я поднялся в Айонский Прад, чтоб остричь своих овец, тех, что Пьер Жан из Прада держал для меня (отдача на корм?). И когда я туда дошел, я провел там ночь и всю ночь сильно болел. На другой день поднялся и стоял на дворе дома Пьера Жана, собирался идти обратно. И Гайярда, жена Пьера Жана, мне сказала:

— Хотите поговорить с «добрыми людьми»?

На что я ей ответил:

— Чтоб вам пусто было с вашими «добрыми людьми»!

Я-то хорошо понял, что эти «добрые люди» были еретики, и что Гайярда хотела, чтоб они меня еретиковали, если б случилось мне от болезни помирать.



В мае — стрижка. В июне-июле — изготовление сыра: оно происходит на летних пастбищах, в высокогорных кабанах. *Пора мне с тобой проститься, — заявляет где-то близко к Иванову дню Пьер Мори своей сестре Гийеметте, которую он только что вырвал из когтей ее мужа-католика, — потому как у меня заботы с овцами хозяина, у которого я живу, а особенно потому как подошло время делать сыр (III, 155).* Идет ли речь о летнем или зимнем выпасе, остается большим контраст между внутренним кругом общения в пастушеских артелях, неизбежно межрегиональных по составу (арьежских, каталонских, серданских...), и кругом внешним, в рамках которого вольный пастух стремится по мере сил найти в «эмигрантских» деревнях, помимо артели, друзей из родных краев и монтайонскую диаспору, будь она катарской или нет. *Я перегонял овец, — говорит Пьер Мори, — с зимовки (Каталония) на летнее пастбище (Пиренеи), гуртовщики в артели, кроме братьев Мор из Монтайю и Шарля Руша из Айонского Прада, все были людьми из Сердани... сделав передышку в деревне Хункоза, что в Леридской епархии, я нашел там Эмерсанду, жену Пьера Марти из Монтайю, Гийеметту Мори, жену Бернара Марти, мужа ее Бернара Марти, сына их Арно, все — из Монтайю, все уверовавшие в ересь, кроме Бернара Марти (III, 168).* Где семеро монтайонцев, там уже Монтайю... Когда подворачивается случай, пастухи и изгнанники воссоздают Монтайю в масштабе Каталонии и Пиренеев.



Заключенный в экологические и хронологические рамки сезонных перегонов, мир пастухов с другой стороны оказывается ограниченным отношениями найма и ассоциации, но он никогда не включается, в качестве такового, в систему сеньориальной зависимости, а тем более серважа. Арьежский или серданский пастух XIV века свободен, как горный воздух, которым он дышит, будь это в Монтайю или в других местах. Свободен, по крайней мере, по отношению к сеньории; что касается инквизиции, то дело обстоит иначе.

Отбросим юные годы, когда двенадцатилетний будущий пастух учится тому, что станет его занятием в жизни. *Когда к нам пришли еретики, — рассказывает Жан Мори*, ставший впоследствии одним из лучших профессиональных гуртовщиков Монтайю, — меня не было дома. Я был на выгоне и пас овец моего отца. И мне было лет двенадцать или около того. Взрослый пастух — прежде всего наемный работник. В скотоводчес-*

* II, 470. Другие аналогичные тексты говорят о Пьере Мори, Жане Пелисье и т. д.

ких областях он занимает место, аналогичное месту пахотного наемного работника в областях зерноводческих, но по сравнению с последним у пастуха больше возможностей разбогатеть и стать в известной мере зажиточным. Обратной стороной этих возможностей является профессиональный риск, который в горах достаточно значителен. Вся биография пастуха отмечена нестабильностью, что характерно в целом для сельской наемной рабочей силы в Окситании, что демонстрирует Оливье де Серр*: «Каждый год меняйте слуг, освобождайте место. Следующие будут более прилежными». Эта нестабильность не воспринимается нашими персонажами как давление или отчуждение, напротив, пастух больших перегонов меняет хозяина чаще, чем рубашку![†] Для Пьера Мори, чей пример репрезентативен для его корпорации, совершенно нормально, если хозяин его увольняет; но столь же нормально и уйти (*dimittere*) от очередного хозяина и наняться (*se conducere*) к следующему. То, что хозяина овец называют господином (*dominus*), как и сеньора, тоже именуемого *dominus*, не придает никакой дополнительной устойчивости договору, связывающего собственника овец с его пастухом. Найм может быть сезонным и, как мы видели, повторять саму структуру сезонных перегонов. На Пасху (будучи в таррагонской Каталонии) я нанялся пастухом к Арно Форе из Пучсерды, — рассказывает Пьер Мори (III, 172), — и оставался у него где-то недель пять-семь или около того; я перегонял его овец до Пучсерды, а летом оставался на перевале Керью, на земле Мерана (Аррьеж). Поэтому, как кончилось лето, а с ним и летний выпас на службе у дамы Брюниссанды и Бурсье, я снова нанялся к Арно Форе из Пучсерды! И с его овцами спустился, чтобы зимовать, на равнину Сенья (южная Каталония). В этом случае Арно Форе дважды выступает по отношению к Пьеру Мори в качестве хозяина, нанимающий его для зимнего выпаса, точнее, для отгона с места зимовки к летним пастбищам или наоборот. Дама Брюниссанда, в свою очередь, является летней хозяйкой.

Некоторые тексты упоминают о договорах найма, заключенных на год после испытательного срока. Это испытание становится возможным благодаря вмешательству третьего лица, родственника или земляка хозяина и работника. Арно Бай, тот, что старший, из Монтайю, зять Бартелеми Борреля из Акс-ле-Терма, сказал мне:

— Если хочешь наняться пастухом к моему тестю, я сделаю так, чтобы он дал тебе хорошую плату.

Я согласился с таким предложением. Мой новый хозяин послал меня зимовать с его овцами в Тортосу (Каталония). Когда я вернулся в Сабартес (на лето), тот Бартелеми нанял меня пастухом на год (Пьер Мори, [III, 148]).

* Serres O. de. Theatre d'agriculture. Liv. I. Ch. VI.

[†] Время от времени Жан Мори приносит Пьеру Мори рубашку на пастбище.

Существует все-таки одна оговорка: то, что сказано в отношении непостоянства найма справедливо в большей мере для специалистов по дальним перегонам, как Моря или Мори, и в гораздо меньшей степени для более солидных, привязанных к хозяину, отнositельно оседлых пастухов, как, например, Жан Пелисье.

Отметив этот нюанс, необходимо подчеркнуть тесный, не-принужденный в силу близости характер отношений между хозяином и пастухом. Хозяин может быть родственником работника или родственником одного из его друзей либо земляков. Во всяком случае, наемный пастух без колебаний высказывает все, что думает, жене хозяина. Эта вольность обращения сопровождается часто совместным проживанием с хозяином либо в доме последнего (воскресенья, праздники, дни, когда пастухи спускаются с горных лугов), либо на самих пастбищах, где хозяин проводит несколько недель или месяцев в обществе своих работников. *Я нанялся к Пьеру Констану из Разигьера, — говорит Пьер Мори, — и оставался у него с Пасхи до Михайлова дня в сентябре, все время летнего выпаса на Меранском перевале (III, 163).* Тот же Пьер Мори заявляет, что живет у Бартеlemi Борреля из Акса (III, 155—156) или что живет у дамы Брюниссанды де Сервелло, овец которой пасет на выгоне и т. д.* Следовательно, существует, по крайней мере временами, совместное проживание на пастбищах или дома работодателя (или работодателя-тельницы) и работника.

Действительно: пастух — наемный работник, и часть платы («заработной платы» или «жалованья», [II, 181; III, 148]) он получает натурой, в виде пищи. Пьер Мори, когда живет в Арке, регулярно покидает стадо, чтобы навеститься за хлебом к хозяину: *Как-то утром я спустился с пастбищ к дому Раймона Пьера за своим паем хлеба (III, 127).* Зато в районе Таррагоны, где хозяин живет слишком далеко от работников, сам Пьер Мори становится доморощенным пекарем: он печет хлеб на очаге кабаны или корталя. *Эти люди пришли ко мне в корталь, на пастбищах Флейса, где я тогда был. Я как раз в то время делал хлеб (III, 165).*

Другая часть заработка выплачивается деньгами — скромная сумма, которую, по-видимому, выдавали раз в месяц. *Когда Пьер Мори и Гийом Белибаст были в найме у Пьера Кастеля из Баги (диоцез Уржель), — рассказывает Гийом Мор, — Пьер Мори получил плату, которая причиталась Гийому от Пьера Кастеля за месяц; и на эти деньги купил гороху и лука для того Гийома (II, 176, 181).*

Наконец, кроме заработка контракт между хозяином и его пастухом часто предусматривал раздел приплода и сыра, и даже шерсти. Граница, отделяющая наемный труд от отдачи в откорм, часто очень расплывчата.

* III, 186. Менее внятно, II, 183. См. также ниже.

Наемный работник — *фактотум*¹², несущий самые разные функции: он и пекарь, и почтальон... В мире безграмотных, лишенном и почтовой связи, наемный пастух — в его семимильных сапогах — может играть роль гонца, передавая за счет хозяина устные послания, либо относящиеся к овцеводческим заботам, либо катарские и сверхсекретные. *Пьер Мори*, — говорит Гийом Борреле из Акса один год, ходил с овцами этого Борреля в Тортосу и потом пригонял их обратно в Фуа. Пока он отбывал у этого Борреля, он относил разные послания в разные места, однако же никогда не говорил мне, ни что ему поручали сказать, ни — каким лицам.

В какой-то момент упомянутый наемный пастух может, с другой стороны, стать на время или навсегда независимым предпринимателем. Это происходит с Пьером Мори, когда ему случается, как правило, ненадолго, накопить определенные средства. Послушаем по этому поводу еще раз Гийома Мора: *Мы с братом Арно были тогда пастухами у Раймона Барри из Пучсерды и зимовали с его овцами на равнине Пенискола. Той зимой Пьер Мори оставался с нами на указанной равнине, но он был сам по себе, без хозяина, потому как купил сто овец у этого Раймона Барри. Пока я и мой брат пасли овец Раймона Барри, Пьер Мори жил, конечно, с нами, но за свой счет* (II, 183).

Наконец, последний вариант: пастух остается наемным, он не приобретает, даже временно, статуса независимого предпринимателя, но тем не менее становится работодателем по отношению к младшим пастухам, которых он берет некоторым образом в поднаем. Конечно, в единственном известном случае, когда мы имеем дело с подобной ситуацией, в роли парадоксального «работника-нанимателя» выступает коллективная единица — артель пастухов, все члены которой родом из Монтайю и тесно связаны друг с другом; эта спайка даже сверхдетерминирована ввиду их родственных связей. *Я нанялся пастухом к Пьеру Кастелю из Бази*, — рассказывает Пьер Мори. — *и оставался у него два года, начиная с зимовки на пастбищах Тортосы. Со мной были пастухами Гийом Мор и Пьер Мор, тот, что приходится двоюродным братом Гийому и сыном Раймону Мору из Монтайю. В первый год, где-то во время поста, Гийом Белибаст пришел к нам на пастбище; он оставался с нами три месяца, потому как мы его наняли пастухом* (III, 166). Другие случаи привлечения наемной рабочей силы хозяином (или его пастухами?) связаны лишь с сезонными работами; они относятся, например, к найму дополнительных стригалей, которые помогали пастухам ближе к концу весны.

Жизнь пастуха влечет за собой не только установление «вертикальных» отношений субординации, связанных с наймом и срав-

* II, 175.

Мир пастухов сам по себе представляет собой обширную информационную систему, горцы, например, связываются друг с другом видными издали сигналами и пронзительными криками, которые слышны на большом расстоянии (I, 403), от одного склона к другому.

нимых в какой-то мере с отношениями, существующими сегодня между хозяевами и сельхозрабочими в зерноводстве и скотоводстве. Несмотря на наемный труд, она требует от пастухов, часто владеющих собственными небольшими стадами овец, и вхождения в систему «горизонтальных» связей: различных форм ассоциации со своими братьями, либо с хозяевами других пастухов и других овец. Я и мои компаньоны, Гийом, Пьер и Арно Моры, — рассказывает Гийом Бай, — отправились зимовать на пастбища Калига (недалеко от Таррагоны). Овец у нас было немного, по этой причине мы присоединились к артели, которая пасла баранов Пьера Вила из Пучсерды; в той артели было четыре пастуха и один мулопас, все серданцы (II, 390). В другом случае Пьер Мори, братья Моры и их общий хозяин, в то время каталонец Пьер Кастель из Баги, присоединяются, когда надо, к серданцам. Следующим летом, — рассказывает добрый пастырь, — мы повели наших овец на перевал Паль (сегодня — Восточные Пиренеи) и присоединились к пастухам и баранам Арно Форе из Пучсерды; вся его пастушья артель была родом из Сердани (III, 167).

Пьеру Мори иногда удается на несколько сезонов, когда ему везет с наградой за труды праведные, стать самому себе хозяином. В этом случае он в полной мере использует все возможные методы: братская взаимопомощь, найм других пастухов, затем ассоциация с другим хозяином овец... наемным пастухом которого же он и становится! Эти различные комбинации формируются именно тогда, когда ситуация в горах становится тяжелой из-за частной войны между феодальными стервятниками. Тем летом, — рассказывает добрый пастырь, — я отправился на перевал (пиренейский) Изавена, рядом с Венаской. И остался там на летний выпас с братом Жаном; мы с Жаном наняли тогда Бернара из Байюля, чтоб он помогал нам пасти овец... Потом, к Михайлову дню, мы спустились с перевала и отправились в Лериду; нам пришлось обойти земли Кастельдана из-за свирепствовавшей там войны между Нартесом и Гийомом ден Тенза. Мы присоединили тогда наших овец к овцам Машарона и Гийома Мурье, двух скотоводов из Ульдеконы* С овцами двух этих овцеводов (подразумевается: по отношению к которым мы стали теперь компаньонами и наемными пастухами) мы пошли на зимовку на пастбища Сан Матео, я, мой брат и два пастуха, один серданец, другой из Венаски (III, 195). Добавим, чтобы покончить с этой историей, что подобные ассоциации, создаваемые в разных формах, распадаются почти столь же легко, как и создаются. Пьер Мори, — рассказывает Гийом Мор, — решил отделить тех овец, что были его собственными, от овец своего тогдашнего хозяина, Пьера Кастеля... Он ушел, значит, с этим скотом, а потом гово-

* Ульдекона — район Таррагоны.

* Ср. с ассоциацией Белибаст—Мори при покупке шести овец (гл. V).

† Wolff Ph. Commerce..., p. 205, sq. и карта 6; Coste P. Op. cit. // Etudes rurales, 1972 (Provence) etc.

рил, когда вернулся, будто продал его одному торговцу в Сан Матео (II, 182).

Наряду с работой по найму и с тем, что можно назвать «простой ассоциацией»*, о которой мы только что говорили, существует еще целая категория контрактов «овечьей испольщины» [métayage ovin]. Различные авторы уже изучали их на примере тулузских *gasailles*, провансальских *tegeries* и распространенных повсюду *отдач на откорм*†. Для родившихся в Монтанью, остаются они по-прежнему жителями деревни или эмигрируют, эта отдача на откорм принимает форму *парсарии* [*parsaria*]: контракт, заключенный Пьером Мори с владелицей овец Гийеметтой Мори, его родственницей и землячкой, встреченной им недалеко от Таррагоны, является первоисточником контракта о *gasaille* (III, 169). *Всех овец, которыми я владел, я отдал в «парсарию» Гийеметте*, — рассказывает Пьер, — *и мы должны были делить пополам и прибыль, и убытки, но так, что Гийеметта брала на себя содержание (пастуха и стада [III, 169])*. У этого союза пастуха и владелицы овец будет продолжительная история, несмотря на достаточно острые споры между партнерами. Некоторое время спустя Гийеметта, помимо денег, сделает вклад в ассоциацию в виде двадцати дополнительных баранов. *На другое утро*, — рассказывает добрый пастырь, — *я получил от Гийеметты двадцать баранов и вернулся с ними на пастбища Калига (III, 181, текст двусмысленный)*.

Парсария существует и в самой Монтанью. Гийеметта Бене (чей муж, Гийом Бене, занимает в деревне положение пахаря-хозяина, поскольку у него есть пахотные быки, которых он запирает вечером после работы [I, 478]) передала своих овец в *парсарию* (около 1303 года) людям из большого дома Бело, специализировавшегося, судя по всему, на разведении овец. *Лет так восемнадцать назад, или около того*, — рассказывает Гийеметта Бене в 1321 году, — *у нас с мужем были овцы в «парсарии» с домом Бело. Дело было вечером, как раз к закату, во время летнего выпаса. Я принесла хлеб в дом Бело, чтобы тамошние могли передать этот хлеб Гийому Бело да Раймону Бене, моему сыну, которые пасли этих «долевых овец» (I, 477)*. В соответствии с договором, который, по-видимому, заключался как «паевое» соглашение в устной форме и без вмешательства нотариуса, Бене предоставили Бело часть скота, часть рабочей силы и свой хлеб, предназначенный для артели пастухов.

Глава VII Пастушеский менталитет

Необходимо пойти дальше описания экономических и профессиональных связей; через посредство обаятельной личности Пьера Мори нужно расшифровать социальное положение и ментальность отгонного пастуха из Монтайю в десятилетия, открывающие XIV век.

На первый взгляд, Пьер Мори и ему подобные находятся на самом низу определенной социальной лестницы; их положение гомологично, но не аналогично положению наемных работников французского севера последних веков Старого порядка¹. Жизнь пастухов соткана из лишений и даже серьезных опасностей их ремесла. *Белибаст вынудил вас отправиться куда подальше прямо посреди зимы. Вы чуть не замерзли до смерти на горном перевале,* — говорит Эмерсанда Марти Пьеру Мори, не только раскрывая доброму пастырю дурные действия «святого мужа», но и напоминая ему о суровой стороне его пастушеской профессии (III, 198). В свою очередь, Белибаст привлекает внимание своего друга к тяжелейшему существованию, которое он влачит в качестве пастуха: *Всю твою жизнь, Пьер, за худыми ночами идут худые дни* (II, 177). С этой точки зрения повседневные заботы, особенно зимние, такого пастуха, как Пьер Мори, почти настолько же трудны и иногда даже опасны, что и жизнь дровосека, например, Бернара Бефая, ставшего жертвой (в буквальном смысле на этот раз!) «несчастливого случая на производстве». *Бернар Бефай (муж Жанны Марти из Монтайю) погиб в лесу Бенифакса (в Испании). Когда он выкорчевывал пень, тот рухнул на него вместе с камнями, что были сверху. Его сразу и прибило насмерть* (II, 190).

Несмотря на кратковременные периоды процветания, Пьер Мори считает себя бедным, а потому неспособным завести семью. Ночи он проводит не с супругой, а чаще с тремя-четырьмя лицами мужского пола в одной кровати. Я процитирую упоминание лишь об одной из таких целомудренных и недорогих ночевок,

Джотто.
Возвращение Иоахима
к пастухам. Ок. 1305.
Капелла дель Арена
в Падуе



проведенных бок о бок пастухами, пророками или доносчиками, взятое почти наугад: *Той ночью мы легли вместе в одну кровать: я, еретик Белибаст и Арно Сикр* (III, 202).



Всегдашняя и благосклонно принимаемая гостья, бедность соответствует для Пьера Мори определенному идеалу и определенной системе ценностей. Конечно, этот идеал самыми разными способами распространяется благодаря новоевангельской культуре, которую пропагандируют по всем окситанским землям сторонники добровольной бедности и другие «добрые люди»... или же францисканцы². В лице Пьера Мори и многих катарских пастухов из Монтайю он встречает верных последователей. Наш добрый пастырь — демократ до мозга костей, насколько это возможно в XIV веке! Он полон ненависти и презрения к роскоши стола и украшений, по крайней мере — когда этой роскошью кичится Церковь (напротив, Пьер более милостив, хотя и резок иногда, к тем обжорам и паразитам, кто не из клира). Он выражает неприязнь к братьям-миноритам, которых обвиняет в том, что они, против всяких правил, пируют после похорон того или иного человека: эти попойки с обжорством, сурово отмечает добрый пастырь, оскорбляют душу покойного и мешают ей попасть в рай (II, 30). Пьер по этому поводу повторяет слово в слово текст св. Матфея* о фарисеях, которые «любят предвозлежания на пиршествах». Это свидетельствует о наличии у него определенной евангельской культуры, донесенной до него «добрыми людьми» или монахами-проповедниками, которых он слушает, хотя и осыпает их насмешками[†]. Если Пьер тянется к «совершенным», то помимо прочих причин это связано с практической реализацией ими идеала трудолюбивой бедности, который братья-минориты отрицают делом, даже провозглашая его — не без ложного пыла — устами.

Переходя от духовенства к мирянам, Пьер клеймит тех, кого в просторечии именуют *важными шишками* или *важными фруктами*; он же, на своем языке пастуха из Монтайю, называет их *взгромоздившимися на тучных ослиц и мулов* (II, 58). Таковы лжераскаявшиеся, которые притворяются забывшими свое еретическое прошлое. Их могущественные связи хранят их, после полуотречения, от застенка: *Много я таких знаю в Сабартесе, что взгромоздились на тучных ослиц и мулов и никто их не трогает, они неприкасаемы, однако же были замешаны в ереси. Этой земной несправедливости Пьер противопоставляет идеал катарского демократического рая, где и великие, и малые сии встречаются и живут бок о бок без проблем* (II, 179).

* Мф. 23:6.

† II, 30; см. гл. XXV.

Такой эгалитарный идеал отстоит на сотню миль от алчности Пьера Клерга или Арно Сикра, которые хотят любой ценой высить или восстановить свой *domus*. Пьеру Мори смешна подобная алчность: добрый пастырь как раз человек бездомный, *живущий всюду*, оторванный от благ сего мира. Умонастроение вольного пастуха в этом вопросе решительно отличается от восприятия мира зажиточными ли, бедными ли деревенскими домо-седами, укрывшимися за стенами своих *domus* и на своей земле в Монтайю в ожидании, пока их не выкурит оттуда инквизиция.

Можно догадаться об одной из причин этого пастушеского пауперизма³, самими пастухами переносимого без каких-либо комплексов. Эта причина — кочевая жизнь. Иногда пастухи могут владеть мулом, который в сопровождении погонщика перевозит туда-сюда шерсть и припасы либо какой-то скарб во время перегонов. Но в целом мулы или лошаки играют незначительную роль: свое имущество пастух носит на собственной спине. Его физическая сила и выносливость столь велики, что это бремя может быть довольно значительным: Пьер Мори переходит вброд большую реку, перенося по очереди на плечах Арно Сикра и Белибаста; он явно способен нести на себе весь свой багаж с Пиренеев до Каталонии. Однако индивидуальная грузоподъемность ограничена: набитый одеждой тюк и топор оставляют весьма немного места для других *impedimenta*⁴. Достаточно посмотреть, в какую церемонию превращается доставка через горы и доли новой или чистой рубашки одним пастухом другому.

Чтобы пастух мог, по примеру постоянных жителей Монтайю, накопить какое-то богатство, он должен был иметь собственный *domus*. Но его нет: во время летних и особенно зимних отгонов пастухи, как правило, живут у других — у хозяина, у друга, у кума. Либо у домохозяев, которые берут с них нефиксированную плату как с жильцов, проводящих большую часть времени на высокогорных лугах. Строго говоря, «пастушеский домик» на колесах, за неимением лучшего, решил бы проблему; однако я не встречал подобного передвижного жилища у моих пиренейских пастухов XIV века, чье горное бездорожье прививает аллергию к колесу и повозке. Пастушеские домики в последующие века будут больше распространены в северной Франции, чем в Окситании.

Будучи лишен собственного *domus*, если не считать кратких визитов к старикам-родителям в отчий дом, отгонный пастух из Монтайю имеет совершенно иной взгляд на богатство, чем оседлые домовладельцы Монтайю в тот же период. Пастух может быть относительно богат овцами и деньгами, но неизбежно беден предметами обихода, одеждой, посудой, мебелью, зерном, овощами и т. д.

Отсюда — но не только отсюда, — несомненно, вытекает крайняя отстраненность от благ мира, которую демонстрирует

Пьер Мори, когда ему случается затронуть проблему богатства. Он дорожит им, когда оно есть, но ни в коем случае не привязывается к нему. Однажды в Испании Арно Сикр, еще не раскрытый как доносчик, жалуется колонии эмигрантов из Монтайю, что стал нищим из-за еретичества своей матери: она была сожжена инквизицией с конфискацией имущества и *dotus*. Пьер Мори отвечает ему без обиняков: *Да не ной ты о своей бедности... Нет болезни, что лечилась бы быстрее, чем эта! Возьми меня. Я трижды разорялся вчистую. Зато сейчас я богаче, чем когда-либо раньше. Первый раз такое было в долине Арка, когда Раймон Молен и тьма других пошли каяться (в своем катарстве) перед папой, а я тогда мог иметь аж на 2000 су и все потерял. Потом я потерял братскую долю наследства, или «фратризнию» [fratrisia], что мне причиталась в Монтайю, потому как побоялся за ней идти (из страха перед инквизицией). Было время, когда я заработал 300 су, нанимаясь пастухом к хозяевам из Акса и Пучсерды. Их я отдал на сохранение куму из земли Уржель, а тот потом отказался их вернуть. И однако же сейчас я богат, потому как наш обычай, заповеданный Богом, таков: если у нас есть хотя бы один обол, мы должны его разделить с нашими братьями-земляками*⁵ (II, 30). Утверждая веру в активные благодеяния, Пьер Мори имеет в виду определенное представление о богатстве — мимолетном и однако вполне реальном богатстве пастуха, которому иной раз улыбается удача. Бывало время, когда Пьер Мори владел сотней овец, ослами (II, 57), а однажды аж 300 су. В другой раз — целым состоянием в 2000 су, то есть кругленькой суммой. И все-таки это гораздо меньше, чем состояние типичного крупного земледельца, такого как Бернар Клерг, способного потратить до 14000 су, чтобы вырвать своего брата из когтей инквизиции (II, 282–283). В любом случае, когда Пьер Мори, наш философ в козлиной шкуре, называет себя «богатым», он прекрасно понимает, насколько это относительно. Настоящий богач не пойдет в найм, как это делает он; это собственник-наниматель, достаточно обеспеченный, чтобы не работать на земле собственными руками, а использовать для этого других (III, 122). Впрочем, Пьер хорошо знает и говорит об этом при случае Белибасту, что, несмотря на свое так называемое богатство, он слишком беден — деньгами, имуществом, да и дом отсутствует — чтобы содержать, как подобает, супругу и детей, которых она ему может дать. «Я женился бы, будь у меня дом, чтобы обеспечить жену и детей», — говорит персонаж-вольнодумец, выведенный доминиканцем Джоном Бромьярдом в XIV веке⁶ Пьер Мори явно не принадлежит к этой элите, которая может подняться до уровня собственного и семейного дома. Ему не составляет труда презирать богатство и он, безусловно, не из тех, кто, подобно ревни-

телям общества потребления, — прежним или современным, церковным или светским — «воздвигает храм недостижимому»; он не проявляет благоговения перед тем, что, по определению, оказывается невозможно удержать: перед «бесконечностью потребностей». В этом вопросе добрый пастырь остается верен уроку своего наставника Жака Отье, полученному в долине Арка: *От благ Сатаны никогда вам не быть сытыми, сколько бы не досталось вам от щедрот его. Буде имущий всегда возжелает пребольшего. И не будет вам ни роздыха, ни исхода, ибо нет места покою в сем подлом мире; и все, что творит Сатана, суть лишь искусы и пагуба* (III, 130–131). Эта хлесткая проповедь вполне могла быть обращена к землевладельцам, даже катарам, с их одержимостью домом и связанными с ней фрустрациями (я имею в виду Пьера Клерга и Арно Сикра). Если мерить аршином Отье, наш добрый пастырь вполне мог рассчитывать на благодать, настолько он был независим — благодаря своей пастушеской, легкой ментальности всепринятия — от обычных деревенских законов тяготения.

Однако же, если отбросить проблему материального и недвижимого имущества — нежелательного, поскольку нетранспортабельного при скитальческой жизни, — Пьер Мори богат, хотя бы в меру удач, которые его порой посещают, и нескрываемого наслаждения, которое они ему доставляют. Его жизнь интересна, полна, захватывающая. Его стада пасутся на лугах, не истощенных «сверхпекорацией»*. По необходимости он заказывает или велит принести ему рубашки, сукно, одежду, изготовленные из шерсти собственных овец[†]. С социально-экономической точки зрения он, как и его напарники-гуртовщики, оказывается почти полностью вне сферы сеньориального или феодального угнетения. Порой ему приходится давать мзду иному сеньору за право перехода перевала или пользования пастбищем. Но в основном «производственные отношения», в которые он вовлечен, имеют характер договорной и весьма подвижной, вольнонаемный и артельный. Отнюдь не желая получить упреки в модернизации (не будем забывать, что пастушеский мир ведет род от раннего неолита^{‡ 7}, а его основные принципы во всяком случае сформировались задолго до XIV века), мы должны констатировать, что добрый пастырь и его собратья находятся за пределами натурального хозяйства в его квазиклассической форме: оно продолжает по своим часам взимать более или менее щедрую дань с постоянно прожигивающих в Монтайю. Само конечное предназначение овечьих стад, которые он пасет, позволяет Мори принимать активное участие в отгонно-пастушеской транспиренейской рыночной экономике. От этого он, само собой, вовсе не попадает в подчинение безжалостному графику капиталистической организации, которая не имеет ничего общего с нетребовательными, с этой точки зрения,

* Сверхпекорация (surpeccoration) — чрезмерный выпас. См.: Coste P. Etudes rurales, 1972, avril.

† III, 146.

‡ См.: Escalon de Fonton, 1968. В этой работе показывается, что в Провансе и на средиземноморском юге овцеводство возникло на многие тысячелетия раньше, чем возделывание зерновых культур.

нормами века до Великой чумы. Авторы, изучавшие повседневную жизнь коренных жителей и эмигрантов Монтайю, были поражены * свободным, полным передышек и перерывов ритмом их работы, будь то выпас, земледелие, ремесло... Пьер Мори, как и его собратья, всюду наслаждается досугом и в горах, и в долах. При необходимости он оставляет товарищей присмотреть за овцами, пока сам спускается до находящегося внизу городка, чтобы отнести либо найти деньги (III, 166). Или без какого бы то ни было отчета и контроля может отлучиться достаточно далеко от стада по делам, не связанным с работой: повидать друзей, любовниц (когда те не поднимаются к нему сами прямо в кабану), наконец, кумовей — тех, кого он завел уже давно, либо тех, кого он время от времени вновь обретает, как мы увидим, по случаю крестин. Не деревенщина и не провинциал, Пьер Мори — равно как и Мори, как и другие серданские или арьежские пастухи — оказывается одним из узлов полицентрической сети, в которой информация передается от перевала к перевалу, от горы к горе. Благодаря этому он постоянно в курсе событий в Каталонии, в Пиренеях, в родных местах, — где, впрочем, он бывает часто, несмотря на угрозу со стороны инквизиции †

Пьер Мори — работник по найму, не закабаленный, вольный, информированный, общительный — с чувством воспринимает праздники, веселье и просто мясную и дружескую трапезу. Его повседневная пища не самая роскошная, но невозможно перечислить основательные застолья с козлиной печенью, свининой, бараниной, яйцами, рыбой, сыром и молоком, в которых он участвовал, будь то дома, в таверне или на свежем воздухе, в компании братьев, родственников, друзей, приятелей, врагов или сбиров, посланных конфисковать его стадо и умасленных приготовленной им огромной лепешкой, поглощенной всеми вместе ‡. Пьер Мори был одним из «столпов» гостинной-столовой-кухни Гийеметты Мори, мелкой фермерши, бежавшей из Монтайю и устроившейся с семьей в Сан Матео, на улице пахарей: многие, и первый — Мори, собирались на обедах и ужинах этой хозяйки, которые блистали количеством сотрапезников и живостью речей, даже если не всегда — качеством меню. Где-то около Пасхи, — говорит Гийом Мор, — я видел в доме Гийеметты Мори, в Сан Матео, Пьера Мори, саму Гийеметту Мори, ее сыновей Жана и Арно, ее брата, которого тоже звали Пьер Мори, Арно Сикра из Акса (доносчика) и многих других. Почти члс дюжину, а то и пятнадцать человек. И все вместе мы обедали в этом доме. И ели мы рыбу. А я рыбу-то не люблю. Да и не пост был. Что и удивительно. Тогда я отправил одного из сыновей Гийеметты купить козью печень. Ел её и дал еще и другим гостям, кто был в тот день с нами за столом (II, 183–184). Даже во время голода или неурожая (1310)

* Vourzay B. Op. cit., p. 82 (in fine).

† II, 186, 187

‡ II, 158, 184; III, 139, 140, 141, 148, 151.

Пьер Мори ухитряется разыскать достаточно муки, чтобы, кроме себя самого, кормить артельщиков и друга Белибаста из расчета четверть квинтала⁸ муки на человека в неделю (II, 176). Во время праздников в меру своих скромных возможностей и с помощью друга-недруга Арно Сикра он щедро субсидирует торжества Гийома Белибаста и Раймонды, сожительницы «святого человека». *Мы с Пьером Мори, — рассказывает Арно Сикр, — сговорились поделить пополам расходы к празднику Рождества (расходы на еду и т. д.): я должен был платить за себя и за Белибаста, Пьер Мори — за себя и за Раймонду* (II, 69).

Праздник или нет, у Пьера Мори нет ни своей «недвижимости», ни постоянных предметов обихода. Но у него много друзей. Это и ценно.

Дружеские отношения поначалу завязываются по образу и подобию родственных. У доброго пастыря нет — или больше нет — лично ему принадлежащего дома. Но отчий *domus*, родня и род остаются для него важнейшими ценностями, которым он верен. Если ты из Монтаяю — это не пустяк! Эта верность распространяется даже на сферу идеологии. *Трижды дом моих отца и матери сокрушали за ересь, — говорит Пьер Мори Гийому Мору* (II, 147), — *и сам я не могу избавиться от ереси, ведь я должен хранить веру своего отца*. Краткий текст, но в сопоставлении с остальными он показывает, что в Монтаяю ересь отнюдь не была на деле отрицанием отцов детьми или предков — потомками.

Еще в большей степени, чем хороший сын, Пьер хороший брат: его невероятно развитое чувство дружбы тоже выражается, как мы увидим, в чувстве некровного братства. Вероятность братской привязанности вполне прогнозируема в системе, построенной на родовом каркасе, которая доминирует в Монтаяю. Пьер продемонстрировал это еще в юности, когда с согласия сестры похитил ее, чтобы освободить из-под власти тяжелого на руку мужа*. Что до привязанности Пьера Мори к своему брату Жану, тоже пастуху и товарищу по работе, то она никогда не увядала, несмотря на мелкие ссоры, наподобие той, не имевшей последствий, что вспыхнула между ними во время летнего выпаса на перевале Изавена (III, 195). Во время этой стычки Жан обрушился на своего брата Пьера:

— *Отродье еретическое!*

В ответ на что, — рассказывает Пьер, — я сказал Жану:

— *Ты сам-то от ереси недалеко ушел!*

В этой размолвке нет ничего серьезного. Позже Пьер найдет случай доказать, насколько Жан ему дорог. Однажды брат Пьера тяжело болеет и, по-видимому, в бреду угрожает выдать всех еретиков, веру которых он никогда не разделял на сто про-

* III, 148, 151, 154, 155.
См. также гл. V.

центов. Гийеметта Мори, выполнявшая роль сиделки, теряет самообладание. *Нужно его убить*, — говорит она о Жане, — иначе, если он выздоровеет, то всех нас отправит в тюрьму и на костер (III, 206).

Реакция Пьера на проект убийства брата была немедленной и эмоциональной:

— Если вы велите убить моего брата, — говорит Гийеметте добрый пастырь, — я разорву вас живьем собственными зубами, не понадобится другой казни.

Гийеметта тут же заговорила о другом!

Братская любовь может стать чище и лучше путем трансформации в крепкую дружбу по отношению к человеку, с которым нет кровного родства и который получает название *плотского друга* [*ami charnel*]. В случае своей односторонней дружбы с Гийомом Белибастом Пьер хорошо почувствовал возможности, которые открывает подобная метаморфоза. *Я больше люблю Гийома*, — говорит Пьер, — чем любого из моих братьев, хоть у меня и есть четыре плотских брата. Ведь те, у кого есть вера (то есть еретики), во всем ищут согласия, а потому они больше братья друг другу, чем братья, рожденные от одних плотского отца и плотской матери: такие братья друг с другом все время ссорятся! И потом, — изливает душу Пьер, — я никогда не оставляю Гийома, ведь все, что у нас есть, мы делаем общим, половина на половину (II, 182).

Безусловно, Пьер Мори обольщался либо на многое сознательно закрывал глаза в том, что касалось добрых чувств Белибаста по отношению к нему. Между ними принцип *fifty-fifty*⁹ действовал лишь в одном направлении. Пьер любил Гийома, но не наоборот. Как бы ни обстояло дело с этой дружбой без взаимности, она не является лишь свидетельством красоты души Пьера, она вписывается в общий контекст окситанской культуры и «искусственного родства»: совершенно братские отношения друзей, не являющихся родственниками, делящих всё пополам, были институционализированы в ритуальных формах *побратимства*, засвидетельствованного с начала XIV века.

Побратимство является формой искусственного родства. Но можно обнаружить и другие формы, имеющие отношение к пиренейским пастухам 1300-х годов: я имею в виду узы, связывающие между собой мужчину с мужчиной, мужчину с женщиной, женщину с женщиной — *кумовей*. Этим узам придается официальный статус благодаря институту крестин, который накладывает на крестных отцов, крестных матерей и родителей крещеного ребенка, ставших друг другу кумовьями, совместную ответственность за воспитание и будущее этого ребенка. Чистая дружба, связывающая Пьера Мори с теми, кто его любит и кого любит он, не просто эмоциональное явление, переживаемое ради него

самого, как это было бы сегодня, в нашем мире. Зачастую она опирается на вполне конкретные отношения кумовства, что ярко высвечивается одной нападкой Белибаста на доброго пастыря. «Святой муж» обрушивается на сам принцип того типа общественных связей, который культивирует Пьер Мори: вызываться в крестные во время крестин не только из симпатии к маленькому существу, получающему таинство, но и из простого желания завести многочисленных друзей среди мужчин и женщин, кумом которых он таким образом становится. *Вы обзаводитесь множеством кумовей, — говорит Белибаст Мори, — потому что (в качестве крестного) участвуете в крестинах; вы расточаете все свое состояние во время подобных празднеств; однако же крестины и кумовство ни на что не годны, кроме как завязать между людьми дружбу* *. Уязвленный Пьер реагирует очень живо, используя случай, чтобы развить целую философию дружбы: *Свои деньги и свое добро я добываю себе сам; я волен тратить их как мне нравится и не откажусь от этого ни ради вас, ни ради кого другого, потому как таким манером (заводя кумовей) я обретаю дружбу многих людей. Теория кумовской дружбы опирается у Пьера Мори на своего рода философию добрых деяний: Коли я хочу заполучить столько друзей, так это потому, что считаю себя обязанным делать добро всякому человеку. Коли этот человек добр (то есть еретик и верующий), так я всяко получу воздаяние; коли этот человек зол (иными словами, не еретик), так он хотя бы захочет мне отплатить за добро, что я ему сделал.*

Триединая концепция дружбы, кумовства и взаимных благодеяний, многократно сформулированная добрым пастырем, будет продолжать жить и долгое время спустя; в наши дни это подтверждают специалисты по этнологии иберийского мира и горных или прибрежных цивилизаций западного Средиземноморья. Джон Питт-Райверс, например, изучая *Народ Сьерры*, находит эту сохраненную религией концепцию в неизменном виде у крестьян и горожан Андалузии: у этих людей, как и их предшественников из Монтайю и Каталонии, искусственное родство, основанное на кумовских связях, поглощает родовые связи. Маленькие подарки укрепляют дружбу лучше, чем долгие излияния.

Сравнительное исследование, даже в рамках пиренейско-иберийского мира, не является моей основной целью. В данном случае достаточно показать, насколько важно кумовство для определения монтайонской дружбы. Пример Пьера Мори с этой точки зрения во многих отношениях очень красноречив. Именно одному из своих кумовей, имя которого нам неизвестно, Пьер доверяет деньги, вырученные от продажи овец в тот период, когда он из страха перед инквизицией продал всю свою скотину (II, 175). Кум, как можно видеть из этого эпизода и из многих дру-

* III, 185. См. также III, 209.

гих, играет роль доверенного лица, у которого можно оставить что-либо на хранение. Играет не всегда достойно. Было время, я *заработал 300 су, нанимаясь пастухом*, — рассказывает Пьер Мори, — к хозяевам из Акса и Пучсерды. Их я отдал на сохранение одному моему куму из земли Уржель, а тот потом отказался их вернуть (II, 30). Кроме денег, куму можно доверить на хранение человека, например женщину, родственницу или свойственницу, добродетельность и безопасность которой хотя бы таким образом обеспечить; кума можно использовать и просто как квартиродателя, если у него большой дом. Главное — заранее хорошо выбрать кандидата. Той зимой, — говорит Пьер (III, 194–195), — мы зимовали, я и мой брат Жан Мори, в Кастельдане. Мы оба остановились в доме нотариуса Беранже из Сагрии, который приходился кумом Жану Мори... Позже я привел Бланш Марти в Кастельдан и поселил её в доме этого Беранже. (Бланш Марти пользуется покровительством нашего пастуха: она находится с ним в достаточно близких отношениях, поскольку приходится сестрой Раймонде Пикье, сожительнице Белибаста и недолгой супруге доброго пастыря.)

Наконец, как мы видели, свидетельство кума, создающее алиби, может оказаться весьма ценным. В нем может возникнуть потребность в случае инквизиторского дознания, после которого вполне можно отправиться гнить в застенки.

Жизнь гуртовщика дает Пьеру множество случаев быть приглашенным на крестины и завести новых крестников; в некоторых случаях у него много кумовей в одном приходе. Этот кумовской плюрализм во время летнего выпаса и еще больше на зимовке дает ему достаточно поводов для отлучек... особенно когда Белибаст живет где-то поблизости: Пьер может таким образом навестить друга, делая вид, что отправился повидать кума. Пьер Мори, я и семь других пастухов, — рассказывает Гийом Мор, — зимовали с овцами Пьера Кастеля на пастбищах Тортосы. И как раз накануне поста (возможно, по случаю масленичного гуляния?) Пьер Мори оставил меня с овцами, сказав:

— Мне надо повидать кума по имени Ейссалда в деревне Фликс (недалеко от Таррагоны). Впрочем, у меня много кумовьев в той деревне, ещё одного зовут Пьер Ийе.

И вправду, Пьер Мори отсутствовал три недели или около того, все время он провел в Фликсе. Когда же вернулся на наши пастбища Тортосы, то привел с собой еретика Гийома Белибаста, которого предложил Пьеру Кастелю нанять пастухом на месяц (II, 177).

Мы хорошо знаем кумовьев Пьера и Жана Мори, других пастухов. Впрочем, мы видели, что и в самой Монтайю институт кумовства процветал, соткав между обитателями деревни тесные дополнительные узы, подкрепившие связи ереси, свойства и любви.

Наряду со специфическими дружескими отношениями, вписывающимися в систему связей между поколениями родственников, а чаще — между братьями или кумовьями, Пьер Мори и ему подобные часто вступают в отношения артельные, где невозможно отделить практический интерес от эмоциональной привязанности. Я уже упоминал о подобных отношениях в связи с сотрудничеством, которое подразумевается отгонно-пастушеской экономикой. Здесь я вернусь к этому лишь бегло, чтобы еще раз подчеркнуть, до какой степени деловая ассоциация переплетается с социальными связями. Первый пример: во время пребывания в Фенуйеде с летним выпасом на пиренейском перевале Орлю, Пьер Мори со своей артелью пастухов нанялся на службу к овцеводу Пьеру Андре родом из Планезе (III, 159—160). Ситуация уже довольно сложная, поскольку в упомянутой артели пастухов фигурируют два сына Пьера Андре, Бернар и Гийо. Сыновние отношения накладываются на отношения найма. Но мало того: пастушеская артель Пьера Андре, где Пьер Мори является ключевой фигурой, вступает в ассоциацию — судя по всему, самостоятельно и не обращаясь предварительно к хозяину — с другой пастушеской артелью, нанятой скотоводом из Сен-Поль-де-Фенуйеда по имени Мэтр Рокфей. Отныне на протяжении двух летних сезонов и по крайней мере одной зимовки все пастухи артели Андре и все пастухи артели Рокфея образуют ассоциацию, являясь товарищами (*socii*) друг для друга, — при этом ассоциация никак не затрагивает их работодателей. Эти неформальные ассоциации работников могут доходить до принесения взаимной клятвы верности средневекового типа — здесь снова невозможно различить порывы сердца и производственную необходимость. Взгляните на историю с тремя пришедшими с северного склона Пиренеев пастухами, о которых упоминает Белибаст в беседе с Пьером Мори. *На дороге, что идет из Сервьера на Монбланк, — рассказывает «святой муж» доброму пастырю, — я встретил троих человек: Раймона Мора (из Монтайю), Бернара Лофра (из Тиньяка) и Раймона Батайе (из Жебеца); они поклялись друг другу в верности и шли в Монбланк, чтобы заработать себе на жизнь* (III, 168).

Эти формы социальности родом с арьежских гор, но они усилены императивами изгнания и миграции, диктующими бродягам необходимость солидарности; они встречаются даже за пределами мира пастухов, среди оторванных от своих корней вдовых или разделенных с мужьями женщин, которых великий исход бросил из верхней Арьежи в Каталонию. *Бланиш Марти (из семьи зажиточного жюнакского кузнеца) была в артели со старой Эспертой Сервель (вдовой тарасконского кузнеца родом из Монтайю), — рассказывает Пьер Мори, — и жили они обе вместе*

с дочерью *Эсперты Матаной* в доме перед мостом в *Лериде* (III, 197). Наконец, ассоциация может быть прелюдией одной из форм вендетты: мужчины семьи *Мор* — ветераны основанной на верности ассоциации, заключенной ими во благо (вместе зарабатывать на жизнь) и во зло (кровная месть). Мы уже видели, как формировался заговор с целью убийства *Пьера Клерга*: трое из Монтайю (в том числе два брата-пастуха из семьи *Мор*) заключили между собой, «артельщиками», на хлебе и вине союз побратимов круговой поруки. Его цель — убить кюре.

Сыновняя, братская, кумовская, артельная дружба соединяется с самой обычной дружбой, с еретическими или антиеретическими тайными узами, чтобы сформировать круг друзей каждого жителя, каждого *dotus*, каждого пастуха, — круг, символизируемый выражением «все друзья». *Вы заводите себе друзей с вашими крестинами и кумовством*, — говорит Белибаст *Пьеру Мори*. *Поприветствуй всех друзей*, — напоминает *Раймон Пьер* тому же *Пьеру Мори*, расставаясь с пастухом, который решил добраться до дома единоверцев (III, 129). *Убирайся, из-за тебя несчастье может постигнуть всех друзей*, — заявляет при всей Монтайю *Гийом Бело Пьеру Мори* от имени *Арно Форе*, который между тем приходится дядей — исключительно трусливым — доброму пастырю (II, 174). Услышав такую отповедь, *Пьер Мори* раздражается рыданиями: он понимает, что из страха перед инквизицией земляки и родственники *Бело* и *Форе* вычеркнули его из списка своих друзей, отказали в священном долге гостеприимства. Его умоляют отправляться своей дорогой и готовы швырнуть кусок хлеба, чтобы купить его уход. Даже когда ее законы попираются, дружба остается важнейшим отношением для пастухов *Ода* или Монтайю былых времен, так же как для корсиканцев и андалузцев нашего времени; она имеет гораздо большую силу, чем в индивидуалистических обществах нашего нового индустриального мира.



Дружба не предполагает вражды в качестве оборотной стороны. Опираясь на традиционные концепции относительно конфликта между земледельцами и пастухами, мы могли бы иной раз представить себе мир пастухов как воинственный, а то и враждебный пахарям. Однако если обратиться к примеру пастухов из Монтайю и ее округи, выяснится, что это не совсем так. Бывают стычки, но главным образом между пастухами или с каким-нибудь вором. Пастушеское сообщество, как мне кажется, не противопоставляет себя окружающему обществу в качестве группы. Эта группа, безусловно, является оригинальным социо-экономи-

ческим образованием, со своими собственными законами и сознанием. Но рекрутируется она извне, из сыновей земледельцев, что исключает ее самоидентификацию в антагонизме с оседлыми жителями.



Как правило, пастухи остаются холостыми и без потомства, ибо ошибочно или справедливо полагают себя, со своей точки зрения, слишком бедными, чтобы брать жену. Исключения из правила безбрачия настолько редки, что наши тексты весьма внимательны к таким экстраординарным случаям. *Мы пасли овец с Гийомом Ратфром из Акса, который взял жену в Кодьесе*, — отмечает однажды не без некоторого удивления Пьер Мори *. За исключением Гийома Ратфра и нескольких других, профессиональные пастухи никогда не вступают в законный брак; эта категория вынуждена прибегать к рекрутированию извне, иначе бы она захирела, а то и исчезла.

По отношению к внешнему миру у пастухов положительный, часто дружеский настрой. Кто-то из них вполне может стремиться к безжалостной и справедливой мести: это случай вендетты (впрочем, неудавшейся) Гийома Мора против Клергов, которые преследовали и подрезали под корень его семью. В любом случае наша выборка пастухов, а она весьма значительна, не дает ни одного характерного примера *подлеца* [*salaud*] в сартровском¹⁰ или просто обыденном значении слова. Напротив, *подлецов* мы легко обнаруживаем в аморальном мире непастухов — я могу сослаться, в частности, на Пьера Клерга, Арно Сикра или же на Белибаста, пастуха по случаю, но домоседа по призванию, который бесконечно эксплуатирует чистую дружбу Пьера Мори.

В обществе пастухов, в целом более симпатичном, чем стабильная группа коренных обитателей *domus*, Пьер Мори является в высшей степени положительным героем, олицетворением радостной открытости миру и Другому. Когда он приветствует кого-либо, даже если речь идет о человеке малознакомом, которого есть все основания опасаться, он делает это с добрым и светлым пастушеским смехом. Этот смех может быть обращен к тайному доносчику Арно Сикру, как и к кому угодно другому. *Едва я вошел в дом Гийеметты Мори*, — говорит Арно, — *Пьер Мори, который сидел на скамейке, поднялся, обратив ко мне смеющееся лицо, и мы приветствовали друг друга как обычно* (II, 28).

В целом, Пьер Мори строит свои отношения с Арно Сикром и другими членами белибастовой колонии на основе жизнерадостного компанейства. *Посидим вместе, поговорим*, — предвкусывает добрый пастырь дружескую встречу в доме Гийеметты

* III, 159. См. также пример Жана Мори, который нашел жену в одной каталонской деревне, чтобы получить право выпаса. В его случае брак, единственный засвидетельствованный брак подобного рода, является уже формой частичной оседлости.

Мори, — и повеселимся, потому как должны веселиться, когда вместе (II, 30).

Мори не только испытывает радость общения. но и умеет заразить ею своих друзей, несмотря на то, что порой к ней при-мешиваются противоречивые чувства, порождаемые страхом репрессий, навсегда опутавшим Белибастову колонию, которой до-носчики дышали в затылок. Увидев вас снова, — говорит как-то Гийом Белибаст Пьеру, только что вернувшемуся с летних гор-ных пастбищ, — мы и обрадовались, и испугались. Обрадова-лись, потому что давненько вас не видели. А страх от опа-сения, что там, наверху, вас могла схватить инквизиция: в таком случае она бы вас заставила во всем признаться, и вы вернулись бы к нам как соглядатай, чтобы выдать меня самого (III, 183).

Белибаст в данном случае обманулся только насчет личности доносчика, но не метода — человеком, который выдаст его в пол-ном соответствии с предчувствием, будет не Пьер Мори, а Арно Сикр. Ошибка такого рода лишь добавляет достоверности чув-ству общей радости, которое Пьер Мори дает друзьям, входящим в его группу.

Смех Пьера чистосердечен. Зато улыбка полна иронии и смысл ее может быть приблизительно передан современным вы-ражением «ну-ну, старик». Так, Пьер Мори ограничивается ус-мешкой в ответ на угрозу пыток, которыми его страшит на пас-тбище пастух Гийом Мор, заявляющий, что однажды инквизи-ция займется им не шутя.

— Тебя найдут, изобличат, схватят, как и Белибаста, — говорит Гийом Пьеру, — и станут зажимать ногти в тисках.

Услышав от меня такое, — продолжает Гийом Мор, — Пьер Мори заулыбался (II, 181).

Такая же улыбка, одновременно снисходительная и иронич-ная, еще раз досталась Гийому Морю в ответ на упрек в связях с иноверцами.

— Пьер, — говорит Гийом, — ты всякую дрянь собира-ешь и много знаешь не с теми людьми; в мире нет злоб-ного дьявола, которого бы ты не знал.

На те слова Пьер улыбнулся и ничего не сказал (II, 185).

Подобная тонкая усмешка не является присущей только Пьеру Мори — мы видим ее и у Беатрисы де Планисоль, пове-дение которой в подобных случаях очень напоминает доброго па-стыря. В ходе частых семейных сцен между стареющей Беатри-сой и ее молодым любовником Бартелеми Амильяком последний угрожает донести на неё инквизиции. Я сказал Беатрисе, — рассказывает Бартелеми, — что если буду в епархии Памье или в каком другом месте, где есть инквизиция, то выдам ее... И тогда она мне улыбнулась со словами: попы, что из числа

добрых христиан (еретиков), куда лучше тебя. Улыбка Беатрисы в данном случае — отнюдь не улыбка Джоконды, она суровая, но тем не менее ясная. Она не так уж отличается от одновременно ироничной и смиренной улыбки, прочертившей лицо кюре Пьера Клерга, когда Алазайса Форе отказалась предоставить в его распоряжение девственность своей племянницы Раймонды (I, 253, 418).



Однако оставим Клерга и Беатрису; вернемся к нашим баранам, к нашим пастухам вообще и к Пьеру Мори в частности. Наблюдения над психологией и сознанием пастухов неизбежно фрагментарны. В этих условиях важно попытаться понять, каким образом эти люди представляли смысл своей жизни, каким образом они самоидентифицировались. Ответ на эти вопросы, относящиеся к пастушеской философии или просто к философии Монтайю, достаточно прозрачен. В несколько приемов нам его дает сам Мори.

Первая дискуссия по этому поводу происходит в окрестностях Акс-ле-Терма. Пьер Мори появляется там, покинув свое тогдашнее место жительства в Фенуйеде, чтобы встретить груженого солью мула из Руссильона. В Акс-ле-Терме, недалеко от местных бань, предназначенных, в частности, для прокаженных, он встречает двух других жителей Монтайю: Гийома Бело и своего брата Гийома Мори. Все трое используют встречу для совместной прогулки, в ходе которой пускаются в философские рассуждения. Их легкая болтовня наполнена некоторой тревогой: как раз в это время распространяется слух, что будет организована большая облава на еретиков, весьма многочисленных, как предполагается, в Монтайю и Сабартесе. Два монтайонца, очень сведущие в этих вопросах, спрашивают Пьера Мори: *Как ты не боишься оставаться в Фенуйеде, когда тебя ищут за ересь?*

Ответ Пьера впечатляет своей глубиной. *Да все равно,* — говорит он, — *хоть бы я и дальше продолжал жить в Фенуйеде и Сабартесе, никто не может отнять у меня мою судьбу (fatum). Там ли, здесь ли — я должен следовать своей судьбе (III, 161).*

Судьба — вот ключевое слово. Оно часто будет встречаться в безыскусных высказываниях Пьера Мори, будь то за столом, на пастбище или после попойки.

Представление о неизбежности судьбы сопровождает Мори в его последующих странствиях до самой Испании. Он твердо отстаивает это представление в тот день, когда Белибаст, вознамерившийся найти ему жену, желчно упрекает пас-

туха за его бродячую жизнь. *Вы уходите далеко от нас, Пьер, — говорит «святой муж» доброму пастырю, — и ваши постоянные возвращения на летние пастбища графства Фуа чреваты опасностью попасть в руки инквизиции. Коль скоро нас в таком случае не будет рядом, бойтесь, как бы какая беда не привела вас к гибели, когда не будет никакой возможности совершить еретикацию, получить обращение или утешение на смертном одре (III, 183).* Ответ Пьера категоричен: он дает понять, что он отнюдь не заяц трусливый; что связанный с сезонными перегонами образ жизни, к которому он привык с детства, дарит ему радость и обязывает всякий год вдыхать воздух горных вершин в летних пастушеских странствиях. *Я не могу жить иначе, чем был воспитан. Если бы я жил все время в Морелье (традиционное место испанской зимовки), я бы околел там во время летнего выпаса (III, 183).* А затем, переходя на свою обычную философскую платформу, добрый пастырь заключает: *Я должен следовать судьбе. Коли дано мне будет стать еретиком на смертном одре, то я им стану. Коли нет — пойду по тому пути, что мне предначертан.* В другой раз Пьер Мори более простым языком развивает ту же мысль перед пастухом Гийомом Мором, который упрекает его в том, что Мори ведет жизнь гонимого еретика. *Я иначе не могу. Я так жил до сих пор, так буду жить и впредь (II, 184).*

Где мог Мори почерпнуть эту идею судьбы, столь навязчиво его преследующую? У своих друзей-катаров? Да и нет. Конечно, они с железным упорством верят в неизбежность...^{*} Но случается им и впадать в противоречие с самим собой! Белибаст, который в этом вопросе не должен бы проявлять сомнений, время от времени даже поднимает перед нашим пастухом старую антифаталистскую тему свободы воли, резюмированную в народной поговорке: «Помогай себе, и небо тебе поможет». *Человек вполне способен сам себе помочь, — говорит Белибаст, — в достижении цели, будь она благой или дурной... (III, 183).*

На самом деле, если мы частично вынесем за скобки альбигойское влияние, можно легко сопоставить понимание судьбы, дорогое Пьеру Мори, с аналогичными понятиями, распространенными в разных культурах западного Средиземноморья. Жители Магриба, африканские и испанские мусульмане также обладают сильным чувством судьбы; многочисленные контакты, в которые Пьер в разных ситуациях вступал с сарацинскими пастухами, могли лишь усилить, если не спровоцировать его размышления по этому вопросу[†]. Даже если не искать так далеко, в средневековом христианстве (под влиянием представителя доисламского Магриба, ставшего известным под именем св. Августина...¹¹) идея Благодати очень сложна и запутана; в своих наиболее суровых ва-

* См. гл. XIX.

† Первое упоминание Пьером Мори идеи судьбы следует за его первым путешествием в Испанию.

риантах она может восприниматься как предначертанная и принимать вид самого настоящего рока. Наконец, Пьер Мори — горный пастух, а именно «большие пастухи с высоких гор»^{*} еще до Возрождения представляют в своем [календаре] *Compost* наиболее полную версию отношений зависимости, связывающих макрокосм и микрокосм: посредством двенадцати знаков Зодиака астрология диктует в этом календаре свои законы двенадцати месяцам сельскохозяйственного года и двенадцати периодам, составляющим в целом семьдесят два года человеческой жизни. Мы видим, что в результате нагромождения возможных влияний отчетливое представление о судьбе у такого человека, как Пьер Мори, может быть в значительной степени сверхдетерминировано.

Отметим также, что у нашего доброго пастыря чувство судьбы никак не связано с абсурдными суевериями. Совсем напротив, Мори отказывается верить в гадания по полету птиц и прочий вздор, который он считает бабьими сказками. Однажды Гийом Белибаст в сильной тревоге (и не безосновательной, поскольку его костер был уже не за горами!) пытается разгадать предупреждение сороки, трижды перелетевшей перед ним дорогу. Пьер язвит: *Гийом, не стоит ломать голову над птичьими знаками и другими знаменами того же рода. Всем этим впору маяться старухам* (III, 210).

Итак, у Пьера Мори отнюдь не вульгарно-магическое восприятие судьбы, а высокофилософское. Не идет ли для него, как и для других, речь о старой крестьянской идее, естественной для застойных обществ, где возможность выбора отсутствует? Во всяком случае, подобные представления еще совсем недавно были широко распространены среди многих сельских жителей гексагона, всегда готовых в случае знаменательных событий помянуть перст судьбы, *знак судьбы* — как *роза в грязи*. Чтобы не отвлекаться от аборигенов Монтайю (единственно интересующих меня здесь), отметим, что подобная идея фатализма, пусть и слегка в отличающейся форме, уже встречалась среди женщин и мужчин *domus* Клергов. Как мы видели, кюре Клерг без колебаний сохранил в своем *остале* волосы с головы и обрезки ногтей своего отца Понса, чтобы уберечь звезду или добрую удачу (*eufortunium*) семейного очага. Само понятие «удачи», но в обратном смысле, встречается в пастушеской нотации Гийома Мора, адресованной Пьеру Мори по поводу дурных знакомств и подозрительных делишек последнего. *Пьер, ты занимаешься недобрыми делами (borias), и всех вас за это постигнет неудача (infortunium), и однажды все достанется дьяволу* (II, 184). На этот выпад, лишь слегка прикрывающий христианством или фигурой дьявола античное понимание фортуны, Пьер отвечает как должно, прямо ссылаясь на свою судьбу бродяги и человека перекаати-поле. *Я тут ничего не могу поде-*

^{*} Bolleme C. Les Almanachs populaires aux XVII^e et XVIII^e siècles. Paris—La Haye, 1969, p. 16, 41—42.

лать, жить по-другому я не могу, ибо раньше так жил и буду так жить и дальше (II, 184).

Таким образом, у Пьера Мори и Пьера Клерга общее понимание судьбы как удачи или неудачи, сотканной звездами; это сопоставление взглядов двух людей, в равной степени представляющих деревню, по-видимому, убедительно доказывает, что сельский фатализм является неотъемлемой частью философии Монтайю *. Необходимо, тем не менее, отметить небольшое различие между представлениями священника и пастуха. Для Пьера Клерга, человека *dotus*, звездная удача связана, прежде всего, с коллективной судьбой линияжа и домочадцев. Напротив, девиз Пьера Мори: *Ни кола, ни двора*; в Пиренеях он «перекачиполе», для него судьба и удача являются преимущественно индивидуальными категориями, которые действуют скорее на биографию одного человека, чем на будущее *осталья*.

Понимание Пьером Мори *фатума* включает также глубокое значение социо-профессиональной непрерывности. Жить своей судьбой означает умение держаться в своей нише и не выходить за рамки своего социального положения † и своего ремесла. Ремесло, впрочем, переживается как источник интереса, как ключ, из которого бьет жизненная энергия, а вовсе не как основная причина несчастий и отчуждения. Весьма показательная дискуссия происходит по этому поводу между Гийомом Мором, Пьером Мори и Гийомом Белибастом, когда все трое пасут овец на пастбище Тортосы. Пьер, — говорит «святой муж» доброму пастырю (II, 177), — *хватит тебе жить собачьей жизнью: продай всех своих баранов, и мы сумеем распорядиться полученными за твой скот деньгами. Я же буду делать чесальные гребни; так мы оба сможем кормиться...*

На что Пьер тут же отвечает:

— *Нет, баранов своих я продавать не хочу. Пастухом я был, пастухом и останусь, куда жив.*

Судьба, скрыто присутствующая в этой фразе, воспринимается как пастушеская воля к жизни; а горская свобода выступает как счастливая оборотная сторона доли гуртовщика. Даже если приходится спать под деревьями, замерзать до полусмерти зимой, мокнуть до костей под осенними ливнями... (I, 178; II, 15). Эта судьба неотделима от предшествующего воспитания юного пастуха, усвоенного им некогда вместе с родительским хлебом насущным. Однажды в Бесейте, в районе Теруэля, Эмерсанда Бефай, родом из Монтайю, напускается на Пьера Мори в связи с его дальними путешествиями в арьежские горы; она живописует ему смертный страх, бушевавший из-за этого друзей, единоверцев и «совершенного». Ответ Пьера:

— *Я не могу поступать по-другому, потому что не могу вести жизнь иную, чем та, для которой был вскормлен ‡.*

* Об этом см. также гл. XIX.

† Я признателен Жоржу Дюби, который любезно согласился дать мне несколько советов по данному вопросу.

‡ III, 182. См. также выше аналогичный текст, разговор с Белибастом.

(*Nutritus* — слово, обозначающее применительно к юношеским воспоминаниям того, кто его произносит, и пищу, и воспитание.) За банальной идеей, согласно которой взрослый человек — заложник своего детства и продукт полученного в юные годы воспитания, в речи Мори вырисовывается более сложное понимание телесной связи с хлебом, из которого сложилось его тело, а через хлеб — с землей-кормилицей, злаками которой вскормлен человек и в которую он когда-нибудь вернется. *Душа человека, она из хлеба*, — говорит крестьянский материалист с верховьев Аррьежи, еретические речи которого привлекут однажды внимание Жака Фурнье. *Коли замесили, так надо и печь*, — заявляет со своей стороны товарищ Пьера Мори; тем самым он аргументирует необходимость совместного проживания Эмерсанды Бефай и ее дочери Жанны, несмотря на постоянные стычки дочери с матерью (III, 174). Замыкая круг, Гийом Фор из Монтаяю напоминает, что, вопреки всем доктринам воскресения, вышедшее из земли должно целиком в нее вернуться. *После смерти*, — говорит он, — *тело человека распадается и превращается в землю* (I, 447). Направляемая издали звездами, человеческая судьба, тем не менее, остается для мыслителей из Монтаяю весомо телесной, хтонической, подчиненной теллурическому влиянию земного, посюстороннего макрокосма; кроме того, ею управляет общественное воспитание, земная пища детства. Это физическое родство привязывает судьбу людей к их родной земле, что очень хорошо почувствовал Пьер Мори, когда однажды Эмерсанда Марти нежно упрекнула его за участие в постоянных сезонных перегонах в сторону родных Пиренеев:

— *Сын мой, тебе не следует туда возвращаться. Оставайся лучше здесь, с нами. Во всяком случае, у тебя нет ни сына, ни дочери, никого не надо кормить, кроме себя самого. Ты мог бы жить здесь, не особо утруждая себя. Если тебя там схватят — ты погиб.*

На что Пьер Мори возражает, однозначно связывая свою судьбу с посещениями родных мест:

— *Нет, я не смог бы навсегда остаться тут* (в Каталонии). *И все равно, никто не сможет отнять у меня мою судьбу* (III, 183).



* См. об этом: Sahlin M. La première société d'abondance // Les temps modernes. 1968, octobre; эта статья воспроизведена в его «Экономика каменного века» (рус. изд.: Салинз М. Экономика каменного века. М., 1999.).

Вернемся от субъективного (переживание идеи судьбы Пьером Мори) к объективному (пастушеская система производства): в конечном счете, мир пастухов, среди которых вращается добрый пастырь, сам движется в рамках достаточно определенных социально-экономических категорий*. У Мори и ему подобных великих путешественников нет ни жены, ни детей, ни домочад-

цев. Несмотря на их относительную обеспеченность движимым имуществом (деньги, стада...) *, у них нет возможности аккумулировать большое количество «объектных» богатств, поскольку пастухи ограничены необходимостью перемещений, не позволяющей иметь громоздкое имущество, которым окружают себя люди, ведущие оседлый образ жизни. Вместо накопления вещей Пьер Мори, постоянно живущий «на грани транспортабельности» †, выбирает минимизацию желаний, перенесение желаний или «склонностей» на другой тип «богатства», одновременно заменяющего ему семью: мимолетные связи, возникающие на пастбищах или в тавернах; обширная сеть человеческих отношений, опирающихся на естественные или искусственные братские связи, кумовство, бескорыстную дружбу или артельные отношения. Подобный стиль жизни, основанный на свободно принимаемой судьбе, — это ли не определение благодати? — нравится доброму пастырю. Судьба для него — это предназначение. Баран — это свобода ‡. Он не обменял бы ее на чечевичную похлебку, многократно предлагавшуюся ему друзьями, хозяевами, паразитами, побуждавшими его жениться, закрепиться, быть принятым в богатую семью. *Моя судьба*, — отвечает Пьер Мори тем из собеседников, кто более или менее чистосердечно хотел видеть его остепенившимся, — *она в том, чтобы бродить по горам, по долам, повсюду заводить кумовей да временных подружек*. У нашего пастуха есть ощущение, выраженное им без прикрас, что он обладает «достатком без избытка» §. Материальные блага стали бы для него тяжким бременем в самом буквальном смысле слова: их трудно было бы перевозить в непрерывных странствиях от Таррагоны до Пиренеев. Предложенные Маршаллом Салинзом формулы можно с успехом применить к нашему пастуху: «он не беден, а свободен». Он находит удовольствие в горской вольности, которая проявляется в том, что по велению души можно выбросить в растущий на склоне кустарник кресты из желтого сукна, которые цепляет инквизиция (II, 177). У Пьера Мори есть часы досуга, заполняющие его частые отлучки; несмотря на болезнь, холод, изнурительные переходы, которые не дают нам идеализировать его по-собачьи трудную жизнь, он всегда находит пропитание для своих стад, для себя самого и для друзей. Протеинов ему хватает: молоко, мясо, сыр.

Общее равновесие этой жизни обеспечивается благодаря самому свирепому мальтузианству¹³: бывают, разумеется, любовницы, но нет ни жены, ни, главное, детей. (Вспомним показательный эпизод с неудачным браком.) Тот же смысл имеет отказ, в конечном счете, от устойчивого материального состояния: никакого *domus*, лишь временная кабана. У Мори мало собственности, но он не нищ. Когда он теряет свое небогатое имущество, он делает это с улыбкой, поскольку знает, что при своем ремесле су-

* Случается, что Белибаст, позволяющий Пьеру Мори поддерживать себя, заявляет по причинам воистину небескорыстного свойства, что последний — «богач» (II, 42).

† Выражение Салинза (Sahlins M. Op. cit.).

‡ См. интересные замечания этнолога Поля Райсмана о сезонных перегонах народа пёль¹² как источнике радости и как «квинтэссенции жизненного опыта пёль»; а также о «саванне как источнике человеческой свободы» (Riesman P. Societe et liberte chez les Peul... de Haute-Volta, Essai d'anthropologie introspective. Paris—La Haue, Mouton, 1974, p. 155, 243).

§ Sahlins M. Op. cit.

меет легко наверстать упущенное. Обутый в облегчающую долгие переходы пару добрых башмаков из кордовской кожи (I, 20) — единственная роскошь, которую он себе позволяет, — не скованный благами этого мира, не думающий о почти неизбежном будущем аресте, о чем позаботится инквизиция, живущий увлекательной и полной страстей жизнью, Пьер Мори — счастливый пастух. Благодаря ему я, перелистывая старые тексты Жака Фурнье, обнаружил в народной среде призрачный образ своеобразного счастья времен Старого порядка.

ЧАСТЬ ВТОРАЯ АРХЕОЛОГИЯ МОНТАЙЮ: ОТ ЖЕСТА К МИФУ

В первой части *Монтайю* я провел не более чем научный опыт, сняв несколько пластов целины: взгляд на деревню в целом, на местные особенности и социальный строй; фундаментальная проблема *domus*, конкретизированная примером наиболее влиятельного дома Клергов, в котором, в свою очередь, доминирует личность кюре. Оттуда мы поднялись к горным пастбищам и отгонному овцеводству, которые очерчивают внешний круг связей общины. Мир пастушеских хижин представил нам симпатичную фигуру Пьера Мори как антипода Пьера Клерга.

Далее наше исследование пойдет иным курсом. Оно станет более стратиграфичным, более детальным и — порой, но не всегда — менее персонализированным. Взамен почти географического перемещения между сферами — из мира *domus* в мир хижин — обратимся к методу глубинного исследования. В нижнем геологическом слое мы, по мере возможного, рассмотрим тонкий мир поведенческих стереотипов, коими выткана повседневная жизнь. При этом наше внимание привлекут проблемы любовной, сексуальной, супружеской, семейной жизни и демографии. Наконец, мы решительно приступим к обширной теме деревенской, крестьянской, народной культуры и человеческих взаимоотношений, понимая слово «культура», разумеется, в широком, принятом у антропологов смысле.

* II, 289: слезы Бернара Клерга о смерти брата; II, 28: плач обиженной обвинением в распутстве женщины; II, 279: слезы страха в тюрьме; II, 280: слезы уныния там же. В более широком плане обычай «плакальщиц» на похоронах (см. гл. XIV) указывает, по-видимому, на то, что данная цивилизация была склонна к слезам в большей, вероятно, степени, чем сегодняшняя.

Сначала о жестах: не следует ждать от меня исчерпывающей полноты в сфере, где нет ни детальной информации, ни наработанных подходов к проблеме. Мое досье жестикуляционной активности Монтаяю на более широком фоне арьежской культуры будет кратко и неполно. Ограничусь, насколько позволяет документация, обращением к немногим естественным или естественным с виду жестам. Прочие, очевидно, в большей степени обусловлены культурой и групповыми стандартами. Некоторые жесты в неизменном виде дошли до нашего времени и остаются обиходными: такая устойчивость свидетельствует о долговечности поведенческих моделей. Иные же исчезли или видоизменились.

Смех и слезы

Вопроса о смехе и улыбке я уже касался в связи с Пьером Мори. А посему, обращаясь к уровню простейших эмоций (плач, веселье...), буду делать упор на слезы. В подобающих случаях люди Монтаяю плачут. Возможно даже, что в горе и радости они пускали слезу несколько легче, чем наши современники. (Но мы не располагаем никакой статистикой по данному вопросу, ни ретроспективной, ни современной...) Плачут, разумеется, ожидая или переживая несчастье. Оплакивают смерть дорогого существа, в частности ребенка, даже только родившегося*. Будь то мужчина или женщина, но страх снова сделаться жертвой доноса в инквизицию вызывает бледность, дрожь, слезы (II, 227, 279; III, 357). А также рыдания — в соответствии с местной иерархией ценностей, отмеченной в среде пастухов — в случаях предательства дружбы или товарищества, особенно, если оно приправлено угрозой угодить под арест инквизиции. Такова, например, реакция Пьера Мори, когда его дядя Арно Форе и односельчанин Гийом Бело, опасаясь кары, отказались его принять в Монтаяю (оправдываясь нежеланием подводить друзей). Он плачет, поскольку

тем самым они попирают священный долг гостеприимства, родства, землячества (II, 174).

Аналогична реакция Гийома Белибаста, более уязвимого, чем можно было бы вообразить, принимая во внимание его бурную жизнь, — убийство, любовница, скитания — он отнюдь не кисейная барышня. Святой муж плачет, уязвленный тем, что Жан Мори (брат Пьера) отказал ему в коленопреклонении, пригрозив, — правда, без последствий — выдать инквизиции:

— *Еще раз велишь мне преклонить перед тобой колени, — говорит Жан Гийому, — и я тебя выдам* (II, 483).

— *После этих слов, — сообщает Жан, продолжая свой рассказ, — еретик с плачем удалился...*

И наоборот, некая арьежанка плачет от радости, встретив земляка-пастуха с вестями о близких:

— *Я встретил Бланш Марти в Праде**, — рассказывает Пьер Мори, — на деревенский площади. Поздоровался и передал приветы от сестры Раймонды и «сеньора» Белибаста. Заслышав такие слова, Бланш просветлела и повеселела, она прослезилась от радости и расцеловала меня.



Такова радость обретения. Что касается радости отмищения, то она сопровождается активной благодарственной жестикуляцией: обе руки воздеты к небу. Причем этот жест имел иной смысл, нежели тот, что подразумевается в нашу эпоху, когда приходится делать «руки вверх». Перегоняя стадо через Бесейт, — рассказывает Гийом Мор, — я повстречал на улице Эмерсанду Бейфай, которая спросила, что нового в Монтайю. Я сообщил, что юре Пьера Клерга забрали за ересь. Услышав такое, Эмерсанда воздела руки к небу со словами: «Слава тебе, Господи!» Бернар Клерг принимает аналогичную позу, узнав об аресте обоих доносчиков на брата[†]. Заслышав, что те двое схвачены, Бернар Клерг простер руки к небу, пал на колени и произнес:

— *Какая радость! Наконец-то эта парочка под забором.*

Вежливость и приветствия

Помимо всего прочего, документы Монтайю свидетельствуют, что некоторые из практикуемых поныне проявлений вежливости имеют весьма древнее и, если можно так выразиться, крестьянское происхождение: у жителей Монтайю и им подобных в порядке вещей приподнять капюшон и встать, с большим даже автоматизмом, чем в нынешние времена, приветствуя приятеля или просто знакомого, независимо от того, более или менее значитель-

* III, 194. Бланш Марти, бежавшая в Испанию, была из Жюнака (совр. Арьеж). Здесь речь идет не об Айонском Праде, а об одноименной деревне в районе Таррагоны.

[†] II, 189 (Мор); II, 281 (Клерг).

ный это человек. Собравшиеся у очага по случаю свадьбы члены семейства Бело все как один поднимаются, чтобы засвидетельствовать должное уважение Гийому Отье, едва тот спустился по лестнице из *солье*. Пьер Мори, приветствуя прохожих еретиков как старший в хижине, поднимается и подносит им хлеб с молоком. И наоборот, Прад Тавернье, «совершенный», обладающий определенным положением, приветствуя простого пастуха Пьера Мори, встает и снова садится *. При этом среди равных «вставание» было само собой разумеющимся: тот же Пьер Мори с радостным смехом отрывается от скамьи, приветствуя сапожника Арно Сикра (II, 28). Встал бы он с места, приветствуя входящую женщину? Возможно, но отнюдь не обязательно, особенно принимая во внимание сильнейший «маскулинизм» монтайонского общества. В текстах «вставание» в подобных случаях отмечено в связи с одним «совершенным», который поднимается, избегая женщины, боясь скверны, да еще в связи с двумя малыми, торопливо отшатнувшимися, лишь бы не коснуться грудей одной крестьянки из нашей деревни †. Здешние горцы далеки от доброй старой французской галантности, которой еще предстояло родиться. Они далеки и от обыкновенной «любезности» (в том, по крайней мере, смысле, который придаем этому слову мы, ибо простолудины графства Фуа имели собственные, весьма специфические взгляды на то, какой должна быть любезность на монтайонский манер).



И еще о вежливости: люди Монтаяю не имели обыкновения в виде приветствия встряхивать и пожимать друг другу руки, как это делаем мы. После более или менее долгой разлуки они обозначали восстановление контакта, просто берясь за руки. *По дороге на летнее пастбище, поднимаясь с баранами на перевал, — рассказывает Пьер Мори, — возле Ла Пальмы я встретил еретика Раймона из Тулузы в сопровождении женщины. Он как раз молился за камнем между двух дорог, как это принято у еретиков. Завидев меня, подозвал к себе. Я тотчас подошел и признал его, взяв, по общему обычаю, за руку ‡.* Текст Пьера Мори ясно показывает, что взять кого-либо за руку, как бы опознавая, является всеобщим обычаем, принадлежащим к числу тех, которые специфически отличаются от обычаев еретических, связанных как с молитвой, так и с манерой здороваться, принятой между катарами.

Значит, за руки берутся, чтобы «признать» друг друга. Кроме того, в повседневной жизни кумушки доверительно сплетают руки, чтобы пожатием можно было предупредить товарку о подвохах, таящихся в пересудах третьей собеседницы §.

* I, 371 (Бело); I, 337; III, 101, 135 (Мори); III, 127 (Тавернье). См. также: I, 129; III, 294 (подымание капюшона). Только перед епископом или высокими чинами инквизиции, из страха или почтения ради, в качестве приветствия падали на колени. Уходя, принято было говорить «прощай» (III, 284).

† I, 337. См. также: I, 311; III, 91.

‡ III, 170. Ла Пальма — селение в районе Таррагоны.

§ I, 191. См. также: II, 279 (толкнуть локтем, призывая к молчанию и осторожности (III, 272); взглянуть прямо в лицо (мать дочери, добывая правды о первых регулах: [I, 248]) и т. д.

Истребление вшей и жесты гигиены

От жестов общения и вежливости перейдем к вопросам чистоты и гигиены, которые тоже имеют вполне общественное значение. В Монтайю почти не бреются, умываются лишь слегка, не купаются и не принимают ванн. Зато много ищутся, давить друг у друга вшей было знаком доброй дружбы, замешанной на ереси или чисто мирской, приятельской. Пьер Клерг побуждает искать у себя вшей своих любовниц, Беатрису де Планиссолю и Раймонду Гийу. Действие происходит в постели, у очага, у окна, а то и на верстаке сапожника*. Попутно кюре использует случай, чтобы преподать своим милым поучительный урок, на свой лад излагая начала катарства и донжуанства. Раймонда Гийу, привлеченная *domus* Клергов для борьбы со вшами, демонстрирует свои таланты и на сыне, и на его матери. Она выискивает насекомых не только у кюре Клерга, но и у жены старого Понса Клерга на виду у всех на пороге *осталя*. Не прекращая давить паразитов, она пересказывает пациентке свежие деревенские сплетни (II, 223). Составляя деревенскую верхушку, Клерги не стеснялись использовать ту или иную сговорчивую женщину, обладающую пальцами подходящей сноровки, для истребления заедавшей их фауны. Бернар Клерг безо всякой задней мысли прибегал к услугам старой Гийеметты «Белоты». Среди бела дня в дверном проеме благотворительница Гийеметта выискивает вшей в голове Бернара, попутно уговаривая его оделить хлебом «совершенных». Будучи безумно влюблен в Раймонду, дочь Гийеметты, Бернар, разумеется, спешит исполнить пожелания своего дезинсектора (II, 276). В конечном счете, без того чтобы поискаться, не обходятся и «салонные» беседы по-монтайонски. С этой целью устраиваются на солнышке, на плоских крышах невысоких, смежных или стоящих напротив друг друга, похожих как две капли воды домов. *В те времена, когда еретики заправляли в Монтайю*, — рассказывает Вюиссана Тестаньер, — *Гийеметта «Бенета» и Алазайса Рив устроились со своими дочками Алазайсой Бене и Раймондой Рив поискаться на солнышке, все четверо на крышах своих домов. Проходя мимо, я слышала, о чем они говорили. Гийеметта «Бенета» спрашивает Алазайсу:*

— *Как только можно вытерпеть такие муки, когда сжигают на костре?*

На что Алазайса ответила:

— *Святая простота! Да пойми ты, всю муку принимает на себя Господь (I, 462–463).*

Отметим, что роль ищущего вшей всегда исполняется женщиной, причем не обязательно служанкой с низким статусом (Беатриса де Планиссоля, персона благородная, отнюдь не стесняется заниматься этим на голове душки-пастыря.)

* I, 227; II, 225. О манере искать как выражению расположения и привязанности среди обезьян см.: Morin E. *Le Paradise perdu*. P., 1973. О приобретении бритвы, выливавшемся в целое предприятие, пускались в которое, по-видимому, прежде всего благородные, см.: II, 207.

* Как известно, в наше время вошь будет официально реабилитирована культурой хиппи¹. Но вошь была не единственной напастью 1300—1320 гг.: людей той эпохи вообще одолевали насекомые в несравнимой с нашими временами степени; про обилие мух летом см.: II, 422, а также II, 53.

† Манера искупаться (а также тот факт, что люди Монтайю, подобно большинству своих современников, спят вполка на одной постели, пьют из одной чашки, едят из одной миски и т. д.) ставит нас перед очевидностью: люди Монтайю причастны культуре *промикситета*² (ныне в известной степени исчезнувшей). Культура эта описана в капитальном труде Норберта Элиаса (см. библиографию). У этой культуры свойственные ей, отличные от наших, но весьма строгие правила приличия. Например, питье из одной чашки ставит неизбежный вопрос о статусной последовательности: «Кто будет пить первым?» (см.: II, 24 — характерный в этом смысле текст о Белибасте и его ватаге).

‡ См. также: I, 67 («нечистые руки и оскверненный рот»); I, 417 (умывание лица совершенными и благородными); III, 151 (благословляющий рот).

§ I, 314: омовение лица покойника (речь идет о старинной местной традиции: с первой половины XIII в., готовясь взойти на костер, еретичка снимала с лица макияж и умывалась, «дабы не предстать перед Господом раскрашенной» [I, 220—221]). О поднесении воды для рук см.: III, 396. Умывание рук может быть «ритуализировано» и вне религиозной практики: крестьянка подает воду и полотенце гостю, которому желает выказать почтение (I, 325).

Искание вшей укрепляет или намечает семейные узы и нежные связи, оно предполагает отношения родства и даже близости, хотя бы и незаконной. Любовница ищет у любовника, равно как и у его матери. Будущая теща ищет у нареченного зятя. Дочь избавляет от вшей мать.

Сегодня трудно вообразить, сколь эмоциональную роль играла в человеческих отношениях эта утраченная нами, паразитическая фауна*. Отметим одно: искание было всеобщим, абсолютно неизбежным и женским занятием†. Зато омовения были сверх всякой меры торопливы, если вообще были. Водные потоки преодолевались в трепете, что вброд, что на лодке или плоту. Тонули часто. Обыкновение поплавать, искупаться отсутствовало. Случалось пошататься подле бань в Акс-ле-Терме, но только ради того, чтобы сбить баранов или отдать должное проституткам‡. Да и термы тамошние, к тому же примитивные, были зарезервированы прежде всего для прокаженных и шелудивых.

Умывание как таковое, если исходить из того, что нам известно, признавалось в среде «совершенных» или псевдосовершенных: они рассматривали его как способ восстановления ритуальной чистоты. *Коснувшись мяса, Гийом Белибаст трижды моет руки, прежде чем есть или пить*. (II, 31; I, 325). Таким образом, главная забота Белибаста не о чистоте одних только рук, но о чистоте лица и особенно рта как органа благословляющего и одновременно вводящего в тело оскверняющую пищу†. Вот ментальная особенность, в значительной степени объясняющая поразительную внешнюю неухоженность людей Монтайю. Надо поддерживать не столько внешнюю, сколько внутреннюю чистоту тела, не столько кожных покровов, сколько утробы. Так уж ли это абсурдно? Еще в XVIII веке множество людей будут убеждены, что издавать густой запах плохо мытого тела является, в конце концов, признаком мужества (по крайней мере, в соответствии с понятием, для представителей сильного пола).

Умывание в Монтайю, когда до него доходит дело, не затрагивает анальных и генитальных зон, ограничившись теми частями тела, которые благословляют, берут и поглощают пищу: руками, лицом, ртом. *Подать воды для рук* — знак вежливости и благожелательности. Что ладно живым, хорошо и мертвым. *В Монтайю*, — говорит Алазайса Азема§, — *тела покойников не обмывают, им просто окропляют водой лицо*. После однократного совершения сего очистительного действия на лицо покойного, по-видимому, опускают ткань (во избежание снова возможного осквернения?). Стоит ли уточнять, возвращаясь к омовению живых, что тонкое полотно для осушения лица используют только «совершенные». *Vulgum rescus*‡ Монтайю пользуется, в лучшем случае, грубой холстиной (I, 416—417).



И еще о гигиене: у людей Монтайю и вообще арьежских или одских земель перед сном принято раздеваться. Пример: Жанна Бефай, крепко ругая Белибаста, бегущего в одно прекрасное утро из ее постели, высказывает пожелание: *Чтоб тебе огонь костра полыхнул сквозь ребра!* Ни более, ни менее! (III, 175). От таких слов мегеры охваченный ужасом святой муж убегает в поля дальше двух лье, наг и бос, оставив одежду в постели, где провел ночь. Стало быть, ложась спать, Белибаст потрудился раздеться: снял и рубашу, и короткие «бре»⁵, или «набедренники» (II, 33).

Между тем, находясь в пути и вынужденный делить на постоялом дворе постель с сожительницей, Белибаст спал не раздеваясь. Потому, видимо, что избегал касаться наготы Раймонды: тем самым он вернее обманывал своих адептов насчет фиктивного брака. У простых крестьян и ремесленников не было подобных соображений и лицемерных уловок. Можно предположить, что чаще всего они спали обнаженными. Арно Сикр прямо сообщает, как однажды ночью в Сан Матео ему довелось делить постель с Белибастом. Святой муж, учитывая присутствие доносчика, снял только рубашу, но не кальсоны. Подобное замечание позволяет предположить, что сам-то Арно оказался менее осторожным: значит, он разделся полностью (II, 31, 33).

На ночь монтайонцы снимали белье. Время от времени им случалось его менять!

Несмотря на большое расстояние, Пьер Мори просит брата Арно принести ему на пастбище сменную рубашку: переодетому таким образом доброму пастырю событие показалось достаточно значимым, чтобы отметить его в своих показаниях (III, 34, 181). Одежду не только меняли, но и чистили, хотя невозможно что-либо сказать относительно периодичности подобных случаев: Раймонда Арсан, служанка Бело, отстирывает одежду того или иного разборчивого «совершенного», возможно, вместе с вещами своих хозяев*

Жест непристойный и жест сакральный

Оставим правила гигиены и учтивости. Регистр зафиксировал среди крестьян Арьежи, и в частности Монтайю 1300–1320 годов некоторые обиходные непристойные, издевательские или сакральные жесты. Этим жестам предопределено было сохраняться, переходя из века в век. Начнем с сакрального: пастухи Пьер Мори и Гийом Мор, несмотря на свои еретические воззрения, регулярно осеняют крестом пищу перед трапезой. (Так и в XX веке поступает множество французских крестьян, кончиком ножа «рас-

* I, 376. Одежда, несомненно, считалась ценностью: Жан Мори совершает не один дневной переход по горам, чтобы доставить Белибасту (значит, тот не брезгает одевать ношеное) латаную одежду умершего друга (III, 172). См. также: II, 61.

писывая» каравай, прежде чем приступить к еде.) Жест перекрещивания хлеба, практикуемый в Монтайю, не является между тем общепринятым: Бернар Клерг, деревенский байль, явный еретик, отказывается осенять крестом «съестное». Аналогичный отказ характерен, разумеется, и для Гийома Белибаста, считающего себя совершенным: он отвергает принятые у христиан перед трапезой жесты, столь обычные у других крестьян. Однако движение рук, освящающее пищу перед употреблением, настолько важно среди простых крестьян и пастухов, что Белибаст, как добрый катар, практикует круговой жест над хлебом своего стола вместо традиционного знака креста*.

Кроме того, крестьяне перед тем, как лечь в постель. Надо быть неверующим или скорее еретиком, как Бернар Клерг, чтобы отказываться, за исключением случаев необходимости, от этого простого жеста (II, 283).

Далее в категории издевательских жестов отметим мимоходом жест вольнодумца-каменотеса Арно из Савиньяна: чтобы посмеяться над мудрствованиями одного из апокалиптических пророчеств, произнесенных на Тарасконском мосту, Арно так, как это делаем мы и сегодня, издевательски *согнул свою руку в локте*[†], что обернулось для него, наряду с другими мотивами, обвинением в ереси.

Непристойный жест тоже прошел сквозь века. Он состоит в шлепке одной рукой о другую (или рукой об кулак), что символизирует половой акт. Вот этот жест в контексте беседы между двумя крестьянами из Тиньяка (верховья долины Арьежи). Сцену описал Раймон Сеги, один из участников эпизода:

— *Ведомо ли тебе, как был зачат Господь?* — спросил я Раймона Делера из Тиньяка.

— *Господа зачали в блуде и мерзости [foutant et merdant],* — ответил Раймон, сопроводив свои слова шлепком одной руки об другую.

— *Неладное говоришь,* — возразил я. — *Убить тебя мало за такие штуки* (II, 120).

От эмоции до любви

Подоплекой жестов, слез, улыбок, иронических или непристойных телодвижений является эмоция. Приступая к проблемам эмоциональным, поговорим, в частности, о жизни любовной, сексуальной и, в связи с этим, супружеской. Регистры из Памье не скупятся на подобные сведения.

У нас уже был случай коснуться этого обиняком, освещая тему хижины, *domus*, общины. Источник дал нам возможность попутно обозначить — так сказать, географически — различные «этажи» сексуальной, эмоциональной и супружеской жизни. Для пасту-

* II, 181 (Мори и Мор); II, 283 (Б. Клерг); II, 181 (Белибаст).

† II, 283 (Б. Клерг); I, 161 (Савиньян).



Проститутка.
Фрагмент средневекового
эскиза шахматной фигуры

хов характерны безбрачие и «случайные связи». Только по случаю они могут на пастбищах и в селениях завести подружку, иногда почитаемую за шлюху. С другой стороны, когда мы обращаемся к деревне как таковой, например к Монтайю как сообществу земледельцев, жизнь парами, иногда нарушаемая сексуальными преступлениями, оказывается, естественно, сложной. Она демонстрирует, как и следует, все вариации брака и сожителства: великие, квазитрубадурские страсти; супружеские союзы, основанные на любви или без оной; связи скуки ради, по привычке, по корысти, по сердечной склонности. И только в городе отроки из хороших семей, прибывшие из своих деревень для учебы «в школах», рискуют, оказавшись вне *domus*, быть втянутыми в гомосексуальные связи, которые могли существовать в те времена. Связи эти были скорее городскими, чем сельскими, скорее между клириками, чем мирянами. Вопреки Вергилию, они составляли скорее часть более изощренной городской жизни, чем грубого пастушьяго быта⁶ Именно по этому поводу, относительно внедеревенской гомосексуальности, регистр Жака Фурнье снова поднимается до создания психологической биографии. Он выходит за рамки сухих заметок и выливается в истинное изучение личности. В данном случае это позволяет составить досье на одного гомосексуалиста. Я смогу в этом специфическом вопросе выйти за рамки упомянутой деревни: деревня может быть понята только через сопоставление с городом, который господствует над ней; любовь Монтайю может быть описана только в сравнении с любовью Памье, варианты которой гораздо более разнообразны. В сравнении с относительной сельской невинностью, Памье — это уже Город, великий Вавилон. Это уже Содом, если не Гоморра.

Гомосексуалист

Арно де Верниоль, уроженец Памье, причетник и беглый францисканец, в детстве был посвящен в «гомофилию» более старшим товарищем, соучеником и будущим священником*. Мне было тогда десять—двенадцать лет. Это было около двадцати лет назад. Отец отправил меня изучать грамматику к метру Понсу де Массабюкю, школьному наставнику, который впоследствии стал одним из братьев-проповедников†. Я делил комнату с этим метром Понсом и другими учениками, Пьером де л'Ислем (из Монтегю), Бернаром Балесса (из Памье) и Арно Ориолем, сыном шевалье Пьера Ориоля. Этот Арно был из Ла Бастид-де-Серу. Он уже брил бороду, а теперь священствуется. Еще там был мой брат Бернар де Верниоль и другие ученики, имена которых я забыл.

В общей комнате наставника и учеников я не меньше шести недель спал в одной постели с Арно Ориолем... На

* III, 39, 49.

† У нас еще будет случай поговорить о роли нищенствующих братьев, братьев-проповедников⁷ и т. п. в городской цивилизации низовых земель, подобных Памье.

четвертую или пятую из проведенных вместе ночей Арно, полагая, что я уснул, принялся меня обнимать, шарить между ног и елозить там, как если бы я был женщиной. И таким образом он продолжал грешить каждую ночь. Я был еще совсем ребенком и мне такое не нравилось. Но от стыда я не осмелился никому признаться во грехе...

Позднее школа метра Понса де Массабюкю переехала. Арно де Верниоль приобрел других компаньонов по постели, в том числе самого наставника. Экономя на приобретении кроватей, тот спал сразу с двумя учениками. Никто более не пытался покуситься на добродетель юного Верниоля, но «зло» совершилось. Постельный промискуитет пробудил в школяре из Памье латентную склонность. Жертва детской попытки совращения была обречена стать гомосексуалистом.

В большом городе Тулузе, где Арно де Верниоль какое-то время продолжает обучение, эта ориентация становится окончательной — следствие случайного инцидента, который наш школяр, вероятно, преувеличил и истолковал неправильно. *В те времена, — рассказывает Арно, — когда прокаженных сжигали, я жил в Тулузе и однажды «имел дело» с проституткой. После того как грех совершился, у меня начало вспухать лицо. Испугавшись, я совсем было уверился, что заболел проказой, и тогда поклялся, что впредь не лягу ни с одной женщиной. Храня верность клятве, я стал соблазнять мальчиков**

Реальные причины того, что у Арно де Верниоля распухло лицо после экскурсии к шлюхе из Розового Города неизвестны: это мог быть отек Квинке⁸ или аллергическая реакция иного типа. Подобное могла вызвать цветочная пыльца, оказавшаяся в комнате проститутки, или незамеченный укус крупного насекомого — пчелы, паука, скорпиона... Гипотезу об инфекции (стрептококковой?) тоже нельзя отбрасывать полностью. Одно несомненно — проказу Арно не подцепил. Но страх перед этой болезнью совпал с периодом массовой истерической травли прокаженных⁹, аффектированной сексуальными страхами. Страх произвел на психику молодого человека эффект, аналогичный тому, который много позже породит в некоторых кругах страх перед венерическими заболеваниями, передающимися через проститутку.

После этих двух травм Арно отвернулся от женщин. Активный, но таящийся педераст, он имеет несомненный мужской успех. Он совращает подростков и мальчиков от 16 до 18 лет, например (III, 49) Гийома Роза, сына Пьера Роза из Рибуисса (совр. Од), и Гийома Бернара из Годье (совр. Арьеж). Эти школяры, в большей или меньшей степени наивные, стали добычей бывшего школяра, совращенного в свое время в такой же школе: самовоспроизводство культуры. Гийом Роз и Гийом Бернар были уроженцами деревни, но проживающими в городе. Время от вре-

* III, 31. По этому тексту можно отметить, что преследования прокаженных, масштабные в те времена (II, 135–147), проводились не только во исполнение решений, принятых властью и верхами. Они происходили в контексте сексуальных страхов, свойственных народному сознанию.

мени Арно без особых церемоний опрокидывал одно из своих завоеваний на кучу навоза. Иной раз ухаживал более церемонно: завлекал юную «жертву» в какой-нибудь деревенский домик посреди виноградников. Там он тешился добычей, вырывая более или менее пылкое согласие у своих жертв. Арно угрожал ножом, он вывернул мне руку, хотя я лягался, он силой утащил меня, бросил наземь и сдвинул в слюнявых объятьях, изливая семя прямо между ног, — рассказывает Гийом Роз (III, 19). Но Арно де Верниоль отказывается признать, что подобная сцена насилия между ним и молодым человеком имела место. У нас все было по обоюдному согласию, — заявляет он по поводу этого эпизода (III, 43). Вполне естественно, что при совершении акта содомии Арно изощряется в различных позах: как с женщиной, сзади и т. д. (III, 31). Порой в деревенском домике или беседке, которые дали им приют, любовники наряжаются в хитоны, резвятся и танцуют, прежде чем совершить содомский грех. А то и раздеваются донага (III, 40—42, 44). По завершении телесных игр и забав Арно и его случайный дружок клянутся на Евангелии, на календаре (III, 40) или на Библии из монастырской трапезной никогда никому не передавать о том, что произошло между ними. Для сохранения тайны студент дарит соблазненным мелкие подарки: ножик и т. п. Такого свойства занятия заполняют досуг сего мужа: он забавляется только по праздникам. Среди сговорчивых подrostков, монахов и нищенствующих братьев, которые образуют социальное окружение Арно, праздникам сопутствует усиление тяги к мастурбации (III, 43). Арно де Верниоль, если такое можно допустить, отнюдь не имел отчетливого сознания преступного характера содомии с точки зрения Римской церкви¹⁰. Я сказал Гийому Розу, и вполне искренне, — заявляет он, — что содомский грех и блуд или умышленная мастурбация по тяжести равны друг другу. Более того, по простоте сердца я полагал, что содомия и обычный блуд относятся к числу смертных грехов, но много менее тяжких, чем лишение девственности, прелюбодеяние или кровосмесительная связь (III, 42, 49). Арно допускает такое сомнение, ссылаясь на церковную культуру, на ее догматическую и дисциплинарную практику. Мне было ведомо, — добавляет он, — что содомский грех может отпустить только епископ или доверенное лицо епископа (III, 43).

Социальные группы, в которых практикуется содомия, названные в регистре из Памье, составляют среду довольно благовоспитанную, городскую, однако не лишенную деревенских корней и связей: в этом «ансамбле» есть даже одна персона, проживающая исключительно в деревне. Но это отнюдь не простой мужлан: он принадлежит к категории людей с налетом культуры, из которой выходят гомосексуалисты этой эпохи. Он — экуйе¹¹, обитающий в районе Мирпуа. Сей благородный сельский экуйе

первым совратил Гийома Роза еще ребенком (III, 41). А тот, в свою очередь, позднее стал другом игрищ и забав Арно де Верниоля.

В общем, школяры, столь притягательные для Арно и ему подобных, — это уроженцы деревни, но семьи их обладают определенным достатком и мотивацией, чтобы посылать их учиться в город, эти скромные юноши происходят из деревенской буржуазии или даже из сельской знати.

И все же в одном случае «мишень» Арно оказывается прямо из народной среды (но речь не идет о мелком земледельце). Упомянутый мальчик восемнадцати лет, уроженец Мирпуа, ученик сапожника в Памье Бернара из Тулузы. Этот зеленый подмастерье хвастается, что с красотками он накоротке (III, 45), и не заходит слишком далеко в своих гомосексуальных опытах с Арно. Тем более, что местом проведения опыта стала куча навоза (в Памье, как и в Монтайю, во дворе каждого дома или где-нибудь поблизости имелась куча такого добра). Затея ограничивается попыткой, иначе говоря, прерывается на стадии далеко зашедшего флирта.

Регистр Жака Фурнье категоричен в одном: несмотря на деревенские корни того или иного подростка, содомия — это Город. *В Памье содомская зараза отметила не меньше тысячи персон*, — утверждает Арно, преувеличивая количественные масштабы феномена, но точно фиксируя его городской характер (III, 32), свойственный среде, склонной к шику: гомосексуалисты, как мы уже видели, много легче рекрутируются среди школяров, нежели среди учеников ремесленников. Они могут встретиться уже вышедшими из нежного возраста и в среде белого духовенства: Арно частенько упоминает об одном канонике, который, выпив винца, заставляет либо лакея, либо служку, проживающего у него на полном пансионе, чесать ему пятки. Каноник не упускает случая обслуживать и потискать своего чесальщика и, возможно, делает что-нибудь похлеще (III, 41, 44).

Братья-минориты, среди которых временами вдруг возникает Арно де Верниоль, тоже обвинялись в отходе от «правого пути» гетеросексуальности. *Некий брат-минорит из Тулузы, то ли сын, то ли племянник метра Раймона де Годье, покинул свой орден, ибо монахи ордена, если поверить обвинениям упомянутого брата, предавались содомскому греху* (III, 31–32). Арно де Верниоль демонстрирует городскую, клерикальную, относительно элитарную, короче говоря, — не крестьянскую (и не домашнюю) модель арьежских и тулузских гомосексуальных отношений. Это человек утонченный (в городском смысле слова), его культура, уже книжная, не имеет ничего общего с почти исключительно устной культурой, которую мы наблюдаем в Монтайю. В деревне желтых крестов обладание или просто временное

пользование поступающими извне книгами есть факт экстраординарный, редчайший. Напротив, для Арно де Верниоля книга, приобретенная, заимствованная, одолженная Пьеру или Жану, совершенно обычная вещь. Среди томов, коими Арно таким образом пользуется, которые кидает время от времени в порыве гнева в головы своих дружков, можно отметить Библию, Евангелия, календари. А также, в эти раннеренессансные времена, Овидия. Овидия, теоретика и практика всех форм любви...¹² Арно побывал в Тулузе, путешествовал в самый Рим (III, 33). В Памье он встречался с вальденсом Раймоном де ля Кот. Короче говоря, он обладал мирскими познаниями, связями, опытом.

Однако не будем делать из Арно символ социального успеха. Вышедший из народа, но отнюдь не стремящийся туда возвратиться, он представляет собой маргинала в самых разных смыслах этого термина. Если хотите, неудачника. Склонного к сексуальной маргинальности, равно как и малоуспешного в социальной карьере. Скромный брат-минорит, он никогда не добивался большего, чем положение субдиакона (III, 35). Его мечтой было пробиться к сану священника. (Нам знакомо неодолимое влечение к этому статусу, несколько примеров чего мы уже отметили в аржежском обществе. С этой точки зрения на общем фоне эпохи случай Арно не представляет собой ничего оригинального: обратите внимание на склонность Беатрисы де Планиссоль заводить любовников духовного звания.)

Таким образом, брат-гуляка Арно становится лже-священником: подобная узурпация идентификации была весьма распространенной в 20-е годы XIV века *. Он не лишает себя возможности время от времени послушать исповедь юноши. Исключительно взволнованный, служит он свою «первую мессу»: она по определению недействительна. Он ведет двойную игру на всех уровнях: как тайный содомит и как псевдосвященник. Отношения его, как грешника, с католической церковью тоже амбивалентны. С одной стороны, сей муж изнывает от недостижимого желания стать священником: он хотел бы легально служить мессе и с полным правом отпускать грехи кающимся. Но, с другой стороны, он покинул орден францисканцев, стал «отступником». Таким образом, он оказывается в состоянии смертного греха по отношению к таинствам, которые мечтает совершать: он годами не исповедовался, не причащался.

В конечном счете, эта нелегальная практика священника и губит Арно: она вызывает первый донос епископу (III, 14). От ниточки — к иголке: Жак Фурнье в конце концов разглядит за грехом ложной мессы и грехом гомосексуализма. Само по себе это второе преступление, возможно, никогда не было бы раскрыто, ибо пряталось под покровом терпимого отношения определенной части памьенского общества (постольку, поскольку не афи-

* Toussaert J., 1963, p. 578.
(См. библиографию.)

шировалось). Прочие содомиты Тулузы и Памье, более осторожные или более удачливые, и после этого тихо-мирно продолжают жизнь извращенцев: они не дают себя подловить на глупых затеях с ложными мессами.

Несмотря на относительную терпимость, длительное время проявлявшуюся местным обществом по отношению к его нравственности, Арно, по-видимому, не воспринимал свои гомосексуальные связи как настоящую любовь, осознанную и соответственно декорированную. Никогда в показаниях этого человека, хотя и знакомого с *Наукой любви* Овидия, мы не встретим слов *amare* (любить), *adamare* (пылать страстью), *diligere* (сильно любить), *placere* (испытывать нежность). Подобные чувства (почему бы и нет?) Арно мог испытывать в отношении того или иного из своего дружка. Но он не дерзал или даже не думал о вербальном их выражении на дознании у епископа. Из страха сказать непристойность и оскорбить тем самым слух инквизитора? Это было бы удивительно. Жак Фурнье слыхивал всякое и был готов к любому признанию. Полагаю, что применительно к Арно скорее всего можно говорить о возможной культурной немоте, о некой «дискурсной лакуне». Памье — отнюдь не языческая Греция, и говорить о любви применительно к содомии, даже если эта любовь «объективно» была вполне реальной, не имело смысла¹³

Таким образом, гомосексуальность в показаниях Арно предстает не выражением подлинных чувств, но средством от похоти. После одной-двух недель целомудрия нашего героя буруевает неодолимая тяга к мужскому телу. Разумеется, утолить желание было бы проще с какой-нибудь женщиной, но никак не представится случай. Или же опыт соития между особями мужского пола подавался мальчишкам, за которыми ухаживал Арно де Верниоль, как развлечение, что-то вроде *презабавнейшей игры*; а то и в манере педагогической: *Я покажу тебе, как поступают каноники* (заводя речь о том канонике с гомосексуальными наклонностями, который заставлял лакея чесать ему пятки).

Несмотря на культуру, чуткость и амбиции, Арно переживает свои тайные импульсы и страсти, в сущности, поверхностно. Лангедокский гомосексуализм железного века¹⁴ не нашел в нем ни своего трубадура, ни своего философа.



Оставим город. В окситанской деревне, ставшей объектом этой книги, культурно допустимая поведенческая гамма менее разнообразна, нежели в мире урбанистическом. Проблемы гомосексуализма на селе не существует*. Проще говоря, он не играет заметную роль, если не касаться нескольких благородных экюйе или некоторых школяров из богатых семей, приобщенных к со-

* Я умалчиваю о скотоложестве, ибо не нахожу его следов, во всяком случае фактических, — что не является доказательством ни в том, ни в другом отношении — в досье Фурнье, столь богатом, между тем, деталями относительно иных возможных «отклонений». Кроме того, между Пьером Мори и Белибастом могло существовать *латентное* гомосексуальное влечение, но бессознательное остается за гранью, доступной документации.

близким или дальнему городу, Памье или Тулузы. Среди деревенских животрепецующим вопросом является отношение к женщине как к единственному сексуальному объекту, который нормально воспринимает сельская культура. Ограничимся двумя словами о том, что хотя деревенская окситанская женщина — угнетенный персонаж, однако она не обращена полностью в рабство и способна взять реванш в интимной обстановке *domus*, вступив в пору зрелого возраста.

В молодости женщина Монтайю, аржежанка, рискует быть изнасилованной. Как рискует любая другая женщина, где угодно и во все времена, но, быть может, больше, чем в иных местах и в иные времена. Гийом Агюлан из Ларок д'Ольмеса живет в Акс-ле-Терме, он изнасиловал женщину. Его заточили (I, 280). К счастью для него, Раймон Вессьер породнился через брак с семьей Агюланов, поэтому он ходатайствует перед Отье за своего родственника по линии жены. В то время Отье были в милости у властей графства Фуа. Они быстро добиваются освобождения Агюлана, несмотря на кары, которым собирался подвергнуть его сеньор Мирпуа, в юрисдикции которого тот формально находился. Это не единственное изнасилование, о котором сообщают регистры Жака Фурнье. Мы уже видели, как в той же Монтайю Бернар Бело пытался изнасиловать Раймонду, жену Гийома Отье (местного однофамильца «совершенного»): Бернар выкрутился не без неприятностей — поссорившись с супругом жертвы и внося 20 ливров штрафа в пользу людей графства Фуа (I, 411). Сумма была нешуточной, эквивалентной половине цены деревенского дома. Даже Беатрисе де Планиссоль, вдове шателена, случилось быть изнасилованной бастардом Пато Клергом, кузеном кюре, как простой крестьянке.

Изнасилование карается не слишком сурово. Иной раз «жертвы» более или менее добровольно смиряются. В Монтайю недопустимо насилие по отношению к двоюродным сестрам и даже по отношению к сожительнице двоюродного брата. В таком табу можно обнаружить соединенную силу родства и брака, даже неформального. *Как-то вечером, — рассказывает Раймонда Тестаньер, — сапожник Арно Виталь хотел меня изнасиловать, не посчитавшись с тем, что дети мои от Бернара Бело, его двоюродного брата. Только я не дала Арно добиться своего, хотя он не переставал твердить, что не будет на мне никакого греха, если я с ним лягу* (I, 458). Неудачная попытка изнасиловать любовницу двоюродного брата представляла собой покушение на принципы, запрещающие инцест между ближайшими родственными ветвями, включая их внебрачных отпрысков. Раймонда Тестаньер, добронравная жительница Монтайю, была тем самым травмирована психологически. Вплоть до отречения от катарских взглядов! *Веровала я в еретические заблуждения, —*

заявляет она, — пока Арно Виталь (катар) не попытался взять меня силком. Случай такого кровосмешения враз отвратил меня от всяких заблуждений (I, 469).

При желании обойтись без насилия, что все-таки является крайностью, можно обратиться к проституткам. Разумеется, такая деревня как Монтайю отнюдь не кишит проститутками, более того, таковых здесь нет. Зато города, куда крестьяне время от времени отправляются на ярмарку* или по делам, дают в этом смысле возможность. Я блудил с городскими проститутками, воровал у ближних фрукты, сено, овощи, — признается на исповеди у лжесвященника Арно де Верниоля один из кающихся грешников. И другой такой же заявляет почти слово в слово: Я блудил с городскими проститутками, делал непристойные предложения мужним женам и даже девицам! Бывало, напивался допьяна. Агал. Воровал фрукты. Только один из трех персонажей, об исповедях которых сообщает нам Арно де Верниоль, не кается в том, что посещал продажных женщин. Я воровал фрукты и урожай. Поминал имя Божие всуе, — вот и все, что считает своим грехом третий (III, 35–36, 38).

Заурядное посещение проститутки отнюдь не всегда натывается на строгие моральные запреты. Пьер Видале — житель Акс-ле-Терма, крестьянского происхождения (родился в деревне Прадьер, совр. департамент Арьеж), но его сверхтерпимость по отношению к продажной любви поразительна. Вчера, — рассказывает он, — добирался я из Тараскона в Акс-ле-Терм с парой мулов, навьюченных зерном. И попался мне какой-то незнакомый поп, нам оказалось по пути. Как перевалили за косогор после деревни Лассюр, разговор зашел о проститутках. Поп мне и говорит:

— Вот найдешь ты проститутку, поладите в цене, так что, переспав с нею, ты не впадешь в смертный грех?..

Я ему на все это ответил:

— Нет, думаю, не впаду.

Из дебатов подобного рода между Пьером Видалем и другими свидетелями можно сделать вывод, что этот персонаж убежден в невинности полового акта с проституткой, как и с любой другой женщиной (III, 296; II, 246), при двух условиях.

Во-первых, такой акт должен быть оплачен (разумеется, платит мужчина, получает деньги женщина).

Во-вторых, означенный акт должен «доставлять удовольствие» обоим партнерам.

Происхождения Пьер Видале крестьянского, состояния низкого: погонщик мулов на хлебном извозе. Всякий его собеседник — священник, школьный ли наставник — немедленно, независимо от того, знакомы они или нет, обращаются к нему на ты. В диалогах между ними официальная церковная доктрина исхо-

* I, 370 и далее. Также у Дюфо де Малуке (см. библиографию) упоминаются публичные дома (городские или «посадские», но не деревенские) в графстве Фуа XIV в.

* III, 304 (П. Видадь); I, 302, 303 (Г. Лизье).

† См. сообщение

Б. Беннассара на конгрессе по методологии истории в Сантьяго-де-Компостелла (1973). См. также концовку рассказа «Исповедь Теодюля Сабо» в «Туане» Ги де Мопассана.

дит от людей относительно образованных, читай — зажиточных. Тогда как вся правда-матка погонщика мулов, который отстаивает невинность оплаченного и взаимоприятного полового акта, почерпнута непосредственно из источников народной и крестьянской мудрости. *Что до меня, так я такого «греха» вкусил досыта*, — иронически заявляет Пьер Видадь, эхом вторя пространному, если не всеобщему, искреннему убеждению своих земляков. В той же Монтайю взгляды Видаля подтверждаются простодушными ответами маленькой крестьянки Грациды Лизье (в любви настоящей Жанны д'Арк, дочери внебрачного отпрыска семьи Клергов), когда ее допрашивают о приятной, но оставшейся в прошлом связи с кюре. *Тогда*, — говорит она, — *это мне нравилось, кюре тоже нравилось ласкать мое тело и получать ответные ласки. А потому я не знала греха и он тоже. Но теперь мне с ним уже не нравится. Значит, наперед, сойдишь мы с ним, я посчитала бы это за грех!* *

Еще так далеко до будущих строгостей Контрреформации, которая пока не стучит в дверь. В деревенской глуши, что в Монтайю, что в Лассюре, сохраняется изрядная доза простодушия. Удовольствие, по мнению множества людей, само по себе безгрешно: что приятно двоим, не будет противно и Богу. Что же касается идеи, согласно которой оплаченное удовольствие не знает греха (*знать не знаю, ведасть не ведаю*), то она еще долго будет витать в иберийском воздухе, которым в интересующую нас эпоху в известной степени дышала и Монтайю. Идею эту в ее первоизданном виде Бартоломе Беннассар обнаружит в Новое время у многих испанских крестьян, изучая подробные регистры инквизиции[†] Этнология, в этом вопросе весьма незначительно затронутая феминизмом, приучает нас к мысли, что женщины суть существа, которыми обмениваются так же, как словами или знаками¹⁵ В таком случае, разве не является еще более «нормальным» думать, как погонщик мулов из Лассюра, что половой акт тоже имеет меновую стоимость, конвертируемую в любовь и наслаждение, в серебро и естество. Во всяком случае Жак Фурнье не был слишком суров к теориям Пьера Видаля: погонщик мулов провел в заточении всего один год и был осужден на ношение простого желтого креста.

Глава IX Либи́до¹ Клергов

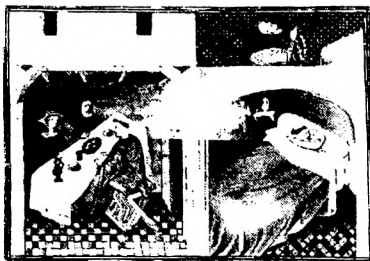
Насилие, с любой точки зрения, остается достаточно редким явлением. Проституция же пышно цветет в городе, ее нет, по крайней мере в местных рамках, в нашем приходе желтых крестов. Стало быть, надо обратиться к тому, что считается нормальным для сексуальной жизни в деревне: похождения, связи, сожительство и, наконец, *last but not least* — браку.

Таким образом, в духе доброй монтайонской социологии начнем с любовных подвигов одного из *domus*. Всякому князю свой почет. Речь пойдет о семействе Клергов и его сателлитах. С данной точки зрения этот *domus* известен нам лучше, чем любой другой в изучаемом селении. Теперь рассмотрим подробно и систематически различные аспекты конкубината в самом широком смысле, а также и брак.



Прежде всего о теме. У нас вполне достаточно сведений о любовных подвигах, длительных и кратковременных связях мужчин *domus* Клергов, или шайки Клергов, если угодно. Первые данные, хотя и косвенные, об этой семье предоставляют внебрачные дети. Оба Гийома Клерга — соответственно брат и сын патриарха *domus* Понса Клерга — выступают в качестве отцов бастардов. Самый известный из внебрачных сыновей Раймон Клерг, именуемый *Пато*, сын брата Понса: мы уже отмечали, что Пато при живом муже изнасиловал Беатрису де Планиссоль. Спустя год овдовевшая Беатриса не держит зла на Пато за насилие (?). Она становится его любовницей, бастард открыто берет ее на содержание. Она по-рвет с ним в тот день, когда вступит в связь с кюре Пьером Клергом. Разочарованный, но не обескураженный, «Пато» Клерг переносит внимание с хозяйки на служанку и берет в сожительницы Сибиллу Тессейр, кото-

Развратный монах.
Иллюстрация к
«Декамерону» Боккаччо.
Ок. 1435. Франция



рая была в Монтайю на побегушках у Беатрисы (I, 227, 239 и далее).

Амурные истории Бернара Клерга, байля Монтайю, нам известны лучше. В юности он прижил внебрачную дочь Мангарду (I, 392). Она стала посылной еретиков, носила для них съестное из *domus* Клергов в *domus* Бело. Позднее она выйдет замуж за крестьянина Бернара Эймерика из Прада.

Между тем Бернар Клерг — существо совершенно романтических чувств и страстей. Пьера Клерга он любит по-братски пылко. Ту, которая станет его женой, Раймонду Бело, дочь Гийеметты, он любит нежно *. И поскольку мы в Монтайю, это чувство немедленно переносится на весь *domus* девушки. В данном случае сердечные порывы в точности совпадают с императивами семейной стратегии. *Я уже был тогда байлем Монтайю, — с очаровательным простодушием рассказывает Бернар Клерг, — но любовь, которую я питал к своей жене Раймонде, заставляла меня любить все, что имело хоть какое-то отношение к осталью моей тещи Бело. Ни за что на свете я не стал бы делать то, что могло бы огорчить тещу или причинить вред тещиному осталью. Я предпочел бы скорее пожертвовать собой или своим добром, нежели стать свидетелем нанесения какого-либо вреда осталью моей тещи* (II, 269). Супружескую любовь к Раймонде Бернар подтверждает множество раз... В то же время супружеская любовь влечет, как можно видеть, особое отношение и к ее *domus*. Если я люблю женщину, то полюблю и осталь ее матери (отец уже умер). У Сен-Симона ², другого специалиста по семейно-родственным отношениям (в данном случае в аристократической среде), картина прямо противоположная... и, вместе с тем, точно такая же. Юный герцог начинает с того, что влюбляется всем сердцем в будущего тестя и в сильный герцогский или маршальский дом, которым правит предполагаемый тесть. Потом, когда дело совершится, Луи де Рувруа де Сен-Симон привяжется крепко, глубоко, нежно и к полуценной им дочери. Иные времена, иной социальный слой, иные нравы... Но результат оказывается аналогичным: что при движении сердца от дома к дочери (Сен-Симон [†]), что от дочери к дому (Бернар Клерг). *Я ее обожаю, а стало быть, люблю ее domus*. Такова стендалевская «кристаллизация» ³ в семейном измерении.



Как соблазнитель Бернар Клерг выглядит довольно бледно рядом с братом Пьером: среди мужчин дома Клергов монтайонский кюре — непревзойденный сердцеед. Бернар — романтик. Пьер — боец. Не хватает слов, чтобы описать беспутный размах

* *Adamant*: II, 269, 273, 275. Такая любовь возбудит прочное ответное чувство со стороны той, которая станет его женой (II, 466).

[†] *Saint-Simon H. Memoires*. P., 1879. Vol. II, p. 6, 264–265 (рус. изд.: Сен-Симон Л. Мемуары: Полные и доподлинные воспоминания герцога де Сен-Симона о веке Людовика XIV и Регентстве. М., 1991. С. 105–106).

этого персонажа, одновременно и катара, и доносчика, и развратника. Как уже отмечалось, его влияние в пору распространения альбигойства в Монтайю было очень большим. В каждое монтанское семейство, кроме двух-трех, проникла зараза ереси, — рассказывает Раймон Вессьер, — потому что еретическую книгу читал людям кюре Пьер Клерг (I, 292). Но влияние Пьера не ограничивается подобным прозелитизмом. Распределяя свое внимание среди паствы с той же беспристрастностью, с какой давал благословение, Пьер сумел снискать благосклонность, подобную дождю из роз, доброй половины своих прихожанок. Сей муж чувствовал себя вполне комфортно в обстановке всеобщей терпимости, которая окружала в Пиренеях конкубинат духовенства. На высоте в 1300 метров правила celibата священников перестают действовать... Могучий любовник и неисправимый донжуан, кюре во всей красе являет нам редкостный в текстах по истории крестьянства образ деревенского соблазителя стародавних времен. Для столь крупного хищника * не могло быть и речи о том, чтобы ограничить свои аппетиты одной-единственной женщиной. Сам факт его духовного звания неизбежно сводил ее статус к роли сожительницы. Он желает всякую женщину, независимо от того, является ли она овечкой его стада. В собственном приходе и в приходах соседних. Впрочем, Клерг заявляет об этом без обиняков Раймонде Гийу, супруге сапожника Арно Виталья, устроившись однажды с ней поискать вшей на верстаке в мастерской Арно. И в такой ситуации он не упускает момента, ощупывая взглядом каждую проходящую мимо девушку. «Его призвание — охота»[†] Обожавший свою мать и пылавший кровосмесительными страстями то по отношению к собственным сестрам, то к свояченицам, нарциссически влюбленный в собственный *domus*, совсем как брат Бернар в *domus* жены, лишенный возможности жениться и реализующий свои желания в многочисленных мимолетных победах, Пьер Клерг представляет собой частный случай деревенского донжуанства, близкого случаю Николая Ретифа, крестьянина, вырванного с корнем из Нижней Бургундии и оказавшегося в Париже... Никола, такой же обожатель собственной матери, кровосмесительный любовник собственных дочерей, вертопрах, неспособный на брак, янсенист в юности, тоже был озабочен проблемами сыска и доноса. Мне известен единственный любовный провал Пьера. Речь идет всего лишь о попытке соблазнения через посредницу, не согласившуюся поддержать затею кюре. Была у меня племянница по имени Раймонда, — рассказывает Алазайса Форе. — Она была дочкой Жана Клемана из Жебеца[‡]. Раймонда вышла замуж в Монтайю за Пьера Форе, но у того никак не получалось с нею в постели. По крайней мере, так мне сказала сама племянница, и люди то же говорили. По этой причине пле-

* В фигуральном смысле...
О низком росте Пьера Клерга см.: II, 389.

† См. письмо Пьера Куртада Роже Вайану (*Vaillant R. Ecrits intimes. P., 1968*)⁴.
О явной склонности Пьера Клерга к многоженству см.: I, 491; II, 225.

‡ Жебец — ныне исчезнувшее селение в окрестностях Камюрака (совр. департамент Од), неподалеку от Монтайю.

мянница не захотела больше оставаться с таким мужем. Она стала жить у меня. Пошла я как-то в монтайонский замок. И попался мне там наш кюре, усадил подле себя и завел такие речи:

— Я бы мог все поправить, если ты замолвишь за меня словечко твоей племяннице Раймонде и устроишь, чтобы я обладал ею. Стоит мне только раз с ней переспать, и у мужа тоже наладится плотская близость с нею.

Уж я-то, — продолжает Алазайса Форе, — Пьеру ответила, что в таких делах не помощница:

— Вытворяйте с племянницей, если будет на то ее воля, все, что пожелаете, — говорю я. — Только неужто вы еще не удовлетворены тем, что обладали двумя женщинами из нашей семьи, мною и сестрой моей Раймондой. Нет, вам еще и племянницу подавай!..*

...Как только кюре затеял свои позорные приставания, — заканчивает Алазайса, — племянница сразу покинула Монтайю и вернулась в отцовский дом в Жебеце.

Странная просьба: Пьер с присущим ему хамством требует, как чего-то причитающегося ему, девственности Раймонды Форе, которую не способен взять муж. Кюре, выступающий в роли местного сеньора, не присваивает ли он при случае и право первой ночи, использование которого откладывает до поры до времени? Существование подобной сатрапии не так уж немыслимо: в абсолютно аналогичной манере он лишит девственности и выдаст замуж за односельчанина собственную племянницу Грациду.

Регистр Жака Фурнье в той или иной степени знакомит нас с двенадцатью любовницами Клерга[†], список, разумеется, неполон. Три из них из Акс-ле-Терма, девять других постоянно либо временно живут в Монтайю. Вот они: Алазайса Форе, ее сестра Раймонда, урожденные Гиалабер, Беатриса де Планиссоль, Грацида Лизье, Алазайса Азема, Гайарда Бене, Алисанда Руссель, она же Прадола (сестра Гайарды Бене), Мангарда Бюскел, На Марагда, Жакотта ден Тор, Раймонда Гийу, наконец, Эсклармонда Клерг[‡], не кто иная, как свояченица Пьера (жена его брата Раймона, законного сына Понса Клерга). Стоит ли говорить о кровосмешении? С точки зрения старинных установлений, да. И нет, с точки зрения современных представлений. Во всяком случае, Пьер исповедует весьма продвинутые, если не сомнительные взгляды (I, 225–226, 491) на инцест с сестрой и не особо терзается по поводу плотской близости со свояченицей.

Не столько неотразимый мужской шарм, сколько именно статус кюре, носителя власти и престижа, помогает объяснить легкость побед над прихожанками в его карьере соблазнителя, которую он развивает, находясь «при исполнении». Что же касается дам из Акс-ле-Терма, то их он находил в банях и увлекал затем

* I, 418. Отметим попутно, что кюре на «ты» с Алазайсой Форе, тогда как она обращается на «вы». Этот признак различия в социальном статусе не следует преувеличивать, его можно объяснить простым различием между полами.

† I, 216–250, 279, 302–306, 329.

‡ I, 418. Об «истории», имевшей место между кюре и Мангардой Бюскел, см. прекрасный текст: I, 491.

втихомолку в одну из палат городской лечебницы. Оставалось только воззвать к страху перед инквизицией, чтобы сломить последнее сопротивление (I, 279).

Влияние и богатство выступают, таким образом, на первое место в качестве факторов успеха священника у женщин. Как сказал однажды Пьер Мори другому пастуху из Монтаяю, церковники — они вроде всадников, в качестве счастливых любовников или богатых кавалеров они, в конечном счете, оказываются сверху, как только им заблагорассудится! *Кюре*, — утверждает Мори, — *спят с женщинами. Гарцуют на лошадях и мулах. И толку от них никакого* (II, 386).

И наоборот, любовные похождения священника становятся, в свою очередь, источником влияния. Пьер Клерг знает, что почти везде в Айонском крае и в Сабартесе его ждут любовные ложа. Зная об этом, он не боится использовать любовниц для доносов на своих недругов в каркасонскую инквизицию*.

Когда заканчивается молодость, Пьер приобретает мерзкую привычку использовать для успеха у женщин связи с инквизицией. Но он не всегда был столь гнусной личностью, какой сделался с годами. Беатриса де Планиссоль знала его молодым и вспоминает о нем, как о мужчине *достойном и сведущем, почитаемом за такового по всей округе*. Даже вдалеке она не перестает считать его другом и своим человеком. Более того, многие годы после разрыва она остается под впечатлением его очарования. Очарование это не совсем рассеялось к моменту ее встречи с викарием из Далу Бартеlemi Амильяком. В сопоставлении с мощной личностью Пьера Клерга Бартеlemi выглядит несколько бледновато в качестве любовника.

Разумеется, не все священники Сабартеса или Айонского края являются столь искусными или столь же могучими любовниками, как их собрат Клерг. И можно предположить, что ошеломляющие успехи монтаяйонского кюре в его доинквизиторский период обеспечивала наполеоновская стратегия. Действительно, он внезапно признается: *Люблю тебя больше всех женщин на свете* (I, 224, 491), — и, не мешкая, переходит к действиям. Молниеносно. Атакуя, он избавляется от томительной осады. Марширует прямо к цели. Но никого и ни с чем не торопит.

Властность отнюдь не исключает неподдельной нежности: на фоне «грубых» крестьян священник умеет быть с женщинами благожелательным. Даже проявляя отвратительные качества в других отношениях, в этой сфере, в любовной, он кажется вежливым, добрым, относительно просвещенным, деликатным, нежным, пылким и в наслаждениях, и в чувствах. *Вы, священники, желаете женщин больше, чем другие мужчины*, — заявляет Беатриса де Планиссоль†, одновременно восхищенная и шокированная поведением двух своих любовников-священников,

* См. гл. III; I, 408.

† I, 255. Так же об отсутствии у любовника-священника привычки прибегать к силе даже в состоянии возмущения, см.: I, 302; II, 26.

следовавших один за другим. Эта дриада⁵ голубых кровей знала, о чем говорит, ибо и дворяне, и крестьяне, с которыми она в иных случаях вступала в брак или просто в интимные отношения, не баловали ее в этом отношении. Элоиза из горной деревушки, Беатриса нашла в лице Пьера своего деревенского Абеяра. Не было мирянки, которая пожелала бы оскопления своего соблазнителя⁶. Местная цивилизация была терпимой к сексуальности клира.

Пааниссоль не одна перебирает ностальгические воспоминания. Также и другая любовница кюре с удовольствием вспоминает, как, лишая ее девственности на соломе родительского гумна, Пьер Клерг сумел не причинить ей ни малейшей боли. Не то что некоторые мужланы, местные бесстыдники, которые не упустили бы случая показать силу (I, 302).

В качестве соблазнителя Клерг сверхдетерминирован: бегать за женщинами, с его точки зрения, равносильно сохранению верности идеологии *domus*, которая так держит его за сердце. *Я священник и жены мне не надо* (иначе говоря, подавай мне всех женщин!), — говорит он однажды Беатрисе. Этими словами, подтверждающими и отражающими его двойственную натуру священника и донжуана, Пьер отмежевывается, утопически, конечно, от вереницы браков, которыми братья (и сестры) разорили отцовский дом: женились они на чужих и одному ему оставили заботу даже не о том, как выдать замуж сестру, а как сохранить ее приданое. Целибат, нарушаемый любовными похождениями, избранный Пьером, сделал его лучшим в мире сыном и настоящим хранителем родительского *domus*. В то же время сожаление о невозможности «аграрного инцеста», единственного средства не растерять достояние *осталя*, прочно сидит в сердце священника. Со скорбью упоминает он о запрете спать с сестрой и матерью и отводит душу в любовных приключениях. *Domus* и донжуанство в его случае взаимно дополняют друг друга (I, 225–226).

О некоторых авантюрах Пьера Клерга известно несколько больше, чем о прочих. Оставим в стороне его интрижки в Акселе-Терме, как банные, так и инквизиторские... Известно, что в 1313–1314 годах кюре был любовником Гайарды Бене, не забывая и ее сестру Алисанду Руссель. Милому другу двух сестер не составило труда соблазнить Гайарду, бедную девушку из разоренной инквизицией семьи: муж Пьер Бене и деверь Бернар Бене, зажиточные прежде хозяева, вынуждены были опуститься до положения отгонных пастухов (I, 279, 395–396). Использовали Пьер Клерг одну из отлучек Пьера Бене для участия в перегонах на высокогорные пастбища, чтобы соблазнить его супругу? В подобной гипотезе нет никакой необходимости: кюре вообще был достаточно дерзок и влиятелен, чтобы не задумываться о предосторожностях в отношении бедняг, подобных Бене. Авантюра с Гайардой вылилась в поразительный диалог между Пье-

ром Клергом и Фабриссой Рив. Ты совершаешь огромный грех, ложась с мужней женой, — говорит Фабрисса Пьеру, сообщив о деревенских слухах на сей счет. *Вовсе нет!* — отвечает кюре, не моргнув глазом. — *Все женщины как одна. Мужняя, не мужняя — равный грех. А можно сказать, что греха-то и вовсе нет* (I, 329). Продолжение диалога могло бы дать нам возможность получше узнать о воззрениях Пьера в любовных материях... если бы у Фабриссы не закипел котел, что враз прервало риторические упражнения матроны, вынужденной бегом возвращаться на кухню. Окаянный котел! Тем не менее мы знаем достаточно для правдоподобной интерпретации речей Пьера: развивая учение катаров по своему вкусу, он исходил из того посыла, что «всякий половой акт, даже супружеский, есть скверна». Отсюда он делал незамысловатый вывод: поскольку запретно все, то все и допустимо. Все возможно, все позволено. Ну чем не Ницше?⁷

Что касается Фабриссы, то у нее не было особых резонов претендовать на роль столпа добродетели. Незадолго до вышеприведенного диалога она фактически уступила кюре девственность собственной дочери Грациды Рив, или, по крайней мере, терпимо отнеслась к тому, что прямо в ее *dortus* Пьер познал Грациду. Дело было году в 1313 году, в пору жатвы: Фабрисса, женщина скорее бедная, состоявшая в фактическом родстве с семейством Клергов*, была в известной степени подавлена родительским империализмом главного, законного дома. В тот день ее не было на дворе, жала то ли свой хлеб, то ли еще чей. Отсутствием Фабриссы воспользовался Пьер, чтобы опробовать на Грациде, оставшейся дома, проповедуемые им теории по поводу инцеста (в данном случае не слишком близкого: вышеупомянутое родство состоит в том, что Грацида — внебрачная внучка Гийома Клерга, являющегося братом отца кюре Пьера Клерга). Добрая кровь не может лгать. Впоследствии Грацида с большой непосредственностью расскажет о своем приключении. *Лет семь назад или около того,* — сообщает она, — *летом, кюре Пьер Клерг зашел в дом моей матери, которая как раз была на жатве. Он и пристал, спасу нет:*

— *Дай,* — *говорит,* — *познать тебя телесно.*

Ну я и сказала:

— *Согласна.*

Я тогда еще девушкой была. Кажется, было мне лет четырнадцать-пятнадцать. Он лишил меня невинности на гумне, где держат солому. Но не силой, этого никак не скажешь. И после не переставал познавать меня телесно до января следующего года. Делалось это всегда в остале мой матери, с ее ведома и согласия. Чаще всего днем.

Потом, в январе, кюре отдал меня в жены Пьеру Лизье, но все равно продолжал частенько познавать меня телесно

* Фабрисса, по мужу Рив, мать Грациды, внебрачная дочь Гийома Клерга, брата отца кюре Пьера Клерга (I, 302).

все четыре года, что оставалось прожить моему мужу. С его ведома и согласия. Иной раз муж спросит:

— А что, кюре еще занимается с тобой этим самым?

А я в ответ:

— Да.

Муж и скажет, бывало:

— Если речь о нашем священнике, так и быть! Если кто другой, ни-ни.

Надо сказать, никогда кюре не позволял себе познавать меня телесно, если муж был дома. Если это самое бывало, то только в его отсутствие... (I, 302—304).

В последующих показаниях Грацида выносит суждение о себе и своем любовнике. Ее рассказ об этом приключении, приятном и невинном, с ее точки зрения, обретает мотивы, созвучные тем, что донесли до нас *Часослов любви* и *Фламенка*⁸: «Дама, которая ложится с истинно влюбленным, чиста от всякого греха... любовное наслаждение, если оно идет от чистого сердца, делает целомудренным оный акт»*. Грацида заходит еще дальше. С *Пьером Клергом*, — говорит она, — это мне нравилось. А потому не могло быть противно Богу. Это не было грехом[†] Поэтов Грацида не читала, но, как и они, черпала свои озарения из того же источника — окситанской культуры. Так чувствовали и тем жили возлюбленные Лангедока и Пиренеев. В сущности, юная сообщница Пьера добавляет к идущему от южного деревенского воспитания обоснованию негреховности подобного некоторую дозу катарской культуры. В этом состоит специфический вклад любовника. Столь убежденная в безгрешном характере своей связи с Клергом, Грацида в то же время не в меньшей степени убеждена — не терзаясь противоречием — что, вообще-то, любая сексуальная близость, даже в супружестве, дело богопротивное! Молодая женщина не уверена ни в существовании преисподней, ни в возможности телесного воскрешения...

Отняв девственность, Пьер Клерг выдал Грациду замуж за старикашку (?) по имени Пьер Лизье: для кюре и его подружки он играл роль формального мужа и снисходительного рогиносца. Лизье оставит Грациду двадцатилетней вдовой. При жизни он терпимо относится к тому, что Пьер Клерг — но только он — продолжает посещать его молодую жену. Значит, душка-священник и вообще мужчины его *domus* диктуют правила деревне, противиться им бесполезно. Та же Грацида убеждена в этом. Жаку Фурнье на его упрек, что не отвергла своевременно ересь Пьера Клерга, она заявляет: *Попробуй я отвергнуть, кюре с братьями меня или убили бы, или изуродовали*. Словам дочери вторит Фабрисса, мать Грациды: *Я не хотела сознаться в том, что ведомы мне были заблуждения кюре и его братьев, из страха, что они меня за такое изобьют* (I, 329, 305).

* О «Часослове любви» и «Фламенке» в см. книгу Нелли об окситанском фольклоре (см. библиографию, р. 65, 173).

† I, 303. Та же идея обнаруживается у поэтов позднего Средневековья и раннего Ренессанса, в частности, у Рабле (см. кн. К. Мартино 1974 г., р. 545): людское наслаждение угодно Богу.

И все же настанет день, еще до 1320 года, когда Грациде и Пьеру наскучит их связь. Вот почему, согласно собственной логике, Грацида заявляет Жаку Фурнье, что в отсутствие желаний с ее стороны всякие плотские утехы будут приниматься равнодушно и в силу этого сделаются грехом. В конечном счете только взаимное удовольствие гарантирует негреховность связи. *Sancta simplicitas!*⁹ Монтайю в пору Грациды Лизье еще не было заражено августиновскими представлениями о греховности^{* 10}.

Приключение с Грацидой представляет собой слабое эхо связи кюре с Беатрисой, той связи, которая была одним из великих эпизодов любовной жизни и светской хроники монтайонского бомонда конца XIII—начала XIV веков. К 1313 году Грацида станет для Пьера второй Беатрисой, грубоватой и простоватой, но зато полной свежести. И, *vice versa*, для Беатрисы Бартеlemi Амильяк, попик из Далу, станет копией Пьера Клерга, менее яркой, чем оригинал, но украшенной скромным обаянием былых времен.

Беатриса де Планисоль

Вот и дошли мы до главного приключения кюре Клерга. Мелкая арьежская дворянка, Беатриса де Планисоль, всю жизнь провела в глуши горных деревушек. Она была женой шателена Монтайю в то самое время, когда Пьер Клерг, молодой и пылкий священник, отправлял службу в приходе, который к тому же был его родиной. Отец Беатрисы Филипп де Планисоль имел некоторое отношение к городу: Планисоль — это название населенного пункта в Фуа, в районе Ла Баржильеры. Филипп носил титул шеваляе и был свидетелем подтверждения вольностей Тараскона-на-Арьежи в 1266 году (I, 244, п. 96). Однако отец Беатрисы пустил корни в деревенской глуши верхней Арьежи: стал сеньором Коссу и выдал дочь за Беранже де Рокфора, шателена Монтайю. Как приверженец катарства, Филипп попался инквизиции: она обрекла его на ношение желтых крестов. Позднее его дочь безуспешно попытается увести Жака Фурнье от воспоминания об этих злополучных крестах. В детстве и юности Беатриса, кажется, не увлекалась чтением, более того, по некоторым признакам можно предположить, что она была неграмотной. (Зато дочери ее получают небольшое образование в Далу, где викарий является наставником нескольких приходских детей, строя глазки матерям учащихся [I, 252]). Значит, Беатриса не читала еретических книг, но с юности имела, помимо отца, контакты в среде сочувствующих альбигойству. Около 1290 года в Селли, деревне в среднем течении Арьежи на юго-востоке Фуа, каменщик по имени Оден произнес в присутствии дочери Филиппа де Планисоль несколько фраз, отдававших крамолой. Давясь от смеха, она рассказала услышанное в своем кругу. Весьма неосторожно: кюре и

* Августи́нианство, однако, было широко распространено в культуре образованных слоев еще до рассматриваемого периода (см.: Noonan. Contraception..., éd. 1969, p. 220).

сплетницы донесли сказанное до Жака Фурнье. Если бы евхаристия и вправду была телом Христовым, — говорили, если вкратце, Оден и все те, кто повторял афоризмы подобного рода, — то она не далась бы на съедение попам. Да будь тело Христово таким же большим, как гора Маргай, что возле Далу, попы давно съели бы его в виде паштета*. Это всего лишь маленький пример фольклора, высмеивающего евхаристию, гулявшего по Пиренеям: тамошние крестьяне совершали возношение кусочков репы, демонстрируя толпе глумление над святым таинством; умирающие осыпали бранью священника, подносившего облатку, делали вид, что облатка жесткая, зловонная; знахарки наводили порчу на «тело Христово»†.

Среди знакомых еретиков юной Бетрисы де Планиссоль отмечены также персонажи из семейства Отье, которые позднее станут катарскими миссионерами: во время свадьбы Беатрисы с Беранже де Рокфором в толпу танцоров затесался Гийом Отье. Что касается Пьера Отье, то он в качестве нотариуса составлял официальные бумаги на предмет продажи части собственности, принадлежавшей упомянутому Рокфору, на которую Беатриса сохранила права соразмерно своему приданному. Желтые кресты отца, богохульство каменщика, отношения с Отье... от юной Планиссоль, она же Рокфор, с нежного возраста пахло паленым. Между тем девушка поклонялась Деве Марии; ее исповедальный порыв будет принят братом-миноритом как искреннее раскаяние в грехах; никогда ни умом, ни сердцем не сворачивала она с пути католической церкви.

Беатриса вышла замуж за Беранже де Рокфора. Овдовела. Снова вышла замуж. Потом опять овдовела. Между двумя вдовствами успевает пощипать травки на лужке супружества: ее избранник Отон де Лаглейз, в ее объятиях долго не протянувший. Такое повторяющееся вдовство было заунывным явлением демографии Старого порядка. Позднее подобные случаи можно будет во множестве обнаружить в наводящей тоску рутине приходских регистров. Про двух мужей Беатрисы, Беранже де Рокфора и Отона де Лаглейза, сказать нечего, кроме того, что они были из мелкого аржежского дворянства. У той, с кем они один за другим делили ложе, они вызывали лишь равнодушие, возможно, нюансированное какими-то смутными чувствами. Не слишком любя своих супругов, Беатриса их крепко побаивалась. Маскировала немногие свои похождения, пока они были живы. Слишком велик был страх, что они убьют ее, а то и любовника, если откроют секрет (I, 219, 234).

Банальнейший сюжет. Трубадуры, певцы лангедокской эротики, широко развили тему несчастной в браке супруги. Муж у них — «презренный ревнивец», скупердый и рогагоносец, скоблящий задницу другого, по словам Маркабрю‡¹¹, тогда как жена,

* I, 215–216. Далу — деревня на правом берегу Аржежи между Фуа и Памье.

† См. гл. XX, XXII–XXIII; II, 305.

‡ О Маркабрю см.: R. Nelli, 1963, p. 109.

пользуясь моментом, *из-под другого убегает*. Супружеская любовь, имеются в виду чувства жены по отношению к законному мужу, окситанскими поэтами почиталась дурным тоном. Жена же, если им верить, вечно боялась, что муж ее побьет или посадит в заточение. Документы инквизиции из Памье подтверждают, что это не просто литературная тема: окситанский или южно-окситанский брак, относящийся к периоду до 1340 года, не являлся, несмотря на некоторые симпатичные примеры, вместилищем счастливых чувств, источающих мед и млеко человеческой нежности. Беатриса этому вполне типичный пример.

В тисках двух своих браков Беатриса тянется душой отнюдь не к мужьям, а к детям, к своим дочерям. И вознаграждается взаимностью: когда ей угрожает арест со стороны епископа Фурнье, все четыре дочери, Кондора, Эсклармонда, Филиппа и Ава, обожающие мать, которая всегда с любовью и умом занималась ими, стена, проливают потоки искренних слез *.

В последнее десятилетие XIII века у юной красавицы-жены впервые при жизни первого мужа приключилась интрижка, не получившая завершения. Глупый, как все мужья (того времени), Беранже де Рокфор был будто в шорах. Скромный айонский крестьянин, которого, благодаря регистрам, можно обнаружить уже постаревшим, женатым, возделывающим свой клочок земли, стал довольно жалким героем прерванной идиллии.

Раймон Руссель управлял хозяйством сира де Рокфора и его жены Беатрисы в монтайонском замке. Обратите внимание, в соответствии с окситанскими понятиями о добром хозяйствовании Раймону была вверена не только домашняя рутина скромного обиталища благородных персон. По-видимому, управитель выступал и в качестве организатора работ: занимался севом, указывал слугам и работникам, отправлял в кузницу лемеха сохи, чтобы навести или перековать их.

Все, что уже говорилось о мелкой знати горных краев, вполне приложимо к отношениям Беатрисы с поселянами вообще и с управителем в частности. По отношению к временной хозяйке замка, которая, овдовев, стала жить в самом обыкновенном монтайонском доме, социальная дистанция не так уж велика: с деревенскими женщинами Беатриса по-приятельски сживает у очага, обмениваясь свежими катарскими сплетнями. Крестьянка Алазайса Азема вполне может бесцеремонно поддеть вдову шателена: *Что вы так вскинули брови, уж не загордились ли? Не стану я вам рассказывать, что делает мой сын*. Но это всего лишь ораторский прием: спустя минуту Алазайса, которая, как всякая сплетница, любит, чтобы ее упрашивали, без малейших колебаний выложит свои невеликие секреты Беатрисе: *Да, так оно и есть, сын мой Раймон Азема понес съестные припасы добрым людям* †.

* I, 257. О магических зельях, которые готовит Беатриса ради дочерей и внуков, см. также гл. XX.
† I, 237. См. также I, 233. О дружеских связях Беатрисы среди женщин см. гл. XVI.

Дама де Рокфор, не будучи заносчивой, скоро вступила в дружеские, с известным амурным оттенком, отношения со своим управителем Раймоном Русселем. Последний, не чуждый, как все вокруг, катарской ереси, призывает хозяйку бежать с ним в ломбардскую землю: Ломбардия была в ту эпоху землей обетованной для еретиков. Когорты лангедокских «совершенных», гонимых в собственной стране, шли туда, чтобы укрепиться духом в полной безопасности. Порядочная монтайонская дама мягко, но решительно отклоняет приглашение в путешествие. Она напоминает управителю-искусителю, сколько пересудов вызвал бы их побег: *Я еще так молода. Если я уйду с тобой, Раймон, тотчас развяжутся языки. Люди не преминут сказать, что мы сбежали ради удовлетворения сластолюбия* *. Однако сама идея путешествия будоражит воображение супруги шателена, она подумывает о компромиссном решении: готова бежать с Раймоном, но в сопровождении каких-нибудь дуэний, присутствие которых сохранит ей репутацию честной женщины. Раймон Руссель не отвергает такое решение. Он даже сводит Беатрису с двумя местными женщинами, которые согласны отправиться с нею в Ломбардию (I, 222). Обе, и этот факт примечателен, близки к *domus* Клергов: одна, Алазайса Гонела, любовница Гийома Клерга, брата кюре, другая, Альгея Мартра, сестра старой Мангарды, матери Пьера Клерга. Шаг возможных дуэний — с отнюдь не белоснежной репутацией! — остался без последствий. Однако заслуживает упоминания, ибо тем самым в жизнь Беатрисы впервые входит клан Клергов.

Раймон Руссель, как позднее и Пьер Клерг, принадлежит в породе крестьян-краснобаев. Он перемежает свои фантазии относительно планов бегства довольно фривольными рассуждениями о переселении душ. Беременной, внимательно слушающей Беатрису, он объясняет: *Душа ребенка, которому предстоит родиться, может проникнуть в утробный плод, находящийся в животе женщины, через самые разные части женского тела* (I, 220).

— *Тогда почему, коли так, младенцы не разговаривают, едва родившись, ведь они получают старые души?* — простодушно вопрошает воздыхателя Беатриса.

— *Потому что такое не угодно Богу!* — отвечает Раймон Руссель, обычно не склонный к лаконизму.

Вплоть до сего момента все остается в надлежащих рамках, в лучших традициях трубадуров, тонких знатоков региональной этнографии. Прекрасная и юная дама из Монтайю имеет «аманта», который происходит, как подобает, из более низкой социальной среды. Раймон в данном случае одновременно и деревенский житель, и не имеет благородного происхождения. Не участвует ли тем самым Беатриса, меньше всего теоретизируя на сей счет, в демократизации любви, которая составляет одну из основных тем

* I, 221. Подобное путешествие в Ломбардию на самом деле именно в это время совершает жена нотариуса из Акса, с целями еретическими, но, возможно, и сентиментальными (I, 290).

окситанских поэтов: «молодая высокородная дама» и персонаж низкого происхождения. При обожателе «терпеливом, красноречивом и скромном», довольствующемся положением почтительного искателя, Беатриса играет роль вдохновительницы, Эгерии¹², интеллектуально развиваемой, в свою очередь, воздыхателем. Ересь давала Раймону чудесное средство и пофлиртовать, и подать себя в выгодном свете. В таких условиях все могло идти к общему удовольствию, даже сам супруг, Беранже де Рокфор, не нашел бы что возразить, оставаясь Раймон этаким влюбленным постником, обожателем из изумруда и сардоникса, какого Маркабрю желал бы всякой достойной внимания женщине. (Согласно *Часослову любви*, изумруд символизирует подавление сексуальных побуждений, сардоникс — целомудренную покорность *.) К несчастью для себя, Раймон Руссель взалкал большой игры, он захотел спать с любимой женщиной. Подобная игра дала окситанской лирике еще одну из основных тем. Как сказано у Бернара де Вентадура¹³:

Хотел бы я застать ее одну,
Пусть спит, и я не помешал бы сну,
Лишь нежный поцелуй сорвал бы тайно с губ.
Просить не смею — слишком подл и губ[†]

Однажды вечером, — рассказывает Беатриса, — мы ужи-
нали вдвоем с Раймоном. После этого он украдкой прошел в
мою спальню и скользнул под кровать. Тем временем я при-
бирала в доме. Потом легла. Все домашние уснули, и я тоже.
Тут Раймон выбрался из-под кровати и примостился сверху,
не снимая рубашки! И начал действовать, как если бы хо-
тел овладеть мною телесно. Тогда я вскрикнула: «Что про-
исходит?»

На что Раймон отозвался: «Молчи».

Тут я не выдержала: «Ах ты, крестьянское отродье!
Это я-то молчи?»

И давай кричать, давай звать служанок, которые спали
при мне, на других кроватях в той же комнате. Говорю им:
«В моей постели мужчина!»

Раймон же вмиг выскочил из постели и из комнаты...
Спустя некоторое время он оставил службу в нашем доме и
вернулся в свой осталь в Прад (I, 222).

Таким образом, в решительный момент у супруги шателена
взыграло «классовое сознание», несколько притупившееся за
время долгого флирта, который предшествовал дерзкой атаке уп-
равителя. Она прогнала крестьянина из своей постели. Не поже-
лала поступать, по выражению Маркабрю, «как левретка, кото-
рая отдается дворовому псу»[‡]. «Классовое сознание» не мешало
неделями позволять управителю ухаживать, но не более того.

* R. Nelli, p. 154.

О легитимности любви окситанской женщины к более низкому по положению см. там же, p. 164.

[†] Бернар де Вентадур, стих 41–44. Цит. по: Lazar M., p. 12. (Рус. изд.: Бернар де Вентадорн. Песни. М. 1975. С. 90).

[‡] Маркабрю, XXXI, стих 46–49. Цит. по: Nelli R., 1963, p. 133.

Все имеет предел, даже относительно платоническая идиллия супруги шателена и крестьянина. Руссель выходит. Входит Пато.

Пато — бастард. Зато кузен Пьера Клерга. Из самой именитой семьи в деревне. Хотя и не дворянской. Пато не выдумывает сложных подходов. В отношении женщин он применяет подход, который опробовал некогда его далекий соотечественник Гийом Аквитанский¹⁴. С точки зрения бастарда, Беатриса — всего лишь «кобылица»: *седлай ее, отведать дай скребницы**. Не стеснясь, еще при жизни Беранже де Рокфора Пато Клерг насилует Беатрису. Очевидно, гнев шателена мало пугает столь доблестного хама. Следует добавить, что «изнасилование» нанесло не самую страшную травму. После смерти Беранже Беатриса, свободная, но вдовая и, в таком качестве, пониженная на одну ступеньку социальной лестницы, попросту сожительствует с монтайонским сатиром, незадолго до того силой взявшим ее в замке. *С того времени Пато открыто содержал меня как любовницу*, — заявляет она епископу Фурнье, отвечая на вопросы о личной жизни.

Однако Пато — это всего лишь проходной этап. Настоящим, большим событием первого вдовства Беатрисы стал кузен Пато — кюре Клерг. Связь Пьера и вдовы шателена развивалась по законам типичной для святош интриги: все началось с исповедальни. А завершилось в церкви, где в силу своей порочности Пьер Клерг велит среди ночи устроить для любовницы постель.

Первоначально Беатриса была всего лишь одной из исповедующихся. Она уже давно водила знакомство с людьми клана Клергов, участвовала в долгих посиделках у очага (I, 235–237). Однажды зашла исповедаться к приходскому кюре за алтарь Девы Марии. Пьер не дал ей времени покаяться в грехах. Он заявил: *Ты нравишься мне больше всех женщин на свете*. И тотчас заключил в объятия. Она немедленно ушла, в раздумьях, озадаченная, но не возмущенная...

Это было только начало: Пьер не спешит одержать сердечную победу. Впрочем, в этом случае речь не идет о любви-страсти, но всего лишь о взаимном влечении и нежности... Чувства Беатрисы и Пьера по отношению друг к другу выражаются глаголом *diligere* (очень любить). Тогда как то, что сведет позднее вдову шателена и Бартеlemi Амильяка, вынудит составителей регистра Жака Фурнье использовать латинские слова *adamare* и *adamari*, передающие понятие любви-страсти.

После приличествующего срока ухаживаний, от поста до начала июля, Беатриса, наконец, уступает перед обаянием и красноречием священника: Пьер — опасный златоуст в лучших традициях позднейшего южного красноречия. На восьмой день после дня ап. Петра и Павла, летом, в самом конце XIII века

* Выражение трубадура Гийома IX, герцога Аквитанского (*Nelli R. Op. cit.*, p. 79–103).

(Сколь щедро лето предлагает шанс, толкающий в объятия распутства *) Беатриса отдалась Пьеру. С ним она становится послушной любовницей, доходит, ему в угод, до кощунства: ложится с ним в рождественскую ночь и даже, как мы уже видели, в деревенской церкви. Готовая на любое безрассудство, несмотря на свою природную сдержанность, Беатриса встает в один ряд с самыми дерзкими любовницами окситанской литературы: Дамой де ля Серр, Брюниссандой, Фламенкой, Дамой с попугаем, Флорипарой... и прочими женщинами, столь похожими на реальных любовниц, живших некогда в Окситании †¹⁵

Связь Пьера и Беатрисы, судя по тому немногому, что известно, была обоюдно приятной: в течение двух лет любовники тайно (?) встречались, провести ночь вместе можно было два-три раза в неделю, зато в такую ночь соединялись они дважды или того больше ‡. В постели, у очага, под окном Беатриса искала у Пьера насекомых, это было действо, в котором смешивались забота об элементарной чистоте и ритуализированное обычаем выражение чувств привязанности. Пьер тем временем просвещал Беатрису на отвлеченные темы: социология семьи, альбигойская теология, маги́ко-практическая контрацепция.

Однако через два года Беатриса идет на разрыв: всему свое время. Вдова шателена чувствует, что ум ее со всех сторон опутан мощной диалектикой кюре-катара. Оказалась в положении ни туда, ни сюда: влево манят еретические горы, здесь и любовь ее, и привязанности; вправо — вновь обратившееся к католицизму понизовье. Она поддается соблазну равнин, сияющих притягательными видами на второе замужество. Свою роль сыграют и проповеди братьев-миноритов, и увещевания сестры Жантили, католички-святоши... Таким образом, Беатрисе приходится выбирать. С определенной точки зрения она по-прежнему считает Пьера хорошим, достойным, знающим мужчиной. Но если посмотреть глазами той благочестивой девушки, которая в юности ставила разноцветные свечи Святой Деве, Пьер — это дьявол (I, 223). Дьявол делит с нею ложе, смущает катарскими аргументами; из-за него она рискует закончить свои дни в огне костра, преуговорясь к пламени адскому. Молодая вдова изнемогает в такой борьбе бедро к бедру с Сатаной §. Она решает покинуть кюре, спуститься в долину и выйти замуж за дворянина Отона де Лаглейза. И это невзирая на порицания айонских друзей, Пьера в первую очередь. В самом деле, все умоляют вдову шателена не бежать в понизовье, ведь после этого ее ждет одно, — гибель души среди волков и псов Римской церкви. *На кого вы нас покинули, вам угодно жить среди волков да псов,* — заявляют Беатрисе, которую в деревне считают своей, ходоки из Прада **.

Но молодая женщина отказывается внимать искренним увещеваниям друзей. Она живет в Крампанье, Далу и, наконец, в Ва-

* Маркабрю, XXXVIII, 5—7. Цит. по: R. Nelli, p. 115, n. 21.

† Nelli R. Op. cit., p. 195.

‡ I, 226, 244. Связь приходится на 1299—1301 гг.

(Беатриса покинула Мон-тайю несколько позднее 1300 г.: II, 291). В 1305 г. Беатриса еще замужем вторым браком, в который вступила чуть позже 1300 г. (I, 232).

§ Выражение У Фолкнера из романа «Когда я умирала» (рус. изд.: «Иностранная литература». 1990. № 8. С. 54).

** I, 231, 254. От второго брака у Беатрисы будет две дочери, соответственно в 1303—1304 и 1305—1306 гг. (даты приблизительны).

риле. Эти населенные пункты, расположенные в пятнадцати-двадцати километрах к северу, ниже Айона, являются местожительством ее нового супруга по имени Отон де Лаглеиз (Lagleize), что по-французски вполне созвучно с *de l'Eglise*¹⁶. В таких условиях отношения новой «Беатрисы Церковной» с Пьером Клергом становятся эпизодическими. Чувства остаются. Еще раз кюре, выдавая себя за священника из Лиму, навестил свою бывшую любовницу в ее доме, в Далу, и тут, в подвале, «тела их соединились», пока горничная караулила под дверью (I, 239). В дальнейшем любовники сохраняют лишь духовную связь, отмеченную после второго вдовства Беатрисы одним целомудренным и кратким визитом, во время которого Пьер спросит бывшую подругу, что нового у нее на сердце, и оставит ей в качестве прощального подарка гравированный стакан и сахар — *zасага* — из страны сарацинов. Небольшие подарки, знаки внимания, которые доказывают, что душа у кюре не деревянная: умел он *выжать из любви не только плотскую усладу*^{*}, умел вызвать в подруге доверие, основанное на истинном чистосердечии души[†]. Отныне Беатриса для него только далекая принцесса, что подтверждает слова Джауфре Рюделя: *Сладка далекой птицы песнь*[‡]¹⁷.

Но после Беатрисы Клерг все более отходит от романтической модели. Ищет средство от меланхолии? А может, это растущая похоть стареющего священника? Во всяком случае он, очевидно, становится более ветреным, более *переменчивым*, чем когда-либо: за каждой юбкой бегают, *аж бре трещат*[§], и в Монтайю, и даже в Акс-ле-Терме. Женщин он теперь добивается не столько обаянием (?), сколько авторитетом и запугиванием.

Два года, которые Беатриса провела с Клергом, обернулись после разрыва ностальгическими чувствами и желанием вернуть прежние времена. Второй брак принес не больше душевного тепла, чем первый. Она не была разочарована, ибо от нового замужества ожидала лишь укрепления своего положения в жизни. Во всяком случае, она показала себя верной супругой Отона де Лаглеиза, за исключением единственной мимолетной прихоти в подвале, которой отмечена тайная встреча с Пьером Клергом (I, 239). Отон вскоре умер. Беатриса же снова открыта большому приключению. И даже — один раз не в счет — большой любви.

И второй ее любовник — священник. Скромный приходский vikarий, но отнюдь не ничтожество: позднее, в тюрьме, Бернар Клерг будет обращаться к нему почтительно, не иначе как «сеньор кюре». Однако Бартеlemi Амильяк всего лишь бледное подобие Пьера Клерга, своему прообразу он и в подметки не годится. И в распутство впал случайно, и катаром не был. Доносчиком становится вынужденно, под давлением. Но без угрызений совести.

Вторично вдовая Беатриса познакомилась с Бартеlemi в той же деревне Далу: своих дочерей, Аву и Филиппу, она поместила

* Маркабрю, заключение к части V. Цит. по: *Nelli R.* Op. cit., p. 134.

† *Nelli R.* Op. cit., p. 195.

‡ Серкамон, II, 5–6; цит. по: *Nelli R.*, p. 139. Джауфре Рюдель, песнь VII (апокриф?), цит. по: *Nelli R.*, p. 141, п. 50.

§ Рембаут Оранжевый¹⁸ и Гийом Аквитанский. Цит. по: *Lazar M.* *Amour courtois*..., p. 129, 143.

в школу, где детей наставлял молодой викарий. Несколько постаревшую (я перешла свой женский перевал), Беатрису охватывает страстная любовь, определяемая глаголом *adamare*, к молодому священнику. Она сама кидается ему на шею. Это она первая сделала шаг ко мне, — будет впоследствии рассказывать Бартеlemi Амильяк. — Однажды, едва у меня закончились занятия с ученицами, с Авой и Филиппой в том числе, Беатриса говорит:

— Приходи ко мне нынче вечером.

Я так и сделал. Дома она оказалась одна. Я спросил:

— Чего ты от меня хочешь?

А она отвечает:

— Я тебя люблю, хочу спать с тобой.

— Изволь, — говорю.

И тотчас в прихожей осталась мы предались с нею любви. Потом я часто обладал ею. Но ни разу ночью. Только днем. Мы дожидались, пока дочерей и служанки Беатрисы не будет дома. И тогда совершали телесный грех (I, 252). Страстная, способная на безрассудство ради любимого, не заслуживает ли и она слов, найденных Бодлером¹⁹ для Эммы Бовари (такой, впрочем, непохожей на нашу вдову: у «планиссолизма» нет ничего общего с «боваризмом»²⁰)? И все-таки, — пишет Бодлер*, — Эмма отдается. Роскошно, щедро отдается она шалопадам, которые ей никак не равня... В тесном деревенском пространстве она стремится найти идеал. Карпантрасского Цезаря. Беатриса страстно любит Бартеlemi, он страстно любит свою любовницу: *Beatrix Bartholomeum nimis adamabat... et ipse dictam Beatricem adamabat*²¹ (I, 249, 256). Конечно, молодой викарий — слабый человек. И даже трус, недостойный такой любви (в итоге он покинет ее, отчасти по причине ее возраста, но больше потому, что испугается подпасть вместе с ней под обвинение в ереси). Она, быть может, питая иллюзии в отношении второго любовника, любит в нем свойственные священникам нежность и чувственность, выраженные более, чем у других мужчин, мирян. Както, в момент истины, Беатриса высказывает эту мысль в лицо Бартеlemi†: Все вы, священники, приоры²⁴, аббаты, епископы, архиепископы и кардиналы, вы — хуже всех! Ваш грех больше, чем плотский грех, вы желаете женщину больше, чем любой другой мужчина...

Вот таким способом, — философски замечает Бартеlemi (в качестве комментария к словам любовницы), — Беатриса пыталась оправдаться в том, что совершила со мной плотский грех. Действительно, у Беатрисы сложилось определенное мнение о священниках. Дама страдала «пресвитерастией». Она так обожала молодого Амильяка, что обвиняла его, — подобно тому, как ханжи из Лудена обвиняли своего соблазнителя Урбана

* Baudelaire Ch. Œuvres (Pleiade), p. 1009–1011.

† I, 255. О юре в роли сверхсамца см. пикантные анекдоты из *Malleus maleficarum* (см. библиографию). Разумеется, и в регистре Жака Фурье встречаются многочисленные намеки на распутных священников епархии Памье, в стране басков или еще где (I, 285; III, 186 и др.). См. также (Nelli, p. 270) о (реальном) персонаже, священнике Раймоне де Корне (ок. 1324 г.), безмерно возлюбившем Женщину, марьяльно²² или телесно, *ly bayzan et locan sas ropetas...*²³ Южные соборы понапрасну метали громы против подобных «злоупотреблений» (см.: Mansi. Vol. 23, p. 843).

* Серкамон, V, 34; Бернар Марти, VIII, 17; Джауфре Рюдель, IV, 30; см.: Nelli R. Op. cit., p. 130.

† Джауфре Рюдель, IV, 45–46; см.: Lazar M. Op. cit., p. 92–93 (п. 27).

‡ I, 553.

Грандье²⁵, — что он ее околдовал. *Грех колдовства я никогда не совершала*, — заявляет она однажды. — *Но вполне уверена, что священник, Бартелеми, навел на меня порчу, ибо любила я его слишком страстно. Между тем, когда я его узнала, у меня уже прекратились месячные* (I, 249).

Продолжение начатой с таким пылом истории не лишено ни живости, ни яркости. Когда она стала подругой викария, в Далу Беатрису начали преследовать сплетнями, подлыми пересудами и ехидными пересмешками на ее счет (кюре сам по себе) между приходскими сплетниками, не смущавшимися позлословить и в глаза, и за глаза*. С другой стороны несчастная становится жертвой придирок собственных братьев, которые, совершенно по-окситански, становятся хранителями хрупкой добродетели сестры†. Опасаясь, как бы они не обошлись с ней дурно, Беатриса задумывается об отправке и любовника, и любви в Паларскую землю: Палар — затерянная в Пиренеях епархия, расположенная между Арагоном и Комменжем — Кусераном. Священники этой епархии, по доброй догригорианской николаитской традиции²⁶, в 1300 году еще пользовались *de facto* правом жить со своими экономками, сожительницами или *focarias* [поварихами]. Позволение на сожительство попросту давалось епископом упомянутой епархии после внесения любовниками определенного «бакшиша». При таких обстоятельствах Беатриса, собрав пожитки и 30 турецких ливров, решила отправиться в Палар через Викдессос, где к ней должен был присоединиться Бартелеми. Оттуда пара прибывает в Палар, где их «сочетает», но без благословения, один священник-нотарий. Там они сожительствоуют в течение года, в общем *domus*, никого не скандализируя. Как-то живут. Тратят 30 турецких ливров, сыгравших роль приданого бывшей супруги шателена. Мало-помалу Бартелеми открывается катарское прошлое любовницы. И его охватывает страх. Начинаются семейные сцены. *Старая карга, еретичка*, — срывается в крик викарий. Следует разрыв.

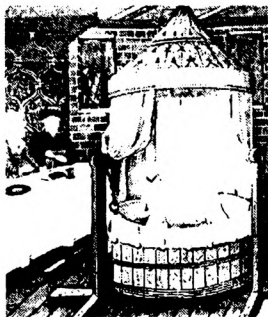
Впоследствии они встречаются только накануне заключения в тюрьму. Бартелеми зарабатывает на жизнь, устраиваясь то там, то сям викарием или причетником. Беатриса, которую уже допрашивает инквизиция, стремится вновь опереться на поддержку бывшего любовника. И снова, как когда-то с кюре Клергом в подвале в Далу, она предается любви с молодым викарием в винограднике, и снова караулить поручено верной служанке, которую на сей раз зовут Алазайсой. Продолжение истории переходит в руки епископа Фурнье: он заточает и даму, и молодого священника. Затем, год спустя, он велит их освободить в один и тот же день (4 июля 1322 года). Ее — осужденную носить желтые кресты. Его — без крестов‡.

Глава X Временные связи

Беатриса и ее друзья из дома Клергов не единственно возможные объекты исследования по теме сексуальных отношений в деревне. Помимо блуда одного большого *domus*, в Монтаяю и вообще среди населения Фуа, конечно же, существует относительная свобода нравов. Подчеркиваю, *относительная*. Ибо нравы эти, не будучи аномальными, были просто несколько свободнее в 1320 году, нежели на рубеже XVII—XVIII веков, когда до самой деревенской глуши дойдут целомудренные строгости Контрреформации, активно вводимые мановением епископского посоха и отеческими тумаками, епархиальным надзором и полицейскими функциями кюре. В той же Монтаяю в 1300—1320 годах (не считая шалостей кюре) нам известно по документам как минимум пять-шесть незаконных пар, и этот список не полон. Это число следует сопоставить с тем, что в два первых десятилетия XIV века в приходе должно было насчитываться 50 семей (законных или нет): стало быть, самое малое — десять процентов «псевдосемей»... Монсеньор Кольбер, епископ-янсенист¹ из Монпелье, епархиальный надзор которого я изучаю вот уже пятнадцать лет, в 1700 году был бы ошеломлен подобной пропорцией. Особо серьезным фактом в глазах строгого ригориста являлось бы то, что около 1310 года в порядке вещей были бесстыдно афишируемые связи: в деревне «открыто имеют» или «открыто содержат» сожительниц (I, 238). Около 1705—1710 годов, напротив, будут прилагать большие усилия для их сокрытия, дабы избежать гнева кюре и пересудов святош. В 1300 году в Монтаяю дурной пример фактически подает сам кюре. Причем «без комплексов»!

С другой стороны, мы видели, что не только в городе, но и на пастбищах лишенные семейной жизни пастухи не стесняются, если есть возможность, содержать любовницу. Возьмем шире. Допустим, около 1310 году некая пара откровенно ведет совместную жизнь... В этом случае реагировать будут несколько иначе,

Плотские утехы.
Миниатюра начала XV в.
Национальная библиотека,
Париж



нежели в наши дни при аналогичных обстоятельствах. «Интересно, состоят они в законном браке? Или так сошлись?». Подобный вопрос задает себе, впрочем, не слишком мучаясь им, Гийом Эсконье из Акс-ле-Терма во время поездки в Лиму. В доме Мартена Франсуа в Лиму, — рассказывает Эсконье, — мы обнаружили женщину, должно быть супругу этого Мартена, если не сожительницу: по крайней мере, он держал ее в доме довольно долго (II, 12). Добавлю, что никто из собеседников Эсконье и не подумал опровергнуть сомнение в легальном статусе пары Мартена Франсуа.

В области Фуа понятие плотского греха существовало, но в менее развитой форме, нежели позднее, в Новое время, при более строгой моральной атмосфере аржежского общества. Для Арно де Верниоля, как мы видели, содомия — грех не больший, чем просто блуд. Для Грациды Лизье из Монтайю и Пьера Видаля из Акс-ле-Терма просто блуд сам по себе еще не грех, при условии, по Пьеру Видалю, справедливого вознаграждении со стороны мужчины. Если довести до предела, *ad absurdum*, подобную логику, то можно, строго проводя точку зрения отсутствия вины, вывести следующее уравнение:

Содомия = блуд обыкновенный = безгрешность!*

Разумеется, речь не о том, чтобы все уравнивать... но столь смелая экстраполяция, выведенная на основе высказываний самих местных жителей, передает меру сексуальной терпимости, еще весьма значительной в XIV веке. В классическую эпоху она сократится подобно шагреновой коже. И снова несколько растянется только в XIX—XX веках вместе с новыми, впрочем, относительно новыми понятиями допустимого в современную эпоху.

Представление о допустимом в Монтайю начала XIV века достаточно умеренное, не общепринятое, но не вызывающее споров. Воплощается оно, как мы только что отметили, в сексуальном либерализме народных взглядов; оно включает в себя и практический либерализм, выражающийся в повсеместном существовании незаконных пар. Беатриса де Планиссоль в своем первом вдовстве и бастард Пато Клерг живут в открытой всей Монтайю связи, и подобное сожительство не вызывает гнева у кого бы то ни было. Все сводится к досужему злословию. Гозья Марти, которая выйдет замуж за другого Бернара Клерга (тезку нашего байля), была какое-то время сожительницей Раймона Роз из Монтайю, *кости которого, как еретика, будут преданы огню посмертно* (III, 67). Раймонда Тестаньер, она же Вюиссана, является любовницей Бернара Бело, имеет от него двоих детей, одного из которых зовут также Бернаром. В доме своего любовника-хозяина она работает усердно как в качестве признанной подруги, так и в качестве фактической прислуги. Подобная связь, с ее дамской точки зрения, является чем-то вроде брачного опы-

* Такое уравнение действительно «абсурдно» и имеет ограниченный смысл: первая позиция сформулирована относительно образованным горожанином, вторая — крестьянами или приравненными к ним, к которым относится городское понятие «неотесанные».

та. *Я думала*, — скажет она позднее инквизитору, — *что Бернар Бело возьмет меня в жены, а потому усердно старалась делать по дому все, что могла. В конечном счете Тестаньер придется разочароваться в своих надеждах. Арно Виталь, обаятельный сапожник, который, в порядке вознаграждения за добрые вести, принесенные им Вюиссане, попытается однажды ее изнасиловать, безошибочно объяснит ей причины крушения надежд на брак: Да будь ты богаче любой женщины графства Фуа, Бернар не взял бы тебя в жены, потому что ты не его веры (не еретичка): о доверии тебе не может быть и речи* (I, 456).

Этот текст Арно Виталья, видного деревенского социолога, дает, впрочем, один из ключей к пониманию распространенности конкубината в Монтайю: брак для этих людей представляет собой непростую операцию. Вероятно, он предполагает любовные чувства со стороны претендента по отношению к суженой; кроме того, если возможно, перспективу на хотя бы относительно богатое приданое за женой; наконец, *last but not least*, совпадение взглядов. Протестуя против столь суровых условий, значительное число монтайонцев предпочитают, по крайней мере для начала, воспользоваться терпимостью общества к сожительству*.

Еще одна незаконная пара, которую образуют на время краткосрочного сожительства Алазайса Гилабер (дочь монтайонского овцевода) и Арно Виталь, сапожник, завсегдатай дома Бело, усеянный авантюрами путь которого мы как раз только что пересекли. *Я была очень привязана к Арно, с которым мы вступили в бесцелостную близость, — заявляет Алазайса Гилабер, — он наставлял меня в ереси, я обещала ему упрямить мать согласиться на обращение в ересь моего меньшого брата* (очень большого [I, 410—413]).

Незатейливая связь Алазайсы не лишена морального и психологического интереса. Бывшая подружка сапожника-катара после разрыва фактически признает, что история с этим мужчиной была сомнительной с моральной стороны (*бесцелостной*). Но в свое время эту незаконную связь Алазайса не считала постыдной, подлежащей сокрытию: Арно Виталь оставался на дружеской ноге и даже в добром согласии с Алемандой Форе, матерью любовницы†.

С другой стороны, отметим, что история с Алазайсой происходит от настоящей любви, которая, по правде, лежит в другой плоскости, чем страсть. Чтобы описать ее, героиня употребляет глагол *diligere* (очень любить), а не *adamare* (любить страстно). Но в этой области, если обратиться к другим незаконным парам, Монтайю одобряет и самые страстные варианты: Беатриса де Планиссоль, например, познает истинную страсть, безрассудное

* I, 244: в Монтайю делают различие между «открыто держать» сожительницу и «иметь более-менее тайную» связь с любовницей.

† I, 414. См. также о дружеском согласии между сестрой Мангарды Клерг и сожительницей Гийома Клерга, сына Мангарды брата кюре (I, 222).

взаимное влечение с молодым викарием, заполнившее ее второе вдовство.

Четырех отмеченных выше случаев мало для исследования темы внебрачного союза в Монтайю. Следовало бы приобщить сюда несколько эпизодов дополнительно, в том числе все эскапады кюре Клерга. Замечу просто по поводу этих четырех пар, что проказы юности отнюдь не мешают всем четырем дамам найти в своей дальнейшей жизни мужей, причем неплохих. Они не стали общедоступными, но сочетались законным браком! Беатриса де Планиссоль после сожительства с Пато и трогательного приключения с кюре Клергом выйдет замуж за Отона де Лаглейза, жителя понизовья. Спуск в долину станет для вдовы шателена, отнюдь не наивной девушки, не снижением социального статуса, но едва ли не повышением. Что касается Гозьи Марти, Алазайсы Гиалабер и Вюиссаны, о более или менее счастливых странствиях которых по монтайонской карте Страны нежности мы уже рассказали, то они впоследствии выйдут замуж за почтенных айонских землепашцев, именуемых соответственно Бернар Клерг (тезка байля), Арно Форе и Бернар Тестаньер.

Отметим, что любовники этих дам обыкновенно оказывались катарами, причем весьма решительными еретиками*, подобно Мартену Франсуа, проживавшему в Лиму во внебрачном, по всей видимости, сожительстве с одной женщиной, и которому, должно быть, приятно было слушать в собственном доме проповедь Отье на тему: *Брак ничего не стоит* (II, 12–13). В конечном счете катарство было весьма терпимо к свободному браку. По крайней мере, так это понималось в Монтайю: институт супружества в его легальной форме подвергался хуле; строгое воздержание от секса возлагалось на «совершенных»; простым верующим *de facto*, если не *de jure*, позволялась наибольшая свобода нравов. И все это в силу знаменитой максимы в интерпретации Пьера Клерга: *Поскольку все запрещено, постольку все позволено*[†]. Следовательно, было бы неправильно объяснять сексуальное поведение и сексуальные стереотипы верхней Арьежи эпохи Жака Фурнье местным влиянием гетеродоксальной идеологии, как бы это ни было заманчиво. Священник Амильяк отнюдь не был еретиком, однако стал почти таким же блудодеем и распутником, что и альбигоец и двойной агент Пьер Клерг. Ересь, конечно, ничего не делала для ограничения конкубината в Монтайю, хотя, быть может, поощряла. Но и породила его никак не она. Конкубинат существовал прежде ереси там, где она его застала. Он процветал с древних времен. И черпал свои оправдания, как главные, так и второстепенные, в народном духе, в непомерной цене приданого, в тяготах брака, в настоящей необходимости не пустить на распыл родительский *domus* опрометчивыми и не-

* Это относится к Бернару Бело, Раймону Роз и Арно Виталю. Пато Клерг в ереси не замечен, зато Пьер Клерг, унаследовавший от него благосклонность Беатрисы, был в высшей степени неортодоксально верующим.

† I, 224–225. Софистическая аргументация Пьера Клерга вращается вокруг двух следующих идей:

а) Предаваться любви для женщины всегда грех, будь то с мужем или любовником. С мужем даже худший, ибо такой грех не осознается. Итак, дамы, заводите любовников.

б) В любом случае для отпущения грехов достаточно встречи с «совершенным» перед смертью. Стало быть, что стесняться? (Подобный экстремизм Пьера Клерга, однако, не характерен для типично крестьянских, даже свойственных катарам воззрений верхней Арьежи. Я еще вернусь к этому.)

выгодными браками. Ересь была для «сходящихся без брака» только лишним оправданием. Впрочем, конкубинат процветал во многих других местах Пиренеев, которые отнюдь не были поражены идеологией «добрых людей», где не знали или почти не знали катарства. К примеру, в Паларской епархии, где кюре вели безмятежную жизнь с сожительницами с благословения местного епископа. Что касается простых крестьян, то конкубинат без малейшего вреда входил в их систему хозяйствования на земле и по дому: работница становилась еще и подружкой. Прельщенная пустыми обещаниями на брак, она лишь еще пуще надрывалась — шутка что надо! И наоборот — земледелец охотно вспахивал поле любовницы. Это делалось по любви или просто по привычке сообща, парами обрабатывать землю*.



Монтайонские сожители прибегали к более-менее эффективной контрацепции. Сексуальная жизнь старых времен распадалась, фактически, на две сферы, и ограничение рождаемости (по понятным соображениям) больше заботило любовников, чем супругов. Беатрису де Планисоль, например, в начальный период отношений с Пьером Клергом неотступно преследовала перспектива внебрачной беременности: *Что я буду делать, если забеременею от вас?* — говорит она священнику[†]. — *Я буду запятнана и погибну.*

У Клерга готов ответ на все. Он не просто развратник, но и немного маг, какими часто бывали кюре периода до Реформации и Контрреформации[‡]. Глазом не моргнув, он успокаивает любовницу, тоже немного колдунью: сообщает, что есть у него особая трава, противозачаточного действия одновременно и на мужчин, и на женщин (отметим, что Пьер Клерг, кюре чисто деревенского происхождения, тем не менее, прибегает к мотивации и технике, пусть иллюзорной, *birth control*², который некоторые историки ошибочно считают типичным только для городской элиты. Навязчивая идея семьи для этого священника, столь озабоченного сохранением целостности *domus*, несомненно, сыграла свою роль в его стремлении избежать зачатия).

Есть у меня особая трава, — говорит Пьер Беатрисе. — *Если мужчина держит ее при себе, соединяясь телесно с женщиной, то он не сможет оплодотворить, а она зачать.*

Как истинная дочь деревни с ее сыроварнями Беатриса, не смотря на благородное происхождение, тотчас предлагает любовнику подходящее сравнение.

Какая же трава? — спрашивает она Пьера (I, 244). — *Может, из тех, что пастухи кладут на котел с молоком, куда*

* I, 456; II, 126. Крестьянский конкубинат в редких и неагрессивных формах вновь расцветет в Монтайю в XIX в. после вероятного периода упадка во времена аскетических строгостей католицизма классической эпохи: обратите внимание на довольно многочисленных внебрачных детей, которых можно найти в поименных списках Монтайю 1880—1920 гг. (AC de Montailou, AD Ariège, 10 M 4).

[†] I, 243—244. О «двух сферах» см.: Flandrin J.-L. 1969, 1970, 1975.

[‡] Отсылаю к: K. Thomas, 1971; Rétif de La Bretonne. La Vie de mon père.

Представление о кюре как чарошее сохраняется до наших дней в фольклоре Монтайю.

запущен сычуг, чтобы молоко не створаживалось, пока на котле эта трава?

Намек на сычуг вполне уместен. Заячий сычуг, выпитый за три дня до регул, считался противозачаточным средством со времен Диоскорида и его последователя XIII века Маньино Миланского *³ Беатриса, обращаясь по этому вопросу к фольклорной традиции арьежских пастухов, сама того не зная, всего лишь переиначивает старые метафоры эллинских и миланских врачей. Сычуг уже рассматривается ею не как контрацептив, но как эквивалент субстанции, которая створаживает коровье молоко или мужское семя, превращая их соответственно в сыр и зародыш. Магическая трава Пьера Клерга мешает загустению молока или спермы, она обладает антисычужными, а значит, противозачаточными свойствами.

По поводу упомянутой «травы» Беатриса добавляет некоторые детали. *Когда Пьер Клерг хотел познать меня телесно, — рассказывает она, — он приносил (эту траву), завернутую в льняную тряпицу, — крохотный сверток, не больше первой фаланги моего мизинца что вдоль, что поперек. И была у него длинная нить (или шнурок), он пропускал ее вокруг моей шеи, когда мы занимались любовью, а эта штука с травой свисала на нитке у меня между грудей до самого желудка (sic!). Когда кюре хотел встать с постели, я снимала эту штуку с шеи и отдавала ему. Случалось, что за ночь он желал познать меня телесно дважды или того больше, тогда кюре, прежде чем соединить нашу плоть, спрашивал:*

— *Где трава?*

Я легко находила ее благодаря шнурку на шее, вкладывала «траву» в его руку и он сам помещал ее на мой желудок, все так же пропустив нить у меня меж грудей. Вот так и не иначе он соединялся со мной телесно.

А не был ли объект, столь мудроно употреблявшийся в этих избыливающих чепухой любовных играх, всего лишь магическим амулетом? Или чем-то вроде пессария ⁴, на что наводит туманная формула относительно «желудка»? Не знаю. Всегда ли эта трава была «эффективна» или, что одно и то же, Беатриса была убеждена в эффективности «трюка» Клерга?

Клерг использовал страх и желание избежать беременности — весьма сильные чувства своей подруги, — чтобы сильнее привязать ее к себе благодаря свойствам чудесного контрацептива:

Однажды, — продолжает Беатриса, — я попросила священника:

— *Оставь свою «траву» мне на сохранение.*

— *Нет, — ответил он, — такого я не сделаю, иначе, благодаря траве, которую я тебе доверю, ты сможешь телесно сходить с другим, совершенно не боясь забеременеть!*

* Диоскорид, 2, 21 (цит. по: Noonan J., éd. français, p. 23); Magnino. Regimen sanitatis, цит. по: Sarlon. Introduction to the history of science, III, I, p. 854 (см. Noonan, p. 268). См. также: Martineau Chr., 1974, p. 548.

Священник сказал это, — задумчиво замечает Беатриса, — из ревности к своему двоюродному брату Пато, который был моим любовником до него.

Таким образом, контрацепция (или то, что за нее слыло) рассматривалась Пьером Клергом и его соперником в Монтаяу как средство привязать к себе женщину, защитив ее от беременности, но не как способ освобождения женщины самой по себе. Впрочем, Беатриса отнюдь не протестует против стремления мужчины надеть на нее ошейник. Пиренейская Ева XIV века живет еще при «адамократии».



Страх дать жизнь незаконнорожденному связан с общей, весьма свойственной окситанской культуре заботой. Особенно сильной в благородной среде, частью которой — как бы то ни было — являлась Беатриса де Планиссоль: бастард, квалифицируемый автоматически как *маленький ублюдок* или *сын ублюдка*, фактически принижает благородство женщины, во чреве которой был зачат; и, более того, главный изъян: от наследства мужа в силу этого приходится уделять и на тайную ветвь, порожденную стараниями любовника. Мужья баюкают ублюдков, воображая, что сынов душевной лаской окружают, — Маркабрю в этом вопросе весьма определен. Прочие трубадуры, Серкамон и Бернар Марти³, вторят ему* В конечном счете, отсюда проистекает одна из причин того, что окситанские поэты предлагают порой платонические модели внебрачной любви. С подобными теориями, превозносящими целомудренные ласки на ложе любви[†], можно было не опасаться нежелательной беременности. Тем не менее факты доказывают, что дворянство графства Фуа изобиловало высокородными бастардами[‡]. Несмотря на неизбежные «грехи» подобного рода знать, благодаря своему культурному горизонту и породе, оставалась в принципе враждебна к внебрачным детям, существование которых ставило под сомнение чистоту крови, и без того сомнительную. У той же Беатрисы эта идея отзывается слабым эхом в мысли, что она была бы запятнана и погибла, забеременев от «трудов» кюре Клерга. Зато последний был деревенского корня, не из благородных, даже крестьянин, он действовал в соответствии с понятиями, которые были уже гораздо терпимее. Разумеется, он входил в положение прекрасной сообщницы, в соображения породы. Понимал прекрасно, что папа Планиссоль сгорел бы от позора при одной только мысли увидеть свою вдовую дочь, забеременевшей вне брака. Я не хочу тебя брехатить, пока жив отец, Филипп де Планиссоль, — сказал Пьер Клерг Беатрисе, — ибо он не

* Тексты Маркабрю, в частности: XXIX, строфы 4 и 5; цит. по: Nelli R. Op. cit., p. 108—109.

† О решительных возражениях на сей счет см. работу Marroy (Cahiers de civ. med., 1965).

‡ Лу де Фуа, бастард от Раймона-Роже и Лувы де Пеннотье — одно из заметных действующих лиц графства Фуа в рассматриваемую эпоху (Duvernoy J L'Inquisition..., p. 148).

вынес бы позора (I, 244—245). (Позор, как мы еще увидим, — один из главных «рычагов» аржежской морали того времени.)

И все-таки неудобный отец не вечен. Когда произойдет его уход в мир иной, Пьер не без удовольствия вернется к мысли сделать любовнице ребенка. *После смерти Филиппа я очень хочу, чтобы ты понесла от меня*, — заявляет он (I, 245). Едва лишь в силу отцовской, возможно, совсем недавней смерти исчез контроль по линии дворянского рода, как Пьер начинает подумывать о возврате к своей, крестьянской, мере, с ее терпимостью к рождению бастардов.



Бастардов в Монтайю было достаточно*. Более того, пропорции немислимые для классической эпохи, ибо начиналось их гораздо больше; и потом, когда они должны были вот-вот родиться, не было идеи, которая появится в более поздние времена, отправлять их в город; лишь в отдельных случаях по отношению к ним прибегали к разновидности отложенного детоубийства, которой станет передача ребенка кормилице (отметим случай Раймонды Арсан: она передает кормилице своего младенца-бастарда, собираясь в прислуги в *осталь* Бело, где ей придется взять на себя уход за законным ребенком этой семьи).

Моральный и социальный статус бастардов в деревне представляет для них самих некоторые проблемы, которые не являются абсолютно неразрешимыми. Вообще в качестве родового понятия для них используется оскорбительное слово. *Старая бастардка!* — кричит Бернар Клерг Аллеманде Гилабер (II, 294), когда та отказывается выполнять его распоряжения (она не желает принуждать дочь к отказу от показаний, компрометирующих Клергов в глазах инквизитора). Один из известных нам бастардов, Пато Клерг, грубиян и насильник. Проистекающие из статуса психологические проблемы, которые его булвуют, тем не менее не мешают (успех довольно показательный) сделаться на какое-то время штатным любовником вдовы шателена, уступившей ранее его насилию. Что касается незаконнорожденных женщин, сдвинутых в разряд прислуги или нищенок, то они занимают, по-видимому, самый низший этаж монтайонского общества, как, например, Брюна Пурсель, бедная девушка, третируемая родным отцом, Прадом Тавернье, довольно богатым человеком, бывшим ткачом и известным «совершенным». То служанка в доме Клергов, то сама по себе, жена, мать, потом вдова, Брюна вечно озабочена одним — где бы выклянчить или занять (I, 382, 385). Другие бастарды, с которыми нас знакомит памьеский регистр, кажется, вступают в брак без особых затруднений — несмотря на свой низкий статус — в местной крестьянской среде: Мангарда†, вне-

* См., кроме того: III, 267, 268 (о множестве бастардов от священников и мирян, упомянутых в связи с районом Жюнака).

† I, 416. См. также случай Гийо, бастарда от кюре из Мерана: несмотря на относительную зажиточность родного отца, Гийо — простой козопас у *На Ферриолы* из Мерана (III, 163).

брачная дочь Бернара Клерга, долго жила в большом отцовском доме, выполняя функции прислуги, приставленной к квашне и стирке. Потом вышла замуж за Раймона Эймерика, проживавшего в соседней деревне Айонский Прад (I, 416). Впрочем, о судьбах монтайонских бастардов, упомянутых в регистрах, нам известно немного. Что, например, случилось с внебрачными детьми Бернара Бело и его подружки Вюиссаны? Тайна! Вероятно, умерли во младенчестве... Что касается Арно Клерга, можно сказать одно — он женился и ушел зятем в местную крестьянскую семью (в данном случае это Лизье, монтайонские землепашцы *)... что лишний раз подтверждает особенности либидо семьи Клергов, столь же быстрых на внебрачные связи, сколь основательных в своих матримониальных решениях, подчиненных интересам *domus*. Мы уже отмечали, что двоюродная сестра Пьера Клерга Фабрисса Рив (жена Понса Рива), была незаконнорожденной. На основании как этого изъяна, так и родства кюре позволил себе лишиться девственности дочь Фабриссы Грациду, которая была не кем-то, а его собственной двоюродной племянницей. Он и ее выдал замуж в семью Лизье, хранящую последствия неблагоприятных деяний *domus* Клергов †



Относительно широкая и способствующая умножению бастардов монтайонская терпимость все-таки не сводится к промискуитету. Монтайонцы не совокупляются словно крысы в соломе. Обратимся снова к показаниям Арно де Верниоля. Он называет тягчайшими грехами — хуже содомии — инцест, лишение девственности и адюльтер (III, 42). Инцест, в том числе и с сожительницей двоюродного брата, нарушает священные узы родства по причине их удвоения: стало быть, суровое осуждение его нормально, хотя время от времени он случается. Лишение девственности тоже тяжелый проступок, влекущий строгую ответственность, а значит — грех: в деревне, склонной к терпимости, но не склонной допускать безудержный разгул подобного рода, можно обязать лишившего девственности взять на себя ответственность (зачастую девственность в верхней Арьежи подпадает под юрисдикцию *матрон*, которые могут, учинив досмотр, констатировать факт [III, 56]...). Преступник, совершивший тяжкое преступление против девственницы, должен, таким образом, либо согласиться на более-менее длительное сожительство с «жертвой», либо «подстелить соломки», подыскав ей мужа, либо, наконец, последовательно совершить то и другое. Впрочем, можно и довольно долго совмещать сожительство с «соломкой» при условии, что соблазнитель обладает достаточным влиянием для устрашения и родни бывшей девственницы, и ее мужа ‡.

* II, 227 Кроме того Арно Клерг был на побегушках у своего дяди-кюре (I, 476).

† I, 302. См. также гл. IX.

О бастардах, довольно частых в среде буржуазии верхней Арьежи, см., например: II, 197, 209 (бастарды семьи Отье — Тессейр). См. также Molinier Ch. L'Inquisition... (генеалогия бастардов, включая многочисленную семью Отье).

‡ I, 302; а также гл. IX.

Действительно, в подобном случае супруг Грациды Лизье, как мы видели, проявил снисходительность. Но даже такая снисходительность позволяет нам довольно точно очертить границы монтайонской «сверхтерпимости». Типично ли такое снисходительное поведение? Если судить по пословице, распространенной в верхней Арьежи, то ответ на вопрос будет положительным. Пословица категорична:

*Извечно и вечно, допрежь и опять
Мужчина с чужою женой будет спать!*

Но не стоит полагаться на такого рода изречения. По крайней мере слишком. Пьер Клерг мог откровенно держать за болавана Пьера Лизье, равно как и Пьера Бене *, поскольку неодолима была его власть как кюре и богача над бедняками мужьями и их податливыми супругами. Для простых смертных подобные вещи были не столь легки. В «адамократическом» обществе, где рука мужа была тяжела, скоро на побои, а то и на смертоубийство, жене приходилось быть осмотрительной, она отнюдь не пользовалась той свободой, которой беззастенчиво распоряжались девушки и вдовы. Таким образом, любезная Монтайю терпимость весьма часто заканчивалась уже на пути к алтарю, где новобрачных сочетали законным браком. Все возвращается на круги своя лишь у смертного одра своего законного мужа. С этой точки зрения характерно поведение Беатрисы де Планиссоль в ответ на авансы, расточаемые ее управителем Раймоном Русселем:

— *Давай убежим, уйдем к добрым христианам,* — осмелев, предлагает Беатрисе Руссель, втайне надеясь воспользоваться совместным исходом, чтобы соблазнить ее.

— *Но муж, узнав о побеге, пустится за нами в погоню. Да он же убьет меня,* — отвечает Беатриса (I, 219).

Вместо этого прекрасная монтайонка, дерзкая и чувственная в периоды вдовства, на деле обнаруживает трогательную верность по отношению к обоим мужьям, пока они живы. В соблюдении супружеского долга она допускает на все про все два несущественных прегрешения. Невольное в первом браке, когда ее изнасиловал Пато. Второе, тоже мало для нее значимое, было следствием уникального стечения обстоятельств (I, 239).

В общем, судя по той части регистра, которая касается Монтайю, сдержанность замужних женщин выглядит показательной на фоне не вполне добродетельного поведения молодых девушек, вдов и незамужних служанок. Лишь в каталонском изгнании добродетельность замужних женщин размягчается, там матери семейств подолгу разделены превратностями исхода со своими мужьями. А стало быть, могут себе позволить новую, внебрачную связь, не будучи вполне уверены в

* I, 329; а также главы IV и IX.

* Прочие «исключения» локализуются в Тиньяке и других местах, не в Монтайю. Например, Арно Лофр из Тиньяка в собственном доме застает свою жену Эсперту в постели с собственным братом Бернаром Лофром. Арно вовремя прерывает затею брата (II, 131; см. также I, 283). Но опять же, одна ласточка весны не делает: по моим подсчетам, различия поведения в браке и вне брака выражаются в том, что случаи неузаконенных гетеросексуальных связей наблюдаются, по меньшей мере, в десять раз чаще среди девушек, вдов, пезамужних служанок, нежели среди замужних женщин.

† О трубадурских (Серкамон, Бернар Марти, Джауфре Рюдель) проклятиях на головы распутных мужей см.: *Nelli R. Op. cit.*, p. 110. В Каталонии конкубинат также распространен явно более, чем адюльтер (*Bonpassie*, II, p. 311—312).

‡ II, 411. Даже бедные служанки и незаконнорожденные: Брюна Пурсель, Раймонда Арсан и т. п. — в конечном счете находят спутников жизни. С этой точки зрения Монтайю и вся верхняя Арьеж относятся к демографической модели с весьма низкой долей старых дев, в Новое и Новейшее время такая модель станет характерной для Восточной Европы (см.: *Glass D., Eversley D. Population in history. L., 1965*).

смерти законных спутников жизни. С глаз долой, из брака вон! Почти то же произносит Белибаст, имея в виду упомянутого Арно Пикье, пропавшего супруга своей сожительницы Раймонды: *Живой или мертвый, Арно не посмеет лишний раз нас беспокоить в этих местах* (III, 188).

Но Каталония — это распад семьи как следствие изгнания. В Монтайю же, в той мере, в какой пары живут вместе и остаются относительно стабильными, «замужняя» означает «добродетельная». По крайней мере, до первого вдовства (I, 491). Разумеется, это в первую голову относится к женщинам: Грацида Лизье под покровительством Пьера Клерга — это всего лишь исключение, которое подтверждает правило*. Но подобное (женатый = добродетельный), хотя и в меньшей степени, приложимо и к особям мужского пола. В Монтайю, насколько нам известно, все донжуаны — холостяки. Есть среди них и один женатый: сапожник Арно Виталь даже после свадьбы остается неисправимым бабником†. В более широком плане Пьер Отье, знаток верхней Арьежи, считает, что брак здесь представляет собой основную арену сексуальных действий. *Пока тут чаще всего занимаются любовью, — заявляет он крестьянке по имени Сибилла Пьер‡.*

Глава XI «Правила игры» в любви и браке

Несмотря на «огрехи» системы, брак (спутником которого является конкубинат меньшинства) остается, как правило, центральным и завершающим элементом демографического здания Монтанью. Во всем приходе мы не встретим ни единой женщины, которая прожила бы жизнь, не побывав замужем. Философию брака, присущую верхней Аръежи и одской части Лангедока, мастерски резюмировал для еретиков из своего окружения Белибаст. Гийом Белибаст, сын почтенного кюбьерца, стал, по катарскому выражению, святым мужем из Морельи. Стало быть, у него не было никакого резона воспроизводить чисто католическую теологию, превозносящую институт брака. С другой стороны, он понимал тщетность надежд на то, что простые верующие катары смогут однажды воспринять идеал абсолютного целомудрия, теоретически проповедуемый альбигойской сектой. Он отвергает и то бессознательное нищезанятие, которое вслед за кюре Клергом исповедуют некоторые катары. На полпути между христианской ортодоксией и еретическим максимализмом Белибаст с его наизданиями о браке оказывается, так сказать, висющим в воздухе: он словно лишен почвы религиозных умозрений, на которой процветает обычно его рефлексия. В сущности, святой муж, который оказывается, как всегда, в самом центре дискуссии, должен довольствоваться мирскими и прозаическими обоснованиями своей теории брака: в его родном краю ими скрепляется повседневная рутина супружеской жизни. И Белибасту, пусть только однажды, довелось внести вклад в наши этнографические построения своей конкретно-социологической лекцией о брачном союзе. *Никакой разницы, — говорит он, — и грех один, познаешь ты телесно свою собственную супругу или сожительницу. Коли так, пусть лучше муж прилепится к одной и единственной женщине, нежели урывает*

Зачатие ребенка и творение его души.

Миниатюра из
фламандского календаря
нач. XVI в.



то там, то тут, порхая меж бабами аки шмель мохнатый среди цветов: всего и толку-то, что плодит бастардов. Кроме того, когда ходишь по женщинам, каждая стремится урвать, получить свое, и скудеет муж, тратясь на всех их враз. Пусть, напротив, прилепится муж к единственной и будет ему женщина опорой в поддержании доброго остая.

Касательно скверны с женщинами одной крови или сводного родства, — продолжает Белибаст, — то это суть деяние непотребное и не мне вести о том речь с верующими...

*Вот вы, двое, захотели жениться? Добро, если желание взаимно. Поручитесь в верности друг другу, обещайте услужать взаимно во дни здравия и болезни. Поцелуйтесь. На-рекаю вас сочetaвшимися законным браком! И быть по сему! Нет нужды идти в церковь!**

Текст обстоятельный. Инцест здесь исключается (в духе арьежской социологии) не только с кровными родственниками, что само собой разумеется, но и со свойственниками. Множественный конкубинат осуждается как предпосылка материально-вещественного оскудения любовника. Моногамный союз, то есть, в конечном счете, брак на основе обоюдной верности, поддержки и взаимного желания, представлен Белибастом как ключ к укреплению и процветанию *остая*: ибо любовница есть жена берущая (добро), тогда как супруга — жена дающая (приданое). Таким образом, брак недвусмысленно связан с домом, который сам по себе составляет базовую ценность пиренейского общества. В верхней Арьежи все пути ведут в *dotus*. Сказано — хорошая пара, значит — хороший *осталь*.



При этих условиях само собой разумеется, что брак в Монтайю означает много больше, чем простое соглашение двух индивидуумов. Жена, по словам Леви-Стросса, всегда дается будущему мужу другим мужчиной... В нашей деревне подобная передача жены исходит не просто от одного мужчины, но от группы мужчин вкупе с несколькими женщинами. В этом смысле показательны признания Раймонды из Аржелье, которая, овдовев, сочетается вторым браком с Арно Бело. Раймонда пришла к новому союзу отнюдь не маленькой девочкой! Однако матримониальный проект обсуждался родными и близкими вкупе с местным клиром. Сама же виновница, едва ли обладавшая правом голоса, выступила в роли ставки в игре. *После убийства моего первого мужа Арно Лизье из Монтайю, — рассказывает Раймонда, — я почти три года вдовела. После сговора, о котором рядились Гийом, Бернар и Жан Барбе, братья из Ниора; Бернар и Арно Марти, братья из Монтайю; Пьер-Раймон Барбе,*

* (III, 241; II, 59).

священник из Фрейшене; Бернадетта Таверн и Гийеметта Барбе, обе из Ниора, вышла я замуж за Арно Бело из Монтайю, которому было тогда около тридцати лет от роду. Он был братом Бернара, Гийома и Раймона Бело из Монтайю*.

Текст поразителен: Раймонда из Аржелье долгое время проживает в Монтайю по случаю своего первого брака с представителем дома Лизье. Несмотря на это, она не мыслит нового замужества без посредничества целых групп братьев между нею и ее избранником: как родные и близкие, они способны заключить соглашение. Монтайонские свадьбы не всегда сопряжены с посредничеством стольких лиц. Но не может быть и речи о сговоре «с глазу на глаз». В роли сватов выступают зачастую отец, мать, братья, друзья, любовники, родные, тетки, кюре. Пьер Азема из Монтайю преподносит дочь на «блюде» Гозье Клерг для брака с одним из ее сыновей: все ради укрепления дома или появления после свадьбы новой родни. Риксанда Кортиль, вдова Пьера Кортиля из Аску, пытается просватать свою дочь Гийеметту за пастуха Жана Мори из Монтайю, последний проявляет интерес к подобной перспективе, поскольку, говорит он, обе семьи, кроме всего прочего, сближает приверженность еретической вере, которую Жану передал отец, а Гийеметте, соответственно, мать. Действуя таким образом, не нарушает ли Риксанда вышеуказанное правило, согласно которому жена всегда дается мужу *другим мужчиной*? И да, и нет. Заслуживает внимания тот факт, что сватовство матери, не являющееся единственно известным, проводится за семейным полдником. Легкая закуска собрала в отчем доме Риксанды ее отца и его жену, сына и взрослую замужнюю дочь Риксанды, а также, разумеется, лично Риксанду и Жана Мори. Отмеченный полдник, таким образом, был домашней заготовкой с целью заманить податливого на легкий нажим пастуха в силки союза, который, в конечном счете, не состоится. А сколько примеров сговора через посредников кроме того: Белибаст «окручивает» Раймонду и Пьера Мори. Кюре Пьер Клерг делает то же самое для Грациды и Пьера Лизье. Кюре из Альби (каталонская деревня) ведет переговоры с Эспертой Сервель, матерью Матаны, на предмет выдачи девушки за Жана Мори. Братья Бело[†] выдают замуж сестру. Даже если церемония проводится как можно интимнее, об отсутствующих, но имеющих отношение к семейству, не забывают. *Не забудьте поговорить о моей свадьбе с дядей, тоже Пьером Мори*, — просит Пьер Мори Белибаста, перед тем как «жениться» (на столь малый срок) на Раймонде[‡]. Зато бедных служанок родной *domus* не сковывает. Быть может, они свободнее в своих поступках и брачных решениях, чем дочери более обеспеченных земледельцев?

* III, 63. Ниор и Фрейшене — населенные пункты в современных департаментах, соответственно, Од и Аржеж.

† См. также II, 70–75, о (так сказать) «замужестве», которое готовили для сестры Арно Сикра сам Арно и его тетка. О том, что выше, см.: I, 302 (П. Клерг); III, 305, 308 (Р. Кортиль); III, 366, 367 (П. Азема); II, 487 (Жан Мори).

‡ См. гл. V, а также III, 189.

Но оставим особый случай с бедными служанками. «Нормальный» брак может оправдать целую коллективную экспедицию (столь же опасную и драматичную, как та, которую опишет Фолкнер — только по случаю похорон — в романе «Когда я умирала»). Такова, например, свадьба, которая готовилась для сестры Арно Сикра и Арно Мори, сына Гийеметты из Монтайю: этот брак в самой что ни на есть Каталонии является отходом от живого идеала арьежской и катарской эндогамии. Он подвигает к эмиграции на север часть ватаги Белибаста. Длительное путешествие, предпринятое сподвижниками Белибаста по этому случаю, кончится плохо — ловушкой, которую устроит им инквизиция.



Монтайонской свадьбе предшествует период обручения, во время которого молодой человек, желающий обольстить *dotus* своей нареченной, не скупится (если достаточно обеспечен) на подношения вином теще *. Относительно дня свадьбы консультируются с «совершенным», который должен указать, какая фаза луны наиболее благоприятна для брачного обряда † Приглашение на свадьбу посторонних — значительный акт. Принимают его или отказываются, но ответ всегда исполнен большого смысла. *Если нам доведется женить сына Жана на женщине, которую он полюбит, мы пошлем за вами с приглашением на свадьбу,* — говорит Гийеметта Мори Белибасту (III, 189). На что святой муж безапелляционно, как всегда, отвечает отказом участвовать в мирских забавах. И обосновывает. *Нет,* — говорит он, — *я не стану присутствовать на свадьбе у тех, кто глух к добру.* Некоторые из родных и друзей, присутствующих на свадьбе, приглашаются настойчивее других. Это свидетели и поручители. Шесть женщин — сестры, теща, подруги, жены друзей или служанки выступают в качестве свидетелей Раймона Бело и Гийеметты Бене (I, 371, 455). Шесть дам, приглашенные «свидетельствовать», участвуют в общественной жизни женщин [*sociabilité féminine*] Айонского края. Я еще вернусь к этому.

Добавлю, что почетный гость на свадьбе может выделяться и качествами танцора. Мы видели Гийома Отье, который пришел танцевать по случаю первого брака Беатрисы де Планиссоль с Беранже де Рокфором. Свадьба в окружении целого сонма свидетелей и друзей является в высшей степени торжественным событием в биографии монтайонских крестьянок. Они заботливо, до гробовой доски, сохраняют свое свадебное платье. Убегая из мужнего дома, Гийеметта Пикье, сестра Пьера Мори, уносит в узелке свой свадебный наряд и кусок ткани (III, 154).

* II, 271. И еще об обручении: I, 248, 254.

† I, 291.



Свадьба в Монтайю, событие серьезное, общественно значимое и ко многому обязывающее, представляет собой дорогостоящую инвестицию. Предполагается, что *позднее* воздастся стоицей. Женильба, обзаведение детьми поначалу заключает в себе риск разорения. Эмерсанда Марти без особых украшений излагает эту мысль Пьеру Мори. *Сын мой*, — говорит она доброму пастырю, который моложе ее и еще холост, — *у тебя нет ни сына, ни дочери, и вообще никого на попечении, кроме тебя самого. Стало быть, ты мог бы жить в здешних краях, не работая чрезмерно и не переутомляясь* (III, 182). Пьер Мори, как мы уже отмечали, подтверждает эти слова (хотя в иные моменты называет себя богатым, исходя из собственной, весьма личной системы оценки богатства): *Я не хочу жены, ибо мне не на что ее содержать и кормить... Я не хочу супруги, поскольку у меня хватает забот и кроме заботы о своем собственном существовании* (III, 186, 188).

Итак, в ближней перспективе брак означает угрозу разорения. Зато в перспективе среднесрочной, лет на пятнадцать или того больше вперед, брак есть залог богатства, обеспеченности, довольства, каковым он выглядит в силу иной раз иллюзорных надежд, которые порождает в сердце мужчин ход семейного цикла. Он практически трансформирует ребенка-«паразита» в создателя-взрослого. Не будем забывать также и то, что жена приносит приданое, а в старости играет роль сиделки при супруге. Старость скорее настигает изношенное тело, в силу этого она могла оказаться более ранней, чем в наши дни. *Законная супруга*, — подытоживает Белибаст для Мори, — *будет беречь ваше добро; поддержит вас в старости, будет за вами ухаживать в случае недуга; даст вам сынов и дочерей, которые поддержат в старости... Так оставьте же свое непостоянство и женитесь* *

Полезность жен неоценима. Они до конца поддерживают мужей в старости или болезни. Сам Белибаст вынужден был неоднократно, по его словам, сетовать на то, что жена одного пребывающего в агонии отказывалась отойти от супружеского ложа, где покоился слегший супруг (III, 189). В подобных условиях «совершенный» даже не мог исполнить свой долг, не мог дать *consolamentum* умирающему: нечистота, порождаемая фактом самого присутствия женщины у изголовья, мешает нашему «доброму человеку» приблизиться к одру больного мужа!

Несмотря на существенные накладные расходы, брак есть источник благословения, в том числе и для родни каждого из супругов. *Знаю я жен, которые подошли бы и вам, Пьер Мори, и Жану, сыну моему*, — говорит Гийеметта Мори. — *И такие*

* III, 188–189. Я свел воедино отрывки из двух проповедей Белибаста на данную тему.

* Я использую результаты исследований моего ученика Ф. Жиро из его диссертации о Монтанью. Решающее доказательство вековой монтаньонской эндогамии вытекает из подворной описи графства Фуа, опубликованной Дюро де Малюке в 1901 г.: в последней трети XIV в. все фамилии жителей Монтанью, за исключением одного-единственного, происходят от старого (только несколько оскудевшего) набора местной ономастики¹ 1300—1320 гг. Примечательное явление, доказывающее отсутствие притока мужей (и не только мужей) в Монтанью в те времена. Явление тем более примечательное с учетом того, что в то же время чума и людской водоворот 1348—1385 гг. тотально преобразили ономастику населенных пунктов понизовья.

† «Самый известный из экзогамных браков — это, разумеется, замужество Беатрисы де Лаглеиз. Это совершенно нормально. Беатриса вышла замуж за пределы деревни, ибо, несмотря на довольно значительную свободу в отношениях между дворянами и поселянами, в Монтанью не было никого, кто соответствовал бы ее статусу. Впрочем, и сама она была уроженкой Коссу.

Среди прочих местных, вышедших замуж за пределы Монтанью, отметим Эсклармонду, дочь Бернара Клерга, вышедшую замуж за человека из Комюса по имени Комюс Адел; Жанну, дочь Эмерсанды Марти, отданную в жены дровосеку из земли Соль по имени Бернар Бефай; Гийеметту, дочь Раймона Мори, которая вышла замуж за Бертрана Пикье из Ларок д'Ольмеса; Раймонду Виталь, которая после смерти мужа Арно Витала вышла замуж за Бернара Гийу из Верно; Гийеметту, дочь Жана Гиалабера, которая вышла замуж за Жана Клемана из Жебеца; Раймонду, сестру

браки принесли бы нам много добра и друзей (там же). Среди способов обзаводиться друзьями, известных каждому в Монтанью, крещение и брак образуют два полюса: крещение, потому что дает случай обзавестись кумом и кумой, крестным отцом и крестной матерью, и потом поддерживать с ними близкие отношения; брак — в силу связей, устанавливаемых фактом заключения союза и приглашениями на свадьбу. Жениться — значит пойти на временное разорение, чтобы вернуть впоследствии добро сторицей и одновременно обогатить свою родню. (На деле приданое, полученное за супругой, унесет впоследствии дочь, которая покинет родной очаг... Все это порождает слезы и скрежет зубный, вспомним стенания Пьера Клерга по этому поводу. Но такова жизнь: полученное однажды за женой придется отдать зятю. Круговорот в нормальной последовательности циклов *domus*...)



Итак, брачный союз у монтаньонцев институционализирован и ритуализирован. Он не совершается в таком круге, центр которого был бы везде, а окружность — нигде. В Монтанью XIV века мы уже обнаруживаем локальную эндогамию, которая станет отрадой демографии Старого порядка. Мужчины и женщины нашей деревни вступают в брак между собой. Отметим, прежде всего, что в этом высокогорном селении слишком мало пришлых. Из Монтанью *спускаются*, покидая родину или перегоняя скот... Но туда почти не *поднимаются*, чтобы устроиться на постоянное жилище. Конечно, мы не располагаем приходскими регистрами, которые позволили бы определить количественные характеристики феномена эндогамии. Но статистика, построенная на основе обработки регистров Жака Фурнье, весьма красноречива*: «Из 63 женщин Монтанью, — пишет Ф. Жиро, — только семь вышли замуж за пределы общины; только одна является уроженкой другой деревни... На 50 известных пар 47 образованы мужьями и женами монтаньонского происхождения и только семь составлены из жителей Монтанью в паре с уроженцами иных деревень»[†] Если добавить к этому несколько союзов, не учтенных Ф. Жиро (в частности, браки мужчин из семьи Мори в Каталонии), можно считать, что монтаньонцы эндогамны в пределах своего прихода в 80 процентах случаев. Надо ли добавлять, опять же вслед за Ф. Жиро, что пять из семи экзогамных деревень, предоставивших нашей общине несколько супругов, расположены менее чем в десяти километрах от нее. Короче говоря, Монтанью, быть может, и питомник змей. Но размножаются здесь в своем кругу.

Деревня может рассматриваться как *connubium*, иначе говоря, как эндогамная единица диффузного родства. Вот что, кроме

Арно Витала, которая вышла замуж за Прада Арсана из Прада. И наоборот, жена Пьера Бене — уроженка Акс-ле-Терма. Мы видим, что между Монтайю и другими деревнями существуют материальные контакты. Однако отметим, что экзогамные контакты были ограничены: Коссу, Жебец, Комюс, Прад — деревни Айонского края, находящиеся на расстоянии нескольких километров от Монтайю. Напротив, деревня Верно, которая находится возле Лорда, и Ларок д'Ольмес — более отдаленные. Таким образом, пять из десяти таких браков приходится на деревни, расположенные не более чем в 10 км» (*Giraud F. Op. cit., p. 99–100*).

Само собой разумеется, что эти полученные на основе обработки материалов цифры, которые мы предлагаем на рассмотрение читателей, выведены — увы! — не на основе приходских регистров. Их нет. Источник — регистр Жака Фурнье. (Между тем в заботе о приданом нотариусы и священники верхней Арьежи в Каталонии сохранили несколько брачных договоров, или *трамот*, связанных с браками благородных и даже простоародья: I, 233; II, 451.)

* Жюнак находится на территории современного департамента Арьеж. Упомянутые женщины — это Раймонда Пикье и Матана Сервель.

† III, 76. Гийом Отье — монтайонский однофамилец катарского миссионера.

прочих резонов, объясняет еретическую и лингвистическую общность общины: реально существует, как замечает однажды Арно Сикр, особый окситанский язык Монтайю и Айонского края, богатый специфическими отличиями.

Несмотря на высокий уровень миграции, связанный с сезонными перегонами и преследованием ереси, показатели экзогамии остаются слабыми, прежде всего потому, что многие пастухи считают себя слишком бедными или слишком свободными, чтобы связываться с женой, и остаются холостяками. Во-вторых, многие изгнанники стремятся жениться на «землячке», женщине из Монтайю или, на худой конец, на горной арьежанке. Из трех мужчин семейства Мори, оторванных от родной деревни и живущих к югу от Пиренеев, только один женится на каталонской девушке, причем по любви. Двое других, Жан и Пьер, более или менее удачно женятся, один на девушке из Тараскона-на-Арьежи, другой — на женщине из Жюнака *. Мигранты из графства Фуа, *гаваш*, спустившиеся со своих гор, никогда не чувствуют себя в своей тарелке между Эбро и Сегре по причине хорошо известной спеси каталонцев. *Здесь людей отличает излишняя гордыня*, — говорит Белибаст (III, 189). Брать в жены их дочерей значит подвергать себя, если верить святому мужу, риску разрыва с арьежской родней. Каталонское высокомерие представляет собой неуловимую форму дискриминации по отношению к иммигрантам-работникам из графства Фуа. Что и заставляет, наряду с прочими мотивами, искать жену в среде своей этнической диаспоры. Подобный поиск может обернуться продолжительным походом в направлении родных краев с последующим возвращением в компании избранницы сердца к каталонскому очагу. Пьер Мор, — рассказывает Жан Пелисье в 1323 году, — бежал из Монтайю после первых облав, устроенных там инквизицией (около 1308 года). Поселился в Каталонии. И живет там с тех пор. Но вот уже два года, как он вернулся в Монтайю, чтобы взять себе жену. Он женился на дочери Гийома Отье из Монтайю, который сидит за ересь в Каркассоне. Он прожил в деревне до начала нынешней зимы, а совсем недавно отправился обратно в Каталонию †.

Подобным же образом Белибаст и иже с ним «поднялись» к северу, чтобы подобрать жену одному из них. Но им, схваченным сбирами церкви, не довелось вернуться из этого путешествия.



Между тем в Монтайю местная эндогамия, крайняя форма местного патриотизма [*localisme*], — это не единственное, что заслуживает внимания. Существует еще и эндогамия совести: здешние крестьяне-катары имеют тенденцию жениться между собой.

Лучше, — заявляют в окружении Белибаста, — *взять в жены верующую (= еретичку) с единственной рубашкой за душой, чем неверующую с богатым приданым*. В свою очередь, Арно Виталь напрямую заявляет Вюиссане Тестаньер: *Ты уже давно спишь с Бернаром Бело, принесла ему детей, не жалеешь сил, работая на его дом. Несмотря ни на что, он на тебе не женится, будь ты даже богаче всех женщин в графстве Фуа. Ибо ты не его веры, не из «добрых христиан»** Подобное же мнение высказывается по поводу брака Раймонды из Аржелье с Арно Бело. Раймонду подозревали в причастности к убийству первого мужа, Арно Лизье, которого в Монтаяу упрекали в том, что он убежденный католик, ненавидящий еретиков (III, 65). Поэтому Раймонду подозревают также в симпатиях к катарству. Ведь ее второй брак с Арно Бело — полная загадка: Арно беден, как Иов² (все его добро едва ли потянет на 15 турецких ливров); у него нет ремесла; она не питает к нему любви-страсти; она даже не уверена, является ли он катаром (III, 64). Тогда какого дьявола ее потянуло за него замуж? Она себя еще и спрашивает об этом.

Тщательное изучение брачных союзов, заключенных в деревне, вполне подтверждает гипотезу, что брак между катарами или между склоняющимися к ереси — это не просто культурная модель, проповедуемая монтаяонцами, это и реальная практика: крупные альбигойские *domus* местных земледельцев — Клерги, Бело, Бене, Форы, Мори, Марти и так далее — обмениваются в форме брака девушками и юношами, приверженными ереси[†]

Заметим, однако, что эндогамия совести, действующая на «матримониальном рынке», не должна рассматриваться как дополнительная. Она лишь усугубляет строгие ограничения, уже наложенные на выбор супругов местной эндогамией... Фактически две эндогамии, катарская и локальная, взаимно усиливают друг друга и даже более-менее совпадают: они очерчивают монтаяонский *connubium*, отнюдь не такой уж скудный. Он включает почти все значительные семейства местных земледельцев по критериям симпатии к ереси и укорененности в Монтаяу[‡]. Такой подход требует на практике исключения нескольких паршивых (слишком уж «католических») овец, таких как Арно Лизье.

С другой стороны, у этого *connubium* с четкими контурами есть социальные ограничения сверху. Благородная дама, вроде Беатрисы де Планиссоль, вполне может завести одного-двоих любовников среди поселян Монтаяу и других мест. Она может вступать в дружеские отношения с добрым людом. Поскольку связи общения — как говорят некоторые историки[§] — могут распространяться далеко за рамки социального круга, в котором подбирается супруг. И точно, когда бьет решительный час замужества, Беатриса выходит отнюдь не за мужика, она сочетается закон-

* II, 66; I, 456. См. ту же самую мысль (II, 42, 39):

Лучше жена бедная, но веры еретической, чем богатая, но без оной. По крайней мере (лаконично говорит Белибаст) первой можно доверять и с ней есть о чем поговорить.

† Смотри браки Бернара Бело и Гийеметты Бене, Бернара Клерга и Гийеметты Бело, Раймона Клерга и Эсклармонды Фор, Гийома Марти и Раймонды Мори, Бернара Марти и Гийеметты Мори (в последнем случае два брата берут в жены двух сестер) и т. д. Смотри об этом: I, 371, 430; гл. II; III (о Б. Клерге и Мори-Марти). См. также: *Pierru M.*, p. 53, прим. 60.

‡ За немаловажным исключением «клана Азема» (см. гл. XVII).

§ Р. Мунье в прекрасном сообщении на конгрессе по методологии истории в Сантьяго-де-Компостелла (1973) отстаивал именно такое видение.

ным браком с благородным либо, в крайнем случае, вступает в конкубинат со священником. Кроме различий «крестьяне — дворяне» существуют и другие социо-профессиональные препятствия к браку, мы их в общих чертах затрагивали. Так, Пьер Мори, пастух из Монтайю, сомневается, жениться или нет на Раймонде Пикье, дочери богатого арьежского кузнеца. Приходится, как мы уже отметили, Белибасту употребить всю свою настойчивость, чтобы подтолкнуть доброго пастыря к переходу Рубикона гипергамии [hypergamie]. Впрочем, Пьер быстро совершит «переход» и в обратном направлении!

Сама узость монтайонского *copulibium*, который в этом смысле не отличается от аналогичных структур других пиренейских деревень, ставит проблему инцеста и кровнородственного брака³, о чем вкратце уже говорилось. Катарство, в вольной интерпретации некоторых, учит: *Поскольку запрещено все, то нет ничего запретного**. (Или еще: *За гранью допустимого запретов нет.*) Это подталкивает некоторых верующих к ослаблению обычных ограничений. Так они компенсируют кровосмесительными браками или, скорее, конкубинатом дефицит предложения невест на скудном матримониальном рынке. (Отметим, что при 250 жителях, например, «поголовье» девиц на выданье в Монтайю остается просто ничтожным[†].) Белибаст, сам отнюдь не аскет, тем не менее сожалеет о распространении подобной компенсаторной практики среди «братьев по вере». Многие верующие, — говорит святой муж, — полагают, что нет стыда в телесном познании женщин, с коими состоишь в родстве или свойстве. Поступая сообразно этому, они не считают, что делают нечто позорное, ибо верят, что на исходе своего бытия будут приняты «добрыми людьми» и грехи их тем самым будут отпущены и спасение обеспечено (III, 241). Я же, — замечает Белибаст, — считаю подобного рода кровосмесительство наихудшим и позорным. В деревне и за ее пределами область табу на инцест, вне которой разрешается выбор супруги, включает двоюродных сестер, но исключает троюродных. Спать с матерью, сестрой или сестрой двоюродной, — рассуждает Раймон Делер, крестьянин-материалист и атеист из Тиньяка, — это не грех, но позор. Зато, что касается троюродных сестер и прочих женщин, я не считаю это ни грехом, ни делом позорным. На том стою, ведь в Сабартесе есть пословица: «Коль сестра троюродна, насади ее сполна!» (II, 130). Пьер Мори, вдохновляемый монтайонской философией, тоже будет противопоставлять сферу табуированного инцеста (мать — сын, брат — сестра, кузен — кузина, тела которых «близки» от природы) сфере нетабуированной, куда относятся троюродные братья и свойственники (телам которых позволена близость плотская [III, 149]). Решающая грань, как в Сабартесе, так и в Монтайю, отнюдь не

* См. гл. X. Пьер Клерг выразил ту же самую мысль в другом месте в разговоре с Фабриссой Рив (I, 329): *Все женщины как одна. Мужняя, не мужняя — равный грех. А можно сказать, что греха-то и вовсе нет.*

† Сама малолюдность арьежских деревень помогает понять, почему, не считая двоюродных сестер, запрет на инцест столь слаб (II, 130) — почти нет выбора.

размыта: она включает двоюродных и исключает троюродных родственников. Многие епископы XVII века будут считать чещур попустительским принцип, согласно которому можно свободно выбирать супругу среди троюродных сестер *

Однако в отношении сестер двоюродных правило отягощалось некоторыми исключениями, впрочем, скорее относившимися к конкубинату, чем к браку, скорее косвенными, чем прямыми. Фабрисса Рив, двоюродная сестра кюре, печалилась (не более!) о том, что кюре телесно познал ее дочь Грациду, и беспрестанно твердила последней с настойчивостью, которой не всегда хватало убежденности: *Не впадай в грех со священником, у тебя же такой хороший муж, а священник мой собственный двоюродный брат* (I, 326). Как бы то ни было, запрет сексуальных и брачных контактов между двоюродными братьями и сестрами в Монтаяю был достаточно строгим, если «дело» с любовницей двоюродного брата считалось скверной мерзостью. Мы уже отмечали, что когда Арно Виталь хотел изнасиловать Вюиссану Тестаньер, той достаточно было сказать сатиру одну простую фразу, чтобы он прибрал свои руки: *Я любовница вашего двоюродного брата* (I, 458). Также и монтаяонские сплетницы, которые судачат, что приходский священник Пьер Клерг совершил кровосмешение с Беатрисой де Планиссолю. Для них это способ напомнить, что Беатриса была любовницей бастарда Пато, двоюродного брата кюре (I, 310, 238). Последнему, учитывая это, следовало бы воздержаться от близости с женщиной, для него нечистой. Разумеется, Пьер Клерг был не из тех мужчин, которых останавливают подобные аргументы. Но монтаяонское правило, которое нарушения лишь подтверждают, остается твердым: *Даже через посредство тела общей любовницы ты не должен вступать в плотскую близость с телом двоюродного брата, поскольку оно связано с твоим от природы* †. Запрет инцеста порожден страхом «короткого замыкания». Близость с родственницей — это почти что близость с самим собой.



Как бы то ни было, обыкновение — не значит норма, пользуясь выражением Пьера Бурдьё ‡. Чтобы осознание генеалогии породило в социально активном лице чувство неприятия инцеста, требуется еще, чтобы генеалогия была известна этому лицу. Иными словами, если *Ego* не знает, что *Alter* § — это ее двоюродный брат или двоюродный брат ее матери, *Ego* будет невинным образом спать с *Alter* или даже в полном неведении вступить с ним в брак. Незнание генеалогии — нередкий факт в бесписьменных обществах §. Оно может обесценить самые лучшие этнологические построения.

* В принципе в эпоху, непосредственно предшествующую той, которую мы рассматриваем в данной книге, запрет инцеста мог простирались до восьмой степени родства (*Chelini J. Histoire religieuse...*, p. 319). Но «принцип» не всегда применялся. Далеко не всегда!

† Аналогичный запрет с более вескими основаниями действует и относительно «инцеста» со свояченицей, отмеченного в нашем регистре в двух случаях: I, 418 (Пьер Клерг); II, 132 (Р. Делер).

‡ Bourdieu P (Annales. 1972, juillet, p. 1105).

§ Ibid., p. 1108.

Знали ли вы, — спрашивает Жак Фурнье Грациду Лизье, упрекая ее в «инцесте» с кюре Пьером Клергом, — знали ли вы, что этот священник был двоюродным братом вашей матери Фабриссы, правда, незаконным?

— Нет, я не знала, — отвечает Грацида относительно искренне, — если бы знала, то не дала бы священнику познать меня телесно*.

Правильное решение запоздало. Незнание иной раз срывает воплощение наилучших принципов.

Генеалогическое невежество было еще сильнее в каталонском убежище. Некоторые девушки, уроженки Монтайю, даже не предполагали, что они двоюродные сестры. Однажды в Сан Матео Пьер Мори просит свою кузину Жанну Бефай, дочь его тетки Эмерсанды Мори, приготовить ему яйца. Та, будучи в недобром расположении духа, отказывается[†]:

— Чирей вам, а не яйца!

— Кузина, — отвечает Пьер Мори, — не надо так злобствовать!

— Чего? — говорит озадаченная Жанна, — Это в каком же смысле вы мой кузен?

— Я сын Раймона Мори из Монтайю.

— И как это случилось, что старая тетка моей матери скрыла от меня такое в прошлый раз...

Жанна сразу смягчилась, отправилась покупать яйца и вино для Пьера. Причиной первоначальной неприветливости было всего лишь неведение. При других обстоятельствах она могла бы дойти и до инцеста.



При всех прорехах брак и любовь в Монтайю и во всей верхней Арьежи опутаны целой сетью исключений, табу, локальных, религиозных, социальных эндогамий.

Было ли в этих условиях невозможно полюбить с видом на брак? Не осуждали ли молодежь на брак по расчету вышеотмеченные запреты всякого рода? Традиция трубадуров, указывающая страсти место вне брака, не применима ли она и в нашем приходе желтых крестов? На все три вопроса, не вдаваясь в детали, можно было бы ответить утвердительно. Но это было бы ошибкой. Пьер Бурдые исследовал одну беарнскую деревню 1900—1960-х годов, где ограничения в выборе супруга столь же строги, что и среди наших жителей Монтайю. Тем не менее социология воспроизводства констатирует частое совпадение движений крестьянского сердца и императивов создания семьи. «В Лескире (название деревни, рассматриваемой Бурдые) счастливая любовь, то есть любовь, одобряемая обществом, а стало быть

* I, 302. Отметим попутно, что Грацида как троюродная племянница кюре фактически оказывается за пределами освященного обычая запрета на инцест, который относится только к двоюродным родственникам (II, 130).

† III, 173—174. См. также III, 150: о генеалогическом невежестве в той же семье Мори.

предрасположенная к успеху, является не чем иным, как разновидностью *amor fati*⁵, той любви с особой общественной судьбой, которая соединяет социально предопределенных партнеров путем внешне случайного и произвольного свободного выбора»*. Короче говоря, у сердца свои резоны, которые вполне уживаются с уловками рассудка. В Монтаяю в свое время, как в Лескире в наше, можно было любить страстно, оставаясь в рамках внешне жестких структур, предопределявших и направлявших выбор спутника жизни.

Надо признать, что для тех из наших крестьян, кто хотел жениться по любви, возможности чаще возникали вне самой деревни. Это, в частности, относится к людям, которых изгнание заставило искать свою долю в каталонском убежище. Там были более свободные нравы и дети менее зависели от родителей, как это отмечает Белибаст, неплохой, в данном случае, специалист по сравнительной социологии (III, 189). Именно поэтому Жан Мори, сын Гийеметты Мори из Монтаяю, скрывающийся в Сан Матео, страстно влюбляется (III, 189) в местную девушку по имени Мари. Однако Мари отнюдь не еретичка. Тем не менее Гийеметта и даже «совершенный» Белибаст в конечном счете соглашаются на брак Жана с возлюбленной, руководствуясь принципом ап. Павла: «...лучше вступить в брак, нежели разжигаться»⁶. Упомянутый брак к тому же увенчался полным успехом... в отношении чувств между свекровью и невесткой. *Мари*, — говорит Гийеметта, — *как невестка пришла по сердцу нашей семье. Все, чего бы мы ни захотели, Мари не просто хочет, но еще и делает* (II, 189). Несмотря на одобрение, которым свекровь жалует послушную невестку, Гийеметта отнюдь не отбрасывает старый принцип монтаяйонских крестьян, который настаивает, чтобы в брачных планах порывы сердца уживались с расчетами семей супругов. В тот самый день, когда арьежская фермерша удостоверяла таким образом почтительность своей невестки, она резко поставила на место приглашенного к обеду невысокого смуглокожего кюре лет тридцати:

— *Почему бы нам не женить вашего сына Арно?* — простодушно обратился к хозяйке священник. Хозяйка же, одев маску брюзги, отрезала:

— *Ни за что! В этом году мы его не женим! Пока не найдем людей или женщину, которой сможем доверять. Мы ведь не знаем здесь людей* (II, 188). Разумеется, «люди», которых надо найти, это семья другой, будущей невестки Гийеметты. Необходимое условие: чтобы этой семье, а значит и невестке, можно было доверять. Дополнительное условие, помимо прочего: чтобы Арно полюбил девушку, которую ему прочат.

Брак Жана Мори, брата доброго пастыря, дает лишний пример согласия между неодолимыми силами судьбы и любовным

* Bourdieu P. Op. cit.,
p. 1124.

влечением. Жана изгнали из одного селения, байли которого потребовали от него женитьбы на местной, чтобы его стадо могло свободно пастись на местных пастбищах. В общем, байли требовали от Жана «пощипать травки на лужке супружества», чтобы его овечки могли пощипать травки на лужке общины! Отказавшись принудительно обзаводиться семьей, Жан вместе со своими овечками перебирается в другое место. Он отправляется в Альби (район Таррагоны), чтобы отыскать одного монаха, которому заложил свои вещи. В Альби пастуху говорят, что монаха надо искать в Хункозе (тот же район). Жан отправился до этого второго селения. И там, о чудо, разыскивая монаха, встретил девушку (II, 487). Он испытывает к Матане Сервель, встреченной в Хункозе, не столько романтическую любовь, сколько душевное влечение: *она ему нравится*.

Тогда пришлось прибегнуть к посредничеству одного кюре (мы знаем, что кюре и к югу, и к северу от Пиренеев охотно играют роль сватов, не упуская иной раз случая получить за комиссию натурой *). Благие старания священника увенчались успехом, и Жан женился на Матане. Этот брак учитывает благоприятные факторы эндогамии. Укрывшиеся в Каталонии молодые люди — уроженцы верхней части графства Фуа. Он из Монтайю, она из Тараскона. К тому же оба причастны катарской традиции, ею — воспринятой, им — отвергнутой (более или менее). Итак, любовь Жана Мори расцветает на весьма благоприятной географической, социальной и культурной почве.

В самой Монтайю и эндогамных деревнях верхней Арьежи, несомненно, труднее надеяться на любовь с видами на брак, чем в каталонском изгнании, где географические перемещения эмигрантов, равно как и большое количество доступных им населенных пунктов, умножают возможности встреч и флирта для молодежи. Однако мы уже видели, что в средоточии деревенской эндогамии байль Монтайю Бернар Клерг питает любовь-страсть к своей будущей жене Раймонде Бело. Поскольку Бернар чувствителен к насмешкам, он весьма опасается брата Пьера, кюре, который, как малоромантичный донжуан, предпочитает интрижки и серийные романы. Он способен сделать посмешищем страстную привязанность, питаемую молодым байлем в отношении своей Раймонды. *Вот уже больше двенадцати лет,* — рассказывает Бернар Клерг в 1321 году, — *прошло с того лета, когда я безумно влюбился в Раймонду (дочь Гийеметты Бело), мою нынешнюю жену: хотел я как-то войти в дом Бело... но заметил в дверях собственного дома (соседнего с домом Бело) брата моего, кюре Пьера Клерга. И не посмел уже сразу войти в дом Бело. Ибо брат мой кюре смеялся надо мной по причине безумной любви, которую я питал к Раймонде Белоте* †.

* См. роль кюре Пьера Клерга в случае с Грацидой Лизье. Впрочем, люди Монтайю с подобным феноменом мирятся: *Монтайонский кюре сделал тебе много добра,* — говорит Алазайса Азема Грациде Лизье, — *он нашел тебе мужа* (I, 305). Всякие хлопоты заслуживают вознаграждения, пусть и авансом!

† II, 273–274. Ср. с прекрасным каталонским текстом (*Воппассиэ*. II, р. 311–312) про любовь одного мужа к собственной жене.

Лишнее подтверждение того, что и так ясно: живое чувство, которое Бернар испытывает к Раймонде, соединяется с идеологическими предпосылками (оба молодых человека — катары). Оно накладывается на характерные для нашего прихода домашние структуры: страстное отношение байля к своей суженой фактически распространяется, как мы уже отметили, на весь *осталь Бело!** Эта страсть обращается, в частности, на тещу, старую Гийеметту. Бернар буквально заливает ее вином. Вторичная и производная привязанность зятя к теще сохранится до конца дней старой Гийеметты. После смерти последней деревенские сплетницы не преминут пройтись по этой достопамятной нежности. *Плакать по ней нечего*, — говорит Гийеметта Бене Алазайсе Азема, имея в виду Гийеметту Бело (I, 462), — *у Гийеметты «Белоты» было все, чего можно пожелать. И это благодаря зятю, который столько для нее сделал, что она могла жить припеваючи.*

Бернар так любил старую Гийеметту, что перед самой смертью он склонил ее к *endura* (предсмертный пост, практикуемый катарами после того как принят *consolamentum*) с тем, чтобы она ушла уверенной в спасении души. В сущности, Бернар побудил или вынудил тещу умереть от голода с тем, чтобы побыстрее отправиться на тот свет. Пусть познает там несказанное блаженство, коего мы лишены в сем дольном мире! Более заботливым быть невозможно: брат кюре был зятем, каких не бывает.

Обратимся к свадьбе Бернара Клерга. Несомненно, этот довольно молодой человек представлял собой, благодаря богатству и положению байля, одну из лучших партий в деревне. Он легко мог себе позволить жениться по любви, лучшие дома Монтайю готовы были отдать за него своих дочерей; такие возможности выбора для него и гипергамия для них усиливали возможность любви с первого взгляда[†]. Феномены подобного рода были нередки в среде богатых хозяев, известной нам по регистру Жака Фурнье. Раймон Пьер, крупный овцевод из деревни Арк, сердечно любит (*diligit*) свою жену Сибиллу[‡]. Эту любовь нарушает семейная сцена, вызванная расхождением во взглядах супругов на обращение в ересь их больного младенца. Позднее, когда вернулось доктринальное согласие, Раймон снова полюбил жену. Отметим попутно, как союз духовный еще раз благоприятствовал сердечному согласию.

Итак, не стоит впадать в преувеличенную сентиментальность мидинеток⁷: были некоторые вполне определенные социокультурные условия (общность религиозных воззрений, возможности гипергамии для невесты) для браков по любви в Монтайю и тем более в каталонском изгнании. Впрочем, иные свадьбы подготавливались семьей и друзьями без учета чувств вступающих в брак, так, Пьер Мори, способный и на страсть, и на интрижку, стал

* См. гл. IX. О неразделимости любви и привязанности к родителям молодых верхней Арьежи в противовес каталонским и валенсийским, много более «умеренным» нравам, см. еще раз обстоятельный текст Белибаста (III, 189).

[†] Bourdieu P. Op. cit.

[‡] II, 415. Эта любовь была взаимной (II, 424).

объектом двух матримониальных предприятий. В первый раз с девочкой шести лет с прицелом на весьма отдаленное будущее. Во второй раз — с любовницей друга. В обоих случаях почти никого не интересовала подлинность или глубина чувств доброго пастыря, который все-таки не был дураком. Естественно, что обе попытки завершились провалом.

В высших классах тоже процветают браки по сговору: чувствуется, что при заключении первых двух союзов Беатрисы де Планиссоль к сердцу дамы прислушивались меньше, чем к мотивам знатности и происхождения. Само существование в элите Памье плановых браков, предварительного знакомства с суженой, подтверждается злоключением шевалье Бертрана де Тэ. *Я был очень разочарован своей супругой, — рассказывает он, — ибо думал, что женюсь на дочери Понса Иссора, из Ларны, на деле же она оказалась дочерью Мэтра Иссора, из Ларки**. Ошибка была досадной: Иссора I из Ларки был добрым католиком. Иссора II из Ларны симпатизировал ереси. Бертран мог питать законные надежды, женившись на дочери Иссора II, отдаться занятию, которое любил больше всего на свете, а именно: заполнению долгих зимних вечеров бесконечными беседами о катарстве, приверженцем которого был. Понятно, что обманувшись в невесте, Бертран де Тэ был жестоко разочарован. Принужденный вести совместную жизнь с женой римской веры, дочерью Иссора I, он замкнулся в себе более чем на двадцать лет супружества. В Монтайю же не могло быть ошибок такого рода, все семьи находились в непосредственных контактах между собой и все знали каждого. Тем не менее даже (и особенно) в этой деревне брак заключался скорее и в большей степени с *domus*, нежели с брачным партнером. Поэтому жениться по любви для молодых людей было далеко не всегда возможно. Просто это было вполне мыслимо и случалось не так уж редко.



Важным было как раз то, что после разных процедур — флирта в таверне (III, 156), обручения, почтительных визитов в дом любимой, подношения вина теще или пробной семейной жизни[†] — в конечном счете брак по любви время от времени осуществлялся — для мужчин. Так утверждалось возможное согласование местной карты Страны нежных чувств⁸ со схемой социальной структуры. По ту сторону барьера, если речь идет о чувствах, испытываемых (или нет) девушками по отношению к кавалеру, соискателю ее руки, картина менее радужная. Не часто регистр сообщает нам о молодых женщинах, вступающих в законный брак осознанно, в согласии с собственным сердцем, тогда как, и мы это уже отмечали, тот же регистр не скупится на сведе-

* III, 322. Ларна и Ларка — населенные пункты в современном департаменте Арьеж.

† См. гл. II, IV, V, IX.

ния о юношах, которые определенно достигли подобной цели. Асимметрия института брака в его тогдашних формах еще будет рассмотрена. Отметим в первом приближении, что женщина в нем рассматривается как объект. Объект любви или побоев, в зависимости от случая. Тогда как партнер мужского пола играет роль субъекта, царственно милующего или карающего свою благоверную. В этой сфере историк вступает, быть может, в соприкосновение с зоной культурного безмолвия* Эта зона образует нечто вроде черной дыры в социальной психологии: вполне возможно, и иногда доказуемо, что молодые любящие мужчины, которых нам описывает регистр, вызывают в девушке, за которой ухаживают с целью брака, аналогичные и взаимные чувства. Но документы об этом почти безмолвствуют† Причину такого умолчания можно предположить. К добру или к худу, но мужчине в верхней Арьежи предназначена инициатива и даже монополия в любовных и сердечных делах‡, по крайней мере если речь идет о добрачных и брачных отношениях. *Будь прекрасной и молчи*, — говорит окситанская культура невестам и молодым женам. Даже когда эти дамы говорят между собой — и как говорят! — их, случается, считают молчаливыми.

Во всяком случае, женщины Монтайю редко в прямом смысле употребляют, когда речь идет об их отношении к мужу, глагол *любить* в его романтической, душевной модальности или модальности привязанности (*adamare* или *diligere*). Когда они склоняют упомянутый глагол, — время от времени такое все-таки случается! — они, за некоторыми исключениями, не связывают это со своими чувствами по отношению к браку, равно как и с любовью, которая должна завершиться браком. В этих случаях — но только в этих случаях — в них проявляется умонастроение трубадуров: они исключают законный брак из вероятной сферы любви. *Я страстно любила* (*adamabam*) *Бартелеми Амильяка, ду-маю, он меня околдовал*, — говорит Беатриса де Планиссоль по поводу своего второго любовника-священника. Именно так, оставаясь холодна в двух законных браках, она, пылая желанием, заключает с Бартелеми всего лишь конкубинат, временный, хотя и легализованный нотариусом. *Я крепко-крепко, всей душой любила* (*diligebam*) *Арно Витая*, — говорит Алазайса Гилабер, — *я вступила с ним в бесчестную близость... и жила с ним в такой бесчестной связи* (I, 413). Алазайса, таким образом, говорит о любви, но в связи с тем Арно Виталем, который какое-то время был ее сожителем. Что касается будущего мужа Арно Форе, то ему она принесет чувства, которые соотносятся с тем, что она испытывала к Арно Виталю, как трезвый расчет с голосом влюбленного сердца. Любить мужчину страстно или возвышенно — это в нашей деревне привилегия прежде всего женщины в возрасте или женщины свободной. Эта привилегия по-

* Foucault M. Leçon inaugurale... (рус. перев.: Фуко М. Порядок дискурса // Фуко М. Воля к истине. М., 1996. С. 49–96.

† Так, Сибилла Пьер, обожаемая (*dilecta*) мужем, испытывает к нему любовь (*amare*), смешанную со страхом (*timor*): II, 415, 424.

‡ Смотри любовные прозвища, которые давали мужья женам в каталонско-пиренейском X в. (*Bonassie*, II, 333). Об асимметрии чувств нам многое говорит пример пары Жана Мори и Матаны Сервель. Он хочет взять ее в жены, поскольку она ему нравится. Она же соглашается, поскольку оба они, укравшиеся в Испании, уроженцы одной местности — верхней Арьежи или Сабартеса.

чти не воплощается в брак, она оставляет место только преходящим союзам.

Для пушпей полноты следует между тем признать и возможность исключений. Монтаньонская культура отнюдь не лишает женщину возможности влюбиться в мужчину с первого взгляда с последующим бракосочетанием (II, 415, 424). Но — случайно ли это! — в редком случае наши документы допускают теоретическую возможность подобного хэлли-энда, чтобы тотчас привести пример его реального воплощения. *Я вышла замуж за Арно Бело, который был совсем бедным, не имел никакого ремесла. Я же между тем даже прежде не влюбилась в него! Дальше некуда!* — заявляет, в сущности, Раймонда из Аржелье в тексте, который я уже цитировал в связи с другими проблемами (III, 64). Брак Бело—Аржелье, стало быть, не был основан ни на богатстве супруга, ни на первоначальной страсти жены. Но оказался не таким уж несчастным. Он дал место искренней привязанности со стороны Раймонды по отношению к Арно, она, судя по записям, постоянно заявляет, что *была очень рада*, когда ее муж целым и невредимым возвращался с допросов или из инквизиторских застенков. Несомненно, эта радость — свидетельство реальной и прогрессирующей привязанности супруги к супругу*.



Итак, любовная инициатива, идет ли речь о страсти или влечении, принадлежит, как только возникают виды на брак, прежде всего мужчине. Впрочем, такое всеми признавалось нормальным. Когда Беатриса де Планиссоль сохраняет как талисман следы первой менструальной крови своей дочери Филиппы, то это залог столь безумной влюбленности будущего мужа, что он никогда не пожелает ни одной дамы на свете, кроме своей жены (I, 248). Относительно чувств Филиппы к этому мужчине Беатриса умалчивает. Не в большей степени ее заботит и свое душевное расположение к ее сменяющим друг друга мужьям...

В самом деле, могло ли иметь понятие любовного и добрачного ухаживания большое значение в деревенском обществе, где многих женщин выдавали замуж в нежнейшем возрасте? Важнее было, как это прекрасно уловил Бернар Клерг, ухаживать за тещей! Многолетний флирт при позднем браке будет описывать Николя Ретиф, наблюдая деревню XVIII века⁹ У большинства молодых жительниц Монтанью XIV века на это просто не было отпущено времени. Гийеметта Мори (младшая сестра Пьера Мори) была выдана отцом замуж за плотника Гийома Пикье из Ларок д'Ольмеса, когда ей не было даже восемнадцати лет[†]. Брак по сговору окажется несчастливym, тем более, что супруги расходились в религиозных взглядах: она исповедовала катарскую

* Весь предшествующий параграф показывает, что, несмотря на отклонения, отмеченные тут и там, крестьянская любовь, вплоть до ее романтической разновидности, прекрасно себя чувствует в верхней Арьежи, не будучи чем-то исключительным, в частности, среди женатых мужчин и незамужних женщин... Фундаментальный характер проблемы выражения чувств не требует доказательств. Окситанская культура всех социальных слоев с давних пор придает большую ценность любви-страсти, и местные крестьяне могут переживать ее не только сердцем, но и словесно. Культура же «страны ойль», по крайней мере на простонародном уровне, будет гораздо медленнее преодолевать этот порог в том, что касается вербального выражения чувства, которое, между тем, ей было известно с весьма давних пор (см. по этому вопросу работы *Burguière* и *Gouesse*).

† Как это следует из III, 156. См. также III, 148—155, 497.

ересь, он оставался строгим приверженцем католицизма. Дважды Гийеметта решается на бегство. Первый раз на короткий срок из отчего дома в Монтайю; второй раз навсегда, порвав с мужем. Таким же образом и Грацида Лизье вышла замуж в пятнадцать или шестнадцать лет. Маленькую девочку шести лет просватали за Пьера Мори. Теоретически он должен был получить юницу в момент достижения ею половой зрелости. Дочь Беатрисы де Планиссоль Филиппу считают вполне готовой к замужеству после первых регул. В тексте (I, 248) туманно говорится об ее обручении и даже о муже, хотя брак этот не был заключен и свадьба не праздновалась. И сама Беатриса вышла замуж юной, году на двадцатом или того раньше*. Раймонда Мори, еще одна сестра Пьера Мори, не старше восемнадцати лет вышла за Гийома Марти, тоже из Монтайю†. Эсклармонда Клерг, урожденная Фор, вышла замуж, по-видимому, в четырнадцать лет‡. Не исключено, что «монтайонская модель» в плане брачного возраста противостоит, по крайней мере отчасти, матримониальным обычаям, которые обнаружатся в деревенской демографии XVII—XVIII веков¹⁰. Мелкие общины классической эпохи знают позднее замужество девушек и относительное добрачное целомудрие, но это, по крайней мере, будет сопровождаться длительным ухаживанием и ритуализированным флиртом. Напротив, в Монтайю брак многих женщин заключается в ранней юности; добрачные и брачные нравы отличает поспешность и даже грубость. Сексуальная терпимость, вполне относительная, касается прежде всего вдов (несмотря на табу, которыми пренебрегают [I, 491]). Она касается и бедных или всеми забытых девушек, которые «не котируются» на матримониальном рынке, и перезревшими старыми девами оказываются на незавидном положении прислуги, карьера сожительницы им светит до тех пор, пока они не раздобудут себе мужа§.

Зато, по-видимому, не может быть и речи о женитьбе юноши в нежнейшем возрасте. Монтайонский *Who's who*, как его можно представить на основе регистра, о юношах между пятнадцатью и двадцатью годами говорит только как о холостаках. Брак для особ мужского пола кажется делом слишком серьезным, чтобы о нем думать до 25-летнего возраста и, более того, до достижения определенного положения в жизни. Бернар Клерг — уже сельский байль и отец внебрачной дочери, когда около 1308 года вспыхивает его великая страсть к Раймонде Бело, на которой он женится. Бернар Бело уже наплодил уйму маленьких бастардов к моменту вступления в законный брак с девушкой, не являющейся их мамашей. Браки, которые готовятся для Пьера Мори, не могли произойти, пока доброму пастырю не минуло бы тридцати лет. Обаятельный сапожник Арно Виталь совершил сотни четыре попыток, пока не женился на Раймонде Гийу.

* За шесть лет до моего замужества я была как маленькая девочка (I, 218).

† III, 99—101: ей 18 лет в тот год, когда данный текст сообщает, что она уже замужем. См. также о зажиточной крестьянке из другого прихода, Оде Форе, вышедшей замуж в семнадцать или восемнадцать, самое большее, лет (II, 82—83).

‡ Текст двусмысленный: I, 429.

§ В этой связи см. выше случаи Раймонды Арсан, Вюисанны Тестаньер и т. д. Показателен случай Руссы Гоно (III, 278).

* II, 469—470 (Жан Мори родился около 1295—1296 гг.).

¹ Монтайю с прилегающим регионом в рассматриваемую эпоху не относится, таким образом, к модели позднего брака, характерной для «европейского модерна» (в основном после 1500 г.)¹¹.

Эта модель была выделена Hajnal (см.: *Class D., Eversley D. Population in history...*). Скорее, Монтайю следует отнести к средиземноморским моделям кануна Нового времени, которые иногда могут выглядеть архаичными: они характеризуются довольно ранним замужеством девушек в сочетании (не обязательном) с более поздним и даже весьма запоздалым браком лиц мужского пола.

О системах раннего замужества, сочетающихся иногда с весьма низким уровнем женского безбрачия (выше), см. Hajnal Op. cit.; Klapish C. (*Annales*, 1969, p. 1327—1328: о свадьбе во Флорентийской области в 1400—1430 гг.); *Weaves P., Familia Caesaris...* (девушка выходит замуж обычно в девятнадцать лет в семьях рабов и вольноотпущенников римских императоров).

Раймон Руссель женится на сестре Пьера Клерга (однофамильца нашего кюре), немалое время потрудившись в качестве управителя монтайонского замка и платонического любовника Беатрисы (I, 338). Арно Бело давно пробило 30 лет, когда он женился на Раймонде из Аржелье (III, 63). Жан Мори сходится с Матаной Сервель только после многих лет сезонных перегонов через Пиренеи, в которых он участвовал еще подростком, в момент женитьбы ему было не менее 25 лет*.

Короче говоря, монтайонские мужья были, в основном, мужчинами состоявшимися. И женились зачастую на невинных голубках[†]. Для дам это был дебют, для кавалеров — эндшпиль. Такая возрастная разница в обществе преждевременной смертности быстро оборачивалась множеством молодых вдов. Кавалеры отправлялись удобрять кладбищенскую почву. Дамы, как еще вполне веселые вдовы, готовы были изнашивать одного, а то и двух мужей дополнительно. Справедливость торжествует, как мы еще увидим.

Глава XII Брак и положение женщины

Разница в возрасте между брачными партнерами сопровождалась различиями в статусе. В Монтайю и других деревнях региона положение молодой замужней особы не становилось слаще. Сочетавшись браком, всякая женщина могла ежедневно ожидать изрядной взбучки. В 1320-е годы в Окситании бытовала двусмысленная пословица. Добропорядочные люди графства Фуа тоже падки на маленькие радости (III, 243):

*Кто подушкой бьет жену,
Не научит ничему.*

Сентенция эта свидетельствует об относительной грубости мужей, но также и об увертливости окситанских жен. Другие тексты выражаются более определенно. Прямо или косвенно они указывают, что монтайонский мужчина, обладающий инициативой любви-страсти с видами на брак, вслед за этим присваивает себе и право решать, когда следует задать жене трепку. Отметим несколько специфический случай дровосека Бернара Бефай. Будучи галантным зятем, он нещадно избивает собственную жену (III, 178), чтобы защитить от нее тещу. С другой стороны, случай с синяком под глазом Гийеметты Клерг, хотя бы и не был он «боевым отличием», кажется мне свидетельством повадок, приписываемых молвой мужьям. Подбитый глаз Гийеметта пытается объяснить тем, что оступилась, или тем, что ветром надуло. Она пускается на поиски знахарки, способной пользоваться глазные недуги. По пути встречает Прада Тавернье, ткача и «совершенного» из Айонского Прада. Тавернье, естественно, спрашивает:

— Эй, Гийеметта, что случилось? Уж не муж ли побил?

— Нет, — отвечает женщина, — просто не повезло слегка (I, 337).

Стало быть, на сей раз мы имеем дело лишь с ложной тревогой. Но, конечно же, Гийеметта Клерг боится

Скорбящая крестьянка.
Барельеф. Ок. 1322.
Собор в Кельне



своего мужа. Однажды жнет она пшеницу вместе с матерью своей, Алазайсой, на поле, принадлежащем Бернару Риву, отцу Гийеметты и мужу Алазайсы. У женщин заходит разговор о «добрых людях»^{*}:

— Они спасают душу, мяса не едят, женщин не касаются, — говорит Алазайса, млея от восхищения при одном только воспоминании об образе жизни этих святых мужей.

Гийеметта же быстро возвращает мать с неба на землю:

— При моем муже даже не заикайся, что мы говорили об этом. Убьет, если узнает. Еретиков он ненавидит.

В присутствии самого Жака Фуурнье Гийеметта считает должным показать, до какой степени она боится мужа[†]

— Говорили ли вы мужу моему, что близко ли, далеко ли, но видели еретика Прада Тавернье? — вопрошает епископ крестьянку.

— Нет, — отвечает та, — я слишком боялась, что супруг меня избьет до смерти, если я ему скажу такое.

Переход к действиям не был исключен[‡].

Заночевав у сестры Гийеметты в Ларок д'Ольмесе, Пьер Мори слышит звуки ударов — это свояк занимается рукоприкладством по отношению к Гийеметте. Добрый пастырь уважает права главы семейства и отнюдь не пытается вмешаться. Но через несколько дней умыкает сестру, дабы спасти ее от дурного обращения.

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. Не зря Беатриса де Планиссоль боится, как бы первый муж не убил ее, если она совершит адюльтер с управителем. (Впрочем, она равно боится и братьев, которые обращаются с ней грубо в связи с историей с Бартеlemi Армильяком.) Относительно горожан ограничусь примером четы, образованной дочерью и зятем самого великого Пьера Отье:

— Арно, — обращается Пьер Отье к своему зятю Арно Тессейру, прогуливаясь по площади в Акс-ле-Терме, — вы не слишком ладите с моей дочерью и вашей женой Гийеметтой. Вы грубы и жестоки с нею. И все это вопреки Писанию, унаследованному, чтобы муж был смирен, кроток и ласков.

— То вина вашей дочери, — отвечает Арно, действительно имеющий дурную привычку бить жену[§]. — Она строптивая и болтлива. Вам самим следует поостеречься, — заключает зять, не слишком любезный с тестем-катаром, — чтобы вас не взяли за глотку, уж слишком хорошо подвешен язык у вас, еретиков.

* I, 334–335. Поле, о котором идет речь, находилось на вышеупомянутом *alacot*, или «à la coste» [на берегу], располагавшемся ниже старой деревни на месте нынешней Монтайю, которая топографически совпадает с *barris*, или нижним посадом старой деревни (расширившимся после эпохи *Регистра*, но до XIX века).

† I, 341. О боязни, испытываемой крестьянскими женами перед своими мужьями, см. также: I, 342, 346; II, 366–367

‡ II, 148. См. также III, 280 (Мангарда, жена Раймона из Консена, что в Аксия, подвергается побоям со стороны мужа за еретические дела).

§ II, 213, 197. В конечном счете, примеров жен, подвергающихся побоям, в наших документах намного больше, чем примеров детей, избиваемых родителями: так лекарь А. Тессейр (II, 197) бьет маленькую (незаконнорожденную) дочь наряду с женой. См. также III, 285: отец бьет (маленькую) дочь, после чего та, как и следует ожидать, отказывается вернуться в отчий дом. Отношения родители — дети в верхней Аржежи, кажется, были лучше и сердечнее, чем отношения между мужем и женой; первые происходили от естественного порядка и природы, вторые (по крайней мере, первоначально) — из социального выбора.

Разумеется, обычно ограничиваются руганью и побоями. Угрозы убить, исходящие от мужа к жене (и никогда в противоположном направлении, это все-таки Средиземноморье!), не приводятся в исполнение. Но общий тон отношений «муж — жена» всегда не слишком хорош. Когда он действительно плох (что не всегда так, хорошие, добрые семьи отнюдь не бросаются в глаза), это оборачивается, в лучшем случае, тяжелым молчанием, в худшем — отвратительным сквернословием. *Свинское отродье*, — говорит Гийом из Аску, добрый католик, своей жене Флоранс, подозреваемой в тайных связях с катарами*. — *Свинское отродье... ты и твоя сообщница Риксанда, жена Пьера Амьеля из Аску, вот уж порождение проказы и ереси, обеих вас сжечь мало... Да у меня рука не дрогнет вырвать печенку со всеми потрохами у такой старой свиньи!*

И в ужасной ярости (продолжает Раймон Сикр, свидетель семейного скандала) Гийом из Аску бросился на постель и зарылся в нее с головой, изрыгая угрозы супруге. Услыхав такое, упомянутая супруга вышла из дома через дверь спальни и удалилась.

Известно, что некоторые катары, весьма просвещенные, начитанные в Библии, каковым как раз был Пьер Отье, проповедовали более гуманное обращение с женой[†]. Но как бы ни утешителен был этот факт, не следует забывать о глубоком женоненавистничестве, которое скрывает в эту эпоху в рамках института семьи крестьянская цивилизация верхней Арьежи. Тот же Пьер Отье, несмотря на свою привязанность к дочери, в общем считает женщину величиной ничтожной (II, 409). Манера Белибаста поступать как ему заблагорассудится с любовницей, то выдавая ее за Пьера Мори, то «выдергивая» через несколько дней как свеклу, поскольку идея такого брака перестала ему нравиться, или им овладела нервная депрессия по причине ревности, или, в конце концов, — последняя гипотеза наиболее неблагоприятна для репутации святого мужа — потому что он решил, что удалась его страгатема[‡], состоявшая в том, чтобы навязать доброму пастырю отцовство своего будущего ребенка, — эта манера никак не свидетельствует о великом с его стороны уважении к слабому полу. Впрочем, Белибаст никогда не делал тайны из своего мужского шовинизма и империализма. Для него женская душа как таковая не может быть принята в рай после смерти женщины, выступавшей ее носительницей; этой душе предварительно необходима по возможности скорейшая реинкарнация в мужском теле! Отсюда жестокие выводы для нашего дольного мира. *Грош цена мужчине*, — заявляет однажды святой муж Пьеру Мори и Раймонде, — *если не хозяин он жене своей*[§]. Опираясь на этот базовый принцип, мужья присваивают себе недвусмысленное право «грубо обрабатывать» со спутницей жизни. Пьер Мори — верный интер-

* II, 365. См. также II, 86: оскорбления в адрес супруги, прозвучавшие в семействе Фора из Ода.

† II, 213.

‡ II, 441—442 (реинкарнация женщины в мужчине по Белибасту!). Вальденсы Памье, в большей степени горожане, меньшие женоненавистники, нежели катары верхней Арьежи, которые оказываются в этом вопросе более деревенскими и доктринально более оригинальными. Раймон де Ла Кот, вальденс, не думает, что женщины воскреснут в «мужском облике». *Каждый*, — говорит он, — *воскреснет в соответствии со своим полу* (I, 88). См. также III, 191 (мужской империализм Белибаста); II, 35.

претатор монтайонской философии и не сторонник, между прочим, клеветы на дам. *Женщины есть демоны*, — говорит он своей хозяйке Сибилле Пьер, осмелившейся покормить грудью «еретикованного» младенца. *Душа женщины и душа свиньи суть одно и то же, иными словами — сущая безделица*, — изрекает Арно Лофр из Тиньяка, желая оскорбить одну местную женщину и уставясь на ее пасущуюся свинью. Конкретное свидетельство: в час аперитива пьющие исключают женщину из своего круга*.

Это демоны, дьяволицы, «свиньи», водохлебки, которых бить да бить; с ними можно всегда хранить тяжелое молчание, впрочем, оно взаимно: такое молчание в скверных и даже не самых скверных семьях Монтайю зачастую живописует взаимоотношения мужа и жены[†]. Обратите внимание в той же Монтайю на молчаливость в отношениях со спутниками жизни Гийеметты Клерг, Раймонды Марти, Беатрисы де Планиссоль, Раймонды Гийу... Эта внутрисемейная немота мотивирована не только идеологическими разногласиями супругов. Так ли уж ошибочно определение мира традиционной семьи некоторыми этнологами как мира преимущественно «некоммуникативного»?[‡] Горские еретички ведут свои дела тихо и весьма скрытно, разговаривают друг с другом где-нибудь подальше от владений своих мужей. Их они боятся, даже если любят. В отношении к мужьям они способны примирить любовь и страх[§].



Женщины Монтайю, как уже можно было отметить по некоторым вышеприведенным строкам, искусные тактики. Войну они проигрывают, однако же им случается выиграть не одно сражение.

Их первый успех состоит в том, что они заставили считаться с отдельными, неоспоримыми проявлениями «матриархата». Ситуация матриархального типа возникает, когда вместо мужчины в роли наследника хозяина дома выступает женщина, по крайней мере временно, в качестве главы семейства. Хозяин умер или ушел на покой. Отсутствия ребенка мужского пола и наследника или, даже если таковой существует, его недееспособности или неправомерности вполне достаточно для объяснения такого положения дел. Естественно, с замужеством дочери появится зять и линия продолжится. Зять может быть усыновлен тестем** Таким образом он станет неотъемлемой частью нового *domus*, в который его приняли. И все-таки положение такого зятя по отношению к имени и персоне жены останется деликатным. По этому поводу можно вспомнить терзания Гийома Делера из Тиньяка: *Он взял жену в Лорда и по семье жены, в дом которой он вошел,*

* II, 415 (П. Мори); II, 131 (А. Лофр); III, 155 (сестра Пьера Мори исключается из участия в распитии вина, дружеском аперитиве).

† I, 334–335; III, 101.

‡ III, 221. А также сборник «Sexualité humaine» (см. библиографию).

§ *Я так боюсь и так люблю своего мужа!* (Сибилла Пьер: II, 424).

** Смотри случай (теоретический) Пьера Мори: гл. IV; III, 121.



Крестьянки.
Миниатюры из
Венеславовой библии XIV в.

впредь стал зваться Гийомом Корнейяном. Этот Гийом, по слухам, еще жив и все так же проживает в Лорда (II, 129). Еще раз *domus* проявляет свои верховные права: для него матриархат всего лишь временное средство, но не самоцель. Достаточно, чтобы *осталь* перешел в руки дочери, заодно муж ее входит в качестве зятя; его позиция не самая сильная, он попадает в западню системы, становящейся применительно к обстоятельствам матриархальной. Нашему персонажу пришлось по такому случаю менять прозвание: он становится Корнейяном вместо Делера. Он принимает прозвание жены (Корнейян), которое фактически является не чем иным, как прованием *domus*. В этих обстоятельствах, сколь бы умеренным темпераментом не обладала супруга, власть меняет пол, она наследуется по женской линии, но один раз — еще не норма. Рассмотрим случай одной хозяйки женского пола: Сибиллы Бай из Акс-ле-Терма. Как наследница своих предков, Сибилла является владелицей дома в Аксе. Дети упомянутой дамы, которые соотносят себя именно с матерью, определяют этот дом как *материнский осталь* (II, 21). Сибилла, именем которой называется *domus*, выходит замуж за тарасконского нотариуса Арно Сикра. Она не занимает по отношению к нему приниженную и подчиненную позицию, как большинство жен графства Фуа, чужих в доме, куда они вошли после свадьбы. Будучи антикатарских убеждений, Арно Сикр имел несчастье разонравиться властной Сибилле. И она, еще молодая, без особых церемоний выгнала его из дома в Аксе*, куда он переехал было жить с нею в качестве мужа. Арно вновь пришлось вести свои дела нотариуса в Тарасконе. Жена же, лихо разделившись с ним, не постеснялась отправить к отцу в Тараскон их общего сына, тоже Арно, семи лет от роду. Арно-отцу, стало быть, пришлось взять на себя заботу об учебе Арно-сына. Мадам же тем временем активно участвовала в еретическом движении. Вполне естественно, что сыновья Сибиллы присоединили к своим именам и фамилию отца, Сикр, и матери, Бай. Младший Арно Сикр и его брат Понс Сикр были поэтому известны еще и под именами Арно Бай и Понс Бай. Во втором случае они оказывались целиком в рамках матриархальной системы. Впрочем, Арно Бай-Сикру пришлось доказывать своей невероятной жизнью доносчика, целиком посвященной отвоеванию материнского *domus*, до какой степени он считает себя зависящим прежде всего от *остали* своей матери Сибиллы. В конечном счете дом снова распределяет власть, которая обычно (но, тем не менее, вторично!) патриархальной природы, поскольку главы домов, как правило, мужчины. Но иной раз власть может иметь и матриархальные истоки, когда, как это случается, происходит смена ролей вследствие генеалогической случайности с переходом наследства по женской линии.

* II, 28. Смотри подобный случай Сикарды, столь же сильной женщины, также принадлежащей к группе нотаблей Акс-ле-Терма (I, 290).

Говори мне: кто хозяин в доме, муж или жена? Я отвечу — кто в штанах!

Подобная «матриархализация» проявляется не слишком часто. Но концептуально всегда возможна. Эта возможность прежде всего весьма показательна с точки зрения основных полномочий *domus*, которым подчиняются, иногда меняясь при этом местами, мужские и женские роли. Маскулинизм в Монтайю не является базовой структурой: это эпифеномен родового гнезда. Именно по этой причине он может время от времени освобождать место матриархату*

Хороший пример (несколько отличный от предыдущих, поскольку речь идет о ситуации вдовства) дает нам среди тех же людей Монтайю матриархальная судьба Гийеметты Мори. Эта Гийеметта — близкая родственница Пьера Мори (но не следует путать с другой Гийеттой Мори, женой Бернара Пикье, которая является сестрой Пьера). Итак, первая Гийеметта вышла замуж за Бернара Марти здесь же, в Монтайю: у того, как и у всякого, был здесь *domus*[†]. Гийеметта, мать по меньшей мере двух сыновей, была всего лишь приложением к *осталью* своего супруга. Сама по себе она составляла только семейную половину, причем ничтожную, существенной половиной был Бернар Марти.

Начинаются гонения 1308 года. Исход. Семейство Марти спасается бегством из деревни желтых крестов. Начинаются скитания по Каталонии. Они кочуют от городка к городку, меняя временные пристанища. Между двумя переездами Бернара Марти застает смерть[‡]. У Гийеметты все также два сына. Они уже почти взрослые, полные сил. Мать с детьми намерена устроиться в Сан-Матео, городке более «щедром» (III, 169). С этих пор трио неплохо зарабатывает на жизнь и может приобрести *осталью*. Крестьянское хозяйство с двором, садом, пшеничным полем, виноградником, выгоном, ослом, мулом и овцами организуется вокруг этого *domus*, состоящего из нескольких комнат. Хозяйка дома свободно принимает у себя двенадцать—пятнадцать персон. Дополнительные ресурсы извлекаются за счет шерстяного ремесла и сезонных работ: нанимаются к другим на жатву. Зато и сами время от времени нанимают работников. Новый *осталью* не идет ни в какое сравнение с давно забытым двором Бернара Марти. Гийеметта становится *Ее Милостью, Мадам Гийеттой!* (II, 28). Она возвращает себе имя Мори, имя же Марти совершенно изживает себя. И сыновья тоже, в духе добрых матриархальных порядков, зовутся Жан и Арно Мори. Но не Марти. Как и во всякой матриархальной системе, брат матери, то есть дядя по материнской линии Пьер Мори (дядя и однофамилец нашего доброго пастыря) играет главную роль в родовом гнезде. Однако хозяйкой остается Гийеметта. Она принимает или отвергает тот или иной брачный вариант для каждого из своих великовозрастных

* Согласно Боннасси (II, 236) (см. библиографию) в Каталонии позднего Средневековья, в частности в пиренейских краях, крестьянские классы отдавали преимущество отношениям по отцовской линии; а благородные и привилегированные — связи с материнской линией. Этому есть правдоподобный прецедент в наших монтайонских и верхнеарьежских институтах. В общем, наши роды преимущественно патрилинейны; матрилинейная филиация касается лишь довольно незначительного их меньшинства.

† III, 107, 491. Не путать с Бернаром Марти из Жюнака.

‡ III, 168: Бернар Марти еще жив, они с женой в Хункозе. III, 169: в Орте (район Тортосы) на следующий год Бернара уже нет, он умер. Гийеметта с двумя сыновьями готовится к переезду в Сан-Матео.

сынов. Она царит в единственной комнате для приемов, которая служит ей и салоном, и кухней-столовой. Обходительная и общительная, она играет по отношению к Пьеру Мори — искреннему любителю салонной жизни — роль, аналогичную роли мадам Вердюрен в отношении рассказчика из романа «В поисках утраченного времени»². За неимением отца семейства новый *domus*, исходя из потребностей своего функционирования, породил матриархат в семействе изгнанников *

Монтайю, Айонский Прад, Меран, Белькер, горные деревни верхней части графства Фуа или земли Соль дают нам другие возможные примеры женщин вдовых или господствующих в семье. Они унаследовали дом по линии собственного рода, или создали его сами, или просто управляют двором своего супруга. Случайности генеалогии, интересы *осталя*, индивидуальные особенности собственной сильной личности дали этим дамам власть над *domus*, лишенным главы мужского пола. Таких «матриархов» можно отличить по феминизированному окончанием *-а* прозванию, которому предшествует частица *На* (иначе говоря, *Домина*: Госпожа или Хозяйка). В Монтайю старая *На Рока* выступает одним из столпов катарской церкви; чертовски важная, она дает руководящие указания по убою кур³ (I, 458). Эгерия, и отнюдь не праздная, она выступает в престижной роли советницы приходских глав семейств. *На Карминага* тоже возглавляет монтайонский дом (III, 75). В Меране *На Ферриола* владеет домом и стадом коз, она еретичка и нанимает пастухов (II, 461, 477; III, 163). В Айонском Праде *На Феррериа* пользуется от глазных недугов[†]. В Белькере кузнец Бернар ден Алазайс, или *de Na Alazaïs* [«На Алазайсы»], вероятно, происходит от женщины, главы семейства подобного типа[‡], которая была его матерью или бабкой. Он тоже, совсем как *На Феррериа*, является хранителем любопытных фольклорных тайн, который на сей раз относится к судьбе душ после смерти. Может, эти тайны достались ему от предков? Не был ли матриархат в наших западных обществах лучшим хранителем доисторической и традиционной мысли?.. Констатируем, во всяком случае, что женщина обретала признание и уважение по мере того, как с возрастом все более и более переставала восприниматься как сексуальный объект. Климакс умножает возможности.



Помимо матриархата, другую, ограниченную, но реальную возможность эмансипации «прекрасному полу» предоставляет существование промыслов, доступных женщинам (не считая тех, что всегда были их монополией). В Монтайю, как уже отмечалось, функции содержательницы таверны исполняет женщина, Фабрис-

* См. также случай матери благородного Бертрана де Тэ, которая является владелицей «земли», или фамильной сеньории, тогда как ее сын вплоть до часа материнских похорон обречен оставаться беспоместным сеньором (III, 312–313).

[†] I, 337. См. III, 162 — *На Деснада*, прозванная *На Каприсрой* в Акс-ле-Терме; III, 259 — *На Палареза* (Люзенак); III, 291 — *На Англезия*; III, 280 — *На Онор*, вдова Пьера Амьеля из Раба; III, 154 также — *На Лонга* из Монтайю и ее дочь Гозья Клерг, именуемая «Гозьей *На Лонги*».

[‡] I, 448. См. также II, 423 (глава семьи — прядильщица из Лиму); а также II, 478 (*На Боррела* из Монтайю, сестра Раймонды Мори; и *На Кортийя*, она же Риксанда Кортиль из Аску, крепкая вдова, о ней же: III, 305). III, 142: *На Кавала*, сестра Бернара Белибаста.

са Рив (I, 325—326), ее промысел не слишком доходен по причине малонаселенности деревни. Есть Алазайса Азема, торговка сырами вразнос. В Ларок д'Ольмесе и за Пиренеями постоянные дворы при дорогах и ярмарках, где частенько бывают монтайонцы, содержатся особами женского пола *.



Пережитки матриархата и женские промыслы вносят иной раз коррективы в дискриминацию со стороны мужчин. И все-таки речь идет о довольно мало развитых институтах. Чаще всего «слабый пол» именно таковым и оказывается перед лицом присвоения прав мужским родом. Тем не менее не будем 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 обретает еще и некоторую компенсацию за счет других членов семьи, исключая мужа. Конечно, супруг по мере угасания желаний начинает позволять себе сомнительного изящества характеристики своей половины: *бабка, старая еретичка* или *старая свинья* [†] К тому же современники знают, что жена в преимущественно патриархальной системе лишь пожизненно живет в доме своего супруга (на самом деле этот дом не является ее собственностью). И тем не менее по отношению к детям и внукам эта раба очага занимает почетное положение. Угнетенная как супруга, она сакрализована в качестве матери. Мы ведь в Средиземноморье, черт возьми! Или почти что в Средиземноморье. Во всяком случае, это латинский мир, никакой протестантизм никогда не искоренит здесь материнский культ Девы Марии.

Крестьяне-катары вполне могут трактовать Деву-Мать как телесное вместилище, в коем воплотился Иисус Христос, ибо в семье своей остаются любящими и почтительными сыновьями. Стареть для женщины значит быть матерью взрослых, полных сил детей. Это позволяет и впредь иметь право на уважение потомков от чрева материнского. Пьер Клерг, отвергавший любые кумиры, любил мать и почитал ее память, он считал ее простой женщиной, которая сделала много добра еретикам. Мы уже отмечали, как, несмотря на двойное неудовольствие — местных катаров и епископа Памье, — он добивался захоронения своей старшей Мангарды близ алтаря Девы Марии, объекта паломничества. Впоследствии алтарь принесет удачу кюре в его любовных при-

* I, 221; III, 153. См. также гл. V (постоялы двор *На Гаргалы*).

[†] См. выше. Старика из благородных в этой сфере выглядят не более воспитанными, чем старые крестьяне (III, 328). Разве что благородная женщина в годах, которую супруг назовет *старухой* (III, 328), отнюдь не замедлит с ответными мерами.

ключениях. Гийом Остац, землепашец и байль из Орнолака, оканчивает уважение матери, обращаясь к ней на «вы». Наставления ее он выслушивает благоговейно. Это от нее его полуеретические, полунатуралистические или материалистические суждения. Они усвоены сыном из ее непрестанной болтовни во время прогулок*. Тем не менее не следует воображать себе всякий вздор. Или лубочные картинки. В верхней Арьежи водились и скверные мальчишки, способные ударить, куснуть вскормившую их грудь. Отметьте сына Стефании де Шатоверден, тиранящего свою старую мать... Однако свидетельства многочисленных текстов достаточно определенно указывают, что в Монтаюю около 1300—1320 годов бытовал классический, дорогой средиземноморским цивилизациям переход от юной жены, угнетаемой мужем менее нежного возраста, к матери зрелых или преклонных лет, обожаемой и уважаемой детьми мужского пола. И дочери окружают мать любовью дочерней: Ава, Филиппа, Эсклармонда и Кондора, дочери Беатрисы де Планиссоль, заливаются слезами (I, 257) при мысли об опасностях ареста, угрожающих этой даме. Так вознаграждается ее постоянная нежная привязанность к потомству (I, 246).

В крестьянской среде дочери по отношению к матерям проявляют почтительность. Впрочем, такое поведение объясняется материальной поддержкой, которую матери продолжают оказывать своим дочерям, даже если те уже взрослые и замужние. *Однажды, — рассказывает Гийеметта Клерг, которая оказалась тогда во власти склонного к буйству мужа, — понадобилось мне позаимствовать чесалку для чесания конопли. С тем и пошла я в отцовский дом. Подле дверей того дома попался мне брат, он как раз выносил навоз. Я и спроси брата:*

— *Где госпожа моя матушка?*

— *А что вам от нее надобно?* — отозвался он.

— *Чесалку мне надо, — говорю я.*

— *Матушки нет дома, — отрезал брат. — По воду пошла. И надолго.*

Я не поверила брату и попробовала пройти в дом. Тут брат загородил дверь рукой и не дал мне пройти (I, 337).

Текст примечательный! Дверь узка, ее запросто можно загородить мужской рукой; пахнет навозом; мать, Алазайса Рив, обеспечивает водой *dotis* мужа, как это заведено везде. Это не мешает вполне заурядной матушке иметь право на титулование *Madame* (моя «госпожа»!) со стороны взрослой дочери, Гийеметты Клерг. С другой стороны, хотя семья похожа на гнездо скорпионов, отношения здесь подчинены определенному ритуалу. Брат обращается к сестре на «вы», что не мешает быть с нею грубым. Что касается брата по материнской линии, Прада Тавернье, он требует еще большего почтения, чем то, которого без особых усилий добывается Алазайса от Гийеметты, от своей внебрачной до-

* I, 200—205, в особенности I, 203. См. также гл. XXI (роль матери Жана Мори и т. д.).

чери Брюны Пурсель. «Совершенный» Прад Тавернье требует, как уже отмечалось, чтобы его внебрачная дочь Брюна кланялась ему, встав на колени! Ни больше, ни меньше.

Еще одна почитаемая, и даже чрезмерно, мать — мать Вюиссаны Тестаньер. Будучи по молодости любовницей Бернара Бело, Вюиссана практически отрекается от катарских воззрений после нервного шока, который испытала во время попытки изнасилования, предпринятой по отношению к ней Арно Виталем. Но Вюиссана непременно добавляет, что ее повторное обращение в строгий католицизм обусловлено, к тому же, большим и добрым влиянием, оказываемым на нее матерью. Речи старухи против «добрых людей» огненными буквами запечатлелись в ее сознании (I, 461).

К этим доверительным речам матери, обращенным к любимой дочери, можно присовокупить не менее убедительные слова тетки к племяннику: действительно, Жан Пелисье сделался приверженцем катарских идей в силу властного влияния, которое оказывала на сознание молодого пастуха его тетка по материнской линии Моров (III, 79). Именно так еретические речи, которые она вела в овсяном сарае, где оказалась вместе с юным Жаном, перевернули, как он говорит, его сознание, до того преданное римской вере.

Конечно, бывают такие дамы преклонного возраста или зрелых лет, с которыми вступают в решительные пререкания более молодые женщины вплоть до (и включительно) их собственных дочерей. Свары, доходящие до рукоприкладства и применения холодного оружия происходят между Жанной Бефай и ее матерью, Эмерсандой Марти. Но схватка мегер, старой еретички Эмерсанды и молодой католички Жанны, объясняется именно атмосферой культурной дезинтеграции, в которой находится монтайонская эмиграция в каталонском изгнании, что на сто или около того процентов укрепляет римскую веру.

Напротив, в Монтайю до бегства Эмерсанда пользовалась уважением своей дочери Жанны. Во всяком случае старая дама даже оставив претензию на роль пророка в собственном доме, смогла сохранить большой престиж среди прочих членов маленького клуба Белибаста. Сам Белибаст высоко ценил ее по причине большого опыта старой женщины: она многое узнала, пережила, запомнила. *Она повидала более двух десятков еретиков*, — говорит святой муж о матери Жанны Бефай...* — *Она знала и видела много лучших, чем мы*. В Монтайю женщина в летах, наподобие Гийеметты «Белоты», поседевшая в катарской ереси, весьма ценима среди единоверцев, среди склонных к ереси и вообще среди односельчан обоих полов и всех возрастов.

Не только пожилым или зрелым женщинам удастся одолеть стену мужской дискриминации. Против возможного или действи-

* II, 64, 75. По поводу упомянутого примера и последующего Боннасси (см. библиографию) подчеркивает важность периода зрелости в жизни каталонской женщины в Средние века. Джон Демос, касаясь женского чародейства, настаивает на контрасте зрелость/юность (см.: Besançon A. L'histoire psychanalytique...).

тельного насилия со стороны мужей молодые крестьянки тоже имеют некоторые козыри. Среди них немало задир, *драчуний*, умеющих неплохо защититься, припугнуть агрессора. Обратите внимание на сестру Пьера Мори, которая дважды убегала из супружеского дома, второй раз — окончательно. Еретики, с которыми она будет поддерживать отношения впоследствии, оценят ее ершистость, задиристость, всегдашнюю остроту языка и готовность сцепиться (III, 155). Они будут поражены этим, несмотря на ее услужливость по отношению к ним, несмотря на проявляемые ею идейные предпочтения. В деревне Буан (совр. Аръеж) Мэтр Салакру *кричит, вопит и орет*, когда еретики оказываются в его доме (II, 425). Эти вопли, быть может, вполне соответствуют типичному поведению средиземноморцев, в частности аръежан, по отношению к внешнему миру. Они абсолютно не впечатляют ни жену, ни дочь (по имени Бланш) хозяина *domus*. Как добрые катарки, эти две женщины, несмотря на громкие крики хозяина, настаивают на том, чтобы принять «совершенных» в своем *остале*. В общем, подобные женщины в тогдашней культуре графства Фуа рассматривались как сварливые; выражение «бабья свара» вошло в пословицу у таких как Пьер Мори и Белибаст (III, 191): в данном случае речь идет не о схватках между дамами, а о придирках к мужчине... Более того, и между женщинами перебранки считались нормальными! Обратите внимание на показания Фабриссы Рив, кабатчицы из Монтайю*: *Было время, мы часто ссорились с Алазайсой Рив. Мы перестали ссориться, как только прознали до мелочи еретические тайны друг друга, ведь пожелай одна — другая взвыла бы в руках инквизиторов. Тут мы и перестали ссориться*. Все выглядит так, как если бы аръежская культура требовала покорности женщин в силу преобладания патриархальности, порожденной системой *domus*, и как если бы женщины, тем не менее, в подавляющем большинстве случаев отказывались покорно склоняться перед требованием системы. Женская вздорность могла не нравиться, могло возникать желание поумерить ее. Но приходилось приспосабливаться к ее повседневному существованию.



Покорность супруги в пределах одной четы не является, таким образом, ни полной, ни исчерпывающей, ни безмятежной, ни безответной. В графстве Фуа даже встречаются мужья, пляшущие под дудочку и матери, и жены одновременно[†]. Я бы добавил, что женская покорность, будучи фактом, далеко не полностью объясняется повиновением возможным угрозам со стороны супруга. Порядок в семьях Монтайю обеспечивает не одно только мужское принуждение. Более того, государственное насилие

* I, 325; III, 143 (свара между еретичками); III, 268 («бабий вздор»).

† Таков случай жителя Памье Бертрана де Тэ, которым помыкают и мать, и жена (III, 312–313, 328).

тоже далеко не единственный фактор, которым может объясняться бесперебойное функционирование тогдашнего общества. Рассматривая именно социальные и семейные отношения в традиционных цивилизациях Западного Средиземноморья, социологи — например, Пьер Бурдьё в исследовании о кабилах — настаивают на важности кодекса чести в качестве регулятора человеческих групп. В работах по Андалусии Питт-Риверс подчеркнул фундаментальную роль, которую играет *vergüenza*, соединяющая стыд, целомудрие, заботу о репутации и вопрос женской чести: это сложное чувство оберегает добродетель женщин, которой мужья дорожат как зеницей ока. Дается, пишет Питт-Риверс *, «определенное количество *vergüenza*; единожды утраченная, она не возобновляется; наличное количество *vergüenza* у одной женщины может только убывать, но никогда — возрастать; это ценность, ориентированная вовне, а не внутрь; она наследуется от предков к потомкам; она принадлежит женскому полу». У женщин из мелкого дворянства, встречающихся, например, в Монтайю, иберодворянское чувство *vergüenza* весьма развито. Оно вносит свой вклад в непростое дело профилактики супружеской верности наряду со страхом перед мужней палкой. Беатриса де Планиссоль, например, хочет избежать даже подозрения, пусть безосновательного, в интрижке с управителем, из страха, как бы муж не подумал, что она совершила что-то позорное (*бесчестное*) (I, 222). Речь идет о «экстернализованном»⁴ вопросе чести, понимаемом больше в зависимости от мнения других, исходящего от мужа, родственников, деревни, нежели в соответствии с вердиктом собственной совести. Общинная *молва*, нечто вроде коллективного форума, который улавливает и передает слухи о поведении женщин, — вот что больше всего заботит Беатрису. Если я пойду с вами в Ломбардию, — заявляет она управителю, — люди будут говорить, что мы бежали ради удовлетворения сластолюбия. В другом месте Беатриса заявляет еще, что боится *поношения* со стороны каждого из своих двоих возможных любовников, если, сделавшись вдовой, она распространит свою благосклонность на более чем одного мужчину одновременно. Разве окситанская культура не утвердила раз и навсегда, что женщина, афиширующая двоих любовников одновременно, есть всего лишь *шлюха*, *испепеляюще пылкая шлюха*?[†] Снова страх о том, что будут говорить, снова экстернализованная этика. И, наконец, снова вдовая, в компании любовника она без затруднений вообразит себе *позор*, который пал бы на ее род, в частности на отца, Филиппа де Планиссоль, если бы у нее случилась внебрачная беременность. На всю семью ложится тень дурного поведения одной из женщин. Не только по линии отец — дочь. Брат по отношению к сестре выступает хранителем женской репутации, поскольку сестра эта, опираясь лишь на свое «я», не сможет остаться неприступно

* Pitt-Rivers. People of the sierra. См. также: Bourdieu. Esquisse d'une théorie и Sociologie de l'Algérie... (разделы о кабийской чести).

† I, 221, 238; строка Маркабрю (XLIV, XXXIV) цит. по: Nelli R., p. 117.

добродетельной. Братья Беатрисы де Планиссоль напоминают ей о долге, когда она вступает в связь с Бартеlemi Амильямом. Вплоть до того, что ей приходится покинуть деревню, избранную в качестве временного местожительства. Того же рода братское вразумление обнаруживается среди низших классов в Монтайю. Пьер Мори доверяет охрану чести своей сестры Гийеметты Гийому и Бернару Белибастам:

После обеда Бернар и Гийом говорят Пьеру:

— Мы будем следить за твоей сестрой, как за самими собой. Она сама будет поступать так, чтобы мы окружили ее любовью и уважением.

И сестра, в свою очередь, обещает:

— Я буду вести себя как подобает (III, 155).

Среди простонародья женская репутация может страдать гораздо меньше, чем среди благородных. Тем не менее ощущение некоторой связи бесчестия с внебрачными похождениями можно уловить. У меня была бесчестная связь с Арно Виталем, — говорит Алазайса Гилабер, крестьянка из Монтайю (I, 410—413). В параграфе, посвященном этике, мы более подробно рассмотрим понятия бесчестие и, особенно, позор. Они занимают центральное положение в деревенской морали верхней Арьежи.



Эти разрозненные заметки о браке и женщине в брачном союзе требуют, для завершения, освещения последнего вопроса: что является концом брака?

Разумеется, он прекращается в большинстве (но не в ста процентах) случаев смертью одного из супругов. Чаще всего речь идет о муже. Действительно, в традиционных обществах вдовы почти всегда более многочисленны, чем вдовцы. Либо потому, что последним стать «труднее» по причине повышенной мужской смертности, либо потому, что мужчинам легче вновь жениться. Такое численное преобладание вдов особенно заметно в Айонском крае, идет ли речь о Праде или о Монтайю. Причину тому надо искать еще и в разнице возраста между супругами. Более молодая супруга имеет больше шансов пережить мужа, нежели последний — возможностей проводить ее в последний путь. В Праде и Монтайю Жак Фурнье привлек к дознанию девятнадцать женщин. Из них семь состоящих в браке, мужья которых еще не оставили сей мир, и двенадцать вдовых *. Итак, в Монтайю, как и в Праде, имеется значительный контингент вдов, не обязательно бедных, ибо многие из них проживают вместе со своими взрослыми сыновьями-холостяками и/или с семьей одного из сыновей, таков, например, случай «мамаши Мор» и «мамаши Бело», иначе говоря, Гийеметты Мор и Гийеметты «Белоты» (III, 161—162).

* В число этих 12 вдов входят: Брюна Пурсель, Беатриса де Планиссоль (дважды вдова), Раймонда Бело (дважды вдова), Грацида Лизье, молодая вдова, Алазайса Азема, Раймонда Арсан, Алазайса Форе, Аллеманда Гилабер, Гийеметта Бенс, Мангарда Бюскай, Мангарда Савиньян, Раймона Гийу. Семеро замужних: Фабрисса Рив, Алазайса Форе, Гийеметта Клерг, Раймонда Тестаньер, Гийеметта Аржелье, Раймонда Марти и Гозья Клерг. Этот список отнюдь не является исчерпывающим, поскольку включает только тех женщин, вдовых или нет, детальными показаниями которых, благодаря их привлечению к суду Жака Фурнье, мы располагаем.

Некоторые вдовы пользуются подлинным духовным и семейным авторитетом в группе крестьян-катаров, мужчин и женщин. Таковы три монтайонских парки⁵, весьма дружные между собой: *На Рока*, Гийеметта Клерг и Гийеметта «Белота». Все трое потеряли мужей, все трое выступают при случае в роли духовных наставниц того или иного из односельчан. Их компания образует главный элемент системы социальных связей женщин деревни. Такое же идеологическое влияние имеют в каталонском изгнании вдовы Эмерсанда Марти и Гийеметта Мори.

Выходят ли вдовы вторично замуж? Во многих случаях, да. Беатриса де Планиссоль, прекрасная благородная партия, и Раймонда Лизье, первый муж которой был убит, вскоре вновь сочтались законным браком: одна — с мелким помещиком, другая — с бедным землепашцем. В иных случаях все не так просто, и тогда для женщин Монтайю, лишившихся законного мужа, конкуренат становится решением не вполне удовлетворительным, «бесчестным», но заманчивым. Однако надо еще раздобыть любовника, который, быть может, редкая птица.

Это второе «решение» ставит, во всяком случае, несколько проблем. Известно, что замужество вдов, как таковое, во многих общинах старого типа наталкивается на препятствия. Приходится преодолевать табу. Вдова, выходя замуж вторично, в сущности изымает одну мужскую особь из группы потенциальных женихов, которой располагают девушки. Значит, не исключено *шаривари*⁶ в качестве способа наказания с немедленным прощением подобного грабежа. В Монтайю признаков *шаривари* не наблюдается. Но вдовы выступают как объект чего-то вроде сексуального табу, которое, впрочем, при желании легко обойти. В ответ на не слишком пристойные предложения Пьера Клерга Мангарда Бюскай, вдова, проживающая в Праде, выражает возмущение:

— *Ну уж нет. Это был бы великий грех. В самом деле, не забывай, что я вдова!* (I, 491).

Жан Дювернуа, цитируя это утверждение Мангарды*, считает такой «пережиток немилости к повторному браку» чертой первоначального христианства. Не лучше ли усмотреть в этом сельское фольклорное явление, подобное в принципе, но не по форме, обычаю *шаривари*?



В рассматриваемую эпоху преимущественно смерть одного из супругов опустошает брачное ложе. Но развод или, по меньшей мере, жизнь врозь теоретически представляет собой еще один способ расторжения брака. В той же Монтайю женщины слишком забыты, слишком зажаты жестокой системой *domus*, чтобы

* Duvernoy J. L'Inquisition..., p. 140, n. 4.

послать подальше своего сеньора и хозяина. Но некоторые мужья сами не стесняются угрожать жене изгнанием или даже действительно изгнать ее. И все это в силу того факта, что по праву наследования хозяевами *осталя* являются они.

Пример полного изгнания — Фабрисса Рив. Вначале эта женщина ведет совместное хозяйство с мужем, землепашцем Понсом Ривом, а также, любопытный случай, с отцом и матерью последнего, носящими имя Бернар и Алазайса Рив (I, 339—340). Бернар Рив — личность бесцветная, пляшущая под дудку своего сына Понса, который *de jure* или *de facto* возглавляет *domus*. Правящую верхушку *осталя* образует дуэт Понса Рива и его матери, властной и обходительной Алазайсы. Катарский дуэт — каково! Все смешалось в этом доме с появлением Фабриссы в постели Понса. Фабрисса не еретичка. Вплоть до того, что доносит кюре Клергу (который плевал на это с колокольни) о пребывании «добрых людей» в деревне (I, 324). Муж и свекровь вскоре пришли к выводу, что молодая жена мешает им служить катарской ереси как полагается. *Дьявол привел тебя в наш дом*, — говорит Понс Фабриссе.

Итак, он изгоняет ее из *осталя*. Отвергнутая, ни мало не растерявшись, она начинает после этого карьеру независимой женщины в качестве деревенской кабатчицы. Воспитывает, как может, дочь Грациду. Обе, однако, вскоре попадут в орбиту *domus* Клергов. Фабрисса — в силу зависимости от *осталя* Бернара Клерга, оказывающего ей некоторые услуги; Грацида — в качестве любовницы кюре.

Итак, Фабрисса Рив была изгнана из дома мужа, поскольку не была еретичкой. Аналогичная напасть (только в обратном смысле!) едва не приключилась с ее золовкой: Гийеметта Рив, дочь Бернара Рива и сестра Понса Рива, вышла замуж за Пьера Клерга, однофамильца и более-менее близкого родственника кюре. Дом этого Пьера открыл двери раздору, что отметил Пьер Мори (III, 162). Гийеметта близка еретикам. Супруг к ним враждебен. В семейной жизни ей приходится, как огня, остерегаться своих прежних катарских связей. В противном случае Гийеметта Клерг была бы действительно суждена смерть или развод:

— *Однажды*, — рассказывает она, — *муж пригрозил мне:*
— *Если будешь шляться в дома, где принимают добрых людей, я или убью тебя, или прогоню прочь!* (I, 346).

В общем, Фабрисса Рив была изгнана из *domus* и супружеской постели, поскольку не оказалась доброй катаркой. Зато ее золовка Гийеметта Клерг тоже едва не извела изгнания, поскольку оказалась слишком катаркой!

Итак, только два или, скорее, «полтора» случая развода. Развал семьи был большой редкостью в Монтаяу благодаря присушей народу гор прочности семейных структур. Потребовалась

вся взрывная сила идеологических разногласий, чтобы дело дошло до подобной крайности, отмеченной в наших документах всего два раза и только единожды доведенной до конца. Один случай развода и одна угроза разводом на пятьдесят пар, старых и молодых, реально существовавших в нашем приходе, — это, в конечном счете, не так уж много. Надо бы добавить к этому несколько специфическое досье Раймонды Клеман, жены Пьера Форе: она покидает *domus* своего мужа, страдающего импотенцией, и возвращается в родительский *domus*, чтобы жить своей жизнью*.

Я отметил, что, как бы то ни было, ввиду мужского шовинизма, царившего в деревне желтых крестов, изгнание или угроза оного были действием мужа по отношению к жене, но не наоборот. В крайних случаях, если женщина сама покидает супруга, она покидает одновременно и супружеский *domus*.

Зато за пределами Монтайю, в маленьких арьежских городках, которым знакомы начала свободного ремесла и городской вольности, а также за Пиренеями в эмансипированной Каталонии можно встретить арьежанок, принимающих на себя инициативу развода с мужем, что, возможно, вдохновлено матриархатом. И в этих случаях причины, ведущие к супружескому разрыву, носят религиозно-идеологический и конъюнктурный характер. Но плоскости расслоения, порожденные этими разрывами, ориентированы вполне современно: они иные, нежели те, что можно видеть в горной деревне наподобие Монтайю. За пределами монтайонской общины разрыв, действительно, совершается не только по мужской, но и по женской инициативе. В Акс-ле-Терме, как уже отмечалось, Сибила Бай, катарка, изгоняет мужа Арно Сикра, молодого нотариуса-католика. В городке ярмарок и рынка Ларок д'Ольмесе Гийеметта Мори (сестра доброго пастыря) дважды устраивает побег из семейного гнезда, в котором свирепствует ее супруг, плотник Бертран Пикье. И здесь мотивы побега религиозные, но в обратном относительно дела Бай—Сикра смысле. Гийеметта исповедует катарскую ересь, а ее супруг — католик. И третий разрыв, который на сей раз совершается скорее на основе продуманного решения, происходит в каталонском изгнании: Раймонда Марти, дочь кузнеца из Жюнака, констатирует, что обстоятельства исхода окончательно отделили ее от судьбы мужа, Арно Пикье, тарасконского ловца форели. А посему решает завязать нежный роман с Белибастом. Забыв прежний брак! «Фиктивная вдова», она ограничивается констатацией[†].

Эти несколько весьма конкретных — и в этом их ценность — случаев статистики не делают. У них, мне кажется, другое достоинство: способность, если надо, а *contrario*⁷ доказать применительно к Монтайю специфически мужское происхождение феномена расторжения брака, если это обдуманная инициатива. Впрочем, это крайне редкое явление. Но тем более интересное и

* I, 418. Отметим, что Раймонда Клеман покидает супруга, поскольку, если выразиться языком несправедливым и простонародным, «он оказался не настоящим мужчиной» (импотенция, вероятно). Этот эпизод не противоречит, как можно подумать, монтайонской норме, весьма редкие случаи изгнания из супружеского *domus*, которые фиксируются или просматриваются по нашим текстам, имеют истоком мужскую инициативу по отношению к женам. Более того, и в этом случае именно «супруга» (не дефлорированная), а не супруг покидает общий дом.

† Еще один случай фактического расторжения брака вызван бегством в Каталонию: II, 454.

показательное. Плотные колонны не всегда дают хорошую статистику. Иногда отклонения от нормы — каковыми, например, являются супружеские разводы — раскрывают глубинные правила игры и скрытые схемы. Как бы то ни было, *domus*, этот краеугольный камень, даже в самых необычных случаях никогда до конца не теряет своих прав: в случае мужской импотенции супруга покидает совместный *осталь*; Гийеметта Мори разыгрывает партию своего отцовско-братского и монтайонского *domus* против гнета ее семьи в Ларок д'Ольмесе, ставшего невыносимым для ее воли. Сибилла Бай никогда не смогла бы изгнать своего мужа, не призови она на помощь возможности, которые ей заранее предоставляло владение матриархальным *domus*. В той же Монтайю Понс Рив может себе позволить выгнать из дома жену Фабриссу, открывая по ней огонь из всех орудий своего укрупненного *domus* при поддержке совместно с ними проживающей четы предков. Оставим в стороне специфические проблемы каталонской дезинтеграции. В той же верхней Арьежи весьма редкое физическое расставание (которое, разумеется, никогда не санкционируется разводом по должной форме) есть лишь довольно слабый намек на индивидуализм. Скорее в нем проявляется в своем собственном стиле необоримая сущность *осталя* как родового института. Расставание естественно укладывается в свои собственные, весьма тесные рамки.

Глава XIII Отношение к детям и возрастные категории

* Об этих двух дочерях см. I, 225.

После рассуждения о браке в Монтайю скажу несколько слов о том, что было (некогда) его естественным завершением — о детях.

Детство в Айонском крае. Прежде всего, разберемся с цифрами. Наша деревня являет пример, как можно предположить, нормальной для своего времени крестьянской семьи. Многочисленной. Мангарда и Понс Клерги имеют четверых сыновей и по крайней мере двух дочерей, существование которых засвидетельствовано *. У Гийеметты Бело четверо сыновей и две дочери. Гийом и Гийеметта Бене имеют по меньшей мере двух сыновей и трех дочерей. Раймон Бай имеет четверых сыновей (о дочерях не упоминается). У Пьера и Мангарды Мор четверо сыновей и одна дочь. Есть четыре брата Марти. Алазайса и Раймон Мори имеют шестерых сыновей и по меньшей мере двоих дочерей.

Есть и менее многодетные семьи: у Бернара и Гозьи Клерг известно только двое детей, мальчик и девочка. Две четы — Гийеметта и Раймон Мор, Бернар и Гийеметта Мор — имеют по два сына, возможны и дочери, но ни имена, ни количество их неизвестны... В общем, если сгруппировать соответствующую информацию, которая имеется о семьях Монтайю, вырисовывается восемнадцать пар, доступных нашему учету. Это те восемнадцать пар, у которых, как можно предположить, было достаточно времени для продолжения рода. Они представляют собой соответственно «полные» и «неполные» семьи, которые теоретически и хронологически способны — за исключением фактического прекращения существования в связи со смертью одного из супругов — стать полными. Все данные по демографическому периоду с 1280 по 1324 год в основном получены из *Регистра Жака Фурнье*. Эти восемнадцать полных и неполных семей дали жизнь как минимум 42-м мальчикам и 20-и девочкам. Количество девочек при учете заведомо занижено. Среди мальчиков не фиксируется, скорее всего, младенческая смертность, приходящаяся на

Рождение ребенка.
Резьба по дереву XV в.
Германия



* Учитывались следующие пары: Понс Клерг и Мангарда (4 мальчика, 2 девочки: Гийом, Бернар, Пьер, Раймон, Эскармонда, Гийеметта); семья, о главе которой известно только имя — Бар (3 мальчика, 2 девочки: Пьер, Раймон, Гийом, Мангарда, Гийеметта [I, 418]); Бернар Рив и Алазайса (1 мальчик, 2 девочки: Понс, Раймонда и Гийеметта, которая выйдет за одного из Клергов); Понс Азема и Алазайса (1 мальчик: Раймон); Пьер Азема и Гийеметта (1 мальчик: Раймон); Бернар Клерг (тезка байля) и Гозья (1 мальчик, 1 девочка: Раймон, Эскармонда); Бернар Клерг, байль Монтаньо, и Раймонда (бездетны); Бело-отец (имя неизвестно) и Гийеметта (4 мальчика, 2 девочки: Раймон, Гийом, Бернар, Арно, Раймонда и [I, 371] Алазайса); Гийом Бене и Гийеметта (2 мальчика, 4 девочки: Раймон, Бернар, Алазайса, Монтань и [I, 400] Гайярда с Эскармондой); Раймон Бай (имя супруги неизвестно) (4 мальчика: Пьер, Жак, Раймон, Арно); Виталь Бай и Эскармонда (1 мальчик: Жак); Пьер Мор и Мангарда (4 мальчика, 1 девочка: Арно, Гийом, Раймон, Пьер, Гийеметта); Раймон Мор и Гийеметта (2 мальчика: Пьер и Бернар); Бернар Мор и Гийеметта (2 мальчика: Раймон и Пьер); 4 брата Марти, имена родителей которых остались неизвестны: Гийом, Арно, Бернар и Жан Марти; Тестаньер (имя неизвестно) и Алазайса (1 мальчик и 1 девочка: Прад и Вюссана); Раймон Мори и Алазайса (6 мальчиков и 2 девочки: Гийом, Пьер, Жан, Арно, Раймон, Бернар, Гийеметта и Раймонда); Жан Гилабер и Аллеманда (1 мальчик и 3 девочки: Гийом, Алазайса, Сибилла, Гийеметта [I, 403; II, 256; III, 482, 484]). Мы исключили очень старые фратрии, например Понса и Гийома Клергов, уже опустошенные смертностью

период между датой рождения и концом первого года жизни. Не учтена и неопределенная доля детской смертности, особенно в возрасте от года до 5-ти лет. В условиях такой статистической недостаточности будем исходить, тем не менее, из среднего показателя 2,3 мальчика на одну супружескую пару. Таким образом, разумно, с учетом многих неизвестных *, исходить из 4,5 детей мужского и женского пола, рожденных в законном браке на одну семью, полную и неполную. Монтаньонская рождаемость в начале XIV века равна, таким образом, весьма высокой рождаемости Бовези в Новое время (кроме того, внебрачные показатели в Монтанью превышают то, что зарегистрировано в Бовези).

Несколько замечаний об этой монтаньонской многодетности:

1. Частично она объясняется ранним возрастом девушек на выданье. Она присуща, в частности, эндогамному ядру сроднившихся между собой катарских семей крупных хозяев-скотоводов, которые доминировали в Монтанью около 1300 года. Я имею в виду Клергов, Мори, Марти, Бай, Бело, которые производят на свет десятки сыновей и дочерей, предназначенных друг другу в супруги. По причинам, быть может, исключительно случайным, некоторые дворы деревни, в которых проживали католики, например двор семьи Азема, отмечены меньшим количеством детей и меньшим числом браков, нежели еретики. В этом одна из причин временного ослабления меньшинства, остающегося в Монтанью верным римской вере.

2. Эта плодovitость наталкивается между тем на ограничения с нескольких сторон. Наиболее богатое семейство Клергов в поколении Пьера и Бернара проявляет некоторый интерес к методам ограничения рождаемости (магическая трава или, возможно, *coitus interruptus*²). Многочисленные сыновья Понса Клерга, во всяком случае, оставили нескольких бастардов, но ни одного законного ребенка (правда, в деревне существуют другие Клерги, которые не дадут имени прерваться). Что касается низшего пастушеского слоя населения, то он имеет тенденцию к отказу от брака по причине бедности, зачастую вполне реальной. И, наконец, последнее поколение, вступившее в брак между облавой 1308 года и дознанием 1320—1325 годов, как правило, испытывает ужасное потрясение, все чаще сталкиваясь с тюремным заключением; некоторые упавшие духом пары прибегают, вероятно, к сексуальному воздержанию и даже контрацепции. В 1310-е годы, которые во всех отношениях неблагоприятны для экономики и сельскохозяйственного производства, рождаемость в Монтанью, кажется, падает.

3. Тем не менее доминирующей нотой в деревне остается *baby boom*³, иначе говоря, избыток детей для периода 1280—1305 годов. С точки зрения географической и культурной, данный феномен ничем не выделяется на общем фоне: вне Монтанью тоже круп-

не только младенческой и детской, но также взрослой и старческой. Кроме этого, исключены очень молодые пары, которые прошли весьма незначительную часть своей фертильной жизни¹ в последние годы регистра Фурнье и, тем не менее, испытали ужасное потрясение от знакомства с инквизицией.

Исключены, наконец, бежавшие в Каталонию ранние вдовы. Подводя черту под этим примечанием, напомним, что наша документация, само собой разумеется, имеет весьма косвенное и случайное отношение к демографии. Собрал элементы такой статистики и проведя вышеприведенные расчеты, я познакомился с работами (еще не изданными) мадам Грамен: в нижнем Лангедоке в рассматриваемую нами эпоху количество учтенных детей на одну чету составляет 4,5 (против 6—7 в предыдущем столетии!). Число аналогично показателю Монтайю. Население остается молодым и демографически динамичным. Ущерб от неурожаев выглядит довольно слабым.

* См. начало показаний Раймонды Бело, III, 63. См. также об очень многочисленной семье (много детей от многих пар) Отье из Акс-ле-Терма: Molinier. L'Inquisition...

ные фратрии из двух-трех братьев в порядке вещей (I, 193, 203). Даже идея высокой рождаемости воспринимается вполне естественно. Для каждого ясно, что если ты утратил ребенка, у тебя есть все шансы, пока не слишком стар, надеть других. И в них, благодаря катарским представлениям о метемпсихозе, интерпретируемом в фантастическом духе, возможно, вернутся к матерям отлетевшие души умерших братиков и сестренки (I, 203).

Кума моя, Алазайса Мюнье, — рассказывает Гийом Остац, орнолакский байль*, — *впала в уныние. Четверых сыновней потеряла она в короткое время. Видя скорбь, я спросил о причине.*

— *И как же мне не быть в печали, — отвечала она, — если я прямо друг за другом потеряла четверых славных ребятишек?*

— *Не надо, кума, — говорю я, — ты с ними еще встретишься.*

— *Ага, в раю!*

— *Нет, ты вновь встретишься с ними именно в этом дольном мире. Ты ведь еще молода. Понесешь сызнава. Душа одного из твоих умерших ребятишек воплотится в новый плод. И так далее!*

Мы видим, что Гийом Остац, который служит непосредственным эхом культуры своего времени, не считает странным предрекать в целом восемь беременностей (четыре состоявшихся и четыре будущих) матушке Мюнье.

Более того, крестьяне той эпохи — такие, как Гийом Остац из Орнолака или Жан и Пьер Мори из Монтайю, — имеют весьма четкое ощущение демографического давления 1300-х годов⁴: результатом его, кроме прочего, является только что отмеченная высокая плодовитость. Эти трое в разных обстоятельствах задаются вопросом: *Где же могли бы помещаться эти столь многочисленные души всех людей, которые умерли и которые еще живы. Сосчитать всех, так мир был бы полон душ! Все просторы от Тулузы до Меранского перевала (через Пиренеи) не смогли бы вместить их (I, 191).* К счастью, — развивает мысль Гийом Остац, — Бог нашел весьма простое средство против чрезмерного размножения: многоразовое использование душ. *Едва человек умрет, душа покидает его тело и почти тотчас же вселяется в другое. И так далее.* Вполне возможно, что фантазия метемпсихоза есть неизбежное следствие горной плодовитости, которая, в свою очередь, определяется ключевым институтом *domus*.

Катарская догма, теоретически исповедуемая многими в Монтайю, но слабо известная им в деталях, на практике была враждебна браку и, стало быть, деторождению. Самые про-

свещенные крестьяне-катары, дошедшие до ранга «совершенных» или псевдосовершенных, как Белибаст, прекрасно знали о таком пункте доктрины. Желая, — говорил святой муж, который хотел «перенести в другую жизнь семена нашей непорочным путем», — чтобы никакой муж не соединялся с женщиной телесно; тем более не желаю, чтобы от них рождались сыновья или дочери. Ибо, если подобным образом не плодить детей, все творения божьи будут вскоре собраны (в раю). И мне то любо* Несколько иной ход мыслей мы наблюдали в Монтайю, когда Пьер Клерг прибегал к контрацепции (магической?). Но многие ли в этой деревне желтых крестов могли дойти до такой изощренности? Долг воздержания, во всяком случае, принимался на себя только «добрыми людьми», но не простыми верующими. Значит, крестьяне Монтайю, даже сочувствуя ереси, продолжали производить на свет многочисленное потомство: земли и особенно пастбищ, создающих рабочие места в пастушеской экономике, в высокогорных деревнях хватало для всего этого маленького мирка, которому было уготовано численно расти. Каталония, где, по словам Белибаста, не было недостатка ни в пастбищах, ни в горах для баранов, широко раскрывала объятия для лишней молодежи Монтайю, довольствовавшейся наймом в качестве пастухов и погонщиков мулов (II, 42). При таких условиях зачем стесняться? Быстро растущий, богатый детьми *domus* — это *domus*, богатый рабочими руками, короче говоря, просто богатый *domus*. Этим объясняется или, по крайней мере, оправдывается *a posteriori* множество мальчиков в семьях крупных хозяев Монтайю: Бело, Мори, Марти и *tutti quanti*. Одни Клерги в последнем поколении, достаточно богатые, чтобы почти не заниматься физическим трудом, были как *domus* не заинтересованы в избытке рабочих рук в семье. Они-то и могли подняться, в порядке исключения, до идей контрацепции и враждебности браку, воплощая их, при необходимости, на практике.



Многочисленное потомство, которым, таким образом, обзаводилось большинство семей Монтайю, не приносило прибыль немедленно! Его надо было воспитать, вскормить, причем поначалу грудью†. В крестьянской среде, которая в нашей деревне преобладает, передача детей кормилице довольно редка. Фактически признаки такого рода профессии можно обнаружить лишь в окружении достаточно знатного дворянства, и еще: одна из дам Шатоверден, присоединившись к еретикам, доверяет своего ребенка кормилице‡. Сеньора эта, однако, навлекла на себя все муки

* II, 58—59: аналогично мысли, выраженной византийским текстом IV в., воспроизведенным Э. Патлажан в «Аналах» (1969, р. 1357), цитата из этого текста приведена мной в кавычках.

† Нам практически ничего не известно о том, как рожали и вынашивали в Монтайю. Релевай³, по-видимому, сопровождался какой-то церемонией при местном святилище Девы Марии (I, 223). Благородные семьи с давних пор пользовались колыбелями (I, 221).

‡ Это довольно убедительная интерпретация Ж. Дювернуа (L'Inquisition..., р. 53). Оригинальный текст (I, 221) говорит просто о служанке (I, 223).

мира за отказ от ребенка. Профессия кормилицы благородных детей вполне логично может дополнять карьеру крестьянки. Русса Гоно, дочь горца, начинает прислугой в доме дворянина, продолжает как кормилица у жены другого дворянина — между делом, стало быть, ее обрюхатили, — позднее она становится любовницей, сожительницей деревенского байля и в итоге завершает свой путь законной супругой одного землепашца. Вот партия, разыгранная, как по нотам*.

В Монтайю же, судя по тому, что нам известно, обращение к кормилицам встречается только у бедных девушек, вынужденных избавляться от младенца ради отправления обязанностей служанки. Раймонда Арсан, как уже отмечалось, перед тем как отправиться в прислуги к Бело, передает свое дитя от одной деревенской кормилицы к другой. Там ей придется заниматься ребенком одной из дочерей семейства[†]. Во всяком случае, потребности Монтайю в «наемном» молоке не так велики, иногда предложение может превышать спрос. Однажды, где-то на Пасху, году в 1302-м, хорошо нам известной глуповатой бастардке Брюне Пурсель наносит визит соседка, Алазайса Рив (I, 382). *Алазайса, — рассказывает Брюна, — велела мне отнести к ней моего сына Раймона, которого я еще кормила грудью, ему и было-то, может, с полгода.*

— Это потому, — объяснила Алазайса, — что в моем остале страдает от избытка молока жена Разе...

— Никогда в жизни, — ответила я Алазайсе. — Сыну будет плохо от молока чужой женщины.

Поддалась я, в конце концов, настояниям соседки, понесла к ней сына, и верно, встретила там жену Разе, которая грелась, сидя у очага.

На считая таких особых, и даже весьма особых, случаев, — служанка и больная — вскармливание материнской грудью было нормой в Монтайю и ей подобных деревнях, не исключая и семьи самых богатых хозяев[‡]. Кормление грудью могло растягиваться на довольно длительный срок. В наше время рассказывают о крестьянских детях прежних времен, сосавших грудь матери и в двухлетнем возрасте. Подтаскивали стульчик или табурет, чтобы взобраться повыше и взять грудь. Так ли уж отличались порядки в крестьянских семьях верхней Арьежи и Лоранге 1300—1310 годах? Сыну Сибиллы Пьер, жены богатого землевладельца и овцевода, уже «один-два года». Он до сих пор сосет материнскую грудь (II, 17). В этой связи бесполезно настаивать на роли кормления грудью как статистически значимого фактора временной стерильности, удлиняющего интервал между родами. Эта квазиконтрацепция связана с физиологическими процессами... или просто с сексуальными табу на период лактации⁶.

* III, 278. Вся эта карьера протекала в проеретической среде.

[†] I, 370. Отметим еще и Агнессу Франку, кормилицу вальденса Раймона де ла Кот: она вскормила его после смерти матери и провела с ним остаток своей жизни (I, 125). Речь идет о семье с лионскими и женевскими корнями.

[‡] Таков, например, случай Раймона и Сибиллы Пьер (II, 415).



Кормление грудью, с точки зрения историка, еще не самое интересное... Настоящая большая проблема — это проблема отношения к детям, исследованная Филиппом Арьесом и Франсуа Лебремом⁷ Тезисы данных авторов известны. Если руководствоваться ими, возникают две важные идеи.

1. Наша любовь к детям, к маленьким детям, — это относительно недавнее чувство, сформированное религиозной и светской культурой в конце Средневековья и в Новое время на уровне высших классов: королевские семьи, дворянство, буржуазия. Любобная привязанность к малым детям весьма неспешно приживалась среди низших классов, простонародья и крестьян, для которых смерть ребенка, тем более младенца, долгое время представлялась событием, лишенным эмоционального значения^{*}.

2. Оформление специфической роли и особого образа детства, и далее — отрочества, происходит лишь постепенно через новые коллективные представления, которые побудили посылать детей в школу, создавать особое платье для девочек и для мальчиков и т. д. В течение долгого времени для массы людей Средних веков ребенок, как видно по миниатюрам оттоновых времен, был всего лишь уменьшенной копией взрослого человека[†].

По поводу этих тезисов напрашиваются, как мне кажется, два предварительных замечания. Вот они.

а) Вторая часть концепции Арьеса представляется мне более обоснованной, чем первая. Роль ребенка весьма зависит от культуры конкретной эпохи. Значит, остается место предположению, что роль эта, в том виде, который известен в наши дни, была определена лишь недавно. С другой стороны, мир интимных чувств, связывающих мать с младенцем, отца с ребенком, достаточно закрыт, поскольку почти никогда не находит письменного выражения. Так что мы лишь условно могли бы принять крупницы текстов и подборку изображений, подтверждающих квазихолодность этих чувств во время оно.

б) Поговорим о «текстах» всерьез. Почти вся документация Арьеса основана на цитировании *ad hoc* выдержек из писателей прошлого и на великолепной коллекции картин и гравюр, которую этот историк, знаток галерей, скомпоновал в воображаемый музей детства.

Но не является ли подобный метод, как бы соблазнитель он ни был, производным от некоего литературного миража? Допустимо ли *ipso facto* переносить проявление определенных чувств к детям в беллетристике и живописи к проявлению определенных чувств к детям в массовой и нефиксируемой на письме реальности переживаний низших классов? С таким же успехом и с такой же достоверностью можно считать, что нежная привязанность к

* *Ariès Ph.* L'enfant et la vie familiale..., p. 28—31;

Lebrun F. Les Hommes et la mort..., параграфы о детстве и детской смертности.

† Вспомним, например, маленьких взрослых, и даже маленьких старичков, сосущих грудь, которые сопровождают фламандским Мадоннам (см. «Мадонну Лукка» Ван Эйка во Франкфуртском музее). Даже в окситанской скульптуре, современной первым трубадурам, дитя Иисус на коленях у матери выглядит как уменьшенная копия взрослого (смотри романско-овернскую Деву из Сен-Жервази, что в районе Сен-Жермен-Ламброн в современном Пюи-де-Дом). Но отражает ли эта иконография свойственное массам отношение к детям? Или она отражает тоску по материнской ласке, которую испытывают пожилые взрослые мужского пола?

малышам существует от века и там и тут, в крестьянской и ремесленной среде * Высокая же культура, литература и живопись, запоздало обратила внимание на это чувство по причинам чисто специфическим...

Да будет мне позволено возвратиться по этому вопросу к уже упоминавшемуся случаю. С легкой руки Дени де Ружмона ⁹ стало хорошим тоном или честным приемом утверждать, что любовь-страсть, испытываемая нами время от времени, зародилась в Окситании лишь в период относительно поздний, вслед за первыми проблесками куртуазной поэзии. Однако же одного взгляда на деревенскую верхнюю Ареж достаточно, как мы уже видели, чтобы серьезно поколебать это «литературное» убеждение. Крестьяне Монтанью и Сабартеса никогда не читали трубадуров. Прямое влияние этой литературы, как можно было отметить по документам из Памье и других мест, почти не выходит за пределы образованного круга памьенской знати (III, 328—329) и окрестных горных замков. Несмотря на такое невежество, селяне и селянки Айонского края умели, когда выпадал случай, вести себя как рафинированные любовники: они отличали любовь-страсть романтической природы, выражаемую глаголом *adamare*, от любви-привязанности, когда было достаточно глагола *diligere* [†]

Это различие не проникло в их сознание через косвенное влияние литературы, передаваемой из уст в уста. Способность различать две формы любви в действительности была присуща тонкой крестьянской культуре. Влияние, если таковое имело место следовало бы проследить в обратном направлении: возможно, трубадуры на самом деле не изобретали, но просто текстом, письменным или песенным, вынесли на свет это различие, существование которого в окситанской народной культуре задолго предшествовало их творчеству [‡].

Возвращаясь к теме детства, следует констатировать, что в тайниках монтаньонской и сабартесской души существуют также вполне живые, вполне естественные, вполне определенные чувства привязанности к детям, даже совсем маленьким, столь крохотным, как только возможно. Это чувства из числа «базовых» присущих региональной культуре. Ничто, абсолютно ничто не говорит, что в них следует видеть продукт внешней эмоциональной прививки, элитарной и более поздней. Пусть историки, полные решимости утверждать, что такая позднейшая прививка была сделана, во всей полноте возьмут на себя и бремя доказательств



Начнем же с начала — с зачатия. После свадьбы беременность воспринималась как событие нормальное, естественное и даже желательное. Вне брака чувства по отношению к возмож-

* См. у Ф. Арреса примечательный в этом смысле текст Ж.-Б. де Ла Саля ⁸.

[†] Разумеется, составители протоколов использовали латинские слова для передачи окситанских выражений, которые употребляли в этом случае наши свидетели. Я не в состоянии с уверенностью определить, какими были эти две категории выражений на окситанском. Английский с его *I love you* и *I like you very much* ¹⁰ способен лучше выразить отмеченную смысловую дихотомию наших текстов.

[‡] По этому поводу смотри прекрасную книгу Д. де Ружмона, которую я критикую с восхищением. Еще одно (если говорить об отношении к детям, которое составляет тему данной главы) смешение проблемы изобретения некоего чувства (иногда современного приматам или даже серым гусям, если верить работам этологов! ¹¹) с проблемами его обретения маленьким мирком литературной и художественной культуры.

ному бастарду вполне амбивалентны, но возможность полюбить не исключается. *Я священник и ребенка не желаю*, — объявляет Пьер Клерг под влиянием первого импульса. *Что я буду делать, если забеременею, я буду опозорена*, — в унисон ему вторит Беатриса. Затем постепенно, по мере конкретизации любовного чувства, происходит более позитивная перемена. *Мы заведем ребенка после смерти твоего отца*, — меняя курс, говорит в итоге кюре любовнице (I, 225, 243—245).

Ребенок во многих семьях Монтайю начинает существование как «катарский» плод. Очень скоро сей плод обретает душу, которой первоначально лишен: получает, таким образом, определенную ценность, в том числе и эмоциональную. Ибо мир (как гласит альбигойская Вульгата, распространенная среди крестьян Айонского края) полон старых душ, которые мечутся, как шальные. Если души исходят из тел злых покойников, то они проникают в предназначенное для этого отверстие в животе всякой скотины женского рода — собаки, крольчихи, кобылы, — только что зачавшей плод, еще не обретший души *. С другой стороны, если блуждающая душа исходит из телесной оболочки умершего, жизнь которого была безгрешной, то она обладает способностью проникать в чрево беременной женщины, чтобы одушевить зачатый плод.

Стало быть, в катарской Монтайю плод гарантированно вскоре обретает невинную душу. Тем больше оснований, чтобы он был любим уже в материнской утробе и самой матерью. *Но я беременна. Что делать с плодом, который я вынашиваю, если мы с вами сбежим к еретикам?* (I, 219) — говорит Беатриса де Планисоль своему управителю (который тщится навязать ей такую перспективу). Читатели могут возразить, что эта вполне материнская забота дамы из Монтайю по отношению к ожидаемому ребенку есть признак благородной женщины, сердце которой нежнее, чем у грубой поселанки. Но нет. Такое возражение лишь отразило бы «классовый предрассудок». Столь же эмоциональное чувство тревоги по отношению к ожидаемому потомству проявляется у простой орнолакской крестьянки Алазайсы из Борда:

— *Видите ли*, — говорит Алазайса, — *В тот день мы переправлялись на лодке через Арьеж, которая как раз была в разливе. Мы очень боялись перевернуться и утонуть. Особенно я: ведь тогда я была беременна* (I, 193). Продолжение диалога хорошо показывает, что особый страх Алазайсы перед возможностью утонуть был не за себя саму, но за ребенка, которым она была беременна и которого рисковала погубить за компанию. Кроме того, случайно ли, что регистр Жака Фурнье сообщает нам о контрацепции, но никогда о прерывании беременности? †

Рождение ребенка в этих условиях может стать синонимом многочисленных забот и тревог. Тем не менее культурно и эмоционально оно воспринимается как большая радость. *У вас будут*

* II, 35. Смотри также речи Раймона Руссея (I, 220). Вальденсы из Памье тоже считали, что плод обретает душу.

† Только одно место имеет отношение к самопроизвольному, подлинному или вообще воображаемому, выкидышу.

дети, — заставляет сказать дьявола Жак Отье в проповеди, которую он произносит ради Пьера Мори (III, 130). — *И ребенку, когда у вас будет хотя бы один, вы возразитесь больше, чем всем прелестям рая.* Катарский миссионер, пересказывая миф, вкладывает эту нотацію в уста Сатаны, который произносит речь для небесных душ, обреченных на грехопадение. Но эта речь вполне отражает спонтанную позицию поселян — благо-склонную к рождению детей и к младенцу как таковому — против которой напрасно восстает официальное катарство. Пьер Мори и сколько-нибудь еще вместе с ним в Монтайю и других местах знают, что крещение есть причина для праздника и радости, которые переходят в крепкую дружбу кумовьев и кумушек, крестных матерей и отцов. *Вы обзаводитесь множеством кумовьев и кумушек, крестя ребятешек, тратите на это свое добро, заводите тем самым дружбу...* — тоном упрека говорит Белибаст Пьеру Мори (III, 185). Святой муж может критиковать сколько угодно. Новорожденный, которому не нравится, когда священник кропит его водой (II, 52), может, со своей стороны, сколько угодно орать и плакать. Это не мешает общей радости бурлить вокруг купели.

С первых месяцев жизни младенца арьежские мамы окрещают его лаской и негой, которые несколько поспешно представлены Филиппом Арьесом как недавнее изобретение Нового времени или позднего Средневековья*. Послушаем рассказ Раймона Русселя об одной местности в верхней Арьежи. Будучи сельским управителем, Раймон точно описывает местную практику, которую в первой половине XIII века не почитали за новую: *Алисия и Сирена были господами де Шатоверден. У одной из дам дитя было еще в колыбели, и прежде чем отправиться в путь, она пожелала повидать его. (Она действительно собиралась присоединиться к еретикам.) Прощаясь, она обняла его, и ребенок рассмеялся. Едва подавшись к выходу из комнаты, где лежал ребенок, она снова вернулась к нему. Ребенок опять засмеялся. И так далее, и множество раз. До такой степени, что она не могла заставить себя оторваться от ребенка. Видя такое, она сказала служанке:*

— *Унеси его из дома.*

Только так, в свою очередь, она могла уйти (I, 221)... Уйти, чтобы под утро пуститься в путь, который приведет молодую любящую мать на костер.

В такой атмосфере несомненной любви смерть и просто болезнь малого ребенка или разлука с ним[†] могут быть, и часто бывают, источником горести, подлинного страдания для родительского сердца. Особенно, разумеется, для материнского. И это несмотря на все, что сочиняют в наше время историки, чтобы доказать обратное. В нашей деревне, — рассказывает Гийом

* Ariès P. Op. cit., p. 135–141. Впрочем, текст у Арьеса двусмысленный, представляющий ласку то ли как «новацию» XVI в., то ли просто как оживление в культуре древней практики. Вторая интерпретация является, очевидно, более предпочтительной.

† I, 219. *Как же я смогу покинуть детей моих, они же совсем маленькие?* — с тоской говорит Беатриса де Планиссоль.



Гольбейн. Пляски смерти.
Смерть, похищающая
ребенка. XIV в.
Библиотека прикладного
искусства, Париж

Остац, байль из Орнолака, — жила в своем доме женщина по имени Бартолометта из Юра (она была супругой Арно из Юра, уроженца Викдессоса). У нее был маленький сын, которого она укладывала в постель вместе с собой. Как-то утром, проснувшись, она нашла его подле себя мертвым. И враз принялась плакать и причитать.

Не плачь, — говорю я ей. — Бог даст душу твоего умершего сына следующему ребенку, мальчику или девочке, кого понесешь. Или же (вместо такого метемпсихоза) душа эта отправится в иные места, в добрый мир (I, 202).

Столкнувшись с материнским горем, орнолакский байль легко придумал утешение, основанное на метемпсихозе, который и прежде встречался в его речах. Ему придется заплатить за это восемью годами тюрьмы с последующим ношением желтых крестов*.

Скорбь родителей об умершем в детском или младенческом возрасте потомстве представляет собой факт, повсеместно отмеченный среди крестьян верхней Арьежи. Этот факт побуждает нас с осторожностью прислушиваться к исследователям, сколь угодно выдающимся, которые говорят об открытии чадолюбия в элитарной среде Нового времени, которые говорят о так называемом безразличии к детям в низших классах, среди крестьян и даже буржуазии в прежнюю эпоху. Нет сомнений, что любовь к детям в рамках системы *domus* в конечном счете небескорыстна. Ребенок — это надежда со временем получить молодого взрослого, руки которого пригодятся в крестьянском хозяйстве и поддержат скорую старость родителей. Белибаст подразумевал чувства такого рода, когда делал Пьеру Мори свое очередное внушение против холостой жизни. Женитесь, — сказал святой муж доброму пастырю, — и у вас будет супруга, которая поддержит в час недуга, кроме того, у вас будут дети, коих вы полюбите всей душой (III, 188). Алазайса Азема еще более определенно высказывается по этому поводу, сообщая о чувствах одного землепашца из Монтайю, Гийома Бене, потрясенного потерей сына. Умер Раймон Бене, сын Гийома Бене, — рассказывает Алазайса, — и зашла я через пятнадцать дней после того в дом Гийома Бене. И застала его в слезах:

— Алазайса, — говорит он мне, — со смертью сына моего, Раймона, я потерял все. Никого у меня не осталось, кто мог бы потрудиться для меня (I, 321).

И тут Алазайса пытается выразить стоическое соболезнование в духе «такова жизнь...»:

— Утешьтесь, — говорит она Гийому Бене, — что уж тут, в самом деле, поделаешь...

Очевидно, ребенок мужского пола представляет для Гийома Бене рабочую силу, ее не стало по причине смерти. Но ребенок значит и много больше. Гийом любил Раймона просто так. Он не-

* I, 203, 553 (см. примечания у Ж. Дювернуа).

много умерит свою скорбь при мысли, что сын его перед смертью был еретикован Гийомом Отье, а значит, его участь счастливее участи отца, оставшегося одиноким в сей юдоли слез. *Надеюсь*, — говорит Гийом, — *что сын мой пребывает в лучшем мире, нежели тот, где покуда обретаюсь я.*

Такая же реакция эмоциональной травмы у Гийеметты Бене из Монтайю, потерявшей дочь (I, 320) и потому исходящей слезами. — *Утешьтесь, у вас еще будут дочери, да и, как ни крути, мертвую не веротишь.*

На что Гийеметта, любящая умершего ребенка, отвечает:

— *Я и того пуще горевала бы, если бы не сделала то, что надо, ради покойной дочки. Только, Deo gratias¹², есть у меня утешение, повидала я ее еретикованной: поспел-таки Гийом Отье в ночь перед смертью, несмотря на метель.*

Телу тлеть, душа спасется — это уже кое-что для того, кто воинстину любит.

Будучи неподдельной, любовь эта, между тем, ритуализирована, социализирована, распределена: в семье Гийома и Гийеметты Бене отец оплакивает умершего сына, а мать, соответственно, умершую дочь. Равно как и соболезнования приносятся соседкой-подругой отцу или матери сообразно тому, сын умер или дочь.

Такая дифференцированная любовь, испытываемая отцом и матерью, проявляется в истории семьи Пьер. Эпизод, о котором идет речь, интересен нам еще и тем, что касается девочки в возрасте меньше года: она действительно, что бы там ни говорили, выступает в качестве объекта любви. Раймон Пьер — овцевод из деревни Арк, конечного пункта монтайонского сезонного отгона. От жены Сибиллы он имеет дочь Жакотту (III, 414–415). Не достигнув и года, Жакотта тяжело заболевает. Тогда, безмерно любя свое дитя, Сибилла и Раймон, вопреки всем правилам ереси, решают «еретиковать» ее перед смертью. В теории, как не без досады даст понять Пьер Отье, никогда не следовало бы «еретиковать» столь юное существо, поскольку, будучи в возрасте меньше года, Жакотта не способна постигнуть Благо. Однако «совершенный» Прад Тавернье, взявший на себя «еретикацию» ребенка, мыслит шире, чем братья Отье. Он полагает, что никто ничего не потеряет от проведения церемонии подобного рода даже над столь малым существом*. Человек предполагает, а Господь располагает (или точнее, по выражению самого Тавернье, человек делает то, что может, а Бог — то, что хочет). Итак, Прад Тавернье совершает *consolamentum* над ребенком: он отбивает перед ним многократные поклоны, возлагает ему на голову — чудо из чудес — книгу. Книга — вещь редчайшая в деревенской среде. По завершении обряда Раймону Пьеру остается только радоваться. *Если Жакотта умрет*, — просветленно говорит он супруге, — *то станет ангелом божьим. Ни я, ни ты, жена,*

* III, 144 (в сущности, Прад Тавернье, «совершенный» деревенского происхождения, — а отнюдь не городского, чем он отличается от братьев Отье, — поддается давлению «окружающих» католических порядков, ему приходится — о ужас! — совершать *consolamentum* над младенцем, совсем как священнику римской веры, который в аналогичных обстоятельствах совершил бы обряд крещения).

не сможем дать нашей дочке столько, сколько дал этот еретик своей еретикацией.

Совершенно счастливый — исполненный истинной, чистой и бескорыстной любви к своей малышке — Раймон Пьер отправляется проводить Прада Тавернье в другое место. Перед уходом «совершенный» настоятельно рекомендует Сибилле впредь не давать ребенку ни молока, ни мяса. Если Жакотта выживет, то должна будет довольствоваться рыбой и овощами (II, 414). Для годовалого ребенка в диетических условиях той эпохи это было немыслимо. Разумеется, после ухода «совершенного» и отца Жакотта фактически была обречена на скорую кончину с диагнозом *endura* (голодная смерть).

Но вот незадача! У Сибиллы Пьер любовь к дочери свойства теплого, телесного, а не духовного, возвышенного, как со стороны Раймона. Материнская любовь поломала ход катарской механики. Когда муж и Прад Тавернье ушли из дома, — рассказывает Сибилла, — я не выдержала. Не могла я смириться, что дочь умрет на моих глазах. Вот и покормила ее грудью, а когда пришел муж, я призналась, что давала дочери грудь. Он так огорчился, разохался, разволновался. Пьер Мори (который, будучи пастухом Раймона Пьера, оказался рядом) пытался утешить своего хозяина. Он сказал мужу:

— Ты не виноват.

А малышке Пьер сказал:

— У тебя плохая мать.

И мне заявил:

— Ты плохая мать. Все женщины — демоны.

Мой муж плакал. Бранил меня. Грозил мне. После того, что случилось, он разлюбил (*diligere*) малышку, разлюбил (*diligere*) и меня. Надолго. Пока, много спустя, не признал, что был неправ. (Приступ самокритики у Раймона Пьера, сопровождаемый возвратом любви и нежности по отношению к супруге, совпадает, как известно, с общим раскаянием жителей Арка, которые решаются коллективно отвергнуть катарство.) Моя дочь Жакотта, — заканчивает Сибилла, — на целый год пережила этот случай и тогда умерла (II, 415).

Материнская любовь, которую испытывает крестьянка Сибилла, являет собой простую и чистую данность. Отцовская нежность к годовалому младенцу тоже неоспорима: вплоть до инцидента Раймон Пьер очень любил (*diligebat*) Жакотту, равно как и Сибиллу. У него было отнюдь не каменное сердце, в чем безосновательно упрекают крестьян старины за отношение к их потомству* Просто бесспорная любовь Пьера к своему ребенку в решительный момент оказывается искажена, сбита с толку фанатизмом.

* Аналогичный эпизод рассказывают (I, 499) про Мангарду Бюскай. Эта высокой пробы привязанность к детям исходит из самых глубин, из духовной сердцевины этноса. В самом деле, а *contrario*, идеологические течения, подобные катарству, импортированные в верхнюю Арреж *извне* и, тем не менее, занявшие главное место в крестьянских мыслях и чувствах, выступают скорее как враждебные детям (см., напр.: I, 282). Сибилла Пьер, одновременно и мать, и катарка, болезненно пережила это противоречие, решив его в пользу материнства.

По-видимому, этот текст лишний раз подтверждает диморфизм семейной любви: более нежную связь по линиям мать—дочь и отец—сын. Кроме того, можно предположить, что по отношению к мальчикам проявляется предрассудок любви или предпочтения: объединяющий термин (на латыни...) *filii* теоретически означает сыны, а не дочери; однако употребляется арьежанами для обозначения детей мужского и женского пола вкупе, как если бы, в конечном счете, первые в большей степени представляли детскую группу, нежели вторые*.

Оставим в стороне нюансы. Я хотел показать, что в Монтайю и верхней Арьежи между чувствами людей того времени и нашими по отношению к детям отнюдь не пролегает пропасть, которую усмотрел Филипп Арьес применительно к иной эпохе или на основе иных документов. Даже бедная девушка, чей уровень развития ближе к *minus habens*¹⁴, проявляет себя как добрая мать: Брюна Пурсель далеко не сразу поддается фантазиям своей соседки, убеждающей ее отдать шестимесячного ребенка на временное попечение кормилицы, страдающей избыточной лактацией (I, 382). И Раймонда Арсан, меняя место работы, хлопочет о передаче своей внебрачной дочери от одной кормилицы к другой, выбирая место поудобнее или поближе. Даже сестра (или кузина) может отставить хозяйственные заботы, чтобы взять на себя уход за умирающим новорожденным, сыном брата. В самом деле, упомянутый брат очень настаивает, чтобы по причине отсутствия молодой матери (возможно, умершей?) другая женщина (и почему бы не сестра?) присмотрела за агонизирующим ребенком. У Раймона Бене из Орнолака, — рассказывает Гийеметта Бене из той же деревни, — умирал новорожденный сын. Как раз когда я собиралась в лес вязать хворост, Раймон позвал меня поддержать мальца, который уже заходился. Я и таскала его с утра и до вечера, до самого смертного часа (I, 264).

Короче говоря, регистр Жака Фурнье во многих случаях касается связей между родителями и малыми детьми. Однако же он не дает нам ни единого примера тех самых «жестоких» родителей, которых описывают Филипп Арьес и Франсуа Лебрэн[†]. Возможно, следует поставить под сомнение источники — литературные памятники или сухие рассудочные сочинения, использованные этими неплохими историками: *ipso facto* те и другие оказываются по ту или по эту сторону от самой народной души. К тому же не будем забывать, что изложение Арьеса, прежде всего в силу материалов, которыми он пользуется, имеет отношение к поведению городской, придворной, буржуазной элиты. Эта элита, как правило, потомство передоверяла кормилице. К тому же ее поведение не мотивировалось экономическими потребностями крестьянского *domus*, ценящего молодые рабочие руки, а потому чадолюбивого. С учетом этих обстоятельств можно объяснить от-

* См. I, 193, 219; I, 194:

*filios masculos*¹³

[†] См.: Martineau C.,

р. 28—29; она, также как и мы, стремится нюансировать мысль Ф. Арьеса. См. также: Woppley F. Jean Gerson... (неопубликованная диссертация).

* Я достаточно высказался по данному вопросу, чтобы возразить г-же Б. Вурзе. В своей неопубликованной работе она, в духе признанной многими историками современной доктрины, пишет, что «дети мало что значили» для коренных жителей Монтанью (*Vourzey*, in fine, p. 91). Действительно, и автор справедливо это подчеркивает, взрослые арьезжане боялись того, что дети могут выдать их инквизиции. Но и только. На мой взгляд, частный страх отнюдь не влечет за собой обесценивания эмоционального отношения к детям.

† Отсутствуют упоминания о смерти младенцев в самой Монтанью. Между тем эти смерти были, конечно же, многочисленными.

‡ За недостатком должного количества разносторонней и разнообразной информации я обхожу стороной проблему отношения к внукам. Тем не менее, вот несколько штрихов. Беатриса де Планиссоля выступает как заботливая бабушка, пекущаяся о здоровье своего внука (I, 249). Некая бабушка, сделавшись после смерти призраком, является, чтобы поцеловать своих внучат в кровати (I, 135). С другой стороны — регистр умалчивает об «искусстве быть дедом»¹⁵. В силу слабой надежды на долгую жизнь стариков и позднего брачного возраста мужчин (шансы которых стать дедушками были, таким образом, ниже, чем шансы женщин стать бабушками) это «искусство», несомненно, было много менее развито в верхней Арьезе 1300—1320 гг., чем это будет во Франции Виктора Гюго и после него! Нельзя сказать, что его совсем не было, оно вполне могло быть ориентировано на заботы о роде, см.: III, 305 — положительное отношение Раймона Отье (однофамилец «совершенных», не более того) к возможному браку своей внучки Гийеметты Кортиаль.

носительное и временное очерствение сердец представителей элиты, описанное у Арьеса. Впрочем, и у них должна была вернуться нежность к маленьким существам, начиная с середины классической эры (XVII—XVIII века). Что касается наших крестьян, и особенно крестьянок Монтанью, то их любовь к детям содержала черты некоторого своеобразия сравнительно с тем, что испытываем мы. Она не была настолько уж менее сильной, или менее заметной, или менее ласковой*. Внутри семьи она распределялась, естественно, на более многочисленное, нежели в наши дни, потомство; волей-неволей ей приходилось приспосабливаться к более высокой, по сравнению с нашей эпохой, детской смертности. Наконец, у многих пар она сопровождалась подчеркнутым безразличием ко всем малышам†. Но менее подчеркнутым, чем утверждалось недавно‡.



«Детство», если не вдаваться в подробности, — это абстракция, ибо состоит из этапов, которые выстраиваются в ряд общепринятых «возрастных категорий». В Монтанью и соседних деревнях первый этап проходит от рождения до отлучения от груди. (Между годом и двумя? Или около двух лет?§) Мы не знаем, пеленали ли детей в нашей деревне**. Однако известен трюизм, который нелишне напомнить, что из-за отсутствия детских колясок и сосок привязанность маленького существа к матери, кормилице, няньке была более тесной, чем в наши дни. Если нет соски, остается, конечно же, грудь. Если нет коляски, приходится постоянно полагаться на материнские руки, более нежные и более нужные, чем в наши дни. *Как-то на праздник*, — говорит Гийеметта Клерг^{††}, — *стояла я на площади в Монтанью с маленькой дочкой на руках. И тут появляется мой дядя, Бернар Тавернье из Прада, который спросил, не видала ли я его брата...* Очевидно, без особых затруднений можно было принять участие в празднике с ребенком на руках. *Во время сбора семьи по случаю свадьбы Раймона Бело*, — рассказывает служанка Раймонда Арсан, — *я оставалась за печкой и держала на руках дочь Алазайсы, сестры Раймона* (I, 371). Эта зависимость от ребенка продолжается в других формах и после того, как его отнимут от груди. В самом деле, можно предположить, что младенец до года, из опасения задушить его ночью, содержался вне родительской постели — за исключением глупых или криминальных случаев^{‡‡}. Зато после года-двух ребенок имел возможность прекрасно проводить ночи в супружеской постели. *Было время, когда люди обычно ложатся спать*, — рассказывает Сибила Пьер, жена богатого овцевода (II, 405). — *Сама я уже была в постели вместе с дочерью Бернадеттой, которой было лет*

[§] См. выше.

^{**} *Колыбель* упоминается один раз, в связи с младенцем из благородного семейства Шатоверден (I, 221).

^{††} I, 335. Манера держать ребенка на руках — помногу часов в день, гораздо дольше, чем в наше время детских колясок — еще больше, чем сейчас, развивает телесный и конкретный контакт, генератор взаимной привязанности матери и дитя. Мы видели (выше), как женщина целый день носит на руках агонизирующего ребенка.

^{‡‡} Есть проблема «нечаянного» удущения нежеланного ребенка.

^{§§} I, 488. Эти тексты ставят проблему детской бедноты и сиротского пролетариата.

пять. Мы уже видели рыдания крестьянки Бартолометты из Юра, обнаружившей поутру в собственной постели труп маленькой дочери, умершей ночью (I, 202).

Разумеется, крестьянские дети, по общему, едва ли не универсальному правилу, в школу не ходят... по причине отсутствия и школы, и мотивации. Однако на территории Монтайю и Прада обретается ученик по имени Жан, проходящий курс наук у кюре (I, 243). Мальчик помогает Пьеру Клергу главным образом в качестве рассыльного или в роли курьера для назначения свиданий. Зато в деревушках понизовья и в долине Арьежи повсеместно и довольно упорядоченно функционируют школы для мальчиков и для девочек, детей благородных и именитых людей. Духовные лица, которые заведуют этими небольшими заведениями, подвергаются порой весьма настойчивым ухаживаниям со стороны матерей своих учеников (I, 251—252). Что касается школ, действительно заслуживающих такого названия, предназначенных для интеллектуального образования молодежи, то располагаются они в относительно значимых городах, подобных Памье.

В таких условиях, при общем отсутствии школ для крестьянского класса, как могла осуществляться культурная трансмиссия? Прежде всего, в совместном труде: мальчики с отцом убирают репу, девочки с матерью жнут. Для подобного совместного труда характерна непрерывная болтовня взрослых, обращенная к юным, предков — к потомкам. За семейным столом языки тоже не бездельничают, именно там ткач Раймон Мори рассказывает своим детям-пастушкам катарский миф о грехопадении. Наконец, малышей зачастую используют в качестве посыльных, вестников или глашатаев, что побуждало их к приобретению чувства ответственности и даже к развитию памяти. *Раймон Пьер*, — рассказывает Пьер Мори, — *послал за мной маленького нищего по имени Пьер, родовое имя которого я уже не помню. Этот Пьер говорит мне: «Иди к Раймону. Он велел тебя позвать»* (III, 129).

В другом месте Пьер Мори рассказывает: *Один мальчишка указал мне дом мусульманского колдуна, я хотел через него разузнать насчет скота Гийеметты Мори* (II, 39).

Как-то на Пасху, — свидетельствует Мангарда Бюскай, — *пришла я с поля домой поесть, а жили мы с мужем и деверем. Вижу, кто-то замесил кулич в «квашне». Тогда я спросила у девушки лет восьми по имени Гийеметта, рода ее не знаю, из Мерана она:*

— *Кто замесил?*

И девушка, она жила у нас, ответила:

— *Это Брюна, жена Бернара из Савиньяна, замесила тут на двоих*^{§§}. Это детское разоблачение оказалось важным, ибо один из «двоих», для которых ставилось тесто, был не кто иной, как «совершенный» Прад Тавернье...

Бегодня на посылах делает ребятишек вездесущими и памятливыми. В понедельник после дня святого Иакова, — рассказывает Бартеlemi Амильяк *, — Беатриса де Планиссоль послала за мной из Бельпеша мальчишку, которому пришлось ради этого добираться до Мезервиля, где я тогда проживал (в качестве приходского викария). Мальчишка и говорит мне:

— Ваша любезная сейчас в Бельпеше, послала меня позвать вас к ней туда.

— Но я, — продолжает Бартеlemi, — не знал никакой любезной в Бельпеше. Тогда я спросил мальчишку:

— Можешь ты описать мне пославшую тебя женщину?

И ребенок начал описывать приметы старушины. Из описания я понял, что речь идет о Беатрисе. Сгорая от нетерпения, пустился я в Бельпеш, где и нашел Беатрису в доме подле замка †. Впрочем, Беатрисе было не впервой посредничество детей. Жан, маленький ученик Пьера Клерга, некогда сопровождал ее «во тьме ночной» до прадской церкви Святого Петра, в алтаре которой священник велел постелить постель для любовных утех (I, 243).

Между тем, возвращаясь к проблеме семейных трапез, по общему правилу дети ложились спать рано, во время вечерних трапез с последующим сумерничанием у очага их почти не видно. Бернадетта, шестилетняя дочь Раймона Пьера, укладывалась в постель до ужина. И многие другие, ей подобные... Автобиография ребенка из Монтаяю тоже могла бы начинаться с известной фразы: *Давно уже я привык укладываться рано...*¹⁶ (III, 122, 129).

С момента рождения до двух лет маленькое существо в наших текстах именуется *infans* (*filius* или *filia*). От двух до двенадцати лет ребенок чаще всего, но не обязательно, именуется *puer*. И, наконец, по прошествии первой дюжины лет, в двенадцать, тринадцать или четырнадцать лет, самое позднее, мы имеем дело с существом «юным»: *adulescens* или *juvenis*¹⁷. Именно с этого момента в Монтаяю идет речь о профессиональной трансформации: Жан Пелисье, Жан Мори, Пьер Мори, Гийом Гилабер по достижении двенадцати лет, налету схватывая секреты мастерства, начинают пасти отцовских или хозяйских овец. В последнем случае подросток поступает в ученики ‡. Двенадцать лет — это еще и возраст обретения разума, по мнению местных именитых людей, которых обстоятельства превратили в миссионеров катарской ереси. В двенадцать, а тем более в восемнадцать лет человек может иметь понятие о добре и зле и воспринять нашу веру, — заявляет Пьер Отье пастуху Пьеру Мори. И тот на основании опыта подтверждает такую точку зрения §: *Гайрада, сестра Гийома Эсконье, жена Мишеля Лета, и его другая сестра, Эскармонда, в возрасте около двенадцати лет были верующими еретичками.*

* О культурном наследовании от старшего к младшему см. ниже, гл. XVI.

† I, 256. Бельпеш расположен в современном Оде.

‡ I, 410; II, 444–445, 470. «Юность» продолжается до 20–25-и лет (II, 122). Здесь мы снова вспоминаем вполне уместные мысли Ф. Арьеса (Op. cit., p. 376) относительно преждевременного вхождения «ребенка» (который, в отличие от того, что будет в XIX в., «уже не был ребенком») во взрослую или почти взрослую жизнь.

§ III, 124 (П. Отье); III, 143 (П. Мори).

Инквизиция не ошибается, хватая всех монтайонцев от двенадцати лет и старше, им нет необходимости входить в частности в данном случае. Бог узнает своих *¹⁸.

Дочери, однако, представляют особый случай. По крайней мере, с точки зрения профессиональной. Когда они достигают двенадцати, или даже четырнадцати лет, они не становятся пастушками. В Монтайю не сыскать маленькой Жанны д'Арк. В стране «ок» (столь непохожей на оседлую Лотарингию в стране «ойль») все пастухи мужского пола: особенность отгонного овцеводства. Это не женское дело. За отсутствием времени перехода к профессиональной деятельности у девочек имеется все-таки — а мы и не сомневались! — обряд, отмечающий переход в девичество. Обряд связан с первыми регулами, обретающимися в нашей деревне общественное значение после откровенного диалога матери и дочери. Беатриса де Планиссоль смотрит своей дочери Филиппе прямо в глаза и спрашивает о причине недомогания (I, 248). С этого момента для Филиппы начинают подыскивать мужа...

В Айонском Праде, более крупной, более веселой, более открытой миру деревне (там играют в шахматы), молодежь лет пятнадцати и старше образует особую возрастную группу: по праздникам у них свои танцы и свои игры (между тем ничто не указывает на то, что дети до двенадцати лет имели собственный круг общения, помимо игрового, который был бы аналогичным тому, что разовьется, когда повсеместно появятся сельские школы). Можно принять, в качестве весьма вероятной, гипотезу, что юноши и девушки Монтайю образуют одну или две особых группы[†], как и в Праде. Эти группы в рамках подавляющей и раздробленной на отдельные молекулы системы *domus* почти не ведут активного автономного существования. В нашей деревне желтых крестов нет ничего похожего на молодежные братства и молодежных аббатов, дорогих Провансу классической эры (XVII век)¹⁹. Тем более ничего, — и не без основания! — что напоминало бы деревенских *желторотых* [*conscrits*] XIX века...²⁰ Кроме того, раннее замужество исключает долгое пребывание в группе девушек на выданье. Что касается юношей после восемнадцати лет, они быстро интегрируются в разряд взрослых мужчин (юноши, молодые люди, зрелые, холостяки, женатые). Внутренне разделенная, эта категория, тем не менее, верховодит в Монтайю.

Далее в книге я еще вернусь к особым проблемам, которые ставят взрослые, мужские и женские, группы нашей деревни. С моей точки зрения, они более важны, чем детские или молодежные сообщества, ресурсы которых, атомизированные *domus*, кажутся мне довольно ограниченными.

В данной же главе мне пора закончить описание возрастных групп. Завершая, я покину почву детства и юности. Перейду к зрелости как к третьему возрасту.

* См. гл. I, III и т. д. (сомнения в возрасте в пределах одного-двух лет). Согласно Манси (vol. 23, p. 830) все должны отречься от ереси: мужчины с 14 лет, женщины с 12 лет (собор в Альби 1254 г.).

† См. гл. XVI.

* Для вальденсов из Памье идеальным является возраст Христа в момент смерти: 33 года. Это возраст, который обретут тела людей в момент воскресения (I, 88).

[†] Их немного и среди 60-и свидетелей-мужчин, допрошенных Жаком Фурнье: два случая (не монтайонских) шестидесятилетних (I, 357; III, 318–330). Тогдашние современники и мужчины «долгого XIII века»²¹ после сорока лет имели слабую надежду прожить еще много лет: см. примечательный текст *De Miseria* Иннокентия III²², приведенный г-жой Мартино (р. 101).

[‡] См. также случай зрелых или пожилых женщин, уроженок Монтайю, в каталонской диаспоре.

[§] Крепкие свекрови: Мангарда Клерг, Гийеметта Бело, Гийеметта Бене, Гийеметта Мори, а также свекровь Мангарды Бюскай. С другой стороны, я уже отмечал ухудшение отношения к старой женщине, но только как к супруге: см. II, 365; I, 233 (старая свинья).

И здесь опять приходится говорить о поле: старость женщин не одно и то же с мужской старостью. Об эволюции женщины Монтайю, угнетаемой молодой жены, потом, с возрастом, любимой сыновьями и уважаемой как «матриарх», я уже говорил, и детально. Кривая мужской судьбы заметно отличается: весьма рано и весьма быстро Бело, Клерги, Мори и другие юноши хороших деревенских семей, обретают свое место благодаря силе, обаянию, духу ответственности. Взрослые мужчины, которые и в самой Монтайю, и в ее диаспоре диктуют законы в качестве байлей, кюре, пророков, предводителей пастухов, хозяев имений, по-видимому, находятся в возрасте между 20-тью и 50-тью годами. Их расцвет — тридцать лет*. Их окситанское сорокалетие — еще могучий возраст. Зато действительно старые люди той эпохи, те, которым за пятьдесят, не рассчитывают на дальнейший рост своего престижа. Как раз напротив: вот отличие в оценке третьего возраста, которое отделяет их от старых женщин.

Прежде всего, стариков мужского пола в приходе немного[†]. Значительная численность вдов подчеркивает пустоту, которая образовалась в пирамиде возрастов ближе к вершине с мужской стороны. И потом, немногие одряхлевшие толстокожие, доживающие свой век в Монтайю, не окружены уважением и спокойной любовью, которыми увенчаны *На Рока*, Гийеметта «Белота», Мангарда Клерг и столько еще крепких стариц Айонского края[‡]. Старый Понс Клерг не авторитет для своего сына-священника, не в силах что-либо изменить, он оплакивает страсть последнего к доносившему. К моменту смерти Понс Клерг уже давно не возглавляет *domus*. Понс Рив тоже трепещет перед старшим сыном, который взял на себя управление *осталем*. Даже когда его дочь хочет попользоваться мулом из семейной конюшни, Понс Рив уважительно спрашивает согласие своего отпрыска, ставшего главой семейства (I, 339–340). Добавлю, что среди немногих доживающих век стариков, не желающих вымирать реликтов XIII века, никому не приходит в голову идея освоить искусство быть дедом. Это изобретение, будучи наверняка старше отца Гюго, еще не было широко известно в верхней Арьежи XIV столетия. Воистину, невелика радость дожить до старости в Айонской земле 1300–1320 годов. По крайней мере, если ты представитель сильного пола. Зато какая прелесть быть вдовой и, более того, фактически, если не юридически, «матриархом», проживая совместно с молодой четой. Словами не выразить, каково при любящем сыне осваивать искусство быть свекровью[§]. Средиземноморская мать, и в Монтайю ты всегда в нашем сердце.

Глава XIV Смерть в Монтайю

* *Vourzay*, in fine, p. 120.

† Вот список г-жи Вурзе (ор. cit., p. 120), уточненный и исправленный мною в том, что касается Эмерсанды Мори и ее дочери Жанны Бефай (имена уроженцев Монтайю даны курсивом).
А) Умерли от болезни или несчастного случая: Бернар Белибаст, умер в лазарете Пучсерды; Раймон из Кастельно, умер от болезни в Гранаделле; Раймон Мор, умер от болезни в Саррсале; *Бернар Марти* (муж Гийе-метты, урожденной Мори, «Хозяйки»), умер в горах Орта; Бернар Сервель, умер в Лериде; Гийом Марти из Жюнака, умер в Каталонии; другой брат Марти (?), умер в Каталонии; Бернар Бефай, умер от несчастного случая в лесу; *Эмерсанда Мори и ее дочь Жанна Бефай*, умерли от эпидемии (III, 214).
В) Схвачены и, возможно, сожжены: Гийом Белибаст Филипп из Алейрака, сожжены на костре; *братья Пьер и Жан Мори, братья Гийом и Арно Мор*, схвачены; Эсперта Сервель и Матана Сервель, мать и дочь, схвачены.
С) Уцелели на свободе: семья *Гийе-метты Мори* (она сама и два ее сына, Арно и другой Жан Мори, и ее брат, еще один Пьер Мори, итого — 4 персоны);

Проблемы брака, рождаемости, детства, возрастных групп и старости естественным образом подводят нас как демографов к проблемам смерти и ее причин, среди которых и инквизиция, и болезни. Наш регистр не слишком щедр на статистику смертности. Г-жа Вурзе* попыталась определить с этой точки зрения судьбы 25 арьежских изгнанников в Каталонии, почти наполовину уроженцев Монтайю† Эти 25 человек обрелись к югу от пиренейского хребта между 1308 и 1323 годами, которыми ограничивается наше о них знание: из них девять (36%) умерли от болезни; один — от несчастного случая на лесоповале; восемь были схвачены инквизицией (двое из этих восьми закончили жизнь на костре); семь остались в живых, и мы не знаем, что с ними случилось впоследствии. Если из этих 25-ти человек катарской диаспоры в Каталонии выделить двенадцать уроженцев Монтайю, то обнаружится четыре смерти от болезни, четверо арестованных, четверо уцелевших. Все 25 беглецов не были стариками, это были люди молодые или зрелого возраста. Бесспорно, болезни взяли с них дань, превышающую современные нормы для уровня соответствующего возраста; обратное соотношение было бы удивительно. Не будем и говорить об ущербе, причиненном инквизицией!

Эмигрантский «коллектив» в Каталонии все-таки не является уменьшенной моделью коренного населения Монтайю. Что можно сказать о смертности в самом приходе?

Увы! В деревне желтых крестов в ту эпоху не существовало метрических книг, которые дали бы возможность ясно увидеть распределение смертности по возрастам¹. Приходится довольствоваться относительными сведениями о *consolamentum*, катарской церемонии, которая совершалась над простыми верующими, находящимися при смерти. Насколько мне известно, в Монтайю таким образом в момент или накануне предсмертной агонии получили «утешение» или, выражаясь языком источника, «ерети-

Раймонда и Бланш Марти из Жюнака; Раймон Иссора.

* I, 235, 415, 418, 475.

† I, 413–414; III, 161 (не путать с другим Раймоном Мором, кузеном этого, умершим в Испании).

‡ I, 475; III, 363–364.

С другой стороны, весьма вероятно, что Гийеметта Форе — молодая женщина, если судить по очень нежному возрасту первой (отвергнутой) супруги ее молодого мужа, первый брак которого непосредственно предшествовал второму (I, 418).

О героической *endura* Гийеметты Форе (15 дней) см. I, 235.

§ I, 462. Кроме того, отмечу ряд других персон, получивших *consolamentum* в предсмертный час, но на сей раз вне Монтайю: старая Раймонда Бюскай из Прада (I, 494, 503); Мангарда Алибер из Кие, мать взрослой замужней дочери (II, 307); мать одного женатого мужчины из Акса (II, 16); Арно Савиньян из Прада, старческого возраста (II, 149); некий молодой человек (III, 264); женщина из Акса неопределенного возраста (I, 292); мать и ее малолетняя дочь из Жюнака (III, 267); два младенца, еретикованные вопреки местным катарским правилам, которые были с легкостью нарушены в данном случае «совершенным» Прадом Тавернье, один из этих «утешенных» младенцев был рожден Сибиллой Пьер, другой — Мангардой Бюскай (см. об этом: II, 414; I, 499, 504; II, 16).

кацию», одиннадцать человек. Из них трое неопределенного возраста: это Раймон Банки, Раймон Бар* и Раймон Мор†. Пять прочих — юноши или еще молодые люди, вот их имена:

1. *Гийеметта Форе*, урожденная Бар, молодая супруга Пьера Форе‡;

2. *Эсклармонда Клерг*, дочь Бернара Клерга (тезки байля) и его жены Гозьи. Будучи больна, она была еретикована в доме своего отца (где после этого и умерла) в присутствии Гийома и Раймона Бело, Гийома и Гийеметты Бене, столпов местного катарства;

3. *Алазайса Бене*, дочь Гийеметты Бене, молодая жена Бартелеми из Акса. Смертельно больная, она была еретикована в материнском доме Гийомом Отье в присутствии Гийеметты Бене и Гийома и Раймона Бело (I, 473). Умерла на следующую ночь;

4. *Раймон Бене*, юный сын той же Гийеметты Бене (I, 474). Умер он тоже в отцовском доме через несколько месяцев после сестры. Был еретикован по собственной воле Гийомом Отье в присутствии Гийома и Гийеметты Бене, его отца и матери, а также Гийома и Арно Бело и Арно Виталья: все трое пришли в дом больного как спутники «совершенного»;

5. *Гийом Гилабер*, пастух пятнадцати лет. При кровохаркании он был еретикован в присутствии матери и трех деревенских женщин при поддержке Гийома Бело.

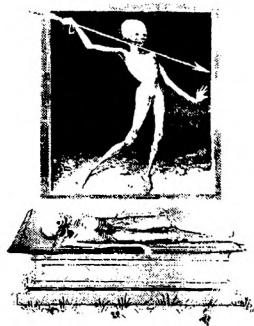
К этой пятерке молодых людей в той же Монтайю следует добавить трех человек более солидного возраста или просто стариков:

1. *Гийом Бене*, муж Гийеметты Бене, умерший в своем доме «на сентябрьского Михаила-архангела» вслед за дочерью, умершей зимой, и сыном, умершим на Троицу. Он был еретикован Гийомом Отье в присутствии жены Гийеметты Бене и сына Бернара при поддержке Гийома и Раймона Бело и Бернара Клерга. Обряд был проведен в той части дома Бене, где содержался скот и где было устроено ложе больного отца (I, 474, 401). Видимо, хотели, чтобы недужного согрело тепло животных;

2. Старая *На Рока*, «матриарх» Монтайю. В ее еретикации участвовали Гийом Бело, Гийом и Раймон Бене, Риксанда Жюлиа (свойственница Бене?) (I, 388). После еретикации за *На Рокой* во время агонии ухаживали три женщины (Брюна Пурсель, Риксанда Жюлиа и Алазайса Пелисье). Она отказалась принимать пищу и скончалась к исходу второго дня. После ее смерти две женщины (Алазайса Пелисье и Брюна Пурсель) взяли обрядить ее в саван. После старую даму похоронили на кладбище при местной церкви;

3. *Гийеметта Бело*, свекровь байля Бернара Клерга §.

Отметим, прежде всего, что в этом кратком списке преобладают существа нежного возраста — пять «молодых» против трех



Смерть над миром.
Миниатюра первой
половины XV в.

«старых». Это подтверждает цифровые показатели каталонского изгнания (см. выше) о большей подверженности болезням в Монтанью сравнительно молодых людей.

Более полный счет, который включал бы всех еретикованных, умерших естественной смертью (происходящих из Монтанью и других мест*), которые известны нам благодаря Жаку Фурнье, дает в целом на пятнадцать еретикованных этого типа, возрастная категория которых примерно известна, восемь «молодых» и семь «старых». (Само собой разумеется, что в этот счет я не включаю младенцев, еретикованных вопреки правилам. Они отражают младенческую смертность, уровень которой, сколь бы высок он ни был, я не в состоянии подсчитать при нынешнем состоянии моих сведений. Учтем также и тот факт, что среди именуемых мною в качестве «старых» можно найти мать взрослой замужней дочери, и ей самое большее под сорок. Это просто позволяет лучше представить, повторяюсь, до какой степени высок уровень юношеской или относительно «ранней» смертности в верхней Арьежи еще до чумы†.)

Многие арьежские или монтаньонские женщины могли бы в известной степени принять на свой счет речи Эсперты Сервель из Тараскона, которой эпидемии нанесли удар и как супруге, и как матери. *У меня было трое детей,— говорит Эсперта.— Двое мальчиков, которые умерли в Лериде. Третьей, Матане, когда умерли братья, было года три. Покойным сыновьям было одному лет одиннадцать, другому около семи. Старший умер лет шесть-семь назад. И муж мой умер в том же году* (II, 454). В самой Монтанью Гийеметта Бене тоже теряет мужа и двоих детей в интервале менее года. *За короткое время я потеряла четверых детей,— в свою очередь заявляет Алазайса Мюнье, молодая кума орнолакского байля Гийома Остаца* (I, 193). В короткий отрезок времени умерли Жанна Бефай, ее мать и муж; вероятно, женщин скосила какая-то зараза (III, 213), мужчина же сошел в могилу раньше жены и тещи по причине несчастного случая. В Жюнаке (верхняя Арьеж) Фабрисса (фамилия неизвестна) и ее дочь, умершая «доброй женщиной», которая явно не была ребенком, ибо еретиковали ее по всем правилам, умерли в один год (около 1303) от эпидемии: одна на Богоявление, другая на Сретение (III, 267–268). 1300–1305 годы в верхней Арьежи были, по-видимому, отмечены повышенной смертностью, скорее всего от заболевания, вызванного отравлением через хлеб‡.

В Бовези при Людовике XIV², по словам Пьера Губера, из четырех новорожденных один умирал до достижения годовалого возраста, второй — от года до двадцати лет. Младенческая (меньше года) и детско-юношеская (от года до двадцати) смертность составляла, таким образом, в районе Бовези 50 процентов. Столь

* См. предыдущее примечание.

† Говоря «до чумы», я подразумеваю период от 1295 до Черной смерти 1348 г. Под «старыми» я подразумеваю либо действительно старых людей, старше 50–60 лет, либо «старых взрослых», у которых уже имеются взрослые женатые дети. Отметим, что эти «старые взрослые» в действительности могут быть еще довольно молодыми; и что — если речь идет о какой-нибудь матери семейства, дочь которой уже замужем, — им может, повторяю, иной раз быть самое большее под сорок.

‡ О кризисах выживания в эту эпоху см. выше, гл. I.

высокий процент твердо гарантировал демографическую стагнацию.

В Монтайю мы далеки от столь показательных цифровых оценок, как в Бовези. Не вдаваясь в детали, можно сказать одно: в еретической деревне смертность среди детей, подростков и молодых взрослых, вероятно, была повышенной. Инквизиторы, застенки которых были более губительными для юных существ, с этой точки зрения вносили свою лепту в роковые старания эпидемий и т. п.

Что касается младенческой смертности (меньше года), то репрессии со стороны католической церкви почти не повлияли на нее (разве что косвенно, в силу психологической травмы родителей). С другой стороны, ее невозможно подсчитать (за исключением особых случаев вне Монтайю)*, опираясь на количество обрядов *consolamentum*. А значит, приходится довольствоваться чисто оценочными и весьма приблизительными данными на сей счет. Достоверно, что детская (собственно говоря) смертность рассматривалась современниками как повсеместное и обычное явление. Пастух из Монтайю Жан Мори, оспаривая мнение Белибаста о том, что крещение не имеет никакого значения для спасения, горячо заявил святому мужу: *Разве же нет спасения стольким крещеным детям, которые мрут что ни день?* (II, 483).

Отдельные случаи, которые встречаются в наших досье на сей счет†, впечатляют, но не составляют ряда. Мы не располагаем даже приблизительными данными, позволяющими судить о младенческой смертности.



При Старом порядке, как утверждает историческая демография, временами умирали от голода, но чаще от эпидемий. Были ли смерти от голода в Монтайю 1300—1320 годов? С учетом вышеизложенного, такое вполне возможно, но недоказуемо: документы по этому поводу говорят только об исходе, но не о причине. *Я покинула свой край (ради Каталонии) от голода,* — говорит Эсперта Сервель. — *Наша семья не знала, чем жить при такой дороговизне* (II, 453).

Что же касается болезней, массовой и главной причины смертей, я поражен скудостью крестьянских теорий, будь то монтайонских или арьежских. Феномен эпидемии, например, следует из факта многих почти одновременных смертей в одной и той же семье, в частности, во время распространения смертельной инфекции, зафиксированного в верхней Арьежи в начале первого десятилетия XIV века‡. Однако эпидемия никогда не привлекает внимания как таковая. Неужели надо было ждать чумной волны 1348 года, чтобы крестьянское сознание прониклось, наконец,

* См. гл. XIII.

† См. гл. XIII (смерть ребенка Мангарды Бюскай и ребенка дровосека). См. также II, 403, 415: смерть двух маленьких дочерей Сибиллы Пьер; смерть трех малолетних детей одной пары (I, 134); см. также I, 193: смерть от болезни четырех маленьких детей одной женщины.

‡ Однажды в те времена пастух Бернар Марти побывал в доме благородных братьев де Кастель (трое законных и четвертый бастард) в Раба. Все четверо лежали в постелях, один на кухне, другой в подвале, двое остальных на гумне, во дворе дома. По меньшей мере трое («законные») вскоре умрут (III, 281). Эпидемии повсеместно усугублялись традицией общения возле смертного одра (II, 260; III, 189).

страхом перед заразой? * Классификация болезней — это не назывешь «патологической таксономией»³ — демонстрирует, со своей стороны, показательную скудость. Эта классификация на народном языке фактически сводится к простым констатациям *симптомов*, относящихся к той или иной части тела. Причем чаще речь не идет о внутренних органах[†] Симптоматология берет верх над этиологией[‡] В момент смерти детей у Гийеметты Бене «болят уши». Раймонда Бюскай, как считает ее свекровь, умирает от «поноса». Пастух Раймон Мор, откушав рубца (испорченного?), заболевает непонятно чем; велит цирюльнику пустить ему кровь, немного приходит в себя, но после перехода в пятнадцать километров снова заболевает и через несколько дней умирает. Молодой пастух Гийом Гилабер, тяжело заболев, харкает кровью. Гийеметта Клерг сообщает: *На правом глазу у меня вскочила болячка, которую обыкновенно называют «avalida»*. Од Форе из Мервьеля страдает *падучей ап. Павла* (эпилепсией или судорожной истерией?). Раймонда, сожительница Белибаста, мучается сердцем. Кроме того, она получила угрозу (от одного колдуна-сарацина) наведения *бешенства и падучей*. Овчар Бернар Марти, проведя пятнадцать дней в доме своего патрона, Гийома Кастеля, *впадает в горячку*, детали не уточняются. Старую тетку Арно Сикра поражает подагра, она не может ходить. *Золотуха, свищи на заднице, язвы, чирьи* тоже бросаются в глаза... в расхожем наборе ругательств[‡]

* Одна лишь *проказа* порождает панику перед заразой, которая вынуждает опозоренного, обесчещенного больного покидать свой край (см. гл. XV).

† Внутренние органы не обязательно неизвестны. Пастух Бернар Марти после убийства отца господами из Жюнака, которые устранили вероятного доносчика, сообщает, что у жертвы *повреждена и сдавлена легочная трубка или артерия* (трахея) под подбородком (III, 277).

‡ I, 473 (уши); I, 489 (понос); II, 375 (рубец); I, 410 (кровохарканье); I, 337 (*avalida*); II, 39 (сердце); II, 100; I, 249 (два случая падучей); II, 39, 40; III, 234 (бешенство и т. д.); что касается каких-то судорог, ср. со «спазмами», которые испытывают св. Иоанн и добрые духи, читая Св. Писание: II, 45–46; III, 264 (горячка); II, 70 (подагра); III, 391, 413 (золотуха и язвы); II, 197: «свищи на заднице» Жака Отье (туберкулез? проявление остита?); III, 174 (чирей).

§ III, 234, а также гл. XXI.

Кожные болезни, названия которых более упорядочены, — чесотка, лишай, парша, лепра, огонь св. Антония и огонь св. Марциала[§] — одолевают население. Их лечат в сернистых купальнях Акс-ле-Терма. Они могут даже служить предлогом для паломничества в верхнюю Арьеж: теоретически — для лечения чесотки, фактически — для встречи с «добрыми людьми». *Я очень хотел подняться в Сабартес (= в верхнюю Арьеж), чтобы тайно встретиться там с добрыми людьми, — заявляет Бертран де Тэ, дворянин из Памье, давно симпатизирующий катарству (III, 313). — Поэтому я изо всех сил цапал себе руки, как если бы был чесоточным, и всем врал:*

— *Мне надо в бани Акса!*

На что жена (настроенная антикатарски) сказала:

— *Нет, не бывать тебе в этих банях.*

И добавила для тех, кто оказался рядом:

— *Не хвалите вы эти бани. А то у мужа возникает соблазн отправиться туда.*

Что касается лепры, то она в деревнях и городках выступает как настоятельное приглашение к вынужденному путешествию. Кто-то вдруг исчезает из нагорных земель? Его бегство, по местным понятиям, может иметь только три возможных объяснения: долги, ересь или проказа. В последнем случае

он должен «сойти вниз», в один из лепрозориев на равнине, в Памье или Савердене *

Если отвлечься от проказы и чесотки, то следует отметить убогость народной медицинской мысли. Равно как и дефицит медицинского персонала. Конечно, время от времени лекари предпринимают до Монтаяю. А то и больные спускаются к ним. *Дочь моя Эсклармонда, с тех пор как заболела, повидала множество лекарей, но никто не вылечил ее, — заявляет Гозья Клерг, простая, между прочим, крестьянка, ибо сама убирает репу на своей земле (III, 360—361).* В отчаянии, поистратившись ради дочери на врачевание телесное, Гозья решается призвать врача духовного, иначе говоря, «добротного человека», которые в этих краях гораздо более активны, чем господа с медицинских факультетов, если таковые вообще имеются †

Ближе всего к Монтаяю, в Лорда, «устроился» врачеватель Арно Тессейр. В округе Арно почитают авторитетом по любому вопросу. Он пользует недужных вплоть до Тараскона. Кроме того, он исполняет функции нотариуса. Обходя свои края, собирает завещания, хранит их в своей конторе об одно оконце, которая одновременно служит ему спальней ‡. Можно быть уверенным, что Арно Тессейр больше занимается своими нотариальными пергаменами, чем склянками с мочой, принесенными пациентами. Как зять Пьера Отье, он считается в верхней Арьежи человеком благополучным, который никогда в жизни не знал горя (II, 219). Сей врачеватель-нотариус, тем не менее, не слишком снизил показатели смертности в своих горах. И крестьяне Монтаяю не могут довольствоваться столь далеким, единственным и ученым доктором. С глазными болезнями они обращаются к услугам деревенской знахарки *На Феррерии* из Айонского Прада §. Никто не заглядывает далеко. Для Монтаяю, Сабартеса и всех арьежан главное не болезнь, которая не более, чем эпифеномен ¶ Главное — смерть. Просто смерть, безо всяких фраз, которая настигает как нож гильотины, без предупреждений, по крайней мере без каких-либо предупреждений со стороны окружающих. Она убивает и юношу, и зрелого мужа, полного сил. Приходится «собирать вещи» задолго до старческого одряхления **.

В краях раскола такой силы люди никогда не отступают от своих религиозных убеждений, фанатичных или подтачиваемых сомнениями, особенно на пороге агонии. Умиравшие католики силятся послать подальше прохожего «совершенного», который с большим или меньшим успехом пытается их еретиковать перед смертью. *Дьяволы, не досаждайте,* — троекратно произносит Арно Савиньян †† из Айонского Прада в адрес слишком навязчивых местных альбигойцев (они хотели, пользуясь его слабостью, справиться над ним *consolamentum*). И Жану Мори, католику не слишком твердому, но отнюдь не катару, приходится защищаться еще

* II, 200, 365—367; см. также II, 110, 135—147

Местных статистических данных по лепре нам в целом не хватает. Напомним, что Пиренеи надолго останутся страной святош и прокаженных. О лепре как факторе страха и сексуальных комплексов см. III, 31. † III, 361. Одержимые, как мы увидим, проблемами спасения, люди Монтаяю в своем сознании ставят едва ли не на одну доску спасение тела и спасение души (III, 235).

‡ II, 198, 215, 201, 209, 199 (завещания).

§ I, 337 Мы обошли стороной проблему ветеринарной медицины, которая может быть как научной, так и народной. Особо развитой она выглядит в том, что касается лечения мулов и ослов (II, 57; III, 270). Эти животные, используемые на полевых работах и в качестве транспорта, действительно ценятся выше других.

** Б. Вурзе извлекла из *Регистра* прекрасную серию текстов относительно неожиданности смерти, не высказанной явно в «речах» наших свидетелей. Поразительно скорость исцеления, если это случается. Понятия о курсе лечения просто не существует. Едва оклемавшись, продолжают путь или налегают на ручки сохи: см. случай с Жаном Мори, который был едва ли не в агонии, но потом немедленно возобновил работу (II, 484). См. также гл. VI о том, как быстро встает на ноги один тяжелобольной из Прада. Суровые времена — суровые люди.

†† II, 149. Не путать с однофамильцем из Акс-ле-Терма.



Смерть.
Изображение на игральных
картах XIV в.
Национальная библиотека,
Париж

более категорично от поползновений Гийеметты Мори: хозяйка хочет воспользоваться тяжелой болезнью Жана, чтобы Белибаст дал ему *утешение*. За чем, по ее расчетам, последует *endura*, или голодная смерть (II, 484). *Только Богу дано решать о дне моей смерти, никак не мне*, — отвечает Жан Гийеметте. — *Ты кончай такие разговоры, или я велю тебя взять (инквизиции)*.

С катарской стороны монтайонские отповеди в адрес священников Римской церкви, пытающихся вернуть в ее лоно душу умирающего, отнюдь не более нежны. *Вонючий, гнусный мужик, я отвергаю то, что ты мне принес*, — говорит некий вольнодумец кюре, почитающему за благо дать ему причастие на смертном одре (I, 231). *Святая Мария, святая Мария, дьявол явился!* — бросает агонизирующая (*endura*) Гийеметта Бело кюре из Камюрака (желая поддержать ее, он принес старой грубиянке святые дары) (I, 462). Будь ты хоть катар, хоть католик, но в верхней Арьежи ты всегда кому-нибудь хуже черта *.

Разумеется, в Монтайю существует погребальный обряд, но он менее развит, чем в Провансе XVIII века. Этот преимущественно женский обряд обусловлен институтом *domus* и выражается в ритуальных стенаниях дочерей и невесток по матери, свекрови, которая умерла, испускает дух или находится при смерти. Средиземноморский *lamentu* (плач) много старше катарства и даже христианства. Но в Монтайю он ограничен *domus*, стало быть, в нем не участвуют одновременно все женщины деревни. «Добрые люди» пытаются положить конец тоскливому обычаю во имя своих мифов о спасении. С этой точки зрения типична агония Гийеметты Бело, старой женщины, к тому же уморившей себя после еретикации (*endura*). Вокруг ложа умирающей (говорят деревенские) должны раздаваться ритуальные стенания дочерей. Однако ничего не слышно. Две прихожанки, Раймонда Тестаньер и Гийеметта Азема, удивляются, не понимая что к чему[†]. *Если Гийеметта Бело настолько слаба, что уже при смерти*, — заявляют они, — *то почему мы не слышим плача ее дочерей? На что третья кумушка, Гийеметта Бене, не задумываясь, цедит сквозь зубы или что там от них осталось: Что за дуры! Гийеметте «Белоте» ни к чему, чтобы ее оплакивали, зять ее сделал так, что она ни в чем не нуждается*. (Действительно, мы видели, что Бернар Клерг распорядился еретиковать Гийеметту Бело, обрекая тещу на голодную смерть, *endura*.)

В некоторых случаях женский плач, будучи вполне искренним, сопутствует уже перспективе смерти, а не самой агонии. Например, дочери Беатрисы де Планиссоль, обступив мать в семейном остале в Вариле, закатывают слезливый концерт, когда узнают о нависшей над ней опасностью ареста (I, 257).

Стенания дочерей и невесток продолжаются после кончины по дороге на кладбище[‡]. Различают чисто обрядовый, бесслез-

* См. также I, 490.

† I, 462. По-видимому, существуют еще и какое-то количество именитых умирающих: обычай толпиться у изголовья, исполняемый родственниками, друзьями и клиентами важного человека (II, 260; II, 426).

‡ Зато мужчине, потрясенному смертью близкого человека, полагается плакать по такому поводу сдержанно (II, 289).

ный плач, и плач искренний, со слезами: оба социально обусловлены. Когда умерла моя свекровь, — рассказывает Мангарда Бюскай, — то на похоронах я вопила что есть сил. Только глаза оставались сухими, ибо ведомо мне было, что нашу дорожку еретиковали еще при жизни*.

В общем, женщины в Монтайю, как и в других местах, считались, по-видимому, «в качестве существ, связанных с магией и менструацией... важнейшими исполнителями погребального обряда»[†]. Они ухаживают за агонизирующими[‡]. При отсутствии специализированных похоронных служб они играют главную роль в обмывании (символическом) покойного, а также в магическом обстригании волос и ногтей последнего. И наконец, они обряжают в саван[§]. После погребения, которое следует непосредственно за смертью и сопровождается многочисленной толпой, они судачат и перебивают всем косточки. В момент погребения отчетливо проявляется характерный для арьежского общества контраст между полами. Колокольный звон по покойнику в деревне различается в зависимости от пола** Местное катарство, настроенное весьма женоненавистнически, пытается маскулинизировать обряд: мы уже отмечали в этой связи, что участниками *consolamentum* в Монтайю (кроме больного и «совершенного») выступают чаще всего мужчины из числа набожных альбигойских активистов, такие как Бело, Клерги или Бене. Но этот мужской шовинизм, вопреки или по причине своей еретической окраски, почти ничего не даст. И настанет день, когда добрый католик строго напомнит сыну катарского лекаря, что женщины тоже имеют право на воскрешение после смерти (II, 202)... С другой стороны, смерть дает повод подчеркнуть статус каждого. Мангарду Клерг, как женщину «богатую», хоронят в местной церкви под алтарем Святой Девы. *Vulgitur rescus* отправляется на кладбище под открытым небом, которое соседствует с церковью. Здесь периодически проводится перепланировка, что дает вновь умершим место для погребения там, где покоятся их предки^{††}.

По ту сторону обрядовых структур смерти (менее развитых, чем это будет в XVIII веке) остается главный страх, который терзает умирающего, его близких и всех, кто его любит. Он не связан в принципе с кончиной как таковой. Он касается спасения в ином мире. Мы поговорим об этом подробнее в главе, посвященной религиозным представлениям. Однако уже здесь дадим некоторые сведения по этому поводу.

Для добрых католиков (они есть... даже в Монтайю, но Регистр Жака Фурнье почти не обращает на них внимания) хорошо умереть — это значит отдать себя воле Божьей в наилучших возможных условиях. Мы уже обращали внимание на короткую фразу пастуха Жана Мори. Будучи тяжело болен, почти в агонии, он в момент истины решил не поддаваться стареющим

* I, 490. О погребальном плаче в окситанской культуре см., напр.: Martineau C. Op. cit., p. 267–268.

† Mauss M. Essais de sociologie. P., 1968–69, p. 85, note 11.

‡ Смерть На Роки со слов Брюны Пурсель (I, 388, 462).

§ I, 388, 390, 443: в Монтайю покойным лишь омывают лицо, которое потом накрывают.

** II, 201. Кроме того, I, 462 (короткий интервал между смертью и погребением). О множестве участников похорон (на которые может собраться большинство населения деревни) см.: I, 206.

†† См. гл. XXIII.

сиренам ереси, которые соблазняли его фактическим самоубийством путем *endura*. Овчар из Монтайю восстает: *Только Богу дано убить меня, никак не мне* *. Католическое спасение души, несмотря ни на что, нуждается не только в таком твердом отказе. Оно, если возможно, предполагает после еще и мессы за упокой души умершего. Речь не идет о тысячах месс, как это будет в Провансе эпохи барокко †, когда завещатели обременят служителей культа бесконечным количеством поминовений... Но движение в этом направлении как раз намечается среди католиков горных верхней Арьежи в 1300—1320 годах. Зачастую оно требует от тех, кто бродит по свету, изрядных расходов звонкой монетой и лишних перемещений. *Когда мы добрались до перевала*, — рассказывает Эсперта Сервель, которая, несмотря на еретические заскоки мужа, сохранила искренние чувства к римской вере, — *муж от меня отделился... Через какое-то время он умер на Пертусском перевале и был похоронен на кладбище при церкви св. Марии в Пертусе... Я тогда жила в Лериде, где умерли два моих сына... Через год или два после смерти мужа я с двоюродным братом Гийомом ден Орта, который был поверенным мужа, отправилась в Пертус. Там мы заказали мессы за упокой души мужа и отпущение грехов на кладбище. Теперь я уже не припомню точно, где находится могила мужа* (II, 454—455). Отметим, что тарасконка Эсперта Сервель, которая держит такую речь, живет в иберийском изгнании в бедности и от скудости нанимается на сезонные работы в жатву. Отметим, с другой стороны, что особых чувств к покойному она не сохранила, поскольку быстро забыла точное место могилы мужа на кладбище св. Марии в Пертусе. Но бедная одинокая женщина пускается на значительные расходы в добром католическом духе ради заботы о спасении души усопшего мужа, для чего требуется, чтобы жена и кузен покойного заказали служить за него мессы, даже если при жизни тот не был примерным мужем. Эсперта Сервель не злопамятна.

Смерть среди людей, которые относительно верны Римской церкви, нам известна только из мимолетных заметок. И наоборот, множество взаимодополняющих текстов позволяет если не количественно, то качественно охарактеризовать смерть приверженцев ереси в Монтайю. В иноверческой деревне Монтайю смерть катара не является ли просто смертью?

Заботы о спасении в приходе желтых крестов принципиально не отличаются от того, что можно видеть в каталонской эмиграции. Разница больше в средствах, чем в целях; больше в земных молящих, нежели в небесном результате. «Нищенствующие» братья не могут, по мнению Пьера Мори, спасти души, на самом деле для них после соборования нет ничего важнее, чем усесться за стол и пожрать (II, 29—30). Вывод доброго пастыря и всех

* II, 484. В Монтайю и вообще в графстве Фуа не заметно ни малейшей склонности к самоубийству как *таковому*, в том смысле, в каком мы понимаем этот акт. С этой точки зрения Монтайю, стало быть, находится совершенно за гранью «цивилизованного» мира современной эпохи, который оказался насквозь пронизан суицидальным настроением (см. работы Дюркгейма?). Но... крестьяне-катары ставят, разумеется, огромную проблему *endura*. Если быть строго последовательными, это особая разновидность суицида.

Endura предстает как *сугубо религиозный акт*, направленный на спасение (II, 58). Но что за этим скрывается на уровне бессознательного или малоосознанного?

† *Vouelle M. Piété baroque...*

монтайонцев категоричен: *Обратимся к добрым людям! Они, по крайней мере, умеют спасать душу.* Такова навязчивая идея, возникающая почти на каждой странице *Регистра*, когда поднимается вопрос о «совершенном», о *consolamentum* или *endura*. И «добрые люди», которые в любое время (за исключением ливня, разумеется) готовы ради этого карабкаться в гору, по первому зовут как тут*

Таким образом, крестьяне Монтайю умеют подготовиться к близкой смерти с полным знанием дела, при условии, что болезнь оставит им некий минимум сознания. Со всей ответственностью принимают они риск, который подразумевает *consolamentum*, иначе говоря, перспективу мучительной *endura* (следствие еретики): она добавляет к естественным страданиям от болезни муки голода, а у самых твердых еще и жажды†.

Вот пример агонии Раймона и Гийома Бене, сына и мужа крестьянки Гийеметты Бене (I, 474): по доброй воле, *того хотя, того желая*, оба тяжелобольных в последней стадии один за другим приняли предложенное им «утешение», согласившись, если придется, на «воздержание» до самой смерти. Скорая и милосердная смерть избавляет их от исполнения обета: они умирают сразу после того, как Гийом Отье их «утешил».

Гийеметте Бело и *На Роке*, старым крестьянкам из Монтайю, не выпало такой удачи. Однако они умеют проявить себя достойными испытания. На грани *endura* Гийеметта Бело отказывается от поддержки кюре, предлагающего ей причастие (I, 462). *На Рока* же героически, вплоть до самой смерти, держит сухую голодовку. *Пятнадцать-семнадцать лет назад*, — рассказывает Брюна Пурсель, — *на Пасху, уже в сумерках, Гийом Бело, Раймон Бене (сын Гийеметты Бене) и Риксанда Жюлия из Монтайю принесли ко мне домой на «bourras» (кусочек грубой холстины) На Року, которую, как тяжело больную, только что еретиковали. И говорят мне:*

— *Не давай ей ни есть, ни пить. Не надо!*

В ту ночь я, вместе с Риксандой Жюлия и Алазайсой Пелисье, ухаживали за На Рокой. Мы много раз взывали к ней:

— *Поговори с нами! Скажи нам хоть что-нибудь!*

Но она отказывалась разжать зубы. Я хотела дать ей бульона из свиной солонины, но нам не удалось открыть ей рот. Когда мы пробовали попить ее, она сильно сжимала рот. И так два дня и две ночи, в третью ночь, на заре, она умерла. А когда умирала, на крышу моего дома прилетели две ночных птицы, люди называют их «gavescas» (совы). Они так кричали на крыше, что я, заслышав это, сказала:

— *Черти явились по душу покойной На Роки! (I, 388).*

Замечательный текст‡. Рассказчица Брюна Пурсель из ненависти к отцу, своей незаконнорожденности и по глупости со-

* III, 264. Дождь (средиземноморский ливень, столь хмурый и грозный по сравнению с бретонским или нормандским хилым дождиком) в большей степени, чем снег, способен остановить «добрых людей», неустрашимо несущих *consolamentum* (III, 308).

† Рекорд выживания в состоянии полной голодовки при *endura* составляет тринадцать дней и тринадцать ночей (III, 131) или пятнадцать дней (I, 235). Ср. с Руергом 1643 г. (четырнадцать дней полной голодовки во время неурожая: *Le Roy Ladurie. Paysans de Languedoc*. 1966, p. 499).

‡ См. также прекрасный текст (II, 426) об агонии Юетты из Ларна, которая после еретики пребывает в мучительной *endura*. *Скоро ли мой конец?* — спрашивает Юетта у окружающих, в частности, у «совершенного», который ждет ее последней минуты.

брала в сознании неудобоваримую смесь христианства и бесовско-языческих суеверий, которая, вероятно, являлась одним из аспектов монтаньонской религиозности до местного утверждения катарства *. Мужество *На Роки*, старой крестьянки, готовой принять *endura* ради небесного спасения, остается непонятным Брюне Пурсель. Она слушается только движения собственного сердца, пытаясь спасти жизнь умирающей бульоном из свиной солонины.

Не менее поучительна агония Эсклармонды Клерг из Монтанью, дочери Бернара Клерга (тезки байля) и его жены Гозьи. Бернар и Гозья — чета крестьянская (I, 475; III, 356—365). Она убирает репу. Он, будучи мастером на все руки, способен, вооружась буровом, покрыть крышу своего дома новым «бардо». Их дочь Эсклармонда, еще юная, выходит замуж за некоего Адела из деревни Комюс (Арьеж). *Добрый брак, хорошо начинается свой путь Эсклармонда*, — с удовлетворением заявляет Гийом Бене, крестный отец молодой женщины и кум Гозьи. Увы! Эсклармонда тяжело заболевает. И возвращается умирать, как подобает, в *dotus* отца Бернара Клерга. Здесь она ложится ближе к очагу на кухне. Мать Гозья заботливо ухаживает за нею, по ночам делит с ней ложе. Отец же, Бернар Клерг, устраивает себе постель отдельно, в комнате рядом. Гозья любит дочь, но жалеет ей смерти и того, чтобы Бог в конце концов принял ее, ибо она разорилась на лекарства и на лекарей ради ее исцеления. Напрасные траты.

Гийом Бене как крестный считается в первую голову ответственным за спасение души крестницы, а потому убеждает куму Гозью заказать еретикование Эсклармонды. Остается только добиться согласия молодой больной. Та дает его от всего сердца, слишком слабая для лишних разговоров, она в знак согласия лишь тянет руки к крестному. Надо быть зверем, чтобы в этих обстоятельствах отказаться *дать утешение* женщине. Не жалеют трудов, чтобы отыскать «совершенного» Прада Тавернье. На церемонии присутствуют, как обычно, мужчины и женщины кланов Бело и Бене. Она проводится в пятницу вечером, в час первых снов, на кухне, без ведома отца Эсклармонды, Бернара Клерга, который храпит в соседней комнате. Раймон Бело, по доброму правилу, приносит с собой восковую свечку, чтобы в кухне было светло без зажженного очага. В комнате умирающей холодно: пост. Но благо души важнее блага телесного, особенно для очень больного человека.

В таких условиях проводится *consolamentum* Эсклармонды, после чего «совершенный» получает за труды мзду (II, 364—365) и удаляется. И теперь для еретикованной-утешенной встает проблема *endura*. Гозья Клерг проявляет по этому поводу естественные для любящей матери реакции. Она восстает против маскулинной суровости убийственной для дочери голодовки.

* Ср. анекдот с совами и эпизод в Бурбонне (прямо на север от окситанской границы), зафиксированный в 1910-х гг. Е. Гийоменом: «Ходила там легенда о пращуре нынешнего отца Гобера (арендатора), о некоем Франсуа, которого звали Фанши. Был он великим колдуном в своем роду. В час его смерти явилась загадочная сова, села на бадахин над кроватью и взлетела только в момент положения во гроб. Понадобилось восемь быков, чтобы везти этот гроб» (см.: *Cuillaumin E. Le Syndicat de Baugignoux*, P. 1959, chap. II, p. 26; это место указала мне Мадлен Ле Руа Ладюри). См. также гл. XIX, появившие кошечки (= чертей) возле смертного одра одного инквизитора. О переносе душ животными-чертями см. гл. XIX и XXVII. О мистической связи кошки и совы, существ дьявольских, см. волшебнo-фольклорную сказку Готфрида Келлера «Котенок по имени Зеркало»⁸ в антологии: *Allemagne fantastique... 13 contes...* 1973, p. 414—443.



Силы добра и зла у постели
одного больного. 1495.

Гравюра

— Отныне не давай дочери ни есть, ни пить, даже если будет требовать, — наставляет Раймон Бело мать больной (III, 364).

— Если дочь попросит, я не откажу ей ни в еде, ни в питье, — отрезает Гозья Клерг, будучи прежде всего матерью.

— Коли так, ты поступишь во вред душе Эсклармонды, — огорченно заключает сын Бело.

Вопрос о пище, к счастью для согласия между монтайонцами, так и не будет поднят. Эсклармонда Клерг умрет на следующий день, в субботу, в третьем часу. За все время она не попросила ни пить, ни есть. Это воздержание имело причиной волевое усилие или слабость? Мы не знаем. Но молодая крестьянка смогла продемонстрировать перед *consolamentum* и перед смертью трогательную заботу о душе, о ее спасении.

Аналогичную потребность в небесном спасении (тоже несколько умеренную любящим материнским сердцем) обнаруживает с еще более отчетливой непосредственностью поведение Гийома Гиалабера, пастушка из Монтайю*.

В пятнадцать лет, в возрасте, когда молодые пастухи, более проворные, чем их отцы, карабкаются по крутым горам, отыскивая в скалах овец, Гийому Гиалаберу пришлось оставить своих баранов. Открылось кровохарканье (туберкулез?). Он слег. Старшие друзья, Гийом Бело и Раймон Бене, оба катары, имели большое влияние на прикованного к постели подростка. Кроме того, — и это еще более усиливало зависимость — многое связывало Гийома Бело, убежденного альбигойского активиста, и *domus* Гиалаберов. Этот *domus* в выгодном положении, он благодарно принимает иноверческий свет, исходящий от сильной личности Гийома Бело и, шире, от дома Бело. Связи Бело — Гиалабер подкрепляются, как обычно в Монтайю, кумовством и, косвенно, конкубинатом. Гийом Бело приходится кумом Арно Форе, недавно женившемуся на Алазайсе Гиалабер, сестре нашего туберкулезника (I, 429). А эта Алазайса в своей бурной молодости, незадолго до брака с Арно, была любовницей башмачника Арно Виталья, большого друга и сотрапезника братьев Бело. Значит, и Арно Виталь тоже будет выступать мостиком между Бело и Гиалаберами в идеологическом плане, а не только благодаря конкубинату (I, 413).

Все способствует еретикации Гийома Гиалабера, уже сильно ослабленного болезнью. (Болезнью, которая, отметим попутно, рыскает вокруг да около его дома. Гийеметта, сестра нашего Гийома и жена Клемана из деревни Жебец, тоже слегла в постель в отцовском *domus*, вдали от *осталя* своего супруга, который покинула на время нездоровья. Она лежит в кухне Гиалаберов на соседней кровати рядом с умирающим братом Гийомом[†] И вместе с ней спит ее ребенок!) Юный Гийом — это главное беспокойство Гийома Бело; последний из всех сил подталкивает его

* Материалы о Гиалабере рассеяны по нескольким показаниям: от I, 390 до I, 430.

[†] I, 429. Отметим, что связи Форе — Гиалаберов из Монтайю с семьей Клеман из Жебеца были двойными, поскольку дочь Клеманов была одновременно супругой одного из Форе (импотента), близкого родственника Гиалаберов (гл. IX).

к утешению. Алазайса, супруга Арно Форе, тоже склонна к такому исходу для своего юного брата. В этом она опирается на свои еретические взгляды, одновременно убивая двух зайцев. Она видит в этом способ положить конец семейной ссоре, возникшей между ее отцом Жаном Гиладель и мужем Арно Форе со времени свадьбы. Жан продолжал Арно приданное Алазайсы! Арно Форе позволит провести себя жене, теще Аллеманде Гиладель и куму Гийому Бело. Игра сыграна: Алазайса воспользуется еретикацией юного Гийома, чтобы примирить мужа, отца и брата. Трогательная сцена: два свояка, Гийом и Арно, один из которых у порога смерти, прощают друг другу обиды.

Внезапно все оборачивается настоящей трагедией. Прекрасный, достойный античности диалог противопоставляет юного Гийома и его друга Гийома Бело матери, Аллеманде Гиладель. Мать любит сына всем сердцем, но думает и о будущем своего *domus*, которое будет поставлено под угрозу, если инквизиторы получат донос о *consolamentum* мальчика.

— *Товарищ (socio)*, — обращается Гийом Бело к Гийому Гиладель, который уже слабел на глазах, — *хочешь, я схожу за врагом, который спасет и душу твою, и тело?*

— *Да*, — отвечает Гийом, — *очень хочу. Сходи за добрым христианином, пусть примет меня в свою веру и в секту свою, пусть приведет меня к доброй кончине (I, 422–423).*

Аллеманда, мать Гийома, заслышав такие речи, сразу приходит в беспокойство, раздираемая противоречивыми страхами:

— *Сын*, — говорит она больному, — *не делай этого. Хватит и того, что я тебя теряю, ибо нет у меня другого сына. Упаси меня Боже еще и от того, чтобы из-за тебя я потеряла все добро (по причине доноса).*

— *О, матушка!* — отвечает Гийом, который почтительно обращается к матери на «вы», — *Умоляю вас, позвольте прийти доброму христианину, который спасет мою душу.*

— *Сын, не делай этого!*

— *Матушка, молю вас, выполните мою просьбу. Не мешайте.*

В конечном счете Алазайса, сестра Гийома, в страстной речи убеждает мать Аллеманду позвать «доброго человека»: он спасет душу юноши. Победенная, убежденная и все-таки обеспокоенная, Аллеманда уступает. Решающий аргумент вставляет Гийом Бело: благодаря мощной защите кюре Пьера Клерга, тайного катара, инквизиторы, говорит он, не причинят вреда виновникам проведения еретикации в деревне (I, 414).

Утешение Гийома Гиладель, осуществленное «совершенным» Прадом Тавернье, имело место в присутствии всей родни юного умирающего: сестер, матери, свояка. Вскоре мальчик умер. Кув-

шин масла да несколько рун шерсти компенсировали труды «совершенного». Щедрое жалование.



На Рока, Гийом Гиалабер и им подобные раздвигают представления о границах мужества. Но это создает проблемы и порождает напряженность. В Монтайю, как уже отмечалось, обладающие умом и сердцем женщины потихоньку, правда, без видимых результатов, встают против такого рода благодеяний, а фактически злодеяний: *Неужели я позволю моему ребенку помереть от голода через *endura*? Стоит ли рисковать утратой всего добра, если еретикация сына раскроется?** Вне деревни желтых крестов, получившей иммунитет от сомнений благодаря героическому конформизму одной группы людей, упадничество проявляется еще более отчетливо. Катарский дух в таких деревнях как Кие, Арк, Жюнак и даже Прад, исчезает. Отдельные личности, временно поддавшись соблазну предсмертного утешения, встают затем против строгостей *endura*. В частности, требует своего материнская любовь: мы уже видели, как в Арке Сибилла Пьер, жена овцевода, отказывается после еретикации (впрочем, сомнительной) отнять своего ребенка от груди (II, 414–415). Она не одинока. В одном лье от Монтайю, в деревне Прад, тяжело заболел двух- или трехмесячный ребенок Мангарды Бюскай. Гийом Бюскай, деверь Мангарды, предлагает ей — ересь из ересей! — устроить ребенку перед смертью *утешение* с последующей *endura*, «чтобы он сделался ангелом» (I, 499, 219; III, 144). Мангарда дает достойный ответ:

— *Я не стану лишать ребенка титьки, пусть живет* (I, 499).

В Акс-ле-Терме мать овцевода Гийома Эсконье, *утешенная* и обреченная на *endura* без мяса, негодует на детей, которые умыслили против нее такое решение (II, 15–16). Любовь к мясу у старой овцеводки проявляется сильнее, чем любовь к небу (III, 143). Гайарда требует пищи, она бранит дочь, которая из благих побуждений лишает ее оной. В Жюнаке тяжело больной Бернар Марти был утешен Гийомом Отье. Два дня и две ночи он не принимал пищу, пробаываясь чистой водой. На третий день, взроптав от голода, он капитулировал и отступился от *endura*. Братья и сестра, следившие за его голоданием, уступили, дали ему хлеба, вина, мяса (III, 264–266). Даже обладая сильнейшей в мире волей и будучи каким угодно катаром, удовольствия от суицида не получишь.

Когда слишком требовательная еретическая вера подобным образом поколеблена, смерть по католическому обряду предлагает альтернативу душе, желающей спасения, но при меньших усилиях. Мангарда Бюскай в какой-то момент задумывается о подобном решении

* См. гл. XIII.

* См. выступление Алазай-сы Форе: I, 422—423.

для своего ребенка, а Раймонда, свекровь Мангарды, имела личный опыт альтернативы: в ее последние минуты «добрый человек» и кюре по очереди вели осаду ее смертного одра (I, 494—507).



Завершая эту главу, вернемся, однако, в деревню, о которой идет речь, в саму Монтайю.

Все известные случаи еретикации вызывают у наших крестьянок и крестьян, молодых и старых, сходные заботы и одну и ту же позицию в отношении смерти. Главной, беспокоящей проблемой, глубоко выраженной пастушком Гилабером, остается проблема спасения души. Страх перед небытием, как таковой, не представляется действительной причиной. Забота о спасении души может быть социализирована, как в случае с Гийомом Гилабером: его еретикация переживается коллективно всей семьей, близкими, друзьями, кумом и любовником родственницы и т. д. И та же забота может проявиться, напротив, индивидуально: вспомните пример *На Роки*. Неукротимая в своей голодовке, она переживает агонию в явном одиночестве. Фактически такая забота о спасении, как самое главное дело перед лицом смерти, феномен культурный: она исходит из *domus*. Под нажимом деревенского квазиколлектива Праду Тавернье приходится нарушить формальное правило своей катарской веры. Он вынужден давать *consolamentum* людям, которые уже без сознания или ради альбигойского спасения души даже — скандал! — младенцам!..

Итак, забота культурная и коллективная. Но, в конечном счете, христианская, даже католическая, в традиционном смысле этого термина. И это несмотря на радикальную разницу взглядов. Наши мужики (а кто бы сомневался) не гугеноты, которые в одиночку ведут диалог с Богом⁹. Им, чтобы попасть на небо, нужен посредник. Посредник-кюре для тех, кто остается в католической ортодоксии. Посредник-«добрый человек» для тех, кто, как *На Рока* и люди Монтайю, не питает доверия ни к приходским священникам, ни к братьям-миноритам, считая их вконец испорченными*. Между Богом и его творением должен быть, таким образом, третий. Священник для одних, «совершенный» для других. Умирают, по возможности, в окружении своих по *domus* и родни. Но прежде и раньше всего при их поддержке выбирают посредника (в соответствии с символом веры, исповедуемым в данном месте и в это время), еретика или ортодокса, «доброго человека» или священника. Идеал постоянен — не умереть в одиночку и спасти душу.

Глава XV Культурные связи и структуры социальности: книга и посиделки

После *domus* и пастушьих хижин, после рассмотрения бытовых жестов, супружества, рождаемости, возрастных категорий и смерти я хотел бы перейти к проблемам культуры и крестьянского менталитета Монтайю. Культура и менталитет, иначе говоря, прежде всего передача культуры, посредством книги или без нее, через многообразие форм общения. А также крестьянское понимание времени, пространства, природы. Коротче говоря, я представляю далее, насколько возможно, краткий курс философии Монтайю. В связи с исследованием такого рода появится также объемистое досье по крестьянской религиозности и антирелигиозности в их вариациях: языческий фольклор, католицизм, катарство, антиклерикализм и натурализм и даже деревенский материализм (при этом само собой разумеется, что в отношении катарской страты у меня нет намерения давать исчерпывающее изложение альбигойской теологии; хотелось бы только попутно показать, как эта теология обретает плоть в толще социального, в сердце конкретной деревни). Другие направления: все, что касается индивидуальной или коллективной этики и системы ценностей, норм. Это, впрочем, подведет нас к некоторым политическим и религиозным проблемам общественной жизни. Кроме того, придется

вернуться — но с несколько иной точки зрения, чем в предыдущей главе — к рассмотрению великого вопроса об отношении крестьян к смерти. Или, точнее, к тому, что находится по ту сторону смерти. Вопрос, рассмотренный в этом ракурсе, охватывает значительную часть того, что обычно обозначается родовым именем «колдовство» или суеверие, и то и другое в Монтайю касается важных отношений, которые в фольклорном или местном менталитете поддерживают между собой деревня живых и деревня мертвых.

Переписчик.
Миниатюра конца XIII в.





Для начала два слова о нашем основном источнике как зеркале менталитета. Без сомнения, *Регистр Жака Фурнье* представляет собой свидетельство, которое не является всеобъемлющим, но имеет исключительную ценность для изучения крестьянской «культуры». Первый довод в пользу столь высокой оценки в пристальном взгляде документа: показания, зафиксированные епископом Памье, ярко освещают целую деревню, они же бросают дополнительный свет на ментальный пейзаж соседних приходов. Второй довод чисто социологический: катарская ересь, ставшая одним из предлогов дознания Жака Фурнье, в 1300–1320 годах перестала быть феноменом городским, дворянским *. Она ушла в деревенский мир, к горцам и крестьянам †. Она устроила там себе заповедник благодаря «странноприимным убежищам и укромным сеновалам». Она получила подпитку крестьянского антиклерикализма, стимулированного растущей тяжестью десятины. Она пережила зимнюю спячку в неизменности способа передачи культуры, которая воспитывала детей в духе патерналистской идеологии. Так ересь смогла выиграть четверть века и совершить скромное деревенское *возрождение*, немыслимое в городе, ибо города были прочесаны, колонизированы нищенствующими орденами, братьями-францисканцами, агентами инквизиции и *tutti quanti* ‡. Окрестившись подобным образом, альбигойская ересь дает возможность изучить отнюдь не катарство как таковое, что не является предметом моего рассмотрения, но сам деревенский менталитет. «Крестьянизация» иноверия в начале XIV века весьма заметна: до такой степени, что некрестьяне, в частности ремесленники, чья историография часто рассматривала как первых носителей и хранителей новаторских идей, лишь эпизодически исполняют эту роль в Монтайю и деревнях графства Фуа. Сапожник Арно Сикр, который из одного куска сработает лучшие в мире башмаки (II, 184), только прикидывается катаром... на самом деле он доносчик. Что касается ткача Прада Тавернье, сделавшегося «совершенным», то он выбрал свой опасный путь кроме прочих причин именно потому, что ему надоело ткачество, *fatigatus de texendo* §¹. В 1300–1320 годах в верхней Арьежи ересь уже почти не является дочерью шерсти, пряжи, ткачества. Она стала, подобно сыру, продуктом земли и овчарни, она сильна и в кузницах (взглянем на семьи альбигойских кузнецов, в частности, Севель и Марти в Тарасконе и Жюнаке). Белибаст вполне может не без чванства именовать *gavels* (чужаками) наивных или полагаемых таковыми горцев и пришлых с Севера, которые веруют в идолов и чудеса римской веры. Как бы то ни было, функции лидеров, за исключением нескольких деревенских ремесленников, берут на себя

* В своих «источках» эта ересь в Лангедоке зачастую имела городские корни (P. Wolff, in *Le Goff J. Hérésies...*, p. 23).

† *Vourzay B.* (in fine, p. 46).

‡ *Vourzay B.*, *ibid.*, in fine, p. 46–47; и особенно ниже, глава XXII.

§ I, 339. См. также III, 187: единственный ткач, которого Белибаст удостаивает своим присутствием... и который как раз не является еретиком.

потомственные крестьяне, такие как сам Белибаст, пастухи, подобные Пьеру Мори, крупные крестьянские *domus*, крепкие и корнями и ветвями, как Бене, Бело, Форы, Клерги — которые, все и каждый, создали социальную почву, на которой ересь смогла расцвести последний раз, и при этом послужили нам свидетельствами менталитета сельского населения.

Показатель этот тем более убедителен, что ересь в Монтайю в 1300—1320 годах, можно быть уверенным, заразилось большинство населения. В других «инфицированных» деревнях, в Сабартесе, в Капсире, в Южном Нарбонне, они были всего лишь миноритарной группой, и даже группкой... которая иногда сводится к более или менее яркой личности *. Между тем даже в этом случае им случалось вызывать обострение антиклерикального недовольства, что выявляло элементы сознания, общие для большинства местного населения, молчаливого в иные времена, и даже потрясти общество в целом.

Эта-то «крестьянская» культура и преломляется, а в иных случаях отражается нашим *Регистром*. Конечно, обычное пренебрежение могло бы нас привести к ее недооценке. Слишком многие сегодня — как и в 1300 году — считают крестьян «тупой скотиной». Они путают крестьянскую молчаливость, робость, замкнутость и стыдливость человека полей с бескультурьем. Если давать этим «скотам» самую низкую социальную оценку, то сведения, которые можно получить об их менталитете, не будут представлять большого интереса с высокомерной точки зрения. Презрение к почитаемой за грязную деревенщине постепенно проникнет за пределы эпохи, рассматриваемой в этой книге, если поверить суждениям элиты о ценности или отсутствии ценности †. Подобное пренебрежение можно встретить в какой-то степени и у наших людей Монтайю, в том числе среди богатых крестьян 1300—1320 годов: один человек в агонии называет священника *подлым и вонючим крестьянином* (I, 231). Беатриса, разбуженная среди ночи необыкновенным появлением собственного управителя под ее одеялом, в негодовании срывается на брань, обзывая последнего *крестьянином*. Пьер Клерг хочет отомстить тем, кого высокомерно именует *мужицьем* из Монтайю (хотя это подобные ему, братья его, свойственники его семьи, просто не так высоко, как он, взобравшиеся по уступам монтайонской горы [I, 222, 239]).

В конечном счете, во всем этом нет ничего серьезного. Несколько гневных выкриков того или другой не могут перевесить множество текстов, извлеченных из нашего источника. За шесть столетий до исхода, который лишит деревню ее крестьянской элиты, они являют нам землепашцев и овчаров — Мори, Моров, Кортилей, — отнюдь не тупых, имеющих вкус к абстрактной мыс-

* См. карту: *Vourzay B. I*, p. 94.

† *Le Goff J. La France et les Français. P.*, 1972.

* *Vourzay B.*, in fine, p. 109–111.

† Об отсутствии или, по меньшей мере, незначительности социальных дистанций: благородная госпожа обнимает крестьянку (I, 300); жена шателена посещает деревенских, не задумываясь об этом и не создавая у нас впечатления, что она совершает что-то «патерналистское» или «социальное»; жена ловца форели ходит в подружках у дамуазо из Жюнака (II, 61); Белибасты, богатые, но простые землепашцы-овчары, без особого пиетета принимают за своим столом прокурора нарбоннского архиепископа; Бернар Клерг, с одной стороны, поддерживает повседневные и семейные отношения с простым крестьянством Монтанью, с другой — с самыми высокими инстанциями графства Фуа. Именно эта незначительность социальной дистанции в Монтанью и графстве Фуа придает особый драматизм и сложность социо-религиозным конфликтам, которые почти всегда развиваются в среде знакомства-свойства: в интимном, можно сказать, круге.

‡ Несмотря на то, что в верхней Арьежи считается престижным не работать физически, поразительно наблюдать, как дети «из хороших семей», по причине (или без оной) превратностей фортуны, делают ремесленниками, не считая себя столь уж опозоренными (даже мысль о том, что таким образом можно опозориться, отнюдь не посещает их). Отметим случай башмачника Арно Сикра, сына нотариуса, а также случай братьев Отье: будучи из семейства нотариуса, они без комплексов, не считая, что так уж папи, занимаются портняжным ремеслом. Столь здравая позиция, которую и сегодня можно встретить в среде американской молодежи, в картезианской и посткартезианской Франции, которой

ли и даже к философии или метафизике* Они показывают их без всяких затруднений ведущими разговор с еретиками-миссионерами и городскими законниками: такой разговор превращает во благо деревенское соседство и выразительную скороговорку окситанского наречия. Он вписывается в мир, в котором, несмотря на имущественные различия, социальная дистанция между крестьянами и пастухами, с одной стороны, и знатью, духовенством, купечеством, мастерами-ремесленниками, с другой, остается незначительной[†], в мир, где физический труд, особенно если это ремесло, не презирается[‡]. (Ремесленники выполняют роль культурных посредников, промежуточного звена в диалоге между крестьянством и более высокими социальными группами, включающими знать, «судейских крючков», купцов[§].) Добавим, наконец, что между собой деревенские беспрерывно ведут дебаты и в поле, и за столом, особенно когда засиживаются до первых петухов...** В целом довольно замкнутая эндогамия и весьма откровенная внутренняя связь (несмотря на свои секреты у каждого) благоприятствуют местному обмену идеями, между людьми одного круга и одной крови.



И, наконец, последнее, чтобы завершить общие рассуждения о культуре Монтанью, взятой в целом: речь идет, повторюсь, о культуре весьма живой, несмотря (или даже по причине...) на удары, потрясения, облавы и «чистки» со стороны инквизиции. Напротив, эта ментальная конструкция оказывается под большой угрозой с момента ее эмиграции в городки Каталонии вместе с самими носителями. Фактически там ее подстерегает, хуже всякой привычной напасти, угроза разложения, порождаемая удалением, одиночеством и рассеянием носителей, которые впредь рискуют стареть и прозябать там, где оказались, без детей, а то и без средств к существованию. В этом случае опасность утраты своей культуры для каталонской диаспоры исходит, прежде всего, от притворной ласки окружающей среды. По капле, через все поры вливает она римский католицизм в его испанской, проникнутой духом Реконкисты, разновидности, эффективность которой известна...³ Молодое поколение эмигрантов, рожденное в прежних краях, но воспитанное в Каталонии, не равнодушно к его чарам, молодежи случается восставать против родителей, вплоть до нанесения последним нещадных побоев в результате сурового конфликта поколений, немыслимого в крестьянской верхней Арьежи^{††} Крестьянское катарство в Каталонии ускоренно размывается под воздействием радикально иной среды и го-

удно будет трансформировать человека, и особенно буржуа, в чистое *Cogito*, будет восприниматься с трудом²

§ Аналогичную мысль в ином контексте отстаивает Морис Агюлон, см.: *Agulhon M. La Republique au village. P., 1970.*

** I, 223; III, 296.

†† III, 173; гл. XII и XIII (Жанна Бефай против своей матери).

‡ Г-жа Б. Вурзе, изучившая по *Регистру* Жака Фурнье проблемы каталонской эмиграции, выделила давление урбанизации, модернизации и католицизма на бежавших в Каталонию, а также отчуждение и рассеяние, которые ждут изгнанников:

р. 103 (отношения с торговцами); р. 80–81, 127 (нищета и деклассированность одиноких женщин в эмиграции); р. 104, 117–118 (тенденции к женской эмансипации, разрушающие замкнутый *domus*, импортированный из верхней Арьежи и Монтанью); р. 100, 123 (численное сокращение группы эмигрантов, которые при высокой смертности почти не воспроизводятся); р. 81 (конфликт поколений под воздействием эмансипации бывшей арьежской молодежи в каталонской среде).

‡‡ *Duvernoy J. Le Registre...*, t. II, p. 404, note 366; p. 197, note 311; t. I, p. 375, note 159.

*** *Couron A., 1958;*

Gramain M. Thèse...

††† II, 196. Об относительно увеличении числа книг, в частности Библий на обиходном языке в XIV в. по сравнению с несколько более «пергаментным» XIII в., см.: *Mollat. C. D. U., fasc. 1, 1962.*

родского образа жизни эмигрантов^{‡‡}. Именно в Монтанью, даже в большей степени, чем в высокогорных кабанах, можно уловить в подлинной первозданности коллективное сознание наших горцев.



Осуществляется ли культурная трансмиссия, передается ли культурный импульс в Монтанью и деревнях подобного типа через книгу? И шире — через письменность? В начальный момент проповеднической деятельности братьев Отье, сыгравшей решающую роль для нашей деревни, значение книги бесценно: *Пьер и Гийом Отье*, — рассказывает крестьянка Сибилла Пьер, — были люди грамотные, знали закон (в качестве нотариусов). У них были жены и дети. Они были богаты. Однажды Пьер у себя дома прочел в книге одно место. И говорит брату Гийому, который оказался рядом, чтобы тот прочел за ним то же самое место.

По прошествии какого-то времени Пьер спрашивает Гийома:

— Что ты об этом думаешь, брат мой?

А Гийом отвечает:

— Думается мне, пропали наши души.

И Пьер заключил:

— Пора, брат, туда, где спасение души.

И тогда избавились они от всего своего добра и отправились в Ломбардию, где сделались добрыми христианами. Там обрели они способность спасать души других, и потом возвратились в Акс-ле-Терм... (II, 403).

Что касается книги, ставшей исходной точкой катарского призвания братьев Отье, то можно лишь высказывать предположения^{§§}. Одно достоверно: группа нотариусов, которая обеспечила экономическое и юридическое возрождение XII–XIII веков^{***}, не была лишена книг и даже небольших библиотек, где и пустила ростки ересь. Начало широкого распространения бумаги и обиходное использование в письме окситанского языка могли лишь благоприятствовать этим опасным тенденциям, одновременно стимулируя профессиональную активность нотариусов, среди которых видное место занимал клан Отье, столь влиятельный в Монтанью. *Четырнадцать лет тому назад*, — рассказывает в 1320 году Пьер де Гайак, уроженец Тараскона-на-Арьежи, который был младшим письмоводителем нотариуса Арно Тессейра (он же лекарь в Лорда, зять Пьера Отье^{†††}), — я провел полгода в доме Арно Тессейра, переписывая грамоты, сбором которых он занимался. Однажды, перерывая его бумаги, чтобы пополнить регистрационные книги, я обнаружил бу-

мажный томик в переплете из старого пергамента с текстом на народном языке. Я взял его почитать на какое-то время и обнаружил там рассуждения и споры, изложенные на народном языке, о воззрениях еретиков-манихеев⁴ и католиков. Книга то поддерживала мнение манихеев, не одобряя католиков, то наоборот. Когда я читал книгу, явился патрон, метр Арно Тессейр; неожиданно взъярившись, он вырвал книгу у меня из рук и спрятал. Ночью я слышал, как он бил жену и своего побочного сына Гийома за то, что мне удалось откопать эту книгу. Красный от стыда, я немедленно возвратился в свой Тараскон-на-Арьежи. На третий день метр Арно явился за мной и вернул на место. Текст отражает опасность, исходящую от книг. С другой стороны, антикатарская параноя у некоторых крестьян доходит до того, что они начинают отождествлять любой письменный текст с проявлением ереси. Однажды, — рассказывает погонщик быков Мишель Сердан, — в летнюю ночь накануне полнолуния поднялся я до зари, чтобы отогнать быков на выпас, и заметил людей, которые при свете луны что-то читали на лугу за домом Арно Тессейра. Уверен, что это были еретики*.

В одско-арьежском регионе даже в сельской местности существует некоторая «социально-экономическая база» для изготовления книг. Не будем говорить о Памье, настоящем интеллектуальном центре. Даже в средней руки деревнях наподобие Бельпеша (совр. Од) или Мервьеля (Арьеж) можно найти где пергаментщика, где переписчика книг (I, 256; II, 91). И с этими ресурсами можно производить на свет в минимальных, но вполне достаточных дозах книги, способные через посредство «добротного человека» «инфицировать» Сабартес и Айонский край. Первые поставки бумаги в дополнение к редкому пергаменту могли лишь усилить этот поверхностный процесс. Между культурой ученой и культурой народной, таким образом, есть прямая и обратная связь, подкрепляемая распространением, хотя бы и весьма скромным, некоторых книг. Просто эта связь действует гораздо медленнее и неувереннее, чем в наши дни.

Несмотря на эту ограниченную роль далекого истока, книга остается драгоценностью. Уважение к ней со стороны неграмотных поселян есть непереносимое следствие трогательного и трепетного почтения их к наукам и образованным людям. Гийеметта Мори из Монтайю, бежавшая в Каталонию, млеет от восхищения перед «совершенным» Раймоном Иссора де Ларка: *Умеет он наставить на путь истинный, весьма сведущ в вере нашей* (II, 63). Превыше этого Раймона Иссора сама катарская книга (составленная Святым Отцом на небесах), которую хозяйка, наученная Гийомом Белибастом, подчеркнуто обожает[†] И «добрый человек» без книги — все равно что солдат без ружья. «Совер-

* II, 201. Впрочем, южные соборы XIII в. распространяли неприязнь на большинство книг, включая Библию: обладание ими было запрещено под страхом подозрения в ереси (*Hefele*. Vol. 5—2, p. 1498).

† II, 45—46. В общем крестьянин, несмотря на неграмотность, рассматривает *Писание* (в различных смыслах этого слова) как главное руководство к действию. Отметим беспокойный вопрос, который ставит Раймон из Лабюра, овцевод и католик, но отлученный от церкви за отказ платить десятину, перед священником: *А что, насчет отлучения есть ли (указание) в каком-нибудь писании?* (II, 318—319). Точно так же (I, 152, слова одного мельника) «воскрешение — дело верное, ежели, как сказывают юре, это записано в заветах и книгах». Об авторитарной роли Писания см.: *Levi-Strauss* C. *Tristes Tropiques*. Ed. 1962, chap. XXVIII, p. 264 (рус. перев.: *Леви-Стросс* К. *Печальные тропики*. М., 1999. С. 384—385). Книги в верхней Арьежи 1300—1320 гг. были бесконечно большей редкостью, чем в наши дни. Но их престиж и действительно были бесконечно выше! Одно частично компенсирует другое.

шенный» Раймон из Кастельно, сорока лет, краснолицый, седовласый, довольно высокий, с тулузским акцентом поверяет пастухам из Монтайю (которых такая жалоба поражает) свое мучительное сожаление: *Я оставил свои книги в Кастельсаразене* (II, 475).

Но воистину драгоценны книги, когда они почти недостижимы. На деревне (не считая «добрых людей») только одни, или едва ли не одни, священники имеют манускрипты или берут их на время и способны читать. Священник Бартеlemi Амильяк имеет часослов, что в тюрьме навлекает на него насмешки альбигойца Бернара Клерга *, впрочем, Бартеlemi подумывал заложить или продать свою книгу, чтобы обеспечить себе бегство в Лиму в компании с любовницей (I, 247). Некий встреченный Пьером Мори гасконский священник, о котором мы знаем только, что он из богатой семьи, ему тридцать лет, он брюнет с сине-зелеными глазами, имеет «книгу еретической веры» в красном кожаном переплете (II, 188, 383, 484). В Жюнаке, деревне крестьян и горных кузнецов, расположенной в Викдессосе, постоянный викарый Амбель де Рив обладает «книгой проповедей» или, по крайней мере, прибегает к чтению этой книги, принадлежащей, возможно, приходской церкви (III, 7–10). Он извлекает из нее еретические рассуждения, которые затем развивает в своей проповеди в присутствии кюре, местного сеньора и большого количества прихожан. В самой Монтайю частью престижа и харизматического влияния кюре Пьер Клерг обязан тому, что какое-то время в руках у него был «календарь», именуемый также «книгой еретиков» или «книгой святой веры еретиков», который ему одолжил Гийом Отье (I, 315, 375, 292; II, 504). Вариации названий одной книги могут рассматриваться как указание, что речь действительно идет о календаре, который «предваряется или завершается под общей обложкой небольшим текстом назидательного характера» †. Отсюда рукой подать до того, что впоследствии станет «народной литературой». В самом деле, известно, что «синие книжечки» XVIII века тоже будут соединять календарь, полезные советы и религиозные тексты ⁶. Как бы то ни было, эта единственная книга (из имеющейся у братьев Отье библиотеки, богатой тремя томами ‡) не слишком долго пробыла у кюре. После публичного чтения на монтайонских посиделках кюре через посредство Гийома Бело возвратил манускрипт законным владельцам. Временное пребывание этой книжки в *остале* Клергов стало деревенским событием: оно запомнилось четырем свидетелям, среди которых фигурирует безграмотная прислуга Раймонда Арсан. Со своей стороны пастух Жан Мори сообщает, что именно упомянутому календарю обязаны своим полным обращением в катарство четверо братьев Клерг во главе с кюре (II, 504). Действительно, невозможно пренебречь воздействием книги на Бернара Клерга,

* II, 283; о «Часах» и книгах вальденсов из Памье см.: I, 102–103, 121. О распространении часословов в ту эпоху и несколько позже см.: Mollat, CDU, 1962, fasc. I, p. 121.

† Эту весьма достоверную гипотезу сформулировал Ж. Дювернуа (I, 375, note 159). См. также III, 397, note 531: клятва на «календаре»; а также описание (Жака Дювернуа) картулярия графства Фуа: он содержит под одной обложкой календарь, выдержки из Евангелия и уставы.

‡ I, 375, note 159.

В мексиканской деревне Чанком, исследованной Р. Редфилдом, насчитывающей в 1930 г., по всей вероятности, очень мало читающих и знающих грамоту, в обороте было всего две книги: Новый Завет и календарь. Почти как в Монтайю около 1310 г. (См.: Redfield R. Chankom..., p. 17).

которого в Монтайю считали «ученым» (II, 302). Что же касается приходского священника, по определению располагавшего минимумом интеллектуального «багажа», то здесь влияние письменного слова само собой разумелось *

Иногда в Монтайю на ничтожное время появлялись и другие книги благодаря «добрым людям» наподобие бывшего ткача Прада Тавернье. Однажды, — рассказывает Гийеметта Клерг, — собралась я гнать мула в поля за репой, но сначала надо было задать этой скотине сена. Я и пошла за этим на гумно, где у матери были и сено и солома. Но так, чтобы брат не заметил. Боялась, как бы он не помешал мне взять сена. На гумне я застала Прада Тавернье, он сидел под самой крышей, где пробивались лучи солнца, и читал в черной книге размером с ладонь. Захваченный врасплох Прад поднялся, будто хотел спрятаться, и говорит:

— Это ты, Гийеметта?

Тут я подала голос:

— О да, господин, это я (I, 340—341).

А не читал ли Прад Тавернье свою книгу вверх ногами (не был ли он вообще безграмотным?) с единственной целью подкрепить в глазах славной деревенской простушки свой престиж «доброго человека», выбившегося из ткачей в «господа»? Нелепное это предположение вполне вероятно. Латыни Прад не знал, но, возможно, умел читать на народном языке †

Чтение подозрительных книг было в Монтайю не только индивидуальным упражнением. Грамотные и гонимые «добрые люди» время от времени приобщали к этому безграмотных поселян на домашних посиделках. Как-то вечером, — рассказывает Алазайса Азема (вдовья торговка сыром), — в те времена, когда я не чуралась еретиков, заглянула я в дом Раймона Бело, не ведая, что там у него как раз еретики. Вижу, в доме подле огня сидят еретики Гийом Отье и Понс Сикр. Были еще Раймон, Бернар и Гийом, три брата Бело, и мать их Гийеметта Белота. Еретик Гийом Отье читал из книги и еще говорил собравшимся... поминал святых апостолов Петра, Павла и Иоанна. Тогда я присела на скамью рядом с Гийеметтой. Братья Бело сидели на другой, еретики — на третьей. До самого конца проповеди. (I, 315). Сценка катарского семейного чтения на деревенских посиделках... Торговка сыром Алазайса прекрасно все обрисовала: каждому своя лавка. С одной стороны, отдельно, женщины, с другой — мужчины. Внемлют истине, истекающей из книги и с уст Гийома Отье подобно струе меда ‡.

В более урбанизированных и более видных населенных пунктах, нежели наша деревня желтых крестов, кроме кюре и «доброго человека» можно встретить просто грамотных мирян, спо-

* I, 292. То, что сельские священники и кюре располагают, в общем, некоторой интеллектуальной культурой, кажется вполне естественным. В самом деле, приор из Юнака (совр. Арьеж), живущий вне монастыря, цитирует Иова и послание св. Августина (III, 9—10).

† См. ниже. Среди книг «библиотеки» Отье была одна, наполовину написанная на латыни, наполовину на романском языке.

‡ О чарующем, почти наркотическом воздействии слова «совершенных» см. также I, 219.

собных читать по-окситански и даже по-латыни. *Девятнадцать или двадцать лет тому назад, — рассказывает Раймон Вессер из Акс-ле-Терма**, — грелся я на солнышке за домом, который был у меня в ту пору в Аксе (позднее я продал его Аллеманде, ведущей хозяйство у нынешнего жюнакского кюре). Саженья в четырех-пяти от меня Гийом Андорран вслух читал своей матери Гайярде книгу. Я спросил:

— Что это вы читаете?

— Не угодно ли взглянуть? — ответил Гийом.

— С удовольствием, — сказал я.

Гийом протянул мне книгу и я прочел: «В начале было Слово...».

Это оказалось Евангелие на смеси латинского с романским, содержавшее многое из того, что я слышал от еретика Пьера Отье. Гийом Андорран, как он мне сообщил, достал эту книгу через какого-то торговца...



Изучение книги или того, что заменяет ее в Монтаяю и других деревнях и городах, неизбежно подталкивает нас к оппозиции город — деревня. В XVIII веке, когда Николя Ретиф переберется из Саси и Нитри в Осер или Париж, он в полной мере ощутит этот контраст. На ферме отца в Саси Николя Ретиф будет читать синие книжечки с лотка, «Роберта-дьявола»⁷, старофранцузскую библию и великую книгу Франции — собрание рождественских тропарей⁸. Но стоит ему ступить на мостовую Осера, как он столкнется с Корнелем, Расином, Мольером⁹, с авторами латинскими и светскими... В XIV веке оборотный книжный фонд бесконечно менее богат, чем в эпоху Просвещения, — и не случайно! Но отмеченная оппозиция уже начинает просматриваться: в Памье, крупном по местным масштабам городе, гомосексуалист Арно де Верниоль почитывает Овидия. Есть евреи-изгнанники и здешние вальденсы[†], наставники школ и интернатов, отважно владеющие крошечными библиотеками. Зато до деревни доходят лишь некоторые назидательные сочинения: на равнине — католические, в горах — катарские. Именно это право первопроходца поднять свой флаг на открытых землях использовали немногочисленные альбигойские сочинения, обеспечившие скромный триумф ереси в Верхней Арьежи.



Немногочисленность доступных книг, влиятельных и редкостных одновременно, возвращает нас к структурам грамотности, неграмотности и аккультурации, уже затронутым выше. Рассмотр-

* 1, 285. (Отметим, что Гийом Андорран читал вслух, привычка, до наших дней сохранившаяся в пирепейском регионе у некоторых семидесятилетних читателей старой выучки.) В Тарасконе-на-Арьежи у каменщика А. из Савиньяна есть Псалтырь, который он читает (1, 164). Ср.: *Duby. Humanisme...* р. 96: распространение Псалтыри и часослова в тогдашнюю эпоху.

† См. гл. VIII; I, 44 (книги вальденсов); I, 180 (книги местных евреев).

рим это сверху вниз в том, что касается Монтайю и ее властителей дум:

А. Образованная и «харизматическая» элита, представленная в данном случае братьями Отье и несколькими «совершенными», такими как Иссора или Кастьельно, которые циркулируют в каталонской диаспоре. Этим людям доступно различение двух видов писания, как говорит Жак Отье: писания дурного, ложного и больного, исходящего от Римской церкви; и писания доброго, спасающего, которому учат «добрые люди». Это писание исходит, естественно, от Сына Божьего (III, 236; II, 504).

В. Образованная, глубоко латинизированная, но не обладающая специфической харизмой элита. Вне Монтайю, в деревнях почти не отличающихся от нашей, она достаточно хорошо описана в *Регистре*: в Гулье (Аржеж) некий Бернар Франк, состоящий землепашец (I, 352), возделывающий свое просо как и любой другой, волею случая и заботами братьев-миноритов становится грамотеем-латинистом. Как-то в воскресенье, года четыре назад, — рассказывает Раймон Мьежвиль из Гулье, — после мессы в церкви Святого Михаила в Гулье задержался я в храме подле алтаря в компании Арно Ожье, Гийома Сегела, Раймона Сюбра, Бернара Мариа и Бернара Франка, все из Гулье. Тут Бернар Франк и Арно Ожье, грамотеи, заспорили на латыни. Мы же, прочие миряне, имена которых я указал, не могли понять, о чем эти двое говорят друг другу. Вдруг, прервав этот спор на латыни, Бернар Франк заговорил на народном языке и заявил:

— Есть два бога! Один — добрый. Другой — злой. Тут мы возмутились... (I, 351).

Очевидно, что для крестьян наподобие Раймона Мьежвиля различие латынь/народный язык смешивается с противопоставлением грамотей/мирянин. Подобным образом в Акс-ле-Терме местный кюре почитается мужланами за человека, способного написать (на латыни) своему епископу (II, 358); в Монтайю аналогичное отношение к кюре Клергу и к его наследнику или заместителю Раймону Трилу*.

С. После грамотеев-латинистов, которые вполне могли быть обыкновенными земледельцами, открывается другой культурный слой: уровень наиболее образованных мирян, способных читать текст при условии, что он написан не на латыни, а на окситанском, «вульгарном» языке. Таких называли *sine litteris*, лишенные грамоты (латинской). По прихоти простонародья престиж таких грамотеев второго порядка был явно ниже престижа латинистов. Чтобы убедиться в этом, достаточно вслушаться в снисходительный тон отзыва овцевода Раймона Пьера о бывшем ткаче Праде Тавернье (II, 416; I, 100), которого произвели в «совершенные»,

* II, 239. Примечательно, что именно священник (Бартеlemi Амильак) использует применительно к экс-байлю (Б. Клергу) выражение *по его лицу можно было прочесть...* (II, 283). Подобный образ не имел бы смысла в устах простого, неграмотного крестьянина.

* Прад Тавернье сам присоединил к своему имени дополнительное «Андре».

Перешел, таким образом, от именования топонимического (Прад) к апостолическому (св. Андрей, апостол).

† II, 417 Белибаст (II, 28—29), вероятно, тоже считался малограмотным даже среди своих приверженцев. Пьер Мори же ставил ему это в заслугу, исходя из классического идеала бедности (интеллектуальной в данном случае); согласно этому идеалу, полубразованный или полубезграмотный, если он неукоснительно следует Благоу, стоит всех ученых на свете.

‡ А именно: кюре Клерг; *ergo scholaris* [ученик]; Бернар Клерг; Прад Тавернье, который долго пробыл в нашей деревне, но, как уроженец соседнего прихода, не является ее настоящим жителем. Кюре Клерг и его ученик (а возможно, и Бернар Клерг, образованность которого превозносят) были к тому же в какой-то степени латинистами! В целом показатель грамотности примерно 1,6 процента. Ср. с 22 процентами во Франции при Людовике XIV (*Fleury-Valmary*, 1957; *Furet-Sachs*, 1974, p. 726: усредненный показатель для женщин и мужчин). Графство же Фуа, весьма отсталое, будет и тогда далеко от этих 22 процентов 1686 г.

§ См. гл. XIII.

** Инквизиция требовала от свидетелей и обвиняемых клятвы на Евангелии (II, 358). Дружки гомосексуалиста А. де Верниола тоже клянутся на той или иной святой книге (III, 14—50). Люди менее образованные приносят клятву на собственной голове, на хлебе и вине или на мук.

не разобравшись, обладает ли он необходимыми для того познаниями. Пьер, Гийом и Жак Отье, — говорит Раймон Пьер, — это люди мудрые. Их многие очень любят. Делать им подарки на пользу дарителю. И Отье, к которым щедры люди, не нуждаются ни в чем. Напротив, Андре Прад Тавернье* не пользуется уважением в той же степени, он не знает грамоты, у него много меньше знакомых и друзей, чем у Отье. Вот почему он беден. А значит надо одаривать его, чтобы и он мог обеспечить себя одеждой, книгами и прочим...

Замечательный текст! Прад Тавернье может читать книги, но этот бывший работник физического труда не имеет ни образования, ни знания латинской грамоты. Следовательно, не достается ему даров ни малых, ни великих: дается только имущему. Вот почему самоучка Прад Тавернье питает желчное неуважение к Отье†, в своей секте он называет их чересчур грамотными мздоимцами. Латынь для него — это уже «и барьер, и уровень».

Д. И, наконец, последняя граница отделяет в деревенской толще нескольких знающих грамоту на вульгарном языке от *vilgus recis* безграмотных. Это различие тоже представляет собой культурную реальность, но нет признаков, чтобы оно вызывало трения между людьми, оказавшимися по ту или иную сторону последнего барьера или наносило ощутимые уколы чьему-либо самолюбию. Все в порядке, они люди одного мира.

Само количество неграмотных ставит значительные проблемы, например, относительно передачи книжных идей. В Монтаяю примерно на 250 жителей я вижу едва ли четверых несомненно грамотных‡; двое-трое из них, возможно, слегка знают латынь. Подумать только, даже вдова шателена Беатриса оказывается неграмотной, в отличие от собственных дочерей. Она абсолютно неспособна послать записочку грамотному любовнику. Ей приходится при случае передавать послания через ребенка, который изъясняется, быть может, не только устами, но и руками§.

В этих условиях только устная трансляция от книги к публике приобретает исключительную важность: при десятках еретических посиделок, зафиксированных в Монтаяю и других местах, только в двух случаях в руках «совершенных» недвусмысленно засвидетельствована книга. Прочие посиделки характеризуются чисто «вербальным» дискурсом, который исходил от «доброго человека» к верующим и симпатизирующим без чтения текста. Чаще всего книга, как объект материальный, появляется в Монтаяю только ради минутного возложения на голову агонизирующего тяжелобольного, когда завершается *consolamentum*. Или же (вне Монтаяю) книга преимущественно играет роль объекта, на котором приносят клятву свидетели, друзья или заговорщики**. Фактически в большинстве случаев благо, или «bé», как говорят еретики, воспринимается не глазами, но ухом: способность слышать

благо либо есть, либо ее нет^{*}. Отсюда значение зрительной и слуховой памяти, весьма развитой у наших монтайонцев по недостатку письменных архивов. Отсюда ценность поучения, красноречия, которое обречено оставаться важной ценностью политической и религиозной жизни Юга, надолго отмеченного неистребимой неграмотностью. *Стоит только заслушать речь добрых людей*, — говорит управитель монтайонского замка Раймон Руссель, — *без них уже невозможно обойтись*, это как наркотик, *ты принадлежишь им навсегда* (I, 219). Факт есть факт: Пьер Отье, как и сын его Жак, с их ангельскими устами, оставляют по себе память как о незаурядных ораторах, гораздо превосходящих, если верить мужланам и пастухам, своего ученика Гийома Белибаста, «красноречие» которого будет выдавать полную посредственность[†]

«Добрый человек», Златоуст или Ангелоуст, мог, таким образом, пересказывать книгу для своих безграмотных слушателей. Но между «письменным» и «устным» прокладываются другие маршруты. Возьмем для примера некий концепт (самый дерзкий в условиях эпохи), циркуляция которого время от времени отмечается в среде ремесленников или крестьян верхней Арьежи: вечность мира, ни больше, ни меньше. Эта идея, разумеется, имеет фольклорные истоки. Но она появляется и благодаря словесной передаче народу книжной культуры, литературной и философской, педагогами опасных идей. Арно Савиньян, каменотес из Тараскона-на-Арьежи, вразрез с христианством утверждает, что мир не имел начала и никогда не будет иметь конца. На вопрос о происхождении этого тезиса он выделяет два источника:

а) местная народная поговорка (*Извечно и вечно, допрежь и опять мужчина с чужою женой будет спать*);

б) учение — вероятно, книжного происхождения, — изложенное его добрым наставником Арно Толю, учителем тарасконских школ (I, 163, 165).

Другой пример: влияние трубадуров. Оно почти не затрагивает, по крайней мере непосредственно, Монтайю и ей подобные деревни: *Регистр* Жака Фурнье (отнюдь не исчерпывающий с этой точки зрения) отмечает его наличие вне замков в эту позднейшую эпоху только в Памье. Однако даже в городском контексте, хотя рядом и были библиотеки крупных сеньориальных домов, распространение поэзии происходило главным образом из уст в уста: в Памье при полной церкви слышится нашептывание кобла Пьера Карденала¹⁰ (III, 319).



Книга как таковая может оказаться у далеких и близких истоков некоторых религиозных течений и даже фольклорных тем,

* II, 22. Чтобы выразить отношение к интеллектуальным способностям, наши тексты говорят также о людях (II, 43), которые являются или не являются *умными*.

† II, 406 (*ангельские уста* Жака Отье); красноречие Пьера Отье (II, 28–29); посредственность Белибаста (там же).

однако она не стоит в центре процесса культурного воспроизводства в Монтайю *. Главные факторы другие. Разумеется, среди них фигурирует непосредственная передача навыков и идей: от отца к сыну † (или от матери к дочери, от тетки к племяннику, от старшего брата к младшему, от более взрослого кузена к более юному и т. д.). *Дом моего отца в Монтайю трижды разгромлен за ересь*, — заявляет Пьер Мори ‡. — *Не может быть и речи о том, что я покаюсь: мне должно хранить преданность вере своего отца*. Так же и Жан Мори, брат доброго пастыря: *Мне было тогда двенадцать лет и пас я отцовских овец*. Однажды вечером, возвратившись домой, я застал отца, мать, четверых братьев и двух сестер сидящими у очага. *Перед лицом матери, братьев и сестер отец сказал мне:*

— Филипп из Алейрака и Раймон Фор — добрые христиане и «добрые люди». Они держатся доброй веры. Они не лгут... (II, 470). Вспоминается также показательный диалог между Бернаром Белибастом и Пьером Мори по поводу шестилетней «невестушки» Бернадетты, которую заранее посулили Мори, если он найдет общий язык с будущим тестем:

— И почему вы знаете, — спрашивает Пьер, — что Бернадетта, когда вырастет, будет способна понимать Благо?

— Отец девочки, — отвечает Бернар Белибаст, — будет так хорошо ее воспитывать, что она, с Божьей помощью, будет способна понимать Благо (III, 122).

В отсутствие отца, как уже отмечалось, это может быть мать или тетка, которые приобщают молодого человека к соответствующему образу жизни и мыслей. Например, Гийом Остац дошел до еретических идей отчасти под влиянием матери, в свою очередь испытавшей непосредственное воздействие пропаганды Пьера Отье (I, 203—204). Мать и сын обсуждали идеи катарского миссионера долгими вечерами у очага, а то и по дороге из Каркассона. А сколько еще, подобно Жану Пелисье и Вюиссане Тестаньер, тоже испытали влияние неортодоксальной веры, кто со стороны тетки, кто от матери, поддержанной мужем (I, 461, 469; III, 86—87).

В общем, распространение культуры лишь в редких случаях осуществляется в «банде» или группе равных, например, через молодежное сообщество, если таковое действительно существует в Монтайю. Немаловажно, что существует привилегия возраста §, а право передавать или ретранслировать культуру есть прерогатива, обретаемая с возрастом (как и с повышением социального статуса: кюре по отношению к прихожанину; наниматель по отношению к работнику; владелец луга по отношению к косцу и т. д.). Старшее поколение целиком превращается в коллективного «наставника» молодежи. Хотя в наши дни в деревне, в принципе, каждый сам учитель.

* По поводу этого параграфа, посвященного книге: из-за недостатка сведений мы пренебрегли другими способами распространения культуры, наподобие тех, что используются в храмах, а также через живопись, скульптуру, песню и т. д. (см., напр.: II, 54; III, 234).

† Vouzay B., p. 114—115;

Mauss M. Essais de sociologie..., p. 117.

‡ II, 174. Как подчеркивает в другом месте Жан Мори, воистину весь *domus* (отец, мать и старший брат) старался, чтобы сделать из него, еще малого ребенка, ерет (II, 461).

§ См. также по XVI в.: Noel du Fail. Propos rustiques.

* III, 110. О передаче культуры непосредственно от отца к сыну во время полевых работ (пахота и уборка репы) см.: I, 400. О культурной роли матери и мужа, и даже воздыхателя: I, 469 и ниже (матери Гийома Остаца, Жана Мори и др.). О культурной роли тетки: III, 86—87 и ниже: А. Форе. В ходе состоявшегося в ноябре 1973 г. семинара Клод Леви-Стросс отстаивал ту точку зрения, что некогда культура распространялась, прежде всего, от отца к сыну и т. д. вертикальными путями, в частности, родственными (не считая случаев крупных собраний народа). Ныне же она распространяется вширь горизонтально, из чего, кроме всего прочего, происходят конфликты поколений. (Между тем некогда тоже была «квазигоризонтальная» культурная диффузия от старшего к младшему по линии сводных братьев, друзей и кузенов: см I, 147; III, 87.) Школьные наставники играли определенную роль в культурной трансмиссии, но главным образом в городках верхней части долины (I, 165), и почти или вовсе никакой в наших горных деревнях (и не без причин!). О культурной роли (главным образом в сфере религиозной, разумеется) кюре см. ниже.

† II, 129. О затруднениях и опасностях (доноса), с которыми могут столкнуться взрослые, пускающиеся наставлять молодых без должной подготовки, см.: III, 147. О формировании молодого человека более старшими «товарищами» и зрелыми мужчинами (которые наставляют его в ходе бесед в поле и по дороге) см.: I, 410, 422, 444; III, 87. Термин *товарищ* (*socius*), имеющий хождение между молодыми: III, 261. О зачастую затаянном характере такого перманентного формирования см.: III, 147; Mauss M. *Essais de sociologie*..., p. 128—129.

Старшинство может принадлежать предку, отцу, матери, тетке, но может — и мужу, кузену постарше или просто патрону наемного работника. *Мой двоюродный брат Раймон Молен*, — говорит Пьер Мори*, — *договорился с Раймоном Пьером (овцеводам), что я буду жить в его доме (в качестве пастуха), чтобы этот Раймон Пьер мог приобщить меня к вере еретиков*. Сама юношеская возрастная страта, в той степени, в которой она проявляется как таковая, — то есть довольно слабо — в культурном отношении функционирует от юношей постарше к юношам помоложе через «горизонтальную» или «квазигоризонтальную» сеть друзей, свояков и кузенов. Братья Бело, будучи еще юными и неженатыми, приобщают к катарству своих «товарищей» (*socii*) более нежного возраста (пятнадцать—восемнадцать лет), таких как Пьер Мори и Гийом Гилабер.

Мы, несомненно, отметили, что в Монтайю мужская старость двусмысленна. Чрезмерно затягиваясь, она подрывает престиж зрелого мужчины, который становится дряхлым. У наиболее пожилой категории, оказавшейся, таким образом, «на виду», к привилегиям взрослого или зрелого возраста добавляется, тем не менее, идеологическое и культурное влияние. Даже среди молодых. Даже по поводу странных или революционных (для своего времени) точек зрения. *Двадцать или около того лет назад*, — рассказывает Раймон Делер из Тиньяка, — *откупил я траву, иначе говоря, сено на корню с одного лужка... подле Жюнака, а принадлежал тот лужок Пьеру Рози из Косу. Договорились о встрече на определенный день на том лугу, чтобы скосить его. Когда мы сошлись там, он из Косу, я из Тиньяка, Пьер Рози принялся править свою косу, намереваясь косить траву на лугу. Занимаясь своей косой, он и говорит мне:*

— *Веруешь ли ты, что Бог или Блаженная Мария в самом деле что-то из себя представляют?*

И я отвечал:

— *Да, конечно, верую.*

Тогда Пьер говорит:

— *Бог и Блаженная Дева Мария суть не что иное, как мир зримый, который вокруг нас. Не что иное, как то, что мы видим и слышим.*

Поскольку Пьер Рози был старше меня, я посчитал, что он изрек истину! И пребывал в такой уверенности лет семьдесят, будучи искренне убежден, что Бог и Дева Мария суть не что иное, как мир зримый, который вокруг нас[†]

Раймон Делер, впрочем, был склонен к подобному проявлению уважения по отношению к старшим. Однажды, во время совместного выпаса мулов, его земляк и носитель такого же прозвища Гийом Делер из Тиньяка пустил одного из мулов пастись в

хлеба, которые были уже (это было в мае) высотой по самое брюхо. Раймону, обеспокоенному этой потравой, Гийом заявил:

— *Все в порядке, душа у мула добрая, не хуже, чем у хозяина поля. Вот и хорошо, что он поест пшенички, совсем как этот человек!* (II, 129).

Раймон тогда был, должно быть, подростком или совсем ребенком. Он еще раз принял за истину — лет на семь-десять! — странные речи одного из старших, впрочем, товарища по работе:

— *Я поверил во все это, — скажет позднее Раймон. — потому что Гийом Делер был старше меня.*

В этом не было никакой глупости со стороны Раймона. Он мыслил, как бессознательный материалист, что душа животного равноценна человеческой, ибо они обе из крови. Просто авторитет более respectable возраста основательно подкрепил в возможно несколько причудливом сознании юного Раймона пред-рассудки наивного натурализма. *Бог есть мир, — в здравом рассудке веровал с тех пор юный мулопас, — что же касается человека и животного, то души их в основе имеют кровь, а стало быть, большого отличия друг от друга не имеют.*

Культура идет от старшего к младшему. Это не мешает инновациям, но затрудняет их и делает более специфичными. Обратный маршрут, который направил бы *аккультурацию* снизу вверх, например от сына к отцу или от сына к матери, представляется затруднительным*. Я уже приводил случай Жанны Бейфай, обратившейся вновь в римскую веру в каталонском изгнании. Она не встречает никакого понимания у своей матери Эмерсанды, старой альбигойской крестьянки из Монтаяю†. Вплоть до того, что катарка-мать и католичка-дочь доходят до обмена затрещинами. Даже когда ребенок мужского пола становится священником, а значит обретает изрядный запас культурного превосходства, его влияние на отца с матерью, которые остались деревенскими земледельцами, оказывается более ограниченным. Однажды в праздничный день в Монтаяю, — рассказывает Гийеметта Клерг (I, 335–336), — стояла я на деревенской площади с малой дочерью на руках... подле дома моего отца, а ниже прилегающей к дому овчарни оказалась Гийеметта Жан, жена Пьера Жана из Прада и сестра моей матери. Она подозвала меня... и говорит:

— *Мне бы поговорить с братом моим, Прадом Тавернье... Еретики или добрые люди разбираются в душах... А священники преследуют добрых людей.*

И еще сказала моя тетка:

— *Если бы только мой сын Пьер Прад, который ныне священником в Жуку‡, узнал, что я пришла сюда поговорить с Прадом Тавернье, он уже никогда не пожелал бы меня видеть или делать мне что-то доброе.*

* См. по этому поводу о весьма отличных «моделях», утверждающихся в современном мире, интервью этнолога Маргарет Мид¹¹ («Le Nouvel Observateur», 1973, 18 sept.).

† См. также II, 459: Гийеметта Мори «защищается» своей «каталонской невесткой», которую она очень любит, хотя эта невестка не является еретичкой.

‡ Жуку — населенный пункт в современном департаменте Од.

— *И верно,* — заключает свой рассказ Гийеметта Клерг, — *позднее священник Пьер Прад забрал свою мать Гийеметту Жан в Жуку. Там и закончились ее дни. Этот священник поступил так потому, что очень хорошо понял: иначе моя тетка пристанет к еретикам.*

В случае с Гийеметтой Жан влияние сына-священника оказывается, в конечном счете, эффективным только благодаря принуждению к совместному проживанию. Мать отнюдь не убеждена в интеллектуальном превосходстве своего отпрыска, Пьер Прад осуществляет влияние только через силу.

И еще достигает ли он своих целей! Он не мытьем, так катаньем вынуждает мать не встречаться впредь с «добрыми людьми». Что касается Раймона из Любара, крестьянина-овцевода из Кие, то влияние по линии «сын—отец» на сей раз совершенно ничтожно. Раймон, у которого были контакты с катарами, неистовый антиклерикал. У него есть все основания для такой позиции, поскольку он ненавидит карнеляжную десятину, которой облагаются его овцы. У этого «кюреда» [*mangeur de curés*] есть сын, который сделал церковную карьеру, но не смягчил тем отцовского сердца. *Чтоб они сдохли все, эти грамотеи,* — восклицает Раймон в приступе гнева против десятины, — *и сын мой, поп, вместе с ними* *.

Столь малое влияние сыновей, даже духовного звания, на тех, кто дал им жизнь, тем более примечательно, что обычно приходское и церковное духовенство, несмотря на не вполне строгие нравы, пользовалось сильным культурным влиянием (в антропологическом смысле этого термина) в верхней Арьежи. Но правило, согласно которому влияние «отец—сын» действует только в одном направлении, кажется сильнее. Старый катар Понс Клерг — и тот не позволяет себя убедить последним католическим перевоплощением своего сына, кюре Пьера. Отец может на склоне дней угнетаться сыновьями †, однако он не даст себя обратить в их веру, если она не совпадает с его убеждениями. Крестьянин может, в крайнем случае, позволить жене и теще водить себя за нос в идейном плане ‡. Но только не сыновьям §.

В этом мы, конечно же, узнаем авторитарные *patterns* ¹² арьежского *domus*, которые освящают неограниченную власть старшего поколения (отцов, а при случае матерей) по отношению к младшему (сыновья, дочери). Но разве можно совершенно не считаться с талантом как одним из факторов выдающегося успеха пропаганды Отье? Катарские миссионеры из Акс-ле-Терма — это отнюдь не юноши, вознамерившиеся обратить своих товарищей-сверстников, и не их старшие родственники. Трое Отье, Пьер, Гийом (братья) и Жак (сын Пьера), образуют авторитетную странствующую фратрию-*domus*. Она перемещается, чтобы обратить в свою веру более скромные, но уверенные в своих правах

* II, 328. О реальной крестьянской деятельности Раймона из Любара, которому как овцеводу полагалось платить карнеляжную десятину: II, 316.

† См. гл. XIII.

‡ См. гл. XIV (еретикация Г Гиалабера).

§ Между тем катарствующая мать (I, 413—414, 423) поддается дочери и сыну, тоже находящимся под влиянием ереси, когда она заранее благорасположена к их требованию согласиться на *consolamentum* для сына. Конфликт поколений, выделяемый нами здесь, касается, главным образом, отцов или матерей, которые остаются катарами и отказываются поддаваться влиянию своих детей, возвратившихся в лоно католичества. По поводу разногласий «мать—сын» в подобном контексте см. также о враждебности Арно Бай-Сикра к памяти матери, оставшейся верной ереси вплоть до костра (II, 21 sq.).

domus. Процесс обращения осуществляется на молекулярном уровне, между равными, и принцип подчиненности сына отцу, молодых старшим остается в целости и с той, и с другой стороны.



Таким образом, монтанская культура производится и воспроизводится через местные иерархические структуры социальности¹³ без значительного вмешательства книги и письменности. В серии ставших классическими работ Морис Агюлон описал формы, в которых протекает жизнь в обществе Юга, которые представляют собой первый фактор религиозной и фольклорной трансмиссии, а также политизации окситано-провансальской деревни XVII–XIX веков*. Братства кающихся грешников, которыми долгое время занимались историки из Экса, уже были предвосхищены подобными объединениями эпохи Ренессанса, продолжающими свое существование между 1550 и 1700 годами в обширной зоне барочных психологических комплексов от Тулона до Тулузы. Они специализируются на погребении бедных, на покаянных или сиротских процессиях *ad hoc*, сопровождаемых в городах колокольным трезвонном на весь свет. В XVIII веке на менее мрачном фоне цивилизации рококо, когда смерть несколько ослабляет свои грозные объятия, братства кающихся грешников превращаются на какое-то время в гастрономические и пиршественные союзы, они переориентируются даже на масонские ложи и атеизм¹⁴.

Без слов ясно, что южные формы общественной жизни, или просто общественная жизнь, оказывается очень живучей в Монтанью 1300-х годов, но отнюдь не принимает тех наводящих тоску или смеховых форм, которые она легко приобретает в более поздней Окситании в эпоху «расцвета капюшонов»¹⁵. В Тулузе и крупных городах окситанского мира с XIV века существовали многочисленные братства, специализировавшиеся на благотворительности, создаваемые по профессиональной принадлежности или для почитания святых†. Городская активность нищенствующих орденов внесла свой вклад в такую социализацию через братства. Но в Монтанью влияние братьев-миноритов было почти незаметно. Оно ограничивалось севером, понизовьем, далеким от деревни желтых крестов, или более южными городками Каталонии, такими как Пучсерда‡. В наш регион оно проникало лишь случайно. Конечно, кюре Клерг в общем довольно добросовестно исполнял свои обязанности. Держал торговлю освященным товаром. Но он был слишком увлечен своей неопишуемой активностью в отношениях с прекрасными прихожанками, чтобы находить время или, скорее, желание насаждать в родных краях формы общественной жизни религиозных братств. Ничто не указывает

* Agulhon M. Penitents et francs-maçons...

† Wolff P. Commerce..., 1954, p. 607–609; а также, p. 545 sq (для сравнения со светскими ремесленными объединениями). Намек на слово *братства*, правда самый общий и метафорический, обнаруживается и в нашем *Регистре* (II, 32). Г-жа Грамен (Thèse, Introd.) отмечает редкий характер братств, иногда даже запрещаемых, в городах Лангедока XIII—нач. XIV вв. Зато г-жа Лорсен (Les campagnes lyonnaises aux XIV^e et XV^e siècles, p. 161) обнаруживает множество чисто крестьянских братств в деревнях своего региона в ту эпоху.

‡ См. ниже, гл. XXII.

и на то, что кюре соседних приходов в других деревнях верхней Арьежи, будучи более дисциплинированными и менее живописными, чем Клерг, были одушевлены благоговением перед братствами. Впрочем, кюре меньше смыслили в этом роде деятельности, чем нищенствующие братья, которых в наших горах вообще не было. И снова, в силу организационной пустоты, которую стремилось заполнить альбигойство, главной (но не единственной) структурой общественной жизни должен был стать *domus*. А в суточном его распорядке — вечерние посиделки.

Для начала приведем конкретный пример посиделок этого рода, имевших место в Аску близ Акс-ле-Терма. Чисто крестьянское и тайное катарское окружение делает их в точности похожими на аналогичные — не так хорошо нам известные — посиделки, имевшие место в самой Монтанью. Однажды вечером Раймон Сикр из деревни Аску с отменным успехом устроил семейную сцену жене*. Ни с того, ни с сего обозвал ее «старой свиньей» (или *truiassa*). Потом уgomонился и пошел взглянуть на скотину. Проходил мимо дома Жан-Пьера Амьеля: тот (глава *domus*?) жил вместе с матерью, Риксандой Амьель. (Эта Риксанда шестью годами раньше покинула деревню в сопровождении мужа, Пьера Амьеля. Злые языки объясняли отъезд заболеванием Пьера проказой. Если же верить другим, причиной была приверженность этой пары ереси. Как бы то ни было, через некоторое время Риксанда вернулась одна и стала жить без мужа в сыновнем доме. Пьер Амьель исчез. Никто не знал, где и при каких обстоятельствах.)

Итак, Раймон Сикр, проходя мимо дома Амьеля, замечает огни: это освещение и оповещение о посиделках. Он, вероятно, не был на них приглашен. Движимый любопытством, Сикр открывает дверь, но гостей Амьеля ему разглядеть не удастся из-за *bouillasse* (занавеса из грубой ткани), свисающего от потолка до порога. Тем не менее Сикр входит. Не проявляя себя, бессовестно подслушивает, что говорят. Разговор как раз касается еды, в частности хлеба.

— Боюсь, — с напускной скромностью говорит гостям Риксанда Амьель, — что хлеб моей выпечки вам не по вкусу. У нас, горных женщин, все не так, нет у нас тонкого сита. И даже доброго хлеба замесить не умеем!

— Что вы, — возражает неизвестный гость, — хлеб ваш был мил да хорош.

— Я так рада, что мой хлеб вам понравился, — заключает польщенная Риксанда.

Заинтригованный, Раймон Сикр хочет узнать, что за люди ходят на посиделки к Амьелям. То, что он затем предпринимает, лучше долгого описания продемонстрирует нам хлипкость крестьянской лачуги, в которой проходят посиделки. Я подошел, — рассказывает Сикр, — к тому углу дома, который был по-

* II, 365–366. Еще один пример посиделок с теологической дискуссией между поселянами: I, 191.

ближе к входной двери, и головой приподнял край крыши дома. При этом я постарался не повредить кровлю. И тогда увидел (в кухне) двух мужчин на скамье. Они сидели лицом к огню, спиной ко мне. На голове у них были капюшоны, и лицо рассмотреть не мог.

— И сыр у вас мил да хорош, — говорит один из них (значит, тем временем разговор перешел с хлеба на сыр).

— У нас в горах делают отменные сыры, — осмелел Жан-Пьер Амбель.

— Нет, — несколько нелюбезно отозвался его собеседник, — лучшие сыры в горах Орлю и Мерана.

Тему сыра невозможно было обсуждать бесконечно, и другой неизвестный в синем капюшоне, переходя к «рыбному» сюжету, продолжает беседу:

— Рыба, которой вы нас угостили, под стать вашему доброму сыру! Воистину добрая рыба!

— Да уж, — подхватывает первый синий капюшон, ловя мяч на лету. — Эта рыба будет получше и подороже, чем та, что обычно попадалась мне в долине Аску и в долине Орлю*.

— Благое дело совершил тот, кто прислал мне эту рыбу, — вступает Риксанда, искусная кухарка, наготовившая всех этих яств для вечерних гостей. — И Гайарда из Аску тоже была такая любезная. Она приготовила мне масло к этой рыбе. Масло она готовила тайком, в большом страхе! Она была бы лучшей и самой твердой духом из деревенских женщин, если бы не так боялась своего мужа.

— Славная женщина эта Гайарда, — поддакивает один из синих капюшонов, — да вот муж у нее дрянной крестьянишка, паршивый святоша, рваные уши.

Смущенная Риксанда при поддержке сына пытается заступиться за мужа соседки, которого сама между тем чуть раньше назвала пугалом для супруги.

— Муж Гайарды славный человек, — говорит Риксанда, — в разговорах всегда почтительный. И сосед хороший, чужих посевов никогда не потравит, но не потерпит, чтобы и ему устроили потраву.

Ангел пролетел. Чтобы ему лучше летелось, хозяйкино вино пьется чашами. Беседа сразу повышает градус. Она переходит на местные церковно-приходские проблемы. Тут синие капюшоны монополизируют разговор и потихоньку ориентируют его на свою пропаганду.

Первый капюшон:

— Добро бы людям Аску и Соржа обзавестись совместной церковью. Тогда не было бы нужды спускаться в церковь Акс-ле-Терма.

Второй капюшон:

* II, 366. О ловле форели, важном занятии в долинах верхней Арьежи, и об Арно Пикье, рыбаке, см.: III, 497, 253–195. См. также: Bonnassie, II, p. 109.

— Нет, не согласен я. Лучше, чтобы у людей Аску не было другой церкви, кроме той, что в Аксе. Иначе расходов не оберешься. Хотя акские и любые другие священники не наставляют жителей Аску, как подобало бы. Они заставляют их есть траву, как пастух своих овец, когда соберет их своим посохом.

Первый капюшон:

— Кюре совсем мало наставляют народ. И половины народа (деревни) не бывает на их проповеди, а половина тех, что бывает, ничего не понимает из того, что они говорят...

Мы не знаем, о чем после этого говорилось между Амьелями и двумя капюшонами. Через пятнадцать лет Раймону Сикру больше ничего не вспомнится, и, во всяком случае, он быстро покинет свой наблюдательный пункт под углом крыши... чтобы вернуться к своим баранам (II, 367). Тем не менее я решил почти целиком привести диалоги одного вечера, поскольку они очень хорошо показывают нам, что могло быть в Монтайю или Аску на обыкновенных крестьянских посиделках. Оценили меня. Хорошо отозвались о соседке и, осторожно, о недостатках соседей. Помянули отсутствие храма поблизости и потихоньку начали хулить священников ближнего прихода. Два капюшона, гости семьи Амьель, явно, как и можно было предположить, катарские миссионеры. Один из них не кто иной, как Пьер Отье: нотариус из Акс-ле Терма прекрасно знал людей, нравы, обычаи. Он и сам немного крестьянин, поскольку у него, точнее — в его хозяйстве, есть стадо быков: скотоводу нетрудно поддержать простонародный разговор и потом направить его на антиклерикальные темы. В его сознании это необходимая прелюдия к катарской проповеди.

Проповеди такого рода, включая церемониальную часть, нередки на посиделках в Монтайю и в среде монтайонских изгнанников. В самом деле, маленькая катарская колония в Каталонии представляет собой метастазу Монтайю и Кюбьера за южными склонами пиренейского хребта. Формы общения, свойственные крестьянам и ремесленникам, процветают в этой «колонии» в разные моменты дневного цикла.

Завтраки или семейные застолья по утрам и в полдень, пиршества на двенадцать—пятнадцать персон могут дать случай для диалогов с идеологическим оттенком. Ради единственного «да» или «нет», люди снимают с крюка окорок и отправляются на рынок, чтобы раздобыть рыбы для неплотоядного «совершенно-го». После, обзаведясь искомым, женщина принимается чистить эту рыбу, а гости обращаются к Белибасту*, требуя:

— Речь! Добрую речь!

«Совершенному» остается только исполнять, обращаясь к слушателям, в «...надцатый» раз внимающим пересказу, катарский миф о грехопадении.

* II, 33, 184: застолье на двенадцать—пятнадцать персон. О приглашениях на обед и просто закусить между горожанами и деревенскими жителями см., напр.: III, 150, 360—361.

Несмотря на полиморфизм этой формы общения, г-жа Б. Вурзе в своей неопубликованной работе, посвященной нашим арьежам в Каталонии, особо подчеркнула еще и неоценимое значение вечерних застолий и посиделок как элемента перманентного формирования человека общественного. Вечернее застолье — это важнейший эпизод, для которого прибегают лучшие кусочки. По примеру Христа, сотворившего доброе вино под конец свадьбы в Кане Галилейской. *Мы поели самых мелких рыбешек из того, что было.* — рассказывает Арно Сикр (II, 37). — *И еретик (Белибаст) говорит Пьеру и Гийеметте Мори:*

— *Самую крупную рыбу сохраните на ужин, когда к нам присоединятся Арно и Жан Мори, сыновья Гийеметты, и другой Пьер Мори, брат ее...*

В другой вечер Жан Мори*, брат доброго пастыря, принес на плече тушу барана, которую украл, готовясь к встрече за ужином у Гийеметты Мори...

После вечернего застолья (в остале хозяйки, бывшей монтайонки) в Сан Матео начинаются долгие крестьянские посиделки у огня. Присутствуют, если не пасут стадо, два взрослых сына хозяйки, а также друзья и родственники, в том числе Пьер Мори. Присоединяется и ватажка прохожих «совершенных», подвыпивший кюре со своей женщиной, побирушки, чесальщики шерсти из мастерской, которой обзавелась Гийеметта. Вновь прибывшие приходят для солидности со своим вином (II, 24).

В этом вечернем собрании с переменным составом беседы проходят по-разному. О ереси говорят, если собрание доверительное. Совершенно иное дело, если нет единодушия или когда речам внимает чужое ухо. На посиделках вперемешку следуют воспоминания «ветеранов» катарского движения; удачные шутки, учиненные над инквизицией более хитрыми, чем ее сбирь, верующими; проекты устранения какого-нибудь предателя или злой дочери, наподобие Жанны Бефай; наконец, просто проблемы женитьбы сына, здоровья, снятия порчи со скота и т. д.[†] Посиделки продолжаются до того момента, когда прикрывают жар. Для самых горячих спорщиков они могут затянуться до петухов (III, 208). Но менее доблестные участники предвидят необходимость вставать до зари и заниматься стадом. Они-то и уходят спать вовремя, по двое или по трое на каждую из имеющихся в доме кроватей[‡].

Между тем в родных местах, в самой Монтайю и других деревнях Ода и верхней Арьежи, можно поближе познакомиться с местным обычаем посиделок. В *domus* Бело (I, 319) Отье, бывающие там то подолгу, то заглядывающие мимоходом, оживили своим превосходным красноречием не один вечер, сидя среди гостей на разных скамейках вокруг очага. И еще веселые посиделки у родителей Пьера Мори: в окружении многочисленных де-

* См. гл. XXIV

† Все это по материалам Б. Вурзе, которая опирается на показания Сикра, Г. Мора и братьев Мори.

‡ *Vourzay B.*, p. 86, 90.

тей они устраивают праздник по случаю Рождества в 1304 или в 1305 году (III, 147 и прим. 451). У Раймона Пьера в Арке, одском конечном пункте монтайонских сезонных перегонов, Пьер Мори присутствует на торжественном ужине в хозяйской кухне, после чего начинаются посиделки при участии одного «совершенного» (III, 122, 124). У Белибаста в Кюбьере на ужин к богатым землепашцам, не чинясь, заходит метр Пьер Жирар, прокурор нарбоннского архиепископа (III, 139); точнее, наоборот, он заходит по чину совершенно нормальному в мире, где все малые и великие в одном и том же этническом регионе говорят на одном диалекте, где социальная дистанция между городом и деревней, повторяю, менее значительна, чем в наши дни. Тот ужин у Белибастов перейдет в посиделки с еретиком. Между тем на вкус гостей в метре Жираре недостаточно ереси, стало быть, приглашали его с оговоркой: после ужина — в постель.

Лучшее описание крестьянских посиделок в Монтайю оставил Жан Мори, брат доброго пастыря*. Эти вечерние встречи почтил назидательным присутствием один «добрый человек», что повлекло дознание инквизиции. Впрочем, они отличались относительно банальными, а значит типичными обстоятельствами. Большой помпы при этом не было. В 1323 году Жану Мори пришлось рассказать о двух перешедших в посиделки ужином, имевших место в 1307—1308 годах в его доме в деревне желтых крестов. На первой встрече были отец и мать Жана, его четверо братьев — Пьер, Арно, Бернар и Гийом (все они, как и сам Жан, рано или поздно отведают тюрьмы). Были еще и две сестры Жана Мори, Гийеметта и Раймонда, совсем юные, одной предстояло выйти замуж в Ларок д'Ольмесе, другой — в Монтайю. Кроме того присутствовали двое «совершенных», Филипп из Алейрака и Раймон Фор из Руссильона. Они явились к самому началу вечеринки (таков стиль работы «добрых людей», осуществлявших свою пропаганду в узком кругу, «внутри *domus*», в присутствии самое большее одной-двух семей).

Самому Жану Мори было тогда двенадцать лет. Он пас отцовских баранов. На кухне он появился, когда остальные уже собрались. За ужином из всей семьи только взрослые мужского пола — иначе говоря, отец и старший сын Гийом — сидели за одним столом с «совершенными». Мать и дочери подавали. Младшие сыновья, сидя у очага, почтительно вкушали хлеб (вероятно, благословенный еретиками), который отец семейства время от времени передавал им. «Совершенных», скорее заурядных, чем каких-то особенных, угощали лепешками и капустой в масле. После ужина мужчины сели на скамейку, мать семейства (существо нечистое, поскольку женщина) устроилась на другой скамейке, дабы не осквернить «совершенных». Дети пораньше отправились спать, оставив взрослым их серьезные разговоры на посиделках.

* II, 469 sq. Ср. с посиделками у Робена Шева: *Du Fail N. Propos rustiques...*

(Отметим попутно один из недостатков монтайонского воспитания, уступающего в этом воздействию, которое станут потом оказывать на детство и отрочество коллежи иезуитов. Как только происходит переход к вечерним дискуссиям, оно оставляет в стороне детей. Совсем как современные наши университеты, монтайонское воспитание обращает внимание только на старших юношей и, разумеется, на взрослых, которым дозволяется продолжить вечеринку вместе с хозяином и хозяйкой дома и всеми приглашенными.) Что же касается перехода к посиделкам, насколько при этом присутствовал Жан Мори, прежде чем пойти спать, то поначалу разговор монополизировал отец Жана, потом «совершенный» Филипп из Алейрака. «Совершенный» — это всегда «старший брат». Он больше дает наставление, нежели слушает свою крестьянскую аудиторию.

Рано отправленный в постель, задолго до критического момента разговора посиделок, юный Жан Мори должен был и вставать чуть свет. На другой день ему надлежало с раннего утра быть на ногах, чтобы снова пасти своих баранов.

Другая вечеринка, снова у *старших* Мори в Монтайю, носила характер, подобный только что описанному (II, 469—471). Она происходила в январе, весьма снежном в тот год. Состав почти не отличается: снова, мимоходом, заглянул Филипп из Алейрака, присутствует и наш Жан Мори, вернувшийся, как всегда, с дневного выпаса своих баранов. Дискриминация с размещением повторяется полностью. «Совершенный» Филипп, Мори-отец, Мори-сын (старший) с соседом Гийомом Бело, сопровождавшим еретика по снегам до дома, ужинают за столом. В то же время младшие сыновья, мать и дочери едят и греются у очага. Куски хлеба, благословленные заботами Филиппа, переходят от стола к молодежи, устроившейся у очага.

Такие вечера у огня с их безобидной сегрегацией (мужчины/женщины, старшие/младшие) — обычное дело в Монтайю*. Проблемы освещения при этом не возникает, ибо свет идет от очага. Только прочие комнаты нуждаются, возможно, в свете луны, факела или свечи при ночной еретикации (I, 436—437). Что касается отопления, то его едва хватает на центральную комнату; кухонному очагу приходится порой до самой Троицы обогревать самых болтливых участников посиделок (III, 99).

У огня да без вина? За этим дело не стоит, по крайней мере в тех горных деревнях, которые не слишком удалены от виноградников равнины. Монтайю с этой точки зрения представляет собой пограничный случай. Деревня высокогорная. Здешние обитатели — водохлебы. Однако и им знаком вкус вина благодаря кабатчице Фабриссе Рив. Стало быть, на посиделках можно немало себе позволить[†], за столом пьют, но без излишеств, по особым случаям. Для монтайонца не стоит вопрос о том, чтобы при-

* См. также: II, 471—472; I, 203 и т. д.

† См. выше о подношениях Б. Клерга теще.

нять свой «литр красного» каждый день, — норму, в которой со времен Ренессанса не будет ничего исключительного для крестьян виноградных краев равнины. Во всяком случае, вино остается напитком скорее мужским. Женщины, особенно девушки, жеманятся, прежде чем выпьют кружечку*. Впрочем, зачастую даже вопроса, не предложить ли им винца, не поднималось... Между тем в городе и в каталонской диаспоре, в усеянных виноградниками районах все было гораздо проще. Можно было запросто, обыкновенно в мужской компании, пойти в таверну, взять винца и «пропустить стаканчик» (II, 29, 33), если надо поговорить или что-то отметить по-товарищески. Горные посиделки никогда не опускаются до попоек: это не Нормандия. И не Фландрия. Несколько случаев опьянения, отмеченных в нашем регистре, имеют характер индивидуальный, городской. Или просто приворный†.

Вино служит всего лишь дополнением. Посиделки — это, главным образом, культ Слова. Не каждый, кто захочет, говорит на посиделках без ограничений. Арьежские крестьяне тех времен в высшей степени обладают чувством южного красноречия. Они скорее оценивают его как знатоки, чем упражняются в нем как практики. Когда люди, собравшиеся вокруг очага, требуют: *Речь! Добрую речь!* (II, 33; III, 180), — Белибаст всегда тут, по крайней мере в Каталонии, чтобы вставить авторитетное словцо или разъяснить тот или иной миф. И все-таки Пьер Мори не без язвительности замечает, что сей святой муж лишь весьма посредственный оратор рядом с Пьером и Жаком Отье. *Послушать наставления сеньоров Пьера и Жака Отье, вот это было славное!* — говорит пастух‡. — *Но сеньор из Морельи (Белибаст) проповедовать не умеет.* Таким образом, Пьер Мори отдает Отье пальму красноречия на домашних посиделках. Гийома Белибаста он помещает далеко позади них на втором плане. С присущей ему скромностью себя он помещает на последнее место, в сущности — вне игры. Отведав доброй рыбы на ужин, Гийеметта Мори и ее приглашенные, за отсутствием «совершенного», чтобы сказать речь, не без горячности обращаются к монтайонскому пастырю: *Давайте, Пьер, речь, добрую речь!* (III, 180). Но Мори, как всегда, пытается взять самоотвод, поскольку не считает себя уполномоченным министерства Фразы:

— *Вы же знаете, я не речист. Не мастер я красиво проповедовать,* — говорит он вместо начала торжественной речи.



Культурное воздействие, осуществляемое в мелких, не обязательно семейных группах от пяти до двенадцати человек, не является привилегией ремесленной или крестьянской среды. На де-

* См. выше (посиделки у Амьелей) и гл. XII (Ж. Бефай).

† Псевдопьянство Арно Сикра (III, 209,); случай опьянения из «исповедей» Памье (III, 14–50).

‡ II, 28. Зато, как отметил М. Андриен, р. 51, Регистр хранит молчание об ораторских достоинствах Гийома Отье.

* III, 9; I, 152—153. Разве мольеровские служанки будут другими?

ревне кюре тоже проводят свои посиделки в кругу лиц духовного звания, чтобы разобраться в суровых идейных баталиях. У Амьеля из Рие, постоянного жюнакского викария, на вечер у камелька собираются миряне и священники из разных деревень. Говорят обо всем и ни о чем. Они заходят поспорить. Например, о том, что сказано в книге «проповедей» о телесном воскресении. В кругу священников спорят, кто за, кто против, о продолжении телесной жизни после Страшного суда. Алазайса, служанка жюнакского кюре, без церемоний присутствует при этих словесных поединках, социальная дистанция между хозяином и слугой на посиделках становится короче, сколь бы очевидной не была разница в экономическом и социальном статусе в обычное время*. Не будем забывать, что мы в том мире, где одна и та же комната служит и кухней, и столовой, и гостиной, и залом для посиделок.

Глава XVI Структуры социальности: женщины, мужчины, молодежь

* II, 316; III, 33. См. также о «бегинке»¹, у которой в Кастельнодари временно укрывается Бланш Марти из Жюнака (III, 285).

Осталь (дом или *domus*) представляет собой поистине главную ячейку социальности, культурной трансмиссии, и не только благодаря посиделкам. Через дом проявляют себя и другие формы социальности. Более общие и действенные. Они охватывают, прежде всего, женскую и мужскую половины деревенского населения, на пересечении которых возникает каждый *domus*.

Женщины. Как таковые они, можно предположить, не организованы. (Даже на весьма специфическом уровне общепризнанно-женских организаций. Я нахожу послушниц или монахинь с колокольчиками лишь гораздо ниже Айонского края, а именно в Тарасконе, при слиянии Арьежи и Викдессоса. Там при церкви Девы Марии Саварской есть монахини Брюна де Монтель и Мария. Славные девушки привечают и священнослужителей, и прохожих самозванцев, угощают их сабартесскими гастрономическими изысками. К крестьянам, отлученным от церкви за отказ от уплаты десятины, они суровы: запирают перед ними дверь храма Девы Марии. Нельзя сказать, что одна пара таких приветливых монахинь составила бы «монастырь»*.)

Реальный или мнимый недостаток «женской социальности» затянется надолго: даже в провансальских деревнях XVIII и XIX веков, которые будут заполняться палатами, клубами, кафе, вся эта система кровеносных сосудов социального организма бу-

дет создаваться почти исключительно на потребу сильного пола. Женщины останутся, если можно сказать, «в естественном состоянии» или, по крайней мере, состоянии неформализованном: эта «неформальность» не является синонимом чистой изоляции. В Верхней Арьежи XIV века даже на уровне деревни существует смутное чувство женской общно-

Деревенские танцы.
Миниатюра из часослова
Карла Ангулемского. XV в.
Национальная библиотека,
Париж



сти, возможно, окрашенное антимаскулинизмом. *Гайарда из Аску* была бы лучшей и самой твердой духом из деревенских женщин, — говорит Риксанда Амбель из Аску, — если бы не так боялась своего мужа (II, 366–367). Однако важнее смутного ощущения общности те дружеские связи в рамках самой деревенской среды, которые объединяют влиятельных женщин в несколько тесных групп. Я уже отмечал большую близость или крестьянскую сплоченность, существующую в Монтайю между тремя «матриархами», каковыми фактически или юридически являются Мангарда Клерг, Гийеметта «Белота» и *На Рока* (I, 326, 328). Как представительницы высшей, доминирующей в деревне группы, эти зажиточные дамы наносят друг другу визиты; греются вместе на солнышке, сидя перед дверью в подвал *domus* Клергов; посылают передачи той из трех, которая на какое-то время попадает в застенки инквизиции (I, 229). Активистки ереси и притом подруги, они образуют самое твердое ядро женского альбигойства в Монтайю. Что касается других, затронутых влиянием иноверия женщин деревни (мы знаем всего десяток таких), то они становились таковыми вследствие социального «хвостизма». Их увлекала не то чтобы большая личная вера, но «эмоциональное воздействие» родни или дружественных, уже тронутых еретической заразой *domus*.

Упомянутое трио, однако, не одиноко в деле формирования в Монтайю ячеек пылких сторонниц ереси. Аналогичного свойства четверку, разве что менее стойкую в своих убеждениях, образуют Гозья Клерг, Гийеметта «Морина», Гийеметта «Бенета» и Сибила Фор. Это жены монтайонских землепашцев, представительницы «среднего» или «нижнего среднего» класса, образующего скелет деревни. Между собой они в большой дружбе*. Эта вторая женская группа проявляет, впрочем, много меньшую твердость в своих еретических убеждениях, чем три «матриарха». Наконец, к дружеским связям добавляются узы кумовства: смычка деревенских кумушек была фактом уже в XIV веке†

Эти неоднородные и неформальные женские связи существовали до начала катарского миссионерства и были им достаточно широко использованы. Пьер Отье, например, без всяких задних мыслей, для пользы дела заводит целую сеть *подруг* и симпатизирующих в верхней Арьежи. Среди них, судя по показаниям Сибиеллы Пьер, — и это не полный список — некая мужняя жена и некая девушка из Акс-ле-Терма (II, 425). Гийом Отье специализируется на произнесении проповедей на тайных встречах, организуемых той или иной группой женщин в Монтайю и Жюнаке (I, 477; III, 68–69, 273).

Женская социальность оказывается выше классовой структуры, особенно в деревенских приходах. В самом деле, чтобы не попасть в полную изоляцию, вдова шателена должна общаться с

* III, 67–68, 71. Гийеметта «Морина» — это не кто иная, как наша Гийеметта Мори до бегства в Каталонию. Приводимые здесь и в I, 229 тексты наводят на мысль о существовании двух слоев женской социальности в деревне, оба из которых иноверческие и крестьянские: они соответствуют *grosso todo* в плане предпочтений в общении, двум экономическим уровням (высший и ниже среднего) социальной стратификации. М. Клерг, Г. Бело и *На Рока* относятся к сливкам местного деревенского общества. Вторая группа, или «четверка», исходит скорее из местного «основного» крестьянства. Отметим также (не входя в противоречие с вышеизложенным) важность для женской социальности связей родства или свойства (мать — дочь, тетка — племянница, кузины, кумы).

† II, 224: Мангарда Клерг, например, кума Гийеметты Бело. Отметим также, что Беатриса де Планисоль — кума юре Клерга, сына Мангарды Клерг. Отсюда двойная связь между вдовой шателена и кланом катарских «матриархов» (I, 253).

местными женщинами, и для этого ей отнюдь не надо преодолевать себя. В Далу у Беатрисы де Планиссоль, экс-шателенки из нашей деревни желтых крестов, есть, по меньшей мере, пять близких подруг, *которым она может доверить свои секреты** Кажется, почти все они замужние крестьянки, простолюдинки и даже служанки. (Служанки, которые могут спать в одной комнате с хозяйкой, бывают поверенными в любовных делах последней. Полудуэньи, полусводни, они знают много больше того, что положено знать мужу. Тому, кто им по душе, они легко поверяют секреты нанявшего их дома. Они выступают одним из важнейших элементов информационной системы и одним из каналов нисходящей передачи культуры на деревне[†].)

Проживая в Монтанью, а потом в Праде, Беатриса отнюдь не опасалась пускаться в относительно дальний путь до Коссу и Жюнака, наносила визит сестре по случаю родов, встречалась с Раймондой де Люзенак, *которая прижала ее к груди и расцеловала, поскольку они состояли в родстве* (I, 237—238). Но в той же Монтанью круг общения Беатрисы включает и самых обыкновенных крестьянок. Немало времени провела дама у очага в простом деревенском *остале* с Раймондой Мори и Алазайсой Азема, которые пересказывали ей катарские и вообще все слухи, ходившие в округе (I, 234—237, 308). Под влиянием бесед такого рода, зачастую еретических, прекрасная дама была растрогана речами крестьянок — элиту иной раз трогают аргументы, исходящие из низших классов, — и пожертвовала мешок муки для «добрых людей».

Благородные арьежанки привычны к подобным отношениям между женщинами, как в городе, в среде католической, так и в деревне, среди катаров (III, 26). В Памье жена сеньора Гийома де Вуазена слушает мессу в церкви Сен-Жан-Мартир в компании других женщин, составляющих часть ее общества, являющихся ее приятельницами или всегдашними спутницами. Кроме того, от деревни до деревни простирается специфическая цепь сердечного патронажа, связывающая сеньоресс с поселянками. Монтаньонская торговка Алазайса Азема покупает сыры у Риксанды Паларес, хозяйки сыроварни в Люзенаке и любовницы небогатого местного дамуазо[‡]. Потом, несколько позже, она встретится с другой клиенткой Риксанды. Речь идет об уже упоминавшейся благородной даме Раймонде де Люзенак, которая управляет местной сеньорией. Встретив Алазайсу, та обнимет и расцелует ее во имя общей привязанности к сыну торговли, вставшему на путь еретического «совершенства» (I, 313, 300).

В различных сферах деятельности, в разных местах процветают формы общественной жизни женщин, прежде всего крестьянок. Некоторые несколько поспешно именуют ее болтовней. Торговля сырами, например, позволяет скромным горным дамам пе-

* I, 214, 215. К этим сведениям следует добавить, *post mortem*², факты специфических форм общественной жизни женщин, отмеченной среди призраков, точнее, среди женщин-призраков (см. гл. XXVII).

[†] I, 222, 256; III, 286. См. также о Сибилле Тессейр из Монтанью, служанке и поверенной, полудуэньи, полусводни при Беатрисе де Планиссоль. См. также об Оде Форе, богатой поселанке, окруженной служанками и кормилицами, которые присутствуют при ее молитвах и случающихся у нее судорогах... и работают на жатве в ее хозяйстве (II, 95).

[‡] III, 496. Впрочем, Риксанда Паларес в свою очередь общается в Акс-ле-Терме с группой катарствующих женщин: все они относятся к более высокому социальному слою (I, 281).

редавать важнейшую информацию. Риксанда Паларес из Люезе-нака занимается торговлей сыром; она же работает вестницей; беспрестанно курсирует она от Лиму до Лорда, от Акс-ле-Терма до Тараскона. Из своих разъездов она возвращается с разного рода идеями, не всегда ортодоксальными. То же самое относится к Алазайсе Азема, вдове, занимающейся разведением свиней и торговлей сырами в Монтайю. Однажды, — рассказывает она, — *направлялась я в Соржа, чтобы прикупить там сыров. Вижу, сидит у дверей своего дома Гайарда, жена Раймона Эсконье. Мы с этой Гайардой двоюродные сестры, я и подседа к ней. А она говорит мне:*

— *Слышь, сестра, Отье-то воротились.*

Я ей в ответ:

— *И где же это их носило?*

— *Да в Ломбардии, — говорит она. — Они все свое добро потратили и сделались еретиками.*

— *И как они, эти еретики?* — спросила я.

— *Добрые и святые люди.*

— *Слава тебе, Господи, — заключила я, — может, это и к добру!*

И отправилась своим путем (I, 318).

Можно не сомневаться, что новость о возвращении Отье не замедлила обойти Айонский край со скоростью сыроторговли Алазайсы. «Арабский телефон»³ изобретен не в XX веке.

Еще одно преимущественно женское место сбора и разговоров — мельница. В самом деле, обычное разделение труда в верхней Арьежи предписывает женщине доставлять на муле зерно на мельницу. Потом они привозят обратно домой муку*. В Акс-ле-Терме в 1319 году толпа окрестных жителей спешила на местную мельницу, принадлежавшую сеньории графства Фуа (I, 151—153). Единственный мужчина, мельник Гийом Коссу, выделялся в этом гинекее. Ему достался сильный противник. В этой по преимуществу женской компании споры бывают отчаянные. В самом деле, едва только был убит Валантен Барра из Акса, близкий к местному прокатарскому дворянству, как ночные вопли сверхъестественного происхождения на кладбище, где похоронили этого Барра, сделались такими громкими, что юре местной церкви не смели даже остаться ночевать в своей церкви! Одна из женщин, Жакетта ден Каро, использует дискуссию, вспыхнувшую по этому поводу среди клиентов мельника, чтобы перед лицом всех дам отрицать телесное воскрешение! *Святая Мария! — говорит она, — После смерти да снова встретиться с отцом-матерью!.. Возвернуться от смерти к жизни!.. Воскреснуть при тех же костях и той же плоти, что и сейчас! Полноте! И Жакетта клянется на отборной, только что из-под сита муке, что не верит ни единому слову о телесном воскреше-*

* I, 151. См. также о Гийеметте Мори (II, 21) и Гозье Клерг.

нии. Мельник в смятении: он заявляет, что воскрешение — до-подлинная истина, поскольку *братья-минориты и юре нашли о том запись в книгах и грамотах*. И далее, будучи не в силах возражать, Гийом Коссу оставляет Жакетту и всю толпу женщин, возвратившись к помолу. Бедная девчонка двенадцати лет *, при-слуга юре, оказавшаяся именно в тот день на мельнице, в итоге донесет на Жакетту ден Каро как на крепкую глоткой богохуль-ницу.

Другое специфически женское занятие, способствующее об-мену идеями, — забота о воде. Забота эта приводит обычно с кувшином на голове к источнику, расположенному на отшибе от деревни. *Лет пятнадцать назад*, — рассказывает Раймонда Марти из Монтайю, — *пошла я по воду в компании Гийемет-ты Аржелъе из Монтайю. Гийеметта мне и говорит:*

— *Ты видала добрых людей (еретиков, если по-другому сказать) в отцовском доме?*

— *Да, — отвечаю я.*

— *Эти добрые люди, — говорит мне тогда Гийемет-та, — добрые христиане. Они держатся той римской веры, что и апостолы Петр, Павел и Иоанн... (III, 103).*

Формы общественной жизни женщин берут свое во многих других местах: на кухне в вечерний час перед приходом мужчин с работы; в постели, если их по трое на одну кровать, крестьянок и дам благородных (III, 67; II, 291, 366); при выискивании друг у друга вшей (I, 462–463; III, 288); на деревенской площади (I, 335–337, 316) — впрочем, это в большей степени место поли-тического и мужского общения; при покойниках, которые — пока их обмывают, обихаживают, хоронят, поминают — вновь на ка-кое-то время от агонии до погребения возвращаются в ведение женщин, как это было во младенчестве. Или просто в повседнев-ной взаимопомощи: женщина у женщины, *domus* у *domus*, бед-ность у менее бедного хозяйства заимствует то сито, то возмож-ность воспользоваться печью; вместе прядут шерсть; и болтают, болтают: обратите внимание с этой точки зрения на поведение Алазайсы Рив и Брюны Пурсель в Монтайю †

Как урчание в животе великана, женское бормотание слы-шится в любой деревне. Оно не оставит без внимания, при мно-жестве других тем, ни ересь такого-то, ни беременность такой-то ‡. Чтобы оценить истинный и отнюдь не пустяковый вес тако-го рода пересудов и *болтовни*, надо, прежде всего, подчеркнуть, что крестьянки этой эпохи, как правило, ни более, ни менее обра-зованы, чем их партнеры-мужчины. Длительной дискриминации, которая наступит позднее, с появлением приходской школы, пред-назначенной преимущественно для мальчиков, не существует или практически не существует. Поэтому женская речь этого перио-да настолько же исполнена смысла и серьезности, что и речь муж-

* Другой случай доноса со стороны девчонки: I, 488.
† I, 254. См. также гл. II: погребальный обряд Понса Клерга и женские разговоры при агонии Гийеметты Бело. См. также I, 314–315: брюзжание монтаньонских женщин после похорон Мангарды Клерг. Женская болтовня по возвращении от постели умирающего: I, 240. О «взаимопомощи» см.: I, 386.

‡ I, 310: Алазайса Азема разносит «монтаньонский слух» (sic) о *сомнительных* амурах Беатрисы де Пла-ниссоль с Пато и Пьером Клергом. О деревенских слухах и пересудах см. также: II, 92. Ср. с нынеш-ними городскими: Morin E. La Rumeur d'Orleans.

ская. Ибо первая еще не обесценена школьной наукой, которая превознесет вторую. В ту эпоху неполноценность женщин была неоспорима, но связывалась с их физической слабостью или специализацией на работах, считавшихся второстепенными (кухня, огород, доставка воды, материнство, уход за детьми). В женской речи было не меньше смысла, чем в ее мужском эквиваленте.

В полуденный час речь эта пользуется на деревне чем-то вроде монополии: когда Гийеметта Клерг приходит к родителям поздравить мула для поездки за зерном в Тараскон, чтобы покрыть недород, она обнаруживает дверь закрытой. Это вполне нормально: мужчины вместе с мулом в поле на уборке репы. Зато женщины, иначе говоря, соседки присутствуют, спуют на улице и стоят в проемах дверей своих домов (I, 340). Иногда и отдельный мужчина пройдет, скажет несколько шуточных или озорных слов собравшимся дамам или даже, «заигрывая», сделает вид, будто собирается забраться на какую-нибудь свержу. Следует более-менее наигранный испуг жертв, женщин большей частью замужних:

— *Безобразничаешь!*

— *Да не хуже, чем епископ в Памье!* — отвечает псевдосатир, гордый своей выходкой (II, 368, 258).

Интенсивной дневной женской общественной жизни присущ, кроме того, характер повторяемости, даже регулярности. В *Монтайю*, — рассказывает Алазайса Форе, — *Гийеметта «Бенета»*, *Гийеметта Аржелъе*, *Гозья «Белота»* и *Мангарда, мать юре*, почти каждый день собирались в доме (еретическом) *Раймона Бело* (I, 416).

Окситанские крестьянки в своем кругу испытывают неодолимую потребность оставить последнее слово за собой. В некоторой степени речь для них идет о том, чтобы отнять у мужчин толику власти и богатства*: самые дерзкие не упускают случая призвать к этому самых забитых, которые, впрочем, совершают такое только в мыслях... и остаются преданными своим супругам. *Четырнадцать лет тому назад*, — рассказывает Раймонда Марти из Монтайю†, — *я направлялась в дом моего деверя Бернара Марти из Монтайю‡. Вижу, сидят на пороге его дома Гийеметта «Бенета» и Алазайса Рив (жена Бернара Рива). Они говорят мне:*

— *Племяшка, присядь-ка с нами на минутку.*

Но я осталась стоять! Тут мне женщины объявляют:

— *Вам следовало бы сделать пожертвование еретикам. Когда в ваших руках блага мира сего, иначе говоря, шерсть и всякое богатство, принадлежащее мужу, отделяться подарками — это нехорошо! Ибо еретики — это хорошие люди.*

— *Не видать еретикам моего добра*, — отвечаю я женщинам...

* См. II, 415: замечательный текст о быстром, молниеносном зарождении дружбы между двумя крестьянками против мужей (см. также I, 338: аналогичный феномен).

† III, 107. Раймонда Марти, супруга Гийома Марти и сестра Пьера Мори.

‡ Не путать с Бернаром Марти из Жюнака.

— *Злая ты! И сердце у тебя ледяное!* — говорят они мне.

Но я повернулась к ним спиной.

Однако формы женской общественной жизни как таковые лишь косвенно имеют в виду присвоение власти и имущества. Как бы то ни было, и то и другое должно оставаться в основном в руках мужчин и особенно мужей. Общественная жизнь женщин осуществляется скорее на уровне информации и коммуникации, чем на уровне вопроса о влиянии, собственно говоря. ...*Дамский щербет суверенен!* — писал Луи-Фердинан Селин^{*4}. — ...*Мужчины на скорую руку шлепают законы, дамы же заняты делом серьезным: Общественное мнение!* <...> *У вас нет своих?.. Утопитесь!.. Ваши дамы слабоумные, крикливые дуры?.. Тем лучше! Чем они ограниченнее, упрямее, несправимее, безумнее, тем они сувереннее!*.. Оценка автора «Путешествия на край ночи», очевидно, чрезмерно обща, несправедлива и отмечена грубым антифеминизмом. Впрочем, в Монтайю тоже можно привести пример чего-то близкого тому, что говорит грубиян Селин. Отметим, что в деревне желтых крестов основные структуры власти в руках мужчин, тогда как формы общественной жизни женщин берут на себя изрядную часть информационных функций. С этой точки зрения любопытство монтайюнок ко всему, что делают мужчины, представляет собой важный факт. Естественный порядок вещей? Во всяком случае, их любопытство заслуживает того, чтобы войти в легенду.

Когда я жила в доме Раймона Бело и его братьев, — рассказывает Раймонда Тестаньер[†], — эти Бело надстроили новую светлицу над своей кухней... Подозревая, что спать в эту светлицу ходили еретики. И вот однажды, в час вечера, сходяв по воду, услышала я доносящийся из светлицы тихий разговор. Я сразу оставила братьев Бернара и Раймона Бело, которые вместе с матерью Гийметтой грелись у очага в кухне. Вышла во двор, где как раз была высоченная куча навоза, с которой через щель в стене можно было посмотреть, что делается в светлице. Забралась я на ту навозную кучу, обвела глазом через щель ту самую светлицу, и вижу в углу комнаты Гийома Бело, Бернара Клерга и еще еретика Гийома Отье, он-то и говорил вполголоса. Тут вдруг выходит Гийом Клерг. Испугалась я. Скатилась со своей навозной кучи.

— *Что тебе во дворе надо?* — спрашивает меня тот Гийом.

— *Подушечку потеряла, я ее на голову кладу под кувшин с водой, — отвечаю я.*

— *Поди прочь. Иди к себе. Пора уже, — прервал меня Гийом.*

* Celine L.-F. D'un chateau l'autre. P 1973, p. 10.

† I, 459—460. О достоверности этого эпизода см.: I, 465, 467, 469.

Можно до бесконечности приводить примеры такого активного и умножающего слухи любопытства, которое характерно для «слабого пола» Айонского края. В Праде Раймонда Капбланк на весь свет, — и, в частности, Эмерсанде Гарсен, — рассказывает: *Здесь, в Праде я видела через дырку в дверях, как Пьер или Гийом Отье еретикуют больного* (I, 278). Гордая своим подвигом, Раймонда настолько болтлива, что возникает опасение, как бы инквизиция однажды не явилась разгромить *осталь* ее отца и матери. В той же Монтайю Гийеметта Клерг, проходя улицей с кувшином воды на голове, замечает двух мужчин в зеленой одежде в доме Бело. Она поворачивает обратно, чтобы разглядеть их получше. Они сразу прячутся: еретики, конечно (I, 347). Алазайса Азема еще менее щепетильна. Крадучись, входит она в дом тех же Бело, выслеживая какого-то «доброго человека» (I, 311). Напрасно раздаются громкие крики встревоженной Гийеметты «Белоты». И еще в Праде Мангарду Савиньян и Алазайсу Ромье настойчиво отправляет в постель — общую для них двоих — Гайярда Отье, жена «совершенного» Гийома Отье: действительно, та хочет окружить максимальной секретностью ночную церемонию, в ходе которой «добрый человек» Гийом должен еретиковать Арно Савиньяна, свекра Мангарды, сраженного тяжелой болезнью. Но хитрая бестия Мангарда, сгорая от любопытства, оставляет чуть приоткрытой дверь, отделяющую ее спальню от кухни, где умирает старый Савиньян. И таким манером, приложив глаз к дверной щели, она может непосредственно наблюдать весь порядок и детали еретикации, проходящей в неверном свете углей, пробивающемся сквозь пепел кухонного очага (II, 149). В Монтайю оба женских клана — кумушки-папистки и кумушки-катарки — шпионят друг за другом и перешептываются, обсуждая противника в час погребения Гийеметты «Белоты» (I, 462).

Любопытство, иной раз нездоровое, какого-нибудь мужчины в верхней Арьежи обсуждению не подлежит. Оно ничтожно по сравнению с женским, образующим одну из структур души окситанского второго пола. Потребуется появление в нашу эпоху более буржуазной цивилизации, приверженной частной жизни, чтобы женский шпионаж прекратился или, во всяком случае, несколько уменьшился.



Итак, активный шпионаж. Но еще и мания задавать вопросы. Любопытствуя, женщины Монтайю, особенно те, что помоложе, в своем кругу сыплют градом вопросов. Их бесконечность, в конце концов, может показаться надоедливой, даже ребячливой. Обратите внимание на вопросы Раймонды Гийу к Раймонде Лизье, когда они идут по воду в сезон жатвы в Монтайю:

— И что вы сделали для Гийеметты Бело?

—

— А что, эти люди честные («добрые люди»)?

— ...

— И откуда они могут взяться среди людей крещеных? (II, 222–223.)

Или одна (Раймонда Гийу), выбирая вшей у другой, спрашивает свою «пациентку» (Мангарду Клерг):

— А вы знаете, что мне в тот раз сказала Раймонда Лизье? (Ответ: И что она тебе сказала?) <...> А что, эти люди честные?.. И как это может быть?.. Может, люди скорее спасутся с помощью кюре, у которых в руках тело христово, чем с помощью добрых людей?.. (II, 223)

Гийеметта Клерг в своих отношениях с золовкой Алазайсой Руссель и с четой Тавернье использует, как и собеседники, ту же манеру задавать вопросы:

— Что стряслось, уж не муж ли тебя побил?.. И куда это направился мой дядя (Прад Тавернье)?.. И где это он будет спать нынче ночью?.. И где это мэтр Прад Тавернье? И почему это не пришла ваша мать Алазайса?.. И почему это Прад Тавернье перестал ткать полотно? (I, 337–339).

Вопросы могут начаться с самого земного, прозаического, чтобы подняться затем до великих проблем философии и религии. Обратите внимание, как та же Гийеметта Клерг, убирая с матерью урожай, перемежает жатву градом вопросов:

— А где мой брат Понс? (Ответ: Ушел с дядей, Прадом Тавернье.)

— А что делает наш дядя Прад Тавернье с дамой Стефанией де Шатоверден? Зачем покинул он свой дом и свое ремесло, продал свое добро? (Ответ: Они со Стефанией отравились в Барселону.)

— А что им делать в Барселоне, Праду и Стефании? (Ответ: Они хотят повидать добрых людей.)

— А кто такие эти добрые люди? (Ответ: Которые не касаются ни женщин, ни мяса; их зовут еретиками.)

— А как они могут быть добрыми людьми, если их зовут еретиками? (Ответ матери Алазайсы Рив: Дура ты бестолковая. Это добрые люди, раз они отправляют души людей в рай.)

— А как это еретики могут отправлять души в рай, когда священники слушают исповеди и распоряжаются телом господним, чтобы, как говорят, души были спасены? (Последний ответ обескураженной матери: Все ясно, молода ты еще и бестолкова [I, 334–335].)

Тут диалог пресекается, и женщины принимаются жать пшеницу на семейном поле, на так называемом Алакоте, территории Монтайю ниже жилых домов.



Кроме любопытства и структур общественной жизни второго пола * существует ли в Монтайю и вообще в горной деревенской верхней Арьежи специфическая женская система ценностей? Столь амбициозная постановка вопроса, очевидно, не требует однозначного ответа. Тем не менее есть некоторые признаки, которые склоняют к положительному ответу. Известно, что монтайонки, несмотря на некоторые бросающиеся в глаза исключения, были в целом скорее объектами, чем субъектами катарской пропаганды[†]. Большинство из них — в отличие от деревенских мужчин — не переживали обращение в ересь как обретение закаленного в огне убеждения. Они воспринимали катарство пассивно, как дар, явленный с неба или откуда-то извне, потому что мужья, отцы, братья, любовники, друзья, хозяева, кузены, соседи привлекали их (иногда обманом) к участию в местных альбигойских церемониях. Зачастую, если отвлечься от особого случая уже упомянутых «матриархов», монтайонки лишь на время присоединялись к новому символу веры. Они исключали для себя перспективу отправиться, если надо, на костер за убеждения. На самом деле они ощущали чужеродность скорлупы новой еретической идентичности. Эта упрямая чужеродность ощущалась, если верить женским свидетельствам, как идущая от сердца: странного органа, слепленного, в данном случае, из традиционных понятий и неизжитой чувствительности. Незаконнорожденная беднячка Брюна Пурсель, например, ненадолго поддается аргументам Алазайсы Рив, которая ни с того ни с сего заявляет ей, что только «добрые люди», находящиеся в подполье, могут спасти души (I, 383). Но очень скоро маленькая Пурсель, пропитанное фольклором сознание которой остается чуждым альбигойским измышлениям, одумывается. *Я даже на двор из дома Алазайсы не успела выйти*, — рассказывает она, — *как сердце мне подсказало, что ответить собеседнице:*

— *И как же эти добрые люди, которые все прячутся, могут взаправду спасти души?*

В верхнем слое Беатриса де Планисоль, тоже обработанная иноверческой пропагандой, убеждающей ее встретиться с «добрыми людьми», в конце концов заявляет четко:

— *Нет, не встречала я «добрых людей» и отнюдь не дошла до того, чтобы в сердце моем обнаружилось желание, побуждающее встретиться с ними*[‡].

* Женской социальности придает особую значимость демографическое неравенство: в самом деле, женщины в Монтайю, вероятно, имеют численное превосходство, что является следствием исхода за пределы деревни пастухов, которые все, как один, мужчины.

[†] Именно это доказывал Pierry (op. cit., p. 77–80) по поводу Алазайсы Азема, Раймонды Арсан, Брюны Пурсель, Алазайсы Форс, Аллеманды Гиалабер, Гийеметты Аржелъе, Гийеметты Мори и Гозьи Клерг (все из Монтайю): готовность принять и даже «обожать» «совершенного» возникает у них далеко не спонтанно (I, 311, 373–375, 386, 415, 423; III, 68, 99, 363).

[‡] I, 238, и еще о «сердце» Беатрисы: II, 296.

О понятии «сердце» в позднесредневековой и ренессансной мысли см. примечания Д. Жюлиа к кн.: *Le Goff J. Nora P. Faire de l'histoire*. T II, p. 156. С другой стороны, следует заметить, что «сердце» в Монтайю и Сабартесе все-таки не является женской монополией (II, 328).

Идет ли речь о том, чтобы пошпионить за соседями-мужчинами или о том, чтобы сохранить приверженность старой вере, женщины Монтайю чаще, чем следовало бы, чувствуют эмоциональные побуждения: сильнее всего в них говорит сердце. В сущности, женская дружба не бывает взаимно соревновательной. Она ориентируется больше «на гармонию и даже нарциссизм». Зовется это сообщничеством*.



* Мы не собираемся отрицать ссоры между дамами, они в нашем приходе происходят. И все-таки то, что Анаис Нин¹ говорит о любви между женщинами, кажется, в некоторой степени касается и форм женской социальности в Монтайю, деревне, где, по-видимому, не приемлют лесбиянства как такового: «Любовь между женщинами есть спасение, бегство к гармонии и нарциссизму вместо конфликта. В любви между мужчиной и женщиной присутствует сопротивление и конфликт. Две женщины не судят одна другую. Они образуют союз. В известном смысле это любовь к самой себе» (*Anais Nin. Journal, 1931—1934. P., Stock, 1969, notes du 30.12.1931*).

Более конкретно и больше в политическом смысле я спрашиваю себя, а не сопровождался ли некоторым откатом женского влияния подъем форм мужской социальности, институционализированной встречами в публичных местах, который сопровождал развитие консульских учреждений в XIII—XIV вв. (см. диссертацию г-жи Грамен)? Не было ли это ценой консульской «демократизации»? Во всяком случае обратим внимание на случай Бернара Клерга, типичного (в качестве байля) представителя власти, исходящей от сенъории, не консульской, предконсульской: Бернар буквально стелется перед женщинами тещино *domus*.

¹ I, 315, 311; также см. выше (посиделки).

Формы мужской социальной жизни более всеобщи, чем их женские аналоги. Политически они тоже имеют большее значение на уровне деревни в целом. Они могут проявляться, как мы видели, во время посиделок: катарство, испытывая аллергию к женской нечистоте, усиливает древнюю тенденцию располагать мужчин отдельно, за столом или на скамейке у огня. Женщины же собраны на корточках подле очага[†]. С другой стороны, мужчины оказываются в своем кругу во время полевых работ, в частности, в сезон пахоты или уборки урожая (I, 400). Они могут, наконец, найти особые формы общения в игре и песне: в Айонском Праде, неподалеку от Монтайю, семь-восемь поселян, все мужчины, регулярно собираются у Пьера Мишеля, именуемого также Красным, чтобы поиграть в кости и шахматы. Эти люди всецело погружены в свое занятие: если верить Раймонде из Пужола (дочери Мишеля), они не побеспокоятся даже, чтобы повидать совершенного Прада Тавернье, который прячется в отцовском подвале (II, 401). Несомненно, здесь речь идет о принятых на посиделках настольных играх, в которые забавляются только мужчины. С другой стороны, мужские собрания имеют иной раз «музыкальное сопровождение»: свирель является неизменным элементом экипировки пастуха любого возраста (*совсем обеднели, ничего кроме свирели!* — говорят в Монтайю про неимущих пастухов [II, 182]). На мужских пирушках вполне допустимы песенки. В чисто мужском застолье в доме Юга [Hugues] из Сурниа в день Успения присутствуют восемь персонажей. Один из них, нищенствующий монашек, из милости допускается к краю стола (II, 123). Перед трапезой мальчика заставляют петь *Ave Maria*, но скорее из эстетических, чем из религиозных соображений: как только он придает своему пению религиозный смысл, сотрапезники тут же грубо обрывают его. То же и в Памье, именно на церковных хорах (зарезервированных для мужчин²) вполголоса напевают антиклерикальную кобла трубадура Пьера Карденалья (III, 328).

Еще более показательна квазимуниципальная общественная жизнь, собирающая местных мужчин на улице, и прежде всего на деревенской площади под общинным вязом. Например, по слу-

чаю воскресенья. Это вечная *агора*⁶ средиземноморских обществ, христианизированная мессой. Здесь говорят о женщинах и особенно о религии. В том же году, — рассказывает в 1320 году Гийом Остац, крестьянин-байль из Орнолака, — когда в Памье сожгли еретика Раймона де ла Кот*, шестеро орнолакских мужчин как-то в воскресенье сошлись на деревенской площади под вязом. Говорили о сожжении еретика. Едва явившись, я сказал им:

— А я вам скажу так. Человек, которого сожгли, был добрым пастырем... И т. д.

В другой раз[†] в том же Орнолаке семеро мужчин (из них четверо-пятеро участвовали и в предшествующих дебатах) снова собрались на том же месте. На сей раз спор зашел о судьбе души после смерти. О солидных размерах, которые должны быть у рая, чтобы он был в состоянии принять души бесчисленных людей, умирающих ежедневно. (Возможно, это было во время эпидемии.) Все тот же байль Гийом Остац расталкивает спорщиков... и успокаивает всех. Он сообщает семерке слушающих его мужчин, что рай будет побольше, чем мог бы быть просторный дом размером, скажем, от Тулузы до Меранского перевала в Пиренеях. А потому в ближайшем будущем можно не бояться никакого жилищного кризиса на небесах.

В Бедельяке деревенский кюре Бернар Жан в 1323 году рисует сценку мужского собрания. В тот год, — рассказывает он, — в праздник, в воскресенье под Иванов день, по-моему, после обеда, между noon и вечерней⁷, я, Арно из Бедельяка и другие мужчины деревни, из которых я запомнил только троих (следуют имена), собрались под вязом, что подле церковного кладбища в Бедельяке. Сидел один я, остальные стояли. Говорили о пшенице:

— Страху мы за нее натерпелись (говорит один участник), да, слава Богу, хорошо уродилась (III, 51).

Один из участников, Арно из Бедельяка, тут и заявляет, что не Бог растит злаки. Хлеб родит одна лишь природа! Кюре издает вопль негодования! Это прямая угроза Арно, который, учинив скандал, в конце концов на цыпочках покидает митинг...

В Бедельяке летние, неформальные мужские собрания такого рода нередки. Через несколько дней после только что упомянутого имело место и другое, не только бурное, но еще и фольклорное. В том же году, — рассказывает Адемар из Бедельяка, — я, Арно из Бедельяка, кюре Бернар Жан и другие мужчины, имен которых не помню, собрались под вязом перед бедельякской церковью и завели меж собой разговор об одном источнике в кусеранской епархии. Рассказывают, что когда-то, в незапамятные времена, подле него жарили рыбу на сковородке. Но рыбы с той сковородки попрыгали в ис-

* I, 208: Раймон де ла Кот — вальденс, проживавший в Памье. Мужские разговоры о женщинах: III, 301. Об уличной общественной жизни: I, 475.

† I, 202. Мужские (и муниципальные) формы общественной жизни в деревенских публичных местах также обнаруживаются в нижнем Лангедоке в тот же период (Gramain, thèse, p. 5).

точник. *И до сих пор их там видят, поджаренных с одного бока!* (III, 52).

— *В те времена Бог в самом деле совершал множество чудес!* — писклявым голосом, вмешиваясь в разговор, подал реплику наш твердый духом Арно из Бедельяка!.. Снова кюре Бернар Жан, которого ничего не стоило завести, мечет громы и молнии в Арно, закосневшего в своем богохульном натурализме... Деревенская площадь, таким образом, функционально (разумеется, в известных масштабах!) играет роль, которую в XIX веке подхватит непринужденно-свободное кафе. В Гулье (викдессосский приход) дела зашли гораздо дальше: местная *агора*, с перерывами на уборку проса, сделалась ареной мужских дискуссий между земледельцами-грамотеями и простыми безграмотными крестьянами, временами к ним присоединялись несколько женщин. По ходу дебатов они обменивались не тумакami, а прокатарскими аргументами о существовании «двух Богов» (I, 350—369).

Лишь иногда мужчины, собираясь в общественных местах, напрямую заводят разговоры того же рода, который характерен для отношений между родителями и детьми дома и во время сельскохозяйственных работ (I, 350). В то же время общественная жизнь мужчин, кажется, может проявляться и вне семьи. Компания местных мужчин определяет, таким образом, свою оригинальность по отношению к архипелагу *domus*, по отношению к миру женскому и женско-мужскому. Вот показания Раймона Делера (II, 132), тиньякского крестьянина и весьма дерзкого вольнодумца (случалось, он разом отрицал и воскресение, и распятие, и воплощение!). Однажды в общественном месте своей деревни, беседуя с тремя-четырьмя, а то и более, односельчанами, Раймон, не моргнув глазом, заявляет собеседникам, что душа — это не что иное, как плоть и кровь, что душа смертна, что иного мира или «света», кроме нашего, не существует и т. д. До сих пор все вполне банально, по крайней мере, в сравнении с протестной позицией тех персонажей, которые будут позднее допрошены в Памье. Но дознание Жака Фурнье с этого момента делается по отношению к Раймону Делеру более дотошным:

— *Говорили ли вы об этих заблуждениях со своей женой Сибиллой?*

— *Нет,* — отрицает Раймон, который отнюдь не смущается признаваться епископу (без стыда) в более серьезных преступлениях, нежели простая супружеская откровенность.

— *Говорили ли вы об этом со свояченицей Раймондой Рей, ходившей какое-то время у вас в любовницах, несмотря на то, что она все-таки свояченица?*

И снова отрицательный ответ.

— *А с сыном Раймоном?*

— *Тоже нет.*



Кроме идейных споров, мужское общество доходит до словесного осуждения определенных институтов, в частности церковных, о которых люди в тех краях спорят много больше, чем о светских структурах. В мужской компании сурово критикуются личности, возглавляющие упомянутые институты: скотовладельцы бранят самого прелата, взимающего десятину скотом. В Лорда в 1320 году под вязом на площади пятеро местных мужчин обсуждают надвигающуюся уплату десятины с приплода, так называемого «карнеляжа»:

— *Придется платить карнеляж...* — говорит один из них.

— *Ничего не будем платить,* — отзывается другой, — *лучше найдем сто ливров монетой, чтобы нанять пару человек, которые убьют епископа.*

— *Свою долю я внесу охотно,* — заключает третий. — *Деньги будут вложены как никогда лучше...* (II, 122).



В деревне Кие, не очень отличающейся от Монтаю и расположенной ниже по течению Арьежи, лучше видна такая мужская компания, характеризующаяся одновременно и спорами, и общностью. Раймон из Лабюра, овцевод и виноградарь (II, 325), дает детальное свидетельство о множестве неформальных и более-менее многочисленных мужских ассамблей, которые имели место на Пасху, на Вербное Воскресение в социальных рамках деревни * Я говорю в «социальных рамках», а не в «рамках географических», поскольку, по крайней мере, какая-то часть собраний мужчин Кие территориально оказываются тарасконскими. Участники собираются в «городе» Тараскон-на-Арьежи, на паперти Саварской церкви, жителям Кие она служит приходским храмом. На той же площади местный рынок. В Саваре их можно встретить и подле кабесской сукновальни (сукновальня собирает мужчин, как мельница — женщин [II, 323, 326—327]). Отметим особую роль, которую играет городская церковь по отношению к сельскому мужскому населению Кие: мужское общество в данном случае проявляется в союзе города и деревни. (Быть может, речь здесь идет о ситуации, аналогичной той, что имела место в прошлом, в первые века христианства в Галлии: в те протохристианские времена желание участвовать в отправлении культа заставляло крестьян совершать долгие переходы к городским храмам...)

Как бы то ни было, даже если все происходит вне территории деревни, церковь, площадь перед церковью, месса и особен-

* II, 319, 323, 326. Показания Раймона из Лабюра: II, 309—328. Только одно из этих собраний отмечено присутствием женщин.

но время перед или после мессы фигурируют в качестве привилегированных зон общественной жизни мужчин. А может, у мужчин верхней Арьежи было особое место в приходском храме (хоры)? Тогда как жены их были отделены в нефе? Мы этого не знаем. Достоверно, во всяком случае, что мужская половина населения считает церковь деревни своим имуществом, своей собственностью, зданием, которое местные труженики, в порядке повинности или добровольно, построили своими мозолистыми руками... Иерархия епископов и кюре, с этой точки зрения, располагает по отношению к культовому сооружению лишь чем-то вроде права пользования. *И церковь и колокола ее — наши. Мы построили ее, купили и изготовили для нее все необходимое. Мы же и поддерживаем ее. Горе епископу и священникам, которые изгоняют нас из нашей епархиальной церкви, которые не дают нам слушать мессу, которые и в дождь не пускают нас на порог,* — заявляет перед группой поселян мужского пола, отлученных от церкви, Раймон из Лабюра. Он был отлучен за неуплату десятины *. В конечном счете он выражает желание отслужить дикую мессу прямо в поле, вместо мессы ритуальной, закрытой для отлученных, изгнанных из святого места, которое, однако, принадлежит-то им (II, 311, 320).

За этими громогласными апелляциями на мужской агоре просматривается протест крестьянской общины с доминирующей ролью мужчин. Общину сплавливает общий дом, иначе говоря, церковь, участие в мессе, во встречах и собраниях перед и после мессы. Эти мужские встречи и собрания фактически образуют общину: она обретаёт свою плоть и кровь и от этого, возможно, ведет начало община *официальная*, с ее сторожами, глашатаем (II, 453) и консулами. Все они, вероятно, избирались или кооптировались главами семейств...

Сказать «община» — значит сказать «обычай». Неформальная мужская группа отстаивает обычное право (II, 322, 324) горцев против вводимой десятины, навязываемой прелатами. Она склонна даже противопоставить грубое крестьянское, корпоративное насилие, исходящее от тружеников, иерархическим и даже паразитарным правам, которыми якобы обладают по отношению к мужланам епархиальные власти и церковники. *Если бы только можно было отправить всех грамотеев и кюре рыть землю и пахать ее... Что касается епископа, ему я назначаю встречу на перевале. Сразимся за эту карнеляжную десятину. Вот уж погляжу я, что у того епископа в пузе!* — горланит все тот же Раймон из Лабюра перед мужской ассамблеей из дюжины крестьян, к которым агенты епископа и консулы приступили с требованием пресловутой десятины скотом (II, 315).

В самой Монтайю, в Айонском крае мужская общественная жизнь, несомненно, носит более латентный характер, меньше бро-

* II, 310—311, 313, 316
(я свел несколько высказываний Раймона воедино).

* См. об ожесточенных стычках в мужском кругу, в ходе которых юре Клерг нападает на мужчин семейства Мор. См. также о позднейшей подготовке опять же в мужском кругу Моров вендетты против юре (гл. II).

† III, 148–151, 378: диалоги мужчин при случайных встречах по пути на рынок или ярмарку. См. также гл. IV–VII, биографию П. Мори и др. пастухов. Можно также задаться вопросом: что, если некоторые характерные черты Монтаяю (развитые формы женской социальности; отсутствие до 1320 г. консульских институций; неразвитость мужской и официальной общественной жизни в публичных местах; сила традиционного сеньориального института байлей) не образуют вполне последовательную структуру?

И сравнить их с более современными деревенскими структурами, в которых есть консулат, мужская общественная жизнь в публичных местах и т. д.?

‡ II, 237–239, 255–256 (*senior pars* мужчин); II, 239, 256; III, 504 (топонимические имена в Праде); см. также I, 339, note 153; II, 366 (то же самое в деревне Аску). Жители Сабартеса используют слова *valeur*, *valeureux* (*valens*) для передачи принадлежности персоны к элитарной группе деревни, края.

§ С этой точки зрения общественная жизнь (спортивная и др.) молодых людей проявляется в бретонской деревне, описанной у Ноэля дю Фая (см. библиографию), в более развитых формах. Также и в деревне Н. Ретифа (см. библиографию) молодежное сознание кажется выраженным с большей силой, чем в Монтаяю. Без сомнения, большое количество наших молодых людей слишком рано отправляют для заня-

ется в глаза, чем в Кие или Лорда. Великий раскол, свирепствующий в нашей наполовину еретической деревне, страх перед доносительством, некоторое обесценивание церковных институтов — не объясняют ли они частичное отступление мужчин с общественных мест? * Следует также добавить, что в Монтаяю, на родине странствующих пастухов, истинно мужские встречи зачастую имеют место... далеко от деревни: на пиренейских перевалах, в пастушеских хижинах, на стрижке или на перегонах и, конечно же, на городских шерстяных и овечьих рынках, — чаще, чем под общественным вязом перед церковью † Однако, это не лишает общины маленького Айонского края мужчин. В Праде и Монтаяю официальные послания епископа относительно приходской ереси читались в присутствии нотариуса и группы мужчин и именитых лиц, среди которых известные нам Бене, Клерги, Аржелье и др. Эта группа образует, вероятно, «наиболее разумную часть» — в данном случае мужскую — жителей деревни. Стало быть, здесь тоже есть независимая от официальных консульских институтов общность влиятельных мужчин, которые образуют политический скелет местного общества. Добавлю, что привилегированная принадлежность последних к коммуне подчеркивается ономастически: на подходе к Монтаяю, в Айонском Праде, по меньшей мере семеро мужчин, носят топонимическое имя «Прад» (Прад Тавернье, Прад Бюскай и т. д.), что подчеркивает важнейшие связи и квазиплеменную сущность, которые соединяют местное название и местный дух с мужской частью населения ‡.



Вслед за формами общественной жизни мужчин и женщин остается коснуться форм общественной жизни молодежи на исходе детства и отрочества. Мы уже отмечали, что в Монтаяю структуры общественной жизни оказываются в меньшей степени поглощены фрагментацией [системы] *domus*, внутри которой каждая фратрия находится «под колпаком», под контролем старшего поколения, в лице вдовца, вдовы или пары отца и матери; а стало быть, в деревне желтых крестов нет «молодежного аббата». Кроме того, разумеется, среди неграмотных и не милитаризованных юношей монтаяйского XIV века не было тех «обособлений», которые создадут в среде крестьянской молодежи наших последних веков общинная школа и призывные комиссии. Несмотря на такой пробел, некоторая доза проявления молодежной и даже детской общественной жизни, кажется, все-таки присутствует, хотя и достаточно сдержанно, в наших текстах по крестьянской верхней Арьежи §. В Ла-Бастид-де-Серу, в Жюнаке дети пасут быков и свиней; играют между собой, поедая репу и брюкву; режут репу ломтиками, потом один из участников игры поднимает ее ха-

тия отгонным овцеводством... Разница брачных возрастов (девушки, выдаваемые замуж в подростковом возрасте; молодые люди, вступающие в законный брак в возрасте далеко за двадцать пять лет и старше) могла повредить образованию выраженных молодежных объединений, в которых две половины, мужская и женская, находились бы *grosso modo* в равновесии. В общем, деление на женщин и мужчин в Монтайю является если не более важным, то, по крайней мере, более ощутимым, чем деление на молодых и немолодых.

* См. также гл. XIII, текст Пьера Отье о важном значении восемнадцатилетнего возраста, понимаемого как культурная граница.

рачным жестом священника с облаткой (возношение репы-облатки позднее встретится в пиренейском колдовстве XVI века). В другой раз молодые подсобники на уборке проса пускаются на всякого рода шутки (*озорство*) в амбаре, который служит им спальней. Хозяин набил их туда вповалку. Веселенький вечерок быстро минует ту стадию, которая в наше время была бы простым боем подушками. Один из юных работников, Пьер Асес, совершает в этом импровизированном дортуаре глумливое возношение репы-облатки. Вместо дароносицы он использует стеклянную чашу. Для других пареньков это уже слишком. Они вдруг пугаются. Хозяин в ближайшие дни спровадит этого юного батрака с репутацией опасного озорника и болтуна. Донос, на который одного из свидетелей вынудят под угрозой ножа, позволит отправить шутника в трибунал Жака Фурнье (III, 455—456).

Игры, смех и шутки подростков, как видим, не чужды ни серьезному, ни культурному контексту. Служат ли они в аржежских и одских землях также и опознанию возрастной категории и некоторой специфической деятельности игрового порядка, практикуемой в группе молодежи? Вполне вероятно. Ода Форе, вышедшая замуж в Мюрвьель (Аржеж), но уроженка Лафажа (Од), после свадьбы, в возрасте семнадцати-восемнадцати лет, никогда не подходила к причастию (II, 82—83). *Почему уклоняешься?* — ворчливо спрашивает муж. *Потому что в Лафаже, откуда я родом,* — отвечает она, — *у юношей и девушек не принято причащаться тела Христова.* Стало быть, в тех местах существовала молодежная возрастная группа, распадающаяся на две подгруппы (мужскую и женскую). Из группы этой выходили (в восемнадцать-девятнадцать лет?) лишь после «первого причастия», воспринимаемого как ритуал перехода во взрослость (зачастую это совпадало с замужеством)*. Даже в тех местах, где упомянутого ритуала в такой форме не существовало, молодежная группа и две ее подгруппы (мальчики — девочки), вероятно, считались особыми образованиями. И это задолго до возникновения мысли формализовать их, как это будет позднее в Провансе, утверждением молодежного аббата. Те, кому меньше 20—25-ти лет, любят петь (я имею в виду застольную песню, которая сопутствует флирту, когда Пьер Мори, едва повзрослев, «выводит девушку» в акс-ле-термскую таверну). Впрочем, эта возрастная группа специализируется на играх и танцах, которых не чужаются и молодые, недавно поженившиеся пары. *В день святых Петра и Павла,* — рассказывает Гийеметта Клерг, родившаяся и вышедшая замуж в Монтайю, — *после мессы и обеда пошла я поиграть и потанцевать с парнями и девушками из Прада. Вечером я вернулась в дом дяди в Праде, чтобы поужинать* (I, 338).

Так и мальчишки, которых соблазняет гомосексуалист Арно де Верниоль, прежде чем удовлетворить похоть, играют и танцуют (III, 42). Однако танец не является привилегией только нежного возраста. В 1296 году на свадьбе Беатрисы де Планиссоль Гийом Отье, будучи уже зрелым мужчиной, выступает в качестве «плясуна». Позднее он приобретает популярность в Монтайю благодаря своему искусству в танцах (I, 218).

Итак, в деревне, если отвлечься от вопросов профессиональной деятельности, женские формы общественной жизни специализируются на информации и внутреннем оповещении. Мужские — на политических решениях и противостоянии внешнему обществу. Молодежные, насколько они проявляются, как таковые меньше связаны с обучением, воспитанием или какой-либо деятельностью, больше — с эмоционально-развлекательной стороной, воплощенной в игре и танце. Преимущественно музыкальное (пение, танцы) обучение девочек долгое время, целые века, будет отражать это состояние умов. Для мальчиков, напротив, мало-помалу утвердится более репрессивное и более интеллектуальное образование.

Глава XVII Таверна, месса, кланы

* См. характерную гравюру первой половины XVII в., изображающую «смешанную» таверну, возведенную по случаю гибрайской ярмарки. В общем, в таверне и тем более дома мужчина (прохожий) и женщина (хозяйка дома) по случаю встречи пьют вместе, чтобы поскорее развязать язык (III, 197).

Кабатчик.
Фрагмент средневекового
эскиза шахматной фигуры



Абстракция, скажут мне, отделять друг от друга три формы общественной жизни (каждая, сама по себе, делима далее): мужскую, женскую и детско-подростково-юношескую... В ответ я сослался бы на суверенные права исследователя и подчеркнул бы существование густой сети общих очагов социальной жизни. Некоторые сами собой разумеются: мужчины, женщины, дети оказываются вместе, выбирая вшей или на полевых работах, на улице или в *domus*. Другие «общие очаги» имеют более четкую привязку: таверна, приходская месса, в особенности...

Таверну, в ее наиболее развитой форме, держит женщина или супружеская чета. Посещают ее в большинстве своем мужчины, но не чуждаются и женщины. Лубочное представление, согласно которому таверна, на манер бистро 1900–1950 годов, — это заповедная территория мужской общественной жизни, не кажется вполне адекватным для верхней Арьежи XIV века и вообще для французского Старого порядка*.

В самой Монтанью и вообще в районах, импортирующих вино, таверна существует лишь в зародышевой форме. Фабрисса Рив, например, «держит таверну» в приходе желтых крестов (I, 325–326). Коли так, принимает ли она любителей выпить в лавке? Возможно, но отнюдь не обязательно. Занятие этой кабатчицы состоит прежде всего в том, чтобы «завезти винца» по заказу на дом тому или иному из более-менее богатых односельчан: Клергам, Бене и т. д. Фабрисса, как мы уже отмечали, весьма слабо оснащена для работы по своей профессии...

Настоящие таверны с общим залом для любителей выпить можно найти только в городах, больших селениях и торговых центрах. Здесь крестьяне и крестьянки могут по случаю увидеться или установить контакт с мужчинами, женщинами, девушками, священниками или мирянами из иных краев. В Фуа одну знаменитую таверну держит Пьер Кайра с женой Гайардой, которой

доверяется разливать вино. Прохожие, горожане, поселяне графства Фуа — по преимуществу мужчины и несколько женщин — обсуждают здесь сожжение на костре одного вальденса. Отмечаются чудесные детали: *Осужденный воздел руки к небу, едва только огонь пережег веревки*. Некоторые персонажи в Фуа, наподобие Беранже Эскулана, совершают обход городских таверн (I, 174). Так они собирают и передают разные слухи. Вот способ превращения кабачков в ретрансляторы устных новостей (I, 169—176). Разговоры за выпивкой или под хмельком затем разносятся посредниками вплоть до горных деревень. Отсюда в крестьянскую среду может попасть искра протеста против сожжения еретиков и десятины *. Впрочем, иные таверны — настоящее место встреч еретиков. *Направляясь в Акс-ле-Терм через Кустосу* †, — рассказывает Гийом Эсконье, — *зашел я в таверну выпить. Кое-кто из бывших там пьяниц знал, что я верующий* (из еретиков). Они меня спросили:

— *Куда собрался?*

— *В Акс, отвечаю. Иду к одному еретику. Пусть даст утешение матери моей, помирает она.*

Тут один молодой человек, случившийся там (по-моему, Пьер Монтанье), говорит мне:

— *Одному тебе не найти. Я провожу.*

И мы пошли в Акс вдвоем... (II, 14).



И все-таки таверна вторична. Большое событие общественной жизни, собирающее, как некая воскресная диастола ¹, от домов и пастбищ массу поселян — это месса. Даже посещаемые крестьянами, таверны — это скорее городское, чем сельское явление. Месса же повсеместна, она поется, произносится (I, 145) в каждом приходе (с единственным ограничением: некоторые, не имеющие церкви деревни посылают своих верующих в храм ближайшего селения).

Если ты неверующий? Катар? И тогда месса приносит свою пользу. В самом деле, она служит местом встречи, например, для сговора с целью умыкнуть кого-нибудь (III, 151). Если ты католик? И того проще: этот культурный акт представляет собой центральный момент исполнения обязанностей верующего. *Все наше спасение в мессе*, — заявляет все та же Гайярда Кайра, содержательница таверны в Фуа (I, 169). Что касается Монтая, установлено, что люди, симпатизирующие катарской ереси, как в эмиграции, так и в родных краях, подобно Пьеру Мори и Беатрисе де Планиссоль, достаточно регулярно или с перерывами ходят к мессе (III, 136). Им случается отличиться при случае, не терзаясь противоречиями, католическим рвением в вере (такая «жизнь на два

* См. досье Гийома Оста-
ца: I, 195.

† Кустоса — в современном
департаменте Од.

дома» по тем временам не имеет никакого оттенка скандальности). Беатриса ставит цветные свечки Деве Марии. Пьер Мори жертвует шерсть св. Антонию.

С этой точки зрения для этнографа нет естественного отличия воскресной мессы в Айонском крае от какой-нибудь религиозной церемонии в языческом стиле, которая периодически в каких-нибудь индейских *пуэбло*² собирает вместе членов одного племени. Месса в большей степени, чем таверна, сводит поселян вместе: мужчин и женщин. Конечно, мы уже подчеркивали привилегированные отношения, объединяющие в приходской церкви деревенских мужчин. Они или их предки ее некогда построили, мужскими руками, мужскими трудами. (Зато в наши дни эта связь с храмом приобретает скорее женский характер, поскольку женщины начиная с XIX века станут более твердыми прихожанками, каковыми перестают быть их мужья.) В любом случае, месса — церемония общая: каковы бы ни были отдельные исключения, вероятно, многочисленные в Монтайю, она собирает население обоего пола и любого возраста.

Отсюда ее значение в деле распространения в деревне пагубных идей. Ересь растекается не только вопреки мессе, но и посредством мессы. Еретические идеи, которые кюре-полуинтеллектуал мог откопать в какой-нибудь книге, затем посредством проповеди просачиваются к неграмотным прихожанам. Пример: в присутствии пятидесяти поселян, собравшихся ради воскресной службы, Амьель из Рие, постоянный vikarий жюнакской церкви, отрицает будущее телесное воскресение. *Ты должен знать*, — обращается к своей пастве на «ты» Амьель, как если бы имел дело с единственным слушателем, — *что на Страшный Суд ты восстанешь во плоти и крови. Приговор свой ты услышишь душой и телом. Но после Суда душа твоя отправится либо в рай, либо в ад. Тогда как тело твое возвратится во гроб и вновь обратится во прах... Вот что*, — заключает Амьель, делая последний залп в сторону аудитории, не способной ни шелохнуться, ни глазом моргнуть, — *прочел я в одной книге!* (III, 9).

Ошеломленные этаким заключением, пятьдесят прихожан, явившихся к мессе, безропотно проглатывают иноверческое внушение местного vikария.

Конечно, находятся умы неподатливые, которые в моменты сомнения утверждают, что вся месса, с ее словами и распевами, — это *тот же трюфель*³ (I, 145, 148). Тем не менее, какая бы ни была, воскресная месса остается даже в Монтайю, которая в нее почти не верит и не считает обязательным постоянное присутствие на ней, одним из привилегированных мест общения. И с внешним миром, и между собой.



Мужчины, женщины, молодежь: сельский мир разграничен четко, как герб. Это не мешает тому, чтобы разделенные по полу и возрасту группы опосредованно были частью общей социальной жизни. В самом деле, она представляет собой фактор интеграции: в Монтайю, в верхней Арьежи не фиксируется ни женских бунтов, ни восстаний молодежи против господства взрослых мужчин, которое принимается и разделяется достаточно добровольно.

Подлинные факторы раскола, атомизирующие структуры социальности, следует искать в противостоянии друг другу деревенских кланов: каждый из них представляет собой цепочку, основным звеном которой целиком или частично выступает *domus* или его фракции [fractions]. В крайних случаях поляризация кланов может привести к расколу деревни на «половины», разумеется, весьма неравные. В кризисный момент, когда в Монтайю наступит трагический хаос, их мощь будет меняться по отношению друг к другу.

В начальный момент нашего исследования, около 1295—1300 годов, в общине доминирует клан Клергов и его союзники. Вся деревня у него «между ног», как не вполне пристойно выражается кюре. Клан этот настолько силен, что один или почти один представляет все местное деревенское общество. *Кюре Пьер Клерг нас защищает*, — заявляет Алазайса Форе своей матери Аллеманде Гилабер, чтобы вдохновить ее на еретикацию больного сына *. — *Среди всех мужчин деревни не найдется никого, кто бы нас выдал*. Для доминирующих в Монтайю семей (Бело, Бене, Клерг, Фор, Мори, Марти, Рив) катарство — это прежде всего определенный способ держаться вместе † Три главенствующих семьи (Бело, Бене, Клерг) — треугольник во главе с Клергами, спаянный взаимными браками. Понимая смысл такого *connubium*, байль Бернар Клерг, романтически влюбленный в Раймонду Бело, берет ее в жены с приданным скромнее того, что он мог бы законно потребовать за девушкой побогаче, учитывая свой высокий социальный статус в округе. Но, как он недвусмысленно заявляет ‡, он предпочитает таким браком по любви подчеркнуть наличие сердечных уз, а также духа общности и единства веры между Клергами и *domus* Бело. Уже отмечалось, что твердый в этом убеждении Бернар Клерг исполнил длинную прелюдию ухаживания (II, 272, 276)... за будущей тещей Гийеметтой «Белотой», вдовой, а значит, фактически «матриархом». Столь любезное ухаживание весьма укрепило узы, соединяющие семейства. «Более сотни раз» (*sic*) от щедрот своего небедного хозяйства подносит Бернар Клерг зерна, муки, вина в кожаных бурдюках старой Гийеметте, блюстительнице сокровища, его невесты. У Гийеметты «Белоты», разумеется, оставалась одна за-

* I, 413—414. См. также I, 416 (поддержка Пьером Клергом еретиков).

† *Pierry*, p. 61.

‡ II, 427 (показания Сибилы Пьер по поводу этого брака).

бота — передавать подношения еретикам, которых она укрывала в своем доме. *Лучше сдохнуть от голода*, — мыслила старая, — *чем допустить, чтобы дорогие мне добрые люди в чем-то нуждались*. В порядке компенсации за проявленную Бернаром любезность Гийеметта выбирала у него вшей и отдала ему дочь.

На другой стороне треугольника связь Бело — Бене тоже была подкреплена браком: Гийеметта (младшая) Бене вышла за Бернара Бело, мать которого Гийеметта (старшая) «Белота» вполне сознавала опасность подобного брака (I, 455). Она знала, что дом Бене настолько связан с ересью, что возникает риск разрушения и *domus* Бело (связанного с ним отныне и в горе, и в радости), если усилятся инквизиторские репрессии. *Жди беды в наш остатль из-за этих Бене, уж слишком они накоротке с Отье*, — заявляет Гийеметта «Белота» сыну Бернару. Мать-старуха была, разумеется, права в среднесрочной перспективе. Тем не менее в короткий период 1300-х годов через дом Бене фокусировалось влияние ереси на всю деревню. Именно здесь с согласия Гийома Бене и его жены впервые после возвращения из Ломбардии в 1300 году объявились Отье (I, 417). Заразившись сам, *осталь* Бене заразил ересью всю общину. Союз Бело — Бене, опирающийся на ось Бело — Клерги, заложил в Монтайю на заре XIV века основы относительно крепкого, усиленного клиентелистскими связями и кумовством катарского фронта (II, 224). Дом Клергов доминировал над всей этой социальной конструкцией благодаря своему богатству и властным полномочиям двух братьев: кюре Пьер поспешал на помощь байлю Бернару, отправлявшему функции местной власти в деревне при сеньоре-абсентеисте.

И все-таки в эту эпоху, на заре едва начавшегося XIV века в Монтайю существовала оппозиционная ячейка. Она выступала как «внесистемная» по отношению к «системным». Она противилась действиям «тройственного союза» (Клерг — Бело — Бене), объединяя два *domus*: дом Лизье и дом Азема. Первый (Лизье) недолго продолжал сопротивление. Неизвестные душегубы (по наущению клана Клергов?) убили главу *осталя* Арно Лизье, простого крестьянина, *который был добрым католиком и ненавидел еретиков* (III, 65; I, 296). Возможно, они воспользовались пособничеством Раймонды, урожденной Аржелье, жены покойного Лизье. Во всяком случае, вскоре после убийства она поспешит сочетаться законным браком с Арно Бело. Обстоятельства убийства так никогда и не прояснятся, и надгробное слово над жертвой будет из самых коротких: *Арно Лизье из Монтайю не любил еретиков. Они забили его до смерти. Еще неостывший труп нашли у ворот Монтайонского замка* (II, 427). Гибель его исторгла у членов катарского клана вздох облегчения. *После смерти Арно Лизье*, — говорит Пьер Мори, — *нам нечего бояться его дома* (III, 162).

Много опаснее *domus* Азема, возглавляемый властной женщиной, старой, повергающей в трепет *На Карминагой* (Раймондой Азема)*. Факт редчайший для Монтаяю 1300—1305 годов: один из сыновей этой дамы добрый католик. Такой, что Гийом Отье боится его, причем едва ли не единственного из всего местного населения (I, 279). Зато римская ортодоксия другого сына, Пьера Азема, внушает сомнения: поначалу Пьер Отье рассматривал его как друга еретиков. А Клерги много позже без зазрения совести воспользуются этой «ошибкой молодости», чтобы засадить его в каркассонский застенки. Может, Пьер Азема из «рекатолитизировавшихся»? Или он постиг самоценность смертельной схватки за власть? Во всяком случае, в момент упадка дома Клергов этот человек станет — в противовес иссякшему могуществу двух братьев, байля и кюре, — главным претендентом на их титулы и кандидатом на высшую власть в Монтаяю.

Азема — крестьяне, как все другие. Но, как дальние родственники епископа Жака Фурнье, они извлекают из этого родства некоторое положение в своем приходе. Круг их дружеских связей включает в той же деревне дом Пелисье, дом Фурнье и дом *На Лонги*[†], матери Гозьи Клерг.

Сопротивление *domus* Азема правящему клану много существеннее, чем оппозиция Его Величества[‡]. Клерги, которые не боятся никого, тем не менее делают одно исключение около 1305 года для семейства Азема. Старая карга *На Карминага* внушает им жуткий страх. Они жмутся к стенам, увидев мать или сына Азема. И на Бело Азема оказывают аналогичное действие (I, 460).

Пьер Азема и весь его *domus* был, однако, не так уж опасен для клана Клергов: Клерги были *in*, Азема — *out*[§]. Но все меняется, осложняется после 1305 года вмешательством каркассонских инквизиторов. Надо было жертвовать малым ради спасения главного. Факция [faction] Клергов[†] и крепнет, и дробится одновременно. Конечно, ее лидеры и патроны продолжают как могут покровительствовать своим клиентам, друзьям и кумовьям. Раймонда Аржелье, вдова Арно Лизье, глупейшим образом сообразила донести кюре Пьеру Клергу о подозрительном поведении нескольких видных женщин Монтаяю, которых она застала в компании одного «совершенного». Пьер Клерг метким ответом затыкает болтунье рот. *Худо вам будет*, — говорит он Раймонде, — *если донесете на Гозью Клерг, Сибиллу Фор, Гийеметту «Бенету», Гийеметту «Морину», которые будут достойнее вас. Если вы скажете что-нибудь против этих женщин, берегитесь: вы лишитесь и тела, и дома, и добра своего*[§]. Предупреждение кюре не пролетело мимо ушей. Раймонде, вдове человека, убитого односельчанами за отступничество, не требовалось повторять предупреждение дважды.

* I, 460.

† III, 75. «Матриарх» *На Лонга*, вдова (?) Раймона Марти из Камюрака, проживает в Монтаяю, вероятно, в доме покой отца.

‡ О факции см. ниже, стр. 334.

§ III, 71. Отметим особую, чисто монтаяйскую градацию: *...тела, дома и добра*.

Тем не менее времена делаются все суровее. Инквизиторские репрессии становятся серьезнее. Защитная система покровительства, налаженная Клергами, начинает давать трещины. Например, альянс Бело — Клерги переживает тяжелые потрясения, он едва ли не терпит крах. Конечно, байль Бернар Клерг остается верен большой любви своей юности к Раймонде Бело, ставшей его женой. И *vice versa*⁶. У этой четы можно отметить ничтожное количество семейных сцен (I, 399), порожденных нерасторопностью Раймонды. Она просто не поспевает за идеологическими кульбитами собственного супруга. Совершенно рутинные эпизоды... И все-таки Бернар сохраняет хорошие отношения с той, которую любовно именует *доброй женщиной*, а не *старухой* или *свиньей*. В ответ Раймонда Клерг, урожденная Бело, остается преданной мужу и в несчастье. От имени Бернара она лично отправится с угрозами к прихожанам, когда те, предав «мафиозную» верность клановым законам, станут доносить инквизиторам в Памье (I, 466).

Итак, отношения байля с женой остаются нормальными. Зато портятся отношения с тещинным кланом Бело, некогда столь любезным ему. Фактически каркассонские инквизиторы одной рукой используют Клергов, ставших их агентами, другой — преследуют еретиков... среди которых фигурируют Бело. Ситуация невыносимая, чреватая ссорами: к 1306 году Бернар Клерг доходит до угроз засадить в Каркассон собственную тещу, Гийеметту «Белоту», когда-то с нежностью выбиравшую у него вшей (I, 347). Войдя во вкус, он позднее сулит ту же судьбу своему шурина Гийому Бело, сыну Гийеметты. Можно возразить, что столь резкие высказывания не имели большого значения. У Бернара Клерга такая резкость выражений была делом обычным: ему случалось и собственную мать называть *старой еретичкой* и *говорить* [ей], *что она кончит костром* (I, 432). Но применительно к почтенной Мангарде Клерг, обожаемой другими сыновьями, угрозы такого рода оставались только словами. В случае же Гийеметты Бело каркассонский застеночник отнюдь не замедлит стать явлю (и неизвестно в данном случае, при какой степени пособничества недостойного зятя). Гийеметта «Белота» могла самым настоящим образом закончить свои дни в каркассонской тюрьме, и едва не закончила. Только незадолго до смерти тещи Бернар Клерг, наконец, соизволит проявить семейственный дух: он разыщет в тюрьме умирающую старуху, поручится за нее, аккуратно усадит ее на мула и спешно отправит в Монтайю. Здесь он велит ее еретиковать, обрекая тем самым на *endura* до самой смерти, и похоронит (I, 416).

Таким образом, было бы неправильно воспринимать великое предательство Клергов только как предательство. Понимая, что надо уметь переждать время, они просто становятся знаменосца-

ми каркассонского инквизитора и защитой от него. Все-таки они остаются до конца верны своим антикатолическим убеждениям (позднее в тюрьме Бернар Клерг разразится залпом насмешек над римскими религиозными обрядами [II, 283]). Но, как бы то ни было, приходилось устраиваться: иной раз Клерги должны идти наперекор катарским убеждениям своей клиентелы. В некоторых случаях вместо примитивного применения силы они использовали старые добрые методы подношений и взаимных дружеских услуг, характерные для первых лет их господства. Они обрекли на физическую расправу или изгнание многих из проальбигойской семьи Мор, с которой они сами и их сеиды⁷ буквально не спускали глаз. Несколько молодых человек, некогда опекавшихся кланом, восстали против него в омерзении от сговора Клергов с Каркассоном. Они ускользнули из рук байля и кюре, чтобы стать пастухами за горами (случай Моров, Мори, Бай). Расползание клиентелы было весомой угрозой. Под занавес мы увидим, как сурово отреагирует Бернар Клерг. Он разыграет последнюю карту и нажмет на тех из своей клиентелы, кого можно взять на испуг: он использует беднейших монтаийонских крестьянок, прежде всего вдов и служанок. Бернар попытается поправить за их счет власть своего семейства. Он будет интриговать, не брезгуя угрозами, вокруг Раймонды Арсан, Вюиссаны Тестаньер, Фабриссы Рив, Раймонды Гийу, Грациды Лизье и, ступенью выше, вокруг Беатрисы де Планиссоля. Он попытается побудить этих дам лжесвидетельствовать в пользу его брата кюре, но они попросят его вон* Будучи под надзором сбиров инквизиции, и потом, уже заключенный в Памье, Бернар будет беспрерывно посулами и угрозами терзать слабых женщин во время встреч с ними по соседству от дома или в тюрьме. Напрасные попытки вожака, попавшего в беду. *Уж не думаете ли вы, что кто-то готов пойти на костер ради ваших красивых глаз?*[†] — заявляет бывшему байлю дочь полей Грацида Лизье с присущей ей прямоотой. А Фабрисса, мать Грациды, выражается и того хлеще: *Предпочитаю, чтобы Бернара поджарили раньше, чем меня* (II, 291, 293). Спасайся, кто может!

В тюрьме Бернар Клерг весь 1321 год получает возможность размышлять об ужасных временах, постепенно истощивших ряды приверженцев его клана. Не без оснований бывший байль приходит к мысли, что главную роль в этом деле сыграл дьявольский вопрос о десятине. *Епископ Жак Фурнье*, — говорит Бернар одному из тюремных товарищей[†], — *причинил нам большое зло. Он направил всяческие кары против народа Сабартеса, потому как народ этот воспротивился карнеляжной десятине. Он делал это, чтобы завладеть добром еретиков...*

— *А заодно добром тех, кто в жизни не видел ни единого еретика*, — отзывался собеседник. — *С той поры, как*

* I, 466–468; II, 284, 291–293.

[†] II, 284. См. также о десятине вообще: III, 337–341 (прим.).

каркассонская инквизиция занялась нами, так просто не отделаешься!

Текст замечательный. Клан Клергов удерживал верховенство в деревне, пока мог опираться на каркассонскую инквизицию. Она довольно слабо или по крайней мере не в полную силу преследовала еретиков; обычно она довольствовалась несколькими жертвами, на которые указывала мстительность байля и кюре, и не обращала всю свою мощь на взимание десятины. Увы, с 1317 года сей сомнительный компромисс рушится: епископский престол в Памье занимает Жак Фурнье. Он не может подстраиваться под негласные сделки каркассонцев с кланом Клергов. Он требует взимания десятины по всей строгости. Тем самым он «объективно» подрывает власть Клергов даже раньше, чем наносит по ним удар во всю силу. Фактически именно они представляли собой сборщиков или приемщиков неполновесной десятины, которую требовала от деревни Церковь до Фурнье. Три шкуры со своих плательщиков они не драли, даже прикрывали их, смягчая тяготы десятины! Попутно они попросту получали свой маленький навар с собираемого оброка, а также отделяли некоторый процент в пользу своих друзей, «добрых людей»...

После 1317 года (усиление десятинного пресса) и после 1320 года (репрессии непосредственно против Клергов) эти комбинации разваливаются. Клан теряет выгодное предприятие и дружескую сеть. Он просто-напросто борется за выживание. Без лишнего иллюзий насчет конечного исхода.

Тем не менее он до самого конца сохранит твердых приверженцев. В том числе и вне Монтайю. В Ларок д'Ольмесе Понс Гари, племянник Бернара Клерга, в заключительных действиях драмы станет преданным исполнителем подлых заданий своих дядьев (I, 396). В Кие Пьер ден Юголь, местный байль, подобный Бернару Клергу в Монтайю, является членом камарильи сенъориальных должностных лиц, во время оно симпатизировавших катарской ереси. Трудные времена сплачивают теснее (в принципе). Когда становится известно об аресте Бернара Клерга, Пьер ден Юголь при свидетелях заявляет: *Вот это удар, я предпочел бы потерять последнюю овцу, чем слышать, что посадили Бернара Клерга* (III, 402).



В свете упадка Клергов можно видеть упорное восхождение клана Азема (строгим языком этнографии следовало бы сказать, малой группы [clique] Азема, ибо эта группировка по отношению к деревне, по крайней мере вначале, еще не представляет собой сильного меньшинства или устойчивого большинства, как это было с кланом Клергов в 1300–1305 годах).

В трудные годы, с 1300 по 1321, Пьер Азема и его *domus* были с некоторым запозданием поддержаны кузеном Жаком Фурнье. Они сумеют создать в деревне сеть друзей и, более того, сообщников. На какое-то время она станет противовесом сети Клергов. Уже во время похорон старой Гийеметты «Белоты» (ок. 1311) Гийеметта Азема, супруга Пьера Азема, и Вюиссана Тестаньер, ренегатка альбигойства, почти в лицо бросают вызов катарским кумушкам, а именно Гийеметте Бене и Алазайсе Азема* (однофамилице Азема вследствие брака в отдаленном родстве), которые отвечают тем же (I, 462). Пьер Азема ради консолидации своей клики против Клергов не стесняется, между прочим, предложить классический обмен небольшими подарками, услугами... и женщинами, которые создавали влияние и клану противника. Он предлагает свою дочь в супруги сыну Гозьи Клерг, кузины кюре (III, 70), при условии, что та согласится отделиться от клана Клергов и присоединиться к Азема. А также при условии, что она поостережется делать некоторые признания, вредные интересам последних. *Тем самым ты сплотишь оба наших дома*, — заявляет враг Клергов Гозье (III, 367).

Кроме того, Пьер Азема стремится привлечь к своей клике некоторые семьи: некогда зависимые от клана Клергов, они порывают с ним, чтобы потихоньку отправить в Испанию часть своих членов. И снова устремления сторонников создают странные альянсы. *Domus* Азема, сам по себе добропорядочно католический, обхаживает гонимых катаров, бывших жертв интриг Клергов. С другой стороны Клерги, которые все-таки остаются в глубине сердца еретиками, делаются агентами каркассонского католического трибунала. Это игра в уголки. Ясно, что в этом случае весьма непостоянная религиозная принадлежность становится делом чести, воодушевляющих каждую из двух группировок. За «вальсом этикеток» угадываются неизменные хищные аппетиты, жажда власти. Пример: Вюиссане Тестаньер вот-вот предстоит допрос в епископском трибунале в Памье. Пьер Азема незамедлительно передает этой женщине приказ *не выдавать* Виталья и Эсклармонду Бай, Раймонду Лизье, Гойзью Клерг и братьев Мор. Все они были в той или иной степени замешаны в деревенской ереси, но представляют для Азема (несмотря на его преданность католицизму и родственные связи с епископом Фурнье) ценность своей принадлежностью к семьям, которые когда-то (Лизье) или совсем недавно (Моры) рассорились с Клергами (I, 468). Подобным же образом Пьер Азема просит Гозью Клерг пощадить род Марти (который он позднее использует.) *Не доноси на Эмерсанду Марти*, — говорит он Гозье (III, 366). По отношению к ней, как и ко многим другим, поведение Азема, таким образом, симметрично поведению Клергов. И он оказывает давление на слабых женщин. Считает ли он их неспособными защитить себя?

* См. также: II, 467.

Или действует так по причине отсутствия в деревне мужчин, которых можно было бы подкупить для лжесвидетельства (в самом деле, те либо мертвы, либо в тюрьме, либо в изгнании)? Во всяком случае, факт, что Пьер Азема настойчиво пытается манипулировать (к своей выгоде заставляя их свидетельствовать перед инквизиторами в Памье) Вюиссаной Тестаньер, *На Муашеной*, Раймондой Гийу, *На Лозерой* * и даже Гийеметтой Бене, прежде враждебной клану Азема, но утратившей пыл в связи с падением звезды дома Бене (I, 465, 468, 479; II, 226—227, 281). После визита в Монтайю каркассонского инквизитора (друга Клергов) две женщины из этой деревни, *На Лозера* и *На Муашена*, жалуются, что Пьер Азема *запугивал* их, заставляя делать ложные признания перед своим кузеном, епископом Фурнье (II, 281).

Надо отметить, что Азема, как и их противники Клерги, используют ряд грубых и курьезно «ножных» выражений, выражая волю распространить власть своего *domus* на всю деревню, на ту или иную беззащитную женщину. *Монтайонских мужиков я крепко зажал между ног благодаря инквизиции* (каркассонской), — утверждает кюре Пьер Клерг (I, 239). *Я вас заставляю стоять на одной ноге, и опровергну твои показания*, — вопит на Раймонду Тестаньер, сбиваясь с *вы* на *ты*, Бернар Клерг, выведенный из себя известием, что она собралась свидетельствовать против него (I, 467). *Не буди спящего зайца, он может изранить тебе руки своими лапами*, — заявляет Пьер Азема Гозье Клерг, убеждая ее не ходить с признаниями в трибунал Фурнье (III, 366).

По примеру своих врагов Клергов Пьер Азема не полагается на одних только друзей, которых он опекает в деревне. Пьер Клерг опирается на каркассонскую инквизицию, Азема же — на ту, что в Памье. Кроме того, у него есть приспешники в окрестных городках. Он в сговоре с кюре из соседнего Прада, а также с ходатаем по деликатным делам Пьером де Гайаком (доносчиком при случае), уроженцем Тараскона-на-Арьежи (II, 281, 287). Обладая связями внутри и вне своего прихода, Азема понимает, что его клика сможет окончательно возобладать над кланом Клергов (и то вряд ли!), только если овладеет местными институтами власти. Клерги понимают это ясно: они прибрали к рукам в родных краях должности байля, кюре и влияние на замок. Пьер Азема усердно старается устранить соперников с дороги, ведущей к власти. Мы увидим, как на вершине могущества он будет бесстыдно манипулировать новыми людьми, которым достанутся руководящие роли в деревне, а именно: вице-шателеном, консулом Бернаром Марти и викарием Раймоном Триалом, который займет место покойного Пьера Клерга (I, 406).

* II, 281. По мнению Жана Дювернуа (op. cit, p. 147), *На Лозера* — это Грацида Лизье. Я охотно присоединился бы к точке зрения издателя манускриптов Фурнье, но более склонен считать (из-за термина *На*, указывающего на «матриарха»), что *На Лозера* — это не кто иная, как Раймонда Аржелье, вдова Арно Лизье, позднее супруга Арно Бело. Пьер Азема не позволяет выдать эту женщину, которую впоследствии использует для доносов на других.

Увы! Клан Клергов (долгое время большинство) и клика Азема (меньшинство, но агрессивное) были в Монтайю «как два скорпиона в одной бутылке». Осужденные жить, а потом и умирать, совместно, они послушны воле своих хозяев соответственно в Каркассоне и в Памье, которые тем самым без особых усилий сводили свои счета в Айонском крае через посредство местных лидеров. И в каркассонском заточении, где он в конце концов очутился, Бернар Клерг сохранил длинные руки. Он сумеет заставить действовать своих каркассонских покровителей. Отзываясь на его хлопоты, те возьмут под стражу Пьера Азема, прошлое которого оказалось недостаточно чистым от катарства. Когда его заточили, метр Жак, каркассонский тюремщик и большой друг монтайонского экс-байля, с удовольствием истязаниями довел Пьера Азема до смерти в самые короткие сроки (II, 281). Так Бернар Клерг без всякого труда избавился от человека, которого всегда называл *предателем Пьером Азема*, считая его предателем Монтайю за то, что он был предателем клана Клергов: они идентифицировали свою судьбу с судьбой деревни так долго! (II, 285, 287–288).

Но байль тоже не избежал судьбы: сообщники и покровители в Памье, на которых еще рассчитывал Азема, оплатили врагу своего друга той же монетой. Осужденный на особо строгое (*strictissime*) заключение, Бернар Клерг не смог выдержать более 30 дней режима «хлеб, вода и железо». Он умер в тюрьме, в четырех стенах, на исходе лета 1324 года, сойдя в могилу вскоре за своим братом, священником*.

Смерть Бернара Клерга и Пьера Азема, жертв конфликта внутри квазитоталитарной системы, которая выжала их подобно лимону, не могла, при всем желании, положить конец борьбе кланов в Монтайю. Длительное преобладание клики Клергов сумело даже пережить на какое-то время пожизненное заключение наиболее сильных своих представителей, байля и кюре. *Domus* Клергов представлен несколькими фигурами в числе верхушки населения Монтайю в 1320-е годы[†]. Зато клика Азема оказалась слишком амбициозной, принимая во внимание ее стесненность в денежных средствах и немногочисленность, а также учитывая недостаток дружеских связей и слишком тесное сотрудничество с церковниками и франкофилами из Памье. Группа Азема окажется неспособной выдержать удар, который ей нанесет смерть вождя в каркассонских стенах. Между тем оппозиция Клергам сможет воспрянуть в Монтайю благодаря достаточно жизнеспособным осколкам, которые оставил *domus* Гиалабер, некогда настраивавшийся против Клергов кликой Азема[‡].

* Обо всем, что этому предшествовало, см.: I, 405, и прим. 164; II, 227, 281; III, 376.

[†] II, 255–256. В самом деле, Клерги с XIV до начала XX вв. будут носить фамильное имя, которое в количественном отношении будет устойчиво более распространённым в этой деревне (по документам, относящимся к Монтайю, которые сохранились в архивах департамента Арь-еж и в коммунальном архиве Монтайю. См., в частности, *поименные списки переписей XIX в.*, и библиографию).

[‡] II, 255–257; I, 406.

См. также поименный список Монтайю для 1370–1390 гг. у Дюфо де Малюке, *Rôle...*



Таким образом, Монтайю дает историку примеры впечатляющих беспощадных конфликтов между фракциями *. Кроме того, раскрывается безжалостная дихотомия, которая сталкивает преобладающий клан (опирающийся на кюре, байля, шателена) и клан меньшинства (который борется за власть и тоже желает использовать эти должности к своей выгоде). Эта дихотомия проявляется в непрерывном привлечении сторонников, что в условиях весьма неустойчивой конъюнктуры дополняется нарастающими репрессиями и предательствами или полупредательствами то одних, то других.

Пример сугубо местный, могут сказать... Фактически же его основные черты, хотя и в форме менее четкой и менее поучительной, можно разглядеть в нескольких арьежских деревнях, об истории которых с 1300 по 1320 годы мы догадываемся. В Жюнаке, где сеньор, владелец замка, проживает постоянно, а не только представлен фигурой байля, жюнакские господа, здешние сеньоры, длительное время покровительствовали ереси. Они опекали свою местную земледельческую, овцеводческую и ремесленную клиентелу, которая склонялась к иноверию. Однако после 1305—1310 годов де Жюнаки, как и многие другие нотабли гор, были вконец запуганы. Угроза инквизиции стала слишком реальной, они искали с нею компромисс, порывали с теми из своих бывших клиентов и протеже, альбигойские грехи которых были слишком явны. Запугиванием они изгнали также того человека (ультра-католика), который мог навредить им своими доносами. Пьер Клерг велел отрезать язык бывшей товарке. Де Жюнаки же своими холеными руками душат, или едва не доходит до этого, отца Бернара Марти, подозреваемого в возможном предательстве по отношению к ним (III, 251—295, in fine).

Не удивительно, что явления того же рода имеют место и в деревне Кие: там доминирующая группировка, в которой участвуют кюре и консул, около 1320 года пытается подчинить деревню приказам епископа. Последний добивается, чтобы жители изготовили пасхальную свечу весом в пятнадцать—двадцать фунтов, что для них разорительно (II, 324—326). Это вызывает яростное сопротивление у многих крестьян, оппозиционность которых кристаллизуется вокруг Раймона из Лабюра (II, 324, 325). Упомянутая доминирующая группировка Кие, которая в этот момент проявляет католическое рвение ради свечи-гиганта, не может допустить, чтобы от прошлого некоторых из ее членов хотя бы слегка повеяло ересью †. Некоторые из верховодов Кие таким образом возвращали приверженцев. В силу этого они рисковали вступить в конфликт с самыми стойкими из бывших сторонников, способных впоследствии сгруппироваться в оппозиционный клан.

* О жестоких распрях между еретиками в Монтайю см.: III, 161 (текст Пьера Мори).

† II, 316, 324—325; III, 487 (семья Госсно). См. также случай Пьера ден Юголя (III, 372—373).

В Коссу, все в той же верхней Арьежи, Филипп де Планиссоль*, отец Беатрисы, был очень основательно замешан в еретическом движении. Семья его тоже была не без греха: она господствовала в Коссу посредством покровительства, а иной раз и насилия, вплоть до смертоубийства. Альбигоец чистейшей воды, отмеченный желтыми крестами, Филипп, в конечном счете, находит общий язык с Церковью: последняя даже освобождает его, как благородного, от уплаты податей и оброков, налагаемых ею на общины. Филипп де Планиссоль и дружественная ему группировка, которые удерживают в Коссу власть, по этой причине подвергаются яростным нападкам со стороны коалиции местных плательщиков податей. Последние жалуются на упомянутое обложение. *Нас душат, с нас сдирают кожу, — говорят они, — а здешних благородных щадят.* Редчайший в верхней Арьежи протест против знати тем самым проявляется косвенно, то тут, то там, в крестьянском недовольстве привилегиями голубой крови, освобождаемой от католических поборов. Эти феномены, в конечном счете, следует отнести к последствиям коррекции курса благородных, нотаблей, байлей, сеньориальных должностных лиц: как лидеры, они зачастую были катарами или симпатизировали катарству во второй половине XIII века или в начале XIV века; затем — даты варьируются в зависимости от места действия — с момента усиления репрессий двери перед «добрыми людьми» захлопываются. Быть может, они остаются катарами, но исключительно втайне, в глубине сердца. В этом смысле характерны показания Бертрана де Тэ, дворянина из Памье, тихо ностальгирующего по альбигойской церкви. *Я знал времена, — говорит Бертран де Тэ около 1290 года†, — когда многие благородные в здешних краях веровали в добрых людей и не стеснялись говорить об этом свободно... Те времена давно прошли. Церковники извели тех людей и промотали их имущество.*

Имеющий уши, да слышит! Времена, когда большинство благородных, увлекая свою простонародную и крестьянскую клиентелу, причащались ереси, закончились в Памье около 1290 года. Напротив, в верхней Арьежи они продолжались, благодаря возрождению 1300 года, вплоть до 1305 и даже 1310 года. Но и там возвращение в ряды правоверных католиков в конце концов произошло. Его ускорили репрессии. Горные нотабли идут на попятный по крайней мере внешне, а зачастую и всерьез. Их растерянная клиентела, таким образом, сталкивается с мучительными проблемами переоценки ценностей. По разные стороны старых линий разлома (религиозных или социально-экономических), вновь произведенного кризисом, встают кланы, враждебные былым покровителям. Эти кланы могут даже в некоторые моменты, не заду-

* III, 351, а также гл. IX.

† III, 328. См. также об изменении позиции благородной «элиты», рекатолизовавшейся более-менее добровольно, текст III, 52: трибунал епископского престола (временный) в Астоне (совр. Арьеж), для которого местный шевалье предоставляет свой *осталь*.

мываясь о крутых поворотах, перекрашиваться в католицизм (случай борьбы клана Азема в Монтайю против клана Клергов). И такие катары, и такие католики оказываются, в конечном счете, в тупике.



Такое исследование факций в Монтайю и других местах должно быть нам полезным при оценке двух более общих «проблем» или «подходов».

А. Проблема в постановке Фердинанда Тённиса⁸ и некоторых других*: Gemeinschaft/Gesellschaft; оппозиция «общины» (общности) и «общества»; оппозиция «солидарности органической» и «солидарности механической» и т. д. Жизнь «старой» деревни характеризуется, по Тённису, преобладанием духа общины (Gemeinschaft): последний выражается в коллективных обычаях и нормах, в корпоративном духе, в преобладании крупных линияжей в виде больших патриархальных семей и т. д. Только в позднейшую эпоху, много позднее той, которую изучает данная книга, община растворится в обществе: исчезнет корпоративный дух, коммунальные угодья будут разделены, патриархальные семьи уступят место небольшим интимным парам, распространится аграрный индивидуализм, внутренняя борьба между партиями, фракциями, группировками, кланами и кликами одолеет общинный менталитет, который быстро станет не более чем воспоминанием, питающим ностальгию западного общества.

Б. Марксистский подход: в эпоху «феодализма» (как и всегда) классовая борьба была, если верить ученикам Маркса, двигателем истории. В данном случае речь идет о борьбе, которая противопоставляет «феодальные группы» (знать, духовенство, сеньоров) и «крестьян» (страдающих от зависимости).

Наше (и своими рамками, и на самом деле монографическое) исследование Монтайю в верхней Арьежи далеко уводит нас от столь удобных схем.

Прежде всего: в нашей деревне желтых крестов Gemeinschaft, или община, конечно же, присутствует. Но ей пришлось потесниться ради общества (Gesellschaft). Определим фракцию как группу, которая использует и реорганизует в свою пользу узы родства, клиентелы и дружбы в целях завоевания власти или части власти[†]: в этой перспективе само собой разумеется, что борьба фракций присуща самой структуре нашей деревни. Она расцветает на почве религиозных конфликтов, но она, по меньшей мере, предшествует им, если не лежит в их основе. По той же причине ярлыки «катарский» или «католический» остаются лишь одними из многих оскорблений, которыми обмениваются кланы в горячей борьбе. Катары застают католиков в бане и похищают их одеж-

* Tönnies F., 1971, p. 12—37.

† Redfield R. The little community Chicago. 1962, p. 42.

ду; и *vice versa* (см. Азема/Клерги). Оппозиция *Gemeinschaft/Gesellschaft* или община/общество, таким образом, в нашем конкретном случае не имеет хронологической и линейной направленности. Она воплощает живое противоречие, которое в Монтаню кажется обреченным на некоторое постоянство*.

Марксистский же подход, возможно, уместен при рассмотрении нашего сюжета. Конфликты, порождаемые проблемами Церкви, религии, десятины, действительно противопоставляют в отдельные периоды людей, удерживающих сеньориальную власть (благородные сеньоры или *байли* из крестьян, которые выступают представителями первых), какой-нибудь части им подвластных людей. Тем не менее эти конфликты опосредованы у нас клановой борьбой, которая сталкивает друг с другом в деревне две фракции или просто две клики, не равносильные и численно непостоянные[†]. С другой стороны, конфликты этого типа, как таковые, не являются постоянными. В самом деле, достаточно, чтобы сеньориальный судья и иже с ним сумели найти на несколько лет (после 1300 года, например) приемлемый компромисс по вопросу о десятине и терпимости к ереси, как вокруг них собирается подавляющее большинство деревни. И наконец, борьба, о которой идет речь (есть ли необходимость об этом говорить?) не предполагает революционного решения. Она носит скорее *мафиозный*, чем радикальный характер. Для клана, рвущегося к господству, речь не идет о *сокрушении* сеньориальной, местной судебной и церковной властей, крепко удерживаемых противостоящим кланом. Речь идет о том, чтобы *овладеть* властью. Есть стремление не к изменению мира, но к некоторому улучшению ситуации через внедрение консульских структур. Атакующая футбольная команда стремится овладеть мячом, не имея задачи выпустить из него воздух.

В конечном счете именно в плане региональной историографии — примером может служить диссертация г-жи Грамен, посвященная Лангедоку (что в двух шагах от Сабартеса) в рассматриваемую эпоху[‡] — возникает возможность лучше понять политические проблемы монтаньонской социальности. Приход желтых крестов весьма запоздало (если сравнивать с его аналогами в Лораге, Битеруа и даже в Сабартесе) перешел к стадии консульского самоуправления. Консул (который, впрочем, играет подчиненную роль) упоминается у нас впервые только в 1321 году (I, 406). Самосознание общины или, как тогда говорили, *universitas*, было в нашей деревне едва сформировавшимся и оставалось, конечно же, весьма архаичным (если мерить его той же мерой, что и новую представительную институцию, каковой является *муниципальный консулат*). Клан Клергов представлял, по упрощающему, но удобному выражению г-жи Грамен, «сеньориальную партию». Эта партия отождествлялась, принимая

* Вилье тоже думает, что в Шанзо размежевание хронологически предшествует объединению, и общество (*Gesellschaft*) предшествует общине (*Gemeinschaft*).

См.: *Wylie L. Chanzeaux...*

† Впрочем, могло ли быть иначе? Если бы дорогой марксистскому словарю «феодалный строй» не умел опереться на ту или иную группу крестьян, мобилизованную тем или иным местным господствующим кланом, то он бы долго не продержался и пал единственно в силу факта своей «элитарной» изоляции.

‡ Диссертация г-жи Грамен (см. библиографию) исследует нижелангедокские деревни XII—XIV вв. Я использовал здесь любезно предоставленные автором уже готовые главы этого труда, которые касаются коммунальной и муниципальной жизни.

Я благодарю историка из Лангедока, которая тем самым предоставила мне возможность содержательного и стимулирующего мысл. чтения.

* Пьер Азема действительно беспардонно и безжалостно манипулировал консулом Бернаром Марти (I, 406).

† Я сознательно воспроизвожу здесь анахроничные, но наглядные ярлыки, которые использует г-жа Грамен (Op. cit.).

во внимание абсентеизм⁹ сеньора, с сеньориальными (в данном случае, графскими) институтами. Полномочия местного байля, удерживаемые Бернаром Клергом, оказались в сердцевине этих институтов; они воплощали авторитарные и традиционные методы местной власти, насаждаемые иерархически. Против Клергов клан Азема использует консулат (новорожденный) как свое оружие и консула как свою марионетку*. Таким образом, второй клан воплощает *in situ*¹⁰ «консульскую» партию: объективно он является профранцузским и прокоролевским, как приверженный епископу Фурнье†. В этих условиях постепенные изменения в общественно-политической жизни, несколько муниципализированной консулатом, происходят в беспощадном конфликте местных кланов. Как бы то ни было, эти изменения слишком хрупки, слишком слабы, чтобы можно было ради них забыть смертельную страсть клановой борьбы, которая остается основным феноменом.

Монографический анализ позволяет очертить этот феномен, ничтожный в отношении масштабов и фундаментальный применительно к подлинным структурам общества. Монтайю — всего лишь капля воды из грязной лужи. Благодаря использованию богатейшей документации, эта капля воды становится для истории маленькой вселенной: в микроскоп можно наблюдать плавающих там инфузорий.

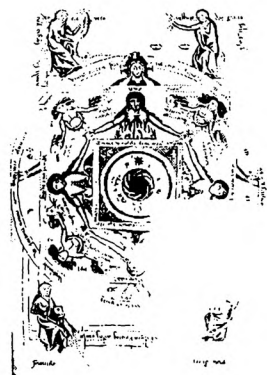
Глава XVIII Ментальный инструментарий: время и пространство

Le Goff J. (Annales. 160, mai-juin; рус. перев.: Гофф Ж. Средневековые: время церкви и время купца // Ле Гофф Ж. Другое средневековье. Екатеринбург, 2000. С. 36–48). II, 27. О центральной или «Отче наш» см.: II, 14; гл. XX–XXII. м. также: Archives municipales de Lourdes, BB (решения), années 1660–170 («Отче наш» как мера земли). III, 259, 260–261, 272, 75, 283. Le Goff J. Op. cit. P. 430. * Показания Б. Марти: I, 257, 260. Странствия и эгиптские переходы, впрочем, непосредственно связаны с продолжительностью дня. Поэтому они более естественны летом, нежели зимой (II, 42). I, 335; II, 38, 338; III, 51, 7, 360, 364. См. также: ф. 20:1–6. Имеются в виду женщины: Гозья Клерг, Раймонда Аржелъе, Йеменетта Клерг (все из Монтанью), Бернадетта де (из Акса). Вальденсы и Памье также отмечают время литургическими асами (I, 104, 121). Но для них они соответствуют юлианам, которые действительно произносятся. Пасху Пьер Мори, случается, говорит о ноне (III, 135).

Рассмотрев структуры социальности, которые к тому же служат основой для процедур передачи культуры, пора оценить содержание или, более скромно, категории деревенской культуры. Какие же концепции исповедуют крестьяне Монтанью и Сабартеса, сталкиваясь с проблемами времени, пространства, природы? Вопросы ментального инструментария и коллективных представлений...

Прежде всего о времени повседневном. В одной из своих значительных статей Жак Ле Гофф противопоставил близнецов-недругов: «время церкви» и «время купца»^{* 1}. Но куда поместить между зеркальными отражениями особое время земледельца, пастуха, ремесленника? Ремарка первая: время простых людей было лишь отчасти присвоено Церковью. Арно Сикр, уже выдавший виды тарасконский мелкий горожанин, хорошо говорит о «[промежутке] времени двух *Отче наш*»: но он поступает так лишь затем, чтобы лучше описать священные обряды (в данном случае еретические[†]). В Сабартесе обычно для того, чтобы обозначить истечение короткого отрезка времени, ограничиваются использованием нечеткого выражения (*мгновение*, *краткий срок*, *долгая пора* и т. д.[‡]). Или же, метод менее употребимый, время измеряют движением (*время перехода на одно лье или на четверть лье...²*); такая интеллектуальная операция бессознательно совпадает с концепциями Аристотеля и св. Фомы[§]; она является обычным делом для пастуха, подобного Бернару Марти, профессионального пешехода^{**}.

Отрезки времени обозначаются в соответствии с приемом пищи (обед или ужин, *prandium* или *сена*). А также в соответствии с литургическим распорядком: *терция*, *нона*, *вечерня*. Слова эти, извлеченные из церковных часословов, используются прежде всего священниками, «добрыми людьми» и некоторыми набожными или ностальгирующими по католицизму женщинами^{††}. Таким образом, дневной период (в хронологическом смысле) частично христианизирован. Зато ночной период остается



Богословские представления
о мироздании.
Миниатюра XII в.

целиком мирским (за исключением ультрасвятоши от катарства, каковым был Белибаст: он поднимается шесть раз за ночь, чтобы произнести свои часы). Для обозначения ночных периодов наши монтайонцы и арьежане ограничиваются в основном использованием визуальных, физиологических или слуховых привязок, таких как: *после захода солнца, в темную ночь, в пору первого сна, на половину первого сна, на первых петухов, когда петух пропоеет в третий раз**.

Что касается церковных колоколов, то они звонят, разве что отмечая час погребения или возношения даров во время мессы[†]. Нет признаков их использования в Монтайю для грубого отсчета времени, в котором нет потребности у *безвременной* цивилизации: верхняя Арьеж не имеет ничего общего с текстильным Артуа 1355 года, где башенные часы призывают ремесленников к труду[‡]. В графстве Фуа время — не деньги. Монтайонцы не боятся труда; если надо, могут и поднажать, но понятие временного графика им остается чуждым, как на своих собственных землях, так и в каталонской мастерской, куда их иной раз забрасывает изгнание. Рабочий день для них имеет смысл только вперемежку с долгими и беспорядочными перерывами, во время которых можно поболтать с другом, наливая и попивая вино. «Начатую работу бросают по первому слову... При этих словах (говорит Арно Сикр) я отложил свою работу и отправился к Гийеметте Мори... И то же самое: Пьер Мори послал за мной в мастерскую, где я тачал башмаки... Гийеметта послала сказать, чтобы я шел к ней, что я и сделал... Или еще: Заслышав такое, я оставил незаконченную работу...»[§].

Таким образом, время труда не захватывает настолько, что они уже не хотят отрываться... и подобная расслабленность заметна во всех случаях, включая и тот, когда мы имеем дело с отличным сапожником, каковым является Арно Сикр. Некоторые труженики, подобно Праду Тавернье, не стесняются даже объявить, что их ремесло им ужасно наскучило, что они *устали ткать*... устали до того, что надо менять профессию (I, 339). В общем, время ремесленника (и даже подмастерья) в снисходительной к работникам Окситании выглядит пока вполне близким времени крестьянина и пастуха. Несмотря на порой изматывающий труд, и у пастуха находится время для уmozрения, когда он просто смотрит, как растет трава; он не связан жесткими императивами какого-нибудь графика. Пьер Мори, один из опытейших пастухов своего времени, всегда готов бросить свое стадо: при необходимости он доверяет заботу о нем брату или какому-нибудь другу. И это на целые часы, дни, недели **. В самой Монтайю и в верхней Арьежи целые часы отводятся гулянью и, более того, сиесте, особенно если к ней побуждает солнце^{††}.

* I, 243, 465; III, 257–259, 261, 283–284, 287, 363.

† О сатирическо-катарской эквивалентности церковного колокола и пастушьего рога см.: III, 235.

‡ Le Goff J. Op. cit., p. 425 sq.

§ Цит. по: Vourzay B. Op. cit., p. 82.

** Vourzay B., p. 82.

†† II, 45; I, 285, 324, 341.



* I, 226, 289, 400; III, 280–290.

† Например, Гозья Клерг говорит не «в понедельник», но «на другой день после воскресенья» (III, 360). Как исключение, овцевод Раймон Сикр из Аску говорит «четверг» (II, 364). Зато писари инквизиции в своих преамбулах постоянно употребляют название дней недели. Бартеlemi Амильяк (I, 256) использует термин «понедельник», но он-то как раз священник.

‡ I, 400, 404; II, 23, 30, 187, 367; III, 262, 278, 281, 287, 290.

§ Пятнадцатидневка, очевидно, соответствует половине месяца. Восьмидневка же, если не прибегать к дробям, по продолжительности ближе всего к четверти месяца ($4 \times 8 = 32$, для месяцев по 30–31 дню); тогда как неделя ($4 \times 7 = 28$) менее близка к «четверти месяца» в строгом смысле термина. См. также в римском календаре республиканской эпохи восьмидневки, в которые включались *lupinae*⁵, а также *пятнадцатидневки*, именуемые иногда *идали*⁶ (Encycl. Brit., art. Calendar, II, 1).

** II, 196; III, 283, 289.

О делении пополам, на четверти и т. д. применительно к мерам объема см., например: II, 108.

†† I, 260. Эта Гийеметта Бене — однофамилица монтайонского «матриарха».

‡‡ I, 125. См. также: *Voizau*, III, p. 72. Св. Лаврентий, по-видимому, имел большее значение для вальденсов и жителей Памье, нежели для горцев верхней Арьежи. (Намек на св. Лаврентия присутствует, однако, в обращении кюре Пьера Клерга к Беатрисе: I, 227.)

Итак, дневное или «внутридневное» хронологическое деление чисто случайно выводит нас на трудовую этику или на отсутствие таковой. Кроме такого деления, существует ли недельное распределение использования времени? В первом приближении — да. Арно Сикр, одна женщина из Акса, Беатриса де Планиссоль, пастухи Бернар Бене и Бернар Марти используют при случае и слово, и понятие «недели»*. Но повседневный язык в сельской среде избегает этого термина. Он избегает также употреблять, за исключением «воскресенья»[†], названия семи дней недели и лунный календарь. Много охотнее говорят — совсем как в наше время — *восемь дней*, *пятнадцать дней* или *пятнадцатидневка*[‡], чем «неделя» или «две недели». Слова *восьмидневка* и *пятнадцатидневка* изначально соответствуют понятию четверти и половины месяца; можно было найти этому некоторые эквиваленты в календаре Древнего Рима[§]. Впрочем, для наших арьежан деление пополам является обычным: они используют слово «полгода»**. Это дает дополнительное удобство, поскольку сезонный перегон овец делит год на два периода, зимний и летний.

Месячный, кварталный, сезонный ритм годовому циклу задают 12 месяцев и 4 времени года: однако о тех и других говорят редко, чтобы привязать дату к природному событию, а не к сельскохозяйственному циклу. *Сидели мы с Гийеметтой Бене под вязком*, — рассказывает Алазайса Мюнье^{††}, — *в то время года, когда вязы зеленеют. По такому случаю Гийеметта Бене говорит мне: «Бедная ты моя бедная, касатка-касатушка, душа — это всего лишь кровь»*. Сельскохозяйственные работы, жатва и сбор винограда тоже дают вполне отчетливые привязки. *Раймон де Ла Кот*, — говорит сторонница вальденсов Аньес Франку о человеке, которого сожгут вместе с ней, — *проживал в Памье от сбора винограда 1318 года до святого Лаврентия 1319 года*^{‡‡}. Множество хронологических ремарок подобного типа, связанных с уборкой пшеницы или репы, встречается у наших жителей Монтайю.

Между тем христианское деление времени года преобладает над его «растительными» вариантами. Если день и особенно ночь остаются в значительной степени мирскими, то крестьянский календарь был завоеван Церковью: религиозная аккумуляция в этой области стала необратимой (даже сегодня в нашем, считающим себя агностическим, обществе структура календарей продолжает быть церковной). В Монтайю и верхней Арьежи день Всех святых, Рождество, Масленица, Великий пост, Вербное воскресенье (очень популярное), Пасха, Троица, Вознесение (минимальной популярности), Успение, Рождество Девы Марии, Воздви-

жение креста⁷ развертывают знакомый цикл. День Всех святых, благоприятный для исповеди и подаяния милостыни, по-видимому, представляет собой важный момент в хронологии, что нормально для общества, весьма, как мы увидим, озабоченного проблемами смерти и загробной жизни. Рождество — праздник семьи (или *domus*). Пасха служит предлогом для простодушного обжорства. Широко используются, кстати, наименования временного периода: «между днем Всех святых и Рождеством», а также «между Пасхой и Троицей»*.

От Великого поста до Пасхи и от Пасхи до Троицы ощущение праздника нарастает. Однако оно могло поубавиться в летний период, несколько бедный на христовы праздники, если не считать посвященных Деве Марии. Святые, которых чтут арьежане начала XIV века, в большинстве своем благоразумно требуют торжеств в свою честь именно в этот незаполненный период на исходе весны, а также летом и осенью. Это относится к св. Филиппу и св. Иакову (компостельский компонент?), св. Иоанну Крестителю, Петру и Павлу, Кириаку, Михаилу, Стефану и Винценту⁸. Но не к Мартину или Антонию. В общем, в наших Пиренеях и в соседней Каталонии отмечается пробел в культе святых между началом ноября (день Всех святых и св. Мартин) и 1 мая, или даже 24 июня (Иоанн). Причина этого зимнего и весеннего пробела между ноябрем и маем-июнем кажется очевидной: интенсивность церковно-служебного цикла, охватывающего период с Рождества до Троицы, в местных условиях слишком велика, чтобы приспособить большой подъем благочестия к меньшим культам. Таким образом, календарь в верхней Арьежи, по-видимому, распадается на появляющуюся Христу и Троице (от Рождества до Троицы) и святым и Деве Марии части (от Троицы до дня Всех святых). Более христианской, очевидно, является первая часть, учитывая все, что мы знаем о языческих аспектах культа святых и Девы Марии^{† 9}.

Праздники святых связаны с коллективным действием, и особенно с ярмарками скота, на которых бывают монтайонские пастухи. Братья Мори совершают большие и малые выходы на рынок Акс-ле-Терма и на ярмарку в Ларок д'Ольмесе, совпадающие соответственно с Воздвижением креста и днем св. Кириака (II, 477–478; III, 148). Проще говоря, праздник — значит день отдохновения. Святые — друзья всех тружеников, каковыми, в общем, являются крестьяне. По случаю праздников конца лета с летних горных пастбищ спускаются пастухи. На деревенской площади их встречают молодые мамы с младенцами на руках. Для крестьян, даже катаров, не стоит вопрос об отказе от этих католических праздников, неотделимых от жизни общины. Один Белибаст, альбигойский максималист, простирает свое еретическое

* I, 44 (Вознесение, но в Памье); I, 105 (*idem*, вообще); I, 323; III, 271 (период «между днем Всех святых и Рождеством»); I, 404 (Великий пост); II, 306, 309, 364, 450, 477–478, 479; III, 97, 104; III, 108, 147 (Рождество как семейный праздник); III, 182, 187 («между Пасхой и Троицей»); II, 311 (Вербное Воскресение); III, 7–10, 280, 356–357 (милостыня на день Всех святых).

† О культе и особенно о хронологии святых см.: I, 157, 171, 197, 247, 338; II, 188, 217; III, 51, 148, 151, 181, 187, 195. Споры о дате (старой) праздника обретения мощей св. Стефана и Винcenta см.: Van Cennep. *Manuel de folklore français contemporain*. P 1937 T. III, p. 504.

усердие до того, что затворяется у себя и работает в праздничные дни*.

Отметим, наконец, что на деревне именно кюре (вероятный хранитель календаря) обязан сказать, если надо, какой нынче день в году. Всякий день имеет обозначение, не численное, но по имени святого или по какому-либо празднику: кюре — хранитель времени.



Нотарии инквизиции пользуются временем, выраженным числом, определенным с точностью до дня в соответствии с нормами, принятыми и в наше время: *2 апреля 1320, 26 сентября 1321* и т. д. Напротив, монтайонские крестьяне пользуются приблизительной хронологией, худо-бедно привязанной к праздникам, веселье во время которых служит мнемотехническим приемом. Контраст между «твердым» временем грамотеев и «мягким» временем мужланов с еще большей силой проявляется, когда речь заходит о счете крупными периодами года, годами, рядом годов. Тогда приблизительность становится правилом. Гийом Остац, будучи байлем, и многие другие вместе с ним не говорят: «в 1316 году» или в «1301», но «*три-четыре года назад*», «*семнадцать-восемнадцать лет назад*», «*около двадцати лет тому назад*», «*20—24 года назад*»[†] Или еще: «*Когда в Монтайю заправляли еретики*», «*перед облавой каркассонской инквизиции*» и т. д. Последние выражения скроены по той же модели, что и наши «до войны», «после войны», «до мая 1968»[‡] и т. д. Приблизительность возрастает по мере раздвижения границ прошлого. Так, ребенку не бывает шесть или семь месяцев, но «около полугода». Не бывает «год» или «восемнадцать месяцев», но «от одного до двух лет»[§]. Несколько статистически несущественных случаев указывают, что женщины, по видимому, сохраняют более точную память о прошлом, чем мужчины. Беатриса де Планисоль, традиционно оставаясь в рамках приблизительной хронологии, весьма дотошна в датировке. *Девятнадцать лет тому назад на Успенье...; двадцать шесть лет назад в августе месяце...* — говорит она, вспоминая о прошлом (I, 218, 223, 232). Мне возражат, что это нормально: речь идет о даме благородной, более культурной, чем *vulgit resus* деревенских кумушек. Но и в крестьянской среде наблюдается заметная дихотомия: по поводу смерти Гийома Гилабера пастух Бернар Бене ограничивается указанием, что это было *лет шестнадцать-двадцать тому назад* (значит, около 1301—1305). Более внимательная крестьянка Алазайса Форе указывает как раз время посредине этой хронологической вилки: *восемнадцать лет тому назад* (иначе говоря, в 1303 году [I, 398, 410]).

* I, 247, 335—336; III, 51 (деревенские праздники в Монтайю и других местах; см. также выше, гл. I: аресты 15 августа 1308 г. в день, почитаемый деревенским праздником); II, 53 (позиция Белибаста). Что бы ни говорила г-жа Вурзе (ор. cit, p. 88—89), вне цикла Рождество—Пасха много праздников, беспечных и радостных (дни святых), см.: III, 51.

† I, 202, 499; III, 271; I, 462—463. Отметим, что наши поселяне, которые не умеют ни читать, ни писать, умеют немного считать. В этом нет ничего удивительного. Им приходится без конца пересчитывать овечьи стада.

‡ I, 382; II, 17. См. также, в отношении детей постарше: II, 454.

Будь оно более или менее точно, но деревенское время, как показывают такие выражения, всегда *приблизительно*. С этой точки зрения мы наблюдаем вполне меровингский менталитет, достойный Григория Турского или Псевдо-Фредегара * ¹¹. Примеру писарей из Памье, датирующих свои акты «летом Господним 1320» или «1323», отнюдь не следуют наши мужланы, которые придерживаются «двенадцать лет тому назад» или «*вот уже двадцать пять лет*». Конечно, Агнесса Франку заявляет, что вальденс Раймон де Ла Кот проживал в Памье от сбора винограда 1318 года до святого Лаврентия 1319 года (I, 125). Но Агнесса Франку живет в Памье, принадлежит к секте вальденсов, а родом она из Вьеннской епархии, следует отметить и лионское влияние. Стало быть, ее культурный горизонт шире, чем тот, которым ограничивается деревенская Окситания. Современный христианский календарь, ведущий отсчет с Рождества Христова, проявляет себя в наших горах только раз. Во время великого поста 1318 года Бернар Кордые, уроженец Памье, проживающий в Тарасконе, рассказывает согражданам своего городка, собравшимся у моста, какие речи он слышал в родном городе:

— *Быть беде*, — заявляет он, — *в 1318-м году, ибо народился Антихрист* [†] Использование Бернаром Кордые выражения «1318 год» выдает влияние города, Памье, в свою очередь подпавшего под влияние миллениаристских пророчеств ¹², принесенных, по словам этого человека, из-за моря, с Востока от госпитальеров. В данном случае принятие современного христианского календаря связано с городской культурой, питаемой фантазмами конца света. Ничего подобного не наблюдается у наших крестьян и поселян в 1300-е годы. Зато в Новое время трансформация календарных представлений совершится сверху донизу. Последний горест в Севеннах и Пиренеях будет знать, что он живет в «1686-м» или «1702-м» году [‡]. Стало быть, интеллектуальная революция в свое время совершится и на уровне сельских масс. Но в Монтайю около 1310 года мы еще далеки от этого...

В этих условиях древней и менее древней истории нет или почти нет места в монтайонской культуре [§]. Место Клио ¹³ не в церкви: люди верхней Аржежи знают из истории главным образом некоторые элементы эсхатологии в изображении христианства или сектантства. Катарский миф о грехопадении крайне популярен среди прикоснувшихся иноверческой благодати постоянных жителей Монтайю и тех, кто занимается сезонными перегонами ^{**}. Зато со стороны католической традиции, как она понимается многими поселянами, едва ли известен даже тот временной период, который описывает Ветхий Завет. Если оставить в стороне несколько редких ссылок на Адама и Еву ^{††}, то в обыкновенных беседах между домочадцами не было и речи о потопах или пророках. (Открытие Библии и дохристианского периода травмирует сознание

* *Ariès Ph. Le Temps de l'histoire*. Monaco, 1954, p. 119–121. Бернар Бене, Гиом Остат и другие датируют события в относительной хронологии (столько-то лет тому назад...), как в свое время делал Григорий Турский.

[†] I, 160. Возможно, существует и другой случай, когда монтайонская крестьянка говорит о 1320 г. (III, 366). Но контекст скорее указывает на то, что дату вставил в показания писец инквизиции.

[‡] По мнению *Hugues Neveux*, высказанному в частной беседе, крестьяне Камбрези уже с первой четверти XVI в. широко используют летосчисление от Рождества Христова.

[§] «Первобытной мысли свойственно быть вне времени» (см.: *Levi-Strauss C. La Pensée sauvage*. P 1963, p. 348). И наоборот, письменность (практически неизвестная массе монтайонцев) «освобождает... от диктата современности» (рус. перев.: *Шпенглер О. Закат Европы*. М., 1998. Т. 2. С. 154).

^{**} См. гл. XXIII, XXVI, XXVII.

^{††} Плоды просвещения сельских кюре (I, 224).

позднего лангедокского крестьянства... но только в XVI веке, с распространением протестантизма.) Католическое время в верхней Арьежи, таким образом, лишь очень немного соотносится с сотворением мира. Всерьез оно начинается с Марии, Иисуса и апостолов. А заканчивается в далеком будущем, когда миру будет много-много лет*: и будет тогда Страшный суд и воскрешение из мертвых. Такие перспективы (несмотря на скептицизм, неоднократно подвергавший их сомнению) доверительно обсуждались на посиделках у камелька. Года четыре тому назад, — рассказывает Гайарда (супруга Бернара Роз из Орнолака), — была я у себя дома, в Орнолаке, в компании землячки, жены Пьера Мюнье. Тут приходит Гийом Остац (байль) и еще люди, имена которых я забыла. В тепле, у огня мы начали болтать о Боге, о том, как все воскреснут...[†]

Однако воскрешение отрицают некоторые деревенские материалисты. Либо опираясь на традицию, либо на основе смутных новых идей, они умеют совместить веру в вечность мира с распадом человеческого тела. Одержимый проблемами смерти *Двуликий Янус*¹⁴, крестьянское время, сквозь страницы *Регистра Фурнье* провозглашает: я есмь и воскрешение, и смерть¹⁵

Перейдем к фаталистической концепции времени: в ученой культуре она отождествляется с еретическими философиями[‡]. Между тем в Монтайю, по ту сторону имен великих мыслителей, она соединяется с древним средиземноморским крестьянским субстратом. Относительно идей времени археология знания обнаруживает в деревне желтых крестов ряд слоев: тонкая катарская пленочка; христианская, уже более толстая кора; античная (?) и, сверх того, астрологическая теория *фатума* и судьбы, приспособленная как к *domus*, так и к пастушеской индивидуальности[§]. В верхней Арьежи 1300-х годов, как и в Афинах V века до н. э., верить в судьбу дома или личности значит отвергать существование линейного времени, ориентированного на конец света, это значит еще раз одевать оковы на старого грозного Хроноса.

С Хроносом или Сатурном мы возвращаемся в золотой век, в слепящую тьму мифологического прошлого¹⁶. Оно никак не совпадает со другим мифом, мифом сотворения мира. В Монтайю 1300-х годов обнаруживается фактически идиллическое представление об истоках: все начинается в добрые старые времена первобытного инцеста, когда братья спали со своими сестрами¹⁷. Пьер Клерг, как мы видим, пространно излагал это в своих постельных беседах с Беатрисой де Планиссолю. Если верить блудливому патеру, инцестуальная практика первобытности давала удовлетворение каждому мужчине при минимальных расходах — тогда не приходилось разорять свой *domus*, поскольку приданое, положенное сестрам, не уходило на сторону. Такое положение вещей не могло быть бесконечным. Чтобы помешать кровавой

I, 191. Между тем, если начинать с происхождения мира, пастух Жан Мори (II, 10) и Беатриса де Планиссолю (I, 224) знают о существовании Адама и Евы:

Мори просвещен кюре; Беатриса — вероятно, благодаря присущей дворянской среде культуре.

I, 191. Крестьяне-катары тоже веруют в конец света, только в неопределенном будущем (I, 231; II, 491).

Le Goff J Op. cit., 430.

См. гл. VII.

сваре между братьями, которые оспаривали самую красивую из сестер, потребовалось ввести запрет на инцест. Начало всему — совершенный первобытный *domus*, замкнутая на самое себя мо-нада, без дверей, окон и приданого, люди, живущие внутри нее спят друг с другом. Этот *domus* становится несовершенным *domus* «нашего» времени. Он вынужден беспрерывно раздавать свое добро, чтобы снабдить приданным дочерей, предназначенных на экспорт. Этот концептуальный переход от домашнего совершенства к несовершенству, как известно, представляет собой одну из обычных процедур, используемых мифом и фольклором, когда они берутся объяснить сотворение социального времени *. *Domus* рождается неделимым. Общество, в конце концов, нанесет ему ущерб. Фольклор характеризует прошлое как эпоху «стародавнюю», когда в источниках водилась жареная рыба (III, 52). Прошлое, если вести обратный счет, уходит весьма недалеко. «В Чанкоме, деревне майя¹⁸, — говорит Роберт Редфилд, — история не заглядывает дальше отцов. С дедов начинается сказочно-мифологическое время»[†]. В Монтайю фольклоризация прошлого наступает почти так же скоро, как в Чанкоме: уже прадедушка считается давным-давно умершим. Ссылаясь на данные, считающиеся историческими (в современном смысле слова), монтайонские свидетели в большинстве случаев ограничиваются обращением к фактам после 1290 года, а чаще — после 1300-го. В данном случае один-единственный монтайонский свидетель на епископском допросе излагает рассказ о событиях 1240-х годов. Речь идет о трогательной истории Алесты и Серены: дамы де Шатоверден покинули младенца одной из них, отправляясь в Ломбардию, но были схвачены как еретички, с них смыли макияж и сожгли. Однако Раймон Руссель, которому мы обязаны этой красивой историей, рассказанной ради его Беатрисы, излагает ее вне времени, как сказку на деревенских посиделках, ретроспективно, конечно, но не датируя (I, 220–221).

Что касается древней или недавней истории, то ее, как таковой, почти нет в наших текстах, как в чисто монтайонских, так и вообще аржежских. Римская древность известна — все еще — только в Памье, где функционируют школы, где циркулирует текст Овидия. Земледельцы же почти не идут дальше предыдущего графа Фуа. Сей суверен был добр к подданным, но суров к Церкви. А потому после смерти (1302) оставил память о себе, как правителе, обеспечивавшем «курицу в горшке»¹⁹, решительном враге десятины, взимавшейся с горцев церковниками[‡]. Отставим в сторону несколько редчайших текстов, которые можно пересчитать по пальцам одной руки, касающихся, например, чуть ли не столетней древности какого-нибудь *gepus* или рода (II, 367–368, 110). В общем свидетели, которых допрашивает Фурнье, не вспоминают десятилетия до 1290–1300 годов[§]. В самом деле, среди

* Ср. одноруких, хромых, одноглазых как культурных героев и творение, представленное как восполнение недостатка.

† Redfield R. Chankom..., p. 11–13.

‡ III, 331. Об Овидии см. досье Верниоля: III, 14 sq. Отметим также, что латинское имя, данное Фанже, указывает на то, что среди церковников Памье было понимание «юпитерианской» этимологии этого топонима (I, 136).

§ Среди самых старых воспоминаний: I, 218.

свидетелей насчитывается не много стариков: демография и менталитет голосуют, таким образом, против исторического времени *.

Таким образом, монтайонцы живут на «временном острове», отрезанном от прошлого больше, чем от будущего. На горизонтах этого острова маячат только далекие Борромен²⁰ потерянностью да восхождение когда-нибудь. *Другого времени, кроме нашего, не бывает*, — говорит Раймон Делер, крестьянин из Тиньяка, употребив фразу, которой я охотно возвращу ее двусмысленный характер (II, 132). У изоляции на временном острове значение шире, чем местное: этнографы действительно встречали много «обществ без истории» (без истории для себя...), созданных по образу Монтайю. И несколько поспешно решали, что Клио нет места в их исследованиях. Научная аберрация, отныне преодоленная. В самом деле, аграрные общества переживают историю. Но они не представляют в своем сознании ее ясно.

Впрочем, такое отсутствие историографического измерения[†] в деревенской культуре хорошо согласуется с индикативным тоном[‡], лишенным логической связи с прошлым и будущим, который характерен для речи крестьян верхней Арьежи: рассказы Пьера Мори, Бернара Марти и столько других являются однородными повествованиями[§]. Сущность персонажа в них открывается лишь под конец, в момент, когда она уже выдана самой жизнью. Мы часами слушаем воспоминания Пьера Мори, видим, благодаря им, как суетится башмачник Арно Сикр **, и вдруг, за две минуты до развязки, узнаем, что этот Арно не кто иной, как доносчик... именно в тот момент, когда он обнаруживает себя как таковой. В нашу эпоху теле- и радиопередач, отменяющих книжную логику, методы непосредственной истории, саспенса, детектива и нового романа²¹ без особых усилий вновь обретают старые и простые методы, которые использовались в 1320 году, до «Галактики Гутенберга», в повествованиях пастуха, девственно чуждого книгопечатанию и даже письменности^{††}



Что касается восприятия и ментального использования пространства — в собственном, а также в географическом, социологическом, культурном смыслах слова, — эта фундаментальная данность остается связанной с телесным восприятием, особенно с восприятием ладони и руки. *Я увидела Прада Тавернье, который в лучах солнца читал черную книгу размером с мою ладонь*, — заявляет Гийеметта Клерг (I, 341). Ладонь, таким образом, выполняет функцию малой меры. Рукой [bras] или саженью [brasse] измеряют расстояние подлиннее. *Грелся я на солнышке за собственным домом*, — заявляет Раймон Вессьер^{††}, — *а в четырех-пяти «сажнях» от меня находился Гийом Андорран, кото-*

* III, 52 («древнее время»: фольклор о жареной рыбе); II, 367–368 (столетний genus); I, 218 (авантюра, восходящая к 1294 г.); III, 331 (граф де Фуа); III, 327 (общее отсутствие стариков среди наших свидетелей, за исключением показаний о старом Бертроне де Тэ, который сам вспоминает свою молодость, имевшую место около 1270 г.). См. также случай старого Б. Франка.

† Le Goff J. Op. cit., p. 422.

‡ См. об этом: Robin R. La Société française en 1789. P., 1970, p. 290–291, 293–294 и далее.

§ Один из многих примеров: III, 287

** III, 180 и последующие страницы.

†† В общем, наши свидетели дают показания не о том, что они думают или думали, но о том, что они делали или, в крайнем случае, о том, во что они веруют или верили.

‡‡ I, 285. Сопоставить с выражением «охапка [brassée] соломы» (III, 262).

рый читал книгу. Помимо самой руки есть еще мера, производная от силы рук, которая позволяет определять более значительные расстояния. *Прад Тавернье, который нес на шее четыре или пять овечьих шкур, шел, держась все время на расстоянии выстрела из арбалета от дороги*, — рассказывает та же Гийеметта Клерг (I, 341). Наступает момент, когда арбалетный выстрел в свою очередь оказывается слишком короткой и неадекватной единицей измерения. Тогда используется лье (III, 27) и переход (II, 43) или перегон. Конкретное направление перехода в этом горном регионе, с его подъемами, всегда теряется: здесь не ходят просто из пункта А в пункт Б, особенно в Монтайю, деревне на склоне. Здесь поднимаются или спускаются (I, 223, 462; III, 296 et passim).

В общем, некоторые метрологические сведения, которые я только что дал, отражают особенности сознания. Но они не должны создавать иллюзий: чувство пространственной меры, идет ли речь о расстоянии или площади *, не является главной заботой населения верхней Арьежи. Почти незаметно стремление развивать это «чувство», ибо как таковое оно не является настоятельной потребностью каждого дня. Можно сказать, что оно просто обозначено с двух концов фундаментальными понятиями *corpus* и *domus*, определяющими философию Монтайю. Снабженное руками и ладонями тело выступает мерилом мира. Когда мир оказывается слишком широк, чтобы измерять его телом, то *domus*, придаток тела, в свою очередь может сделаться мерилом мира. *Рай, — заявляет Гийом Остац, — чтобы вам было понятно, вообразите себе огромный domus, который раскинулся бы от Меранского перевала до города Тулузы* †

Почти неизмеренное, монтайонское пространство к тому же не очень хорошо сориентировано. В последующие столетия землемеры, которые будут формировать лангедокский кадастр, сориентируют поля в своих регистрах по пунктам привязки, по господствующим ветрам, по положению солнца... что там еще я знаю? Арьежане же 1300 года меньше мудрствуют. Большой путь у них описывается с помощью указания направления, но через последовательный ряд городов. *Чтобы добраться до Рабастенса, — говорит Белибаст Пьеру Мори, — пойдите сначала в Мирпуа, потом в Бовиль, и затем в Караман. А там спросите дорогу на Рабастенс* (III, 151). За отсутствием восхода, заката, севера, юга, востока, запада, — терминов, никогда не употребляющихся в нашем регистре, — крестьяне Монтайю говорят о путях в Каталонию (= на юг), на равнину (= на север), за перевалы, к морю, на Тулузу и т. д.

* Никаких сведений о сельскохозяйственных мерах площади не фигурирует в *Регистре* Фурнье, который, однако, бывает весьма многословен в отношении полей, виноградников и т. п. (равно как нет данных и относительно мер объема: сетье, эмина, кварталы и т. д., см.: I, 300). Но практические документы (сенъориальные описи и т. д.) в верхней Арьежи, как и в других местах, знают *сетере* (*sélérière*)²². Отсутствие аграрной метрологии в *Регистре* Фурнье, нестойким в том, что касается повседневной жизни, указывает, что такая метрология просто не фигурировала или еще не фигурировала в числе первостепенных забот наших мужланов. Между тем они были вполне способны измерить свои поля. Не делалось ли это только за счет количества семян, брошенных в землю?

† I, 202. Здесь, в народном сознании, обнаруживается совершенное, законченное понятие аристотелевского космоса. О «теле и доме» см. обращение (угрожающее) кюре Клерга к Раймонде Бело, урожденной Аржелъе: [Если вы донесете], то расстанетесь с телом, домом и добром своим (III, 71).



В географическом смысле единицей восприятия остается малая родина, территория (*terra*). Это слово может обозначать как сеньориальный округ, так и микрорегиональный край. Слово *terra* не должно порождать двусмысленности у читателя. Наши крестьяне-пастухи, ориентированные на свой *domus*, отнюдь не имеют той одержимости семейной и парцеллярной землей, которую анахронически изобразят однажды неотъемлемо присущей менталитету земледельцев всех времен. Их способ производства скорее домашний, чем парцеллярный*. *Terra* для них — это территория не семейная, но *общая*: приходская, но шире малой родины. *Terra* деревни, группы деревень, определенного района, одновременно охватывающая и людей, и природу. *Terra* сеньории, малой или большой, и даже княжества[†] Таким образом говорят об Айонском крае или *Айонской земле* (Прад и Монтайю). В административном отношении она представляет собой владения шателена, над которыми господствует высокая крепость, венчающая деревню желтых крестов[‡]. Упоминается Сабартес (нагорная часть Фуа[§]), упоминается также Ольмская земля, край или земля Соль**, Разес, Фенуйед, Сердань. Графство Фуа как политическая единица присутствует в каждом сознании. Однако между нагорьем и равниной установилось отчетливое различие. Нагорье тяготеет не к Фуа, светской столице графства, а скорее к Аксу и Тараскону, как к центру сабартесского племени. Над хлебобородной равниной доминирует Памье, город епископальный, клерикальный, антикатарский, доминиканский... и требующий десятину. Граница между антидесятинным и даже катарским нагорьем и твердокатолической равниной проходит в нескольких километрах к северу от Фуа через предпиренейское ущелье, именуемое Лабаррским проходом^{††} Люди Сабартеса, — рассказывает в 1322 году Бертомье Югон^{‡‡}, — очень хотели бы договориться с графом Фуа, чтобы ни один церковник не поднимался дальше Лабаррского прохода... Если бы граф Фуа был таким же достойным, как его предшественник, церковники не дошли бы до того, чтобы требовать свою карне-ляжную десятину.

Такая, отмеченная предпиренейским ущельем, граница, признана всеми в Монтайю. С высоты своих «гор», например, кюре Клерг делает внушение Беатрисе, чтобы воспрепятствовать ее намерению спуститься в понизовье Далу и Вариле, наводненное братьями-миноритами. *Mutatis mutandis*²⁴, заключенный в Памье Бернар Клерг смотрит на горы, закрывающие горизонт с юга. Это горы, где находится его верхнеарьежская родина (*terra*), включающая Сабартес и (в том числе) Айонский край, включающая

См. XXVIII (заключение).

Айонская земля является ателенией (I, 448; II, 79). Именно сеньориальные должностные лица, лагородные чаще говорят о зоей *terra*, чем простые крестьяне (III, 279, 286, 12–313). См. также II, 68 земля графа Фуа = графство Фуа).

I, 448; II, 279; P. Moulis, *assim*; ср.: Bonnassie, t. II, 209–210.

М. Шевалье (см. библиографию) напоминает, что Сабартес когда-то был аролингским судебным кругом²³ Ж. Дювернуа ообщает, что в XIV в. этим опонимом обозначается овольно обширное архиресвитерство (III, 337, note 09, текст 1311 г., извлеченный из *Картулярия* Фуа). То чувство общности, испытываемое людьми Сабартеса, не менее важно, чем эти административные или церковные границы. См. ниже в этой главе.

* I, 448. См. также целый *сресчень* аналогичных кра- в, характерный для «на- юдной географии»: III, 142. † *Chevalier M. La Vie...* , 64.

‡ III, 331 (я резюмировал оригинальный текст для удобства цитирования).

прежде всего, в более узком смысле, монтайонскую сеньорию, которой он подчинялся в качестве байля.

Ограниченная на севере Лабаррским проходом, верхняя Арьеж упирается на юге в линию пиренейских перевалов. Епископ из Памье, объективно играющий роль духовной руки короля Франции, пытается распространить свой инквизиторский контроль вплоть до этой предначертанной линии. Люди «нагорного Фуа» обитают *citra portus* (по сю сторону перевалов), на северном склоне Пиренеев, более или менее подпадающем под влияние французского империализма. Тогда как другая сторона (испанский склон) именуется у них *ultra portus* (за перевалами). *Бежите за перевалы*, — говорит Беатрисе де Планиссоль нотариус Понс Боль из Вариле, — *поскольку по сю сторону перевалов вы дадите епископу себя схватить* (I, 257). Зато для изгнанников в Каталонии ось Пиренеев, которая проходит с востока на запад по линии перевалов, представляет собой границу свободы, за которой «начинается» (фактами угнетения, а не по букве закона!) «Французское королевство». Последнее обозначается и даже определяется в данном случае полицейской активностью инквизиторов. *Когда мы переходим через перевалы, чтобы вернуться во Французское королевство* (фактически в графство Фуа), *у нас волосы встают дыбом*, — заявляют эмигранты из Фуа, обычно проживающие в каталонском и валенсийском изгнании с тех пор как покинули родную землю (II, 71).

Наша деревня осмысляет себя и свою жизнь внутри мелких регионов (Айонский край) и даже крупных обособленных территорий (соответственно Окситания или Каталония): но и в том, и в другом случае не все направления оказываются равно предпочтительными. Например, Монтайю находится в устойчивых отношениях с Прадом, соседним приходом, вплоть до соединения с ним тропой* и посредством нескольких брачных связей. Зато Камюрак, другая соседняя община, едва ли более отдаленная, имеет с Монтайю лишь весьма натянутые отношения (конечно, если не считать случайного визита камюракского кюре, взявшего на себя миссию доставить последнее причастие умирающей монтайонке, которая посылает его подальше [I, 462,]). С Акс-ле-Термом, центром верхней части долины Арьежи, у монтайонцев отношения постоянные, одновременно торговые, культурные, светские, дружеские... В Акс с берегов Прада несут женщины на продажу своих кур и яйца, свою пряжу, чтобы заказать из нее ткань. Грузенные зерном мулы следуют тем же маршрутом от Монтайю до мельниц Акса, поставленных на Арьежи. Те же мулы, груженные мукой, поднимаются потом обратно в деревню. Однажды, — рассказывает Гийеметта Клерг†, — *незадолго до того как похватили сплошь всех жителей Монтайю (те времена мне больше ничем не запомнились)*, пошла я нарвать

* I, 462. См. также карту Кассини.

† I, 343. О торговых связях Монтайю см. также гл. I.

травы на Алакот, так называется место. По пути встретился мне Гийом Мори со своим мулом. Он возвращался из Акса, горланя песни. Я и говорю ему:

— Выпил, что ли? Уж такой ты веселый.

— В Аксе был, муки смолот. Вот, везу на спине мула, — ответил он.

— И как же это понимать? — возразила я. — Вот когда мой муж отправляется в Акс муки смолотъ, он потом возвращается домой вконец измотанный, ведь глаз не смыкает, да и пыль мучная...

— По правде сказать, — признался Гийом, — на мельнице я пробыл всего ничего. Я воспользовался поездкой, чтобы повидать добрых людей!*



Сезонные перегоны тоже структурируют пространство. Они создают близкие и квазисоседские связи между Монтайю и весьма удаленными населенными пунктами. Например, в Арке, в нынешнем департаменте Од, Сибилла Пьер, жена овцевода, знает все монтайонские сплетни. И в этом ничего удивительного. Две деревни, арьежская и одская, отстоят друг от друга на сорок километров полета птицы; но реально они соединены, поскольку одна образует летний, а другая — зимний полюс замкнутого маршрута перегонов скота. Кроме этого, они обмениваются служанками и поденщицами при жатве (II, 427). В общем, является ли *Регистр* Жака Фурнье чем-то иным, нежели большим, с катарским акцентом, диалогом в пространстве между белибастовой зимовкой в Каталонии и летним пастбищем в Сабартесе?

Сабартес — вот великое слово. К нему мощно влекут нас все данные *Регистра* о чувствах «пространственной» принадлежности, испытываемых поселянами за пределами тесных рамок своего прихода. Фактически можно отметить концентрические круги квазисегментированного общества: *corpus, domus, locus, ragus* (II, 108); тело, дом, деревня, край. Тело и дом свои у каждого. Деревня — это Монтайю. Край — это Сабартес[†]

Монтайю и Айонская земля (Прад + Монтайю) являются, это неоспоримо, частью Сабартеса: Пьер Клерг — *кюре из Монтайю, что в Сабартесе*. «Монтайонцы» — значит *из Сабартеса*. Раймон Пьер из Кие говорит: *Вот уже пять лет, как я не бывал в Сабартесе, кроме Прада и Монтайю*[‡]. Конечно, Айонская земля несколько на периферии Сабартеса, сердце которого в Тарасконе, Акс-ле-Терме, Жюнаке. Совершенные, — говорит по этому поводу Бернар Бене, — *шли из Монтайю в Прад, а потом из Прада в Сабартес (на Акс-ле-Терм)*[§]. Есть, так сказать, малый Сабартес, сосредоточенный в Аксе, Тарасконе и

* Обо всем вышесказанном см. I, 343.

† Также о «раи», *ragus* или крае, как о территориальной единице (в Каталонии), неотделимой от того или иного графства, см.: *Bonpassie*. Т. II, р. 193.

‡ III, 182; I, 254, 343; III, 409.

§ I, 402. Этот периферический характер идет от следующего факта: Айонская земля (Монтайю + Прад) была окончательно присоединена к графству Фуа и Сабартесу только в первой половине XIII в. (Moulis P., 1958).

храме-эпониме Савар*; и большой Сабартес, более политический, представляющий собой не что иное, как нагорную часть графства Фуа, включающую (к югу от Лабаррского прохода и к северу от Пиренейского хребта) окрестности Акса, Тараскона, Фуа, нашего Айонского края, а также район Викдессоса†. Множество текстов показывают очевидную и спокойную силу чувства принадлежности к земле Сабартеса, проявленного обитателями разных деревень:

— *Вы не из Сабартеса?* — спрашивает некий юноша Пьера ден Юголя в ларокдольмесской таверне‡.

— *Да, я из Кие.*

Является ли Сабартес естественным регионом, отличающимся высотой над уровнем моря, составом почвы, растительности? Гауссен, который дал судьбу этой зоне как таковой своими фитогеографическими картами, так и думал§. Во всяком случае, по мнению коренных жителей земли, Сабартес в рассматриваемую эпоху обладает всеми атрибутами совершенно определенной единицы, которая выделяется столь же отчетливо, что и племена или народы, к которым нас приучили этнографы и историки. Раймон Делер из Тиньяка недвусмысленно говорит о народе Сабартеса (II, 122). Между тем чаще говорят о людях Сабартеса или о мужчинах и женщинах Сабартеса (II, 217, 309, 318, 328). У Сабартеса своя фольклорная культура, проявляющаяся, в частности, в пословицах о браке и судьбе; наши информаторы называют их «общими поговорками Сабартеса»:

Извечно и вечно, допрежь и опять мужчина с чужою женой будет спать (I, 167).

Кому радость, кому злосчастье — заповедано наперед (I, 356).

Коль сестра троюродна, насади ее сполна (II, 130).

Эта земля обладает к тому же собственной вездесущей системой обмена информацией и формирования общественного мнения. Она создаёт и разрушает репутации, мирские и не только: *В Сабартесе все говорят, что Отье ушли, что они не вернулись...* (II, 195; III, 54). Многие пользующиеся доброй славой женщины Сабартеса были подругами Пьера Отье (II, 425). Сабартес славится и своими гастрономическими изысками (форель, сыры). Духовно он тяготеет к храму, где бьется сердце этого пиренейского народа: Нотр-Дам де Савар в Тарасконе — совместная собственность земляков, которых тем более задевает, когда священники смеют изгонять из святилища неплательщиков десятины (III, 33). У Сабартеса имеется отдельный сонм мертвых душ, он образует огромную толпу, способную заполнить пространство от Мерана до Тулузы**. (Впрочем, фольклор о покойниках представлен в нескольких локальных вариациях. Фольклор Айонского края похож на то, что встречается в земле Соль,

* Церковь Савар, эпоним земли, располагается на территории Тараскона-на-Аржежи (III, 520).

† III, 337 sq. (см. латинский текст из *Картулярия Фуа*, f 30—35, воспроизведенный Ж. Дювернуа: III, note 509).

‡ III, 375. См. также II, 68, 76, 187, 208, 279, 475; III, 193.

§ Chevalier M. La Vie..., p. 64, note 2.

** I, 201. По поводу иного (но частичного) «изыскания» по региональной демографии душ другой свидетель, Пьер Гийом (из Юнка), полагает, что «в Сабартесе по вине церковников десять тысяч пропавших душ» (III, 337).

восточной соседке Сабартеса: действительно, долина Эрса облегчает контакт между Айоном и Солем *.) У Сабартеса есть свой язык или, по меньшей мере, свои диалекты, о чем следует говорить: лингвистическое единство благоприятствует бракам между собой, за пределами первого, деревенского круга эндогамии. *Мой будущий супруг пришел в Хункозу (Испания) забрать своих баранов*, — рассказывает Матана Сервель, — *и когда узнал, что мы с матерью говорим на языке нагорья (из Сабартеса), начал ко мне свататься, хотя мы даже не были знакомы* (II, 451). Почва в Сабартесе особенно плодородная, что магически обосновывается телесным присутствием «добрых людей». *Раймон Отье из Акса сказал мне*, — рассказывает Риксанда Кортиль из Аску, — *что после того как добрым людям пришлось покинуть Сабартес[†], земля там уже не родит также хорошо... вплоть до того, что она перестала давать что-либо доброе*. Богатство Сабартеса, если говорить об агрикультуре и овцеводстве, определенно связано с особенностями горной экономики: она базируется на сезонных перегонах скота, она коммерциализирована благодаря рынкам нескольких центров, где идет обмен баранами и идеями[‡]. Здесь же пополняют запасы зерна и сплетен.

В административном отношении Сабартес был некогда *судебным округом* [viguerie] каролингской эпохи[§].

Его статус в 1300—1330 годов остается особым, в составе графства Фуа он образует верхнюю, нагорную часть выше Лабаррского прохода (III, 331). Такое положение обходится регионам верхней Арьежи в присутствии специального графского должностного лица, Гийома Трона, тарасконца по происхождению: этот персонаж выполняет функции *общественного нотариуса графства Фуа в Сабартесе* **.

Народ Сабартеса выделяется своими этническими традициями и обычаями. Однако сама территория в пестроте границ выглядит маргинальной: фактически она образует *архипресвитерство* как южное подразделение епархии Памье. Конфликт вокруг десятины не утихает здесь в течение первых двадцати пяти лет XIV века. В крае, энергично отвергающем навязываемую епископом из Памье карнеляжную десятину, подобный конфликт порождает на уровне сословий или *Estats* трехчастную стратификацию: на десятинных переговорах 1311 года «светский» люд Сабартеса, сгруппированный в свои городские и сельские общины, представлен прокурорами и синдиками²⁶, взгляды которых отражают, главным образом, мнение нотариусов и «судейских крючков» четырех городов или городков (Фуа, Акса, Тараскона, Викдессоса); белое и черное духовенство, в большинстве своем представленное массой деревенских кюре, образует противостоящую мирянам сторону, возглавляемую аббатом из Фуа и приором из

* I, 448. Кроме того, надо учитывать старинные политические, уже исчезнувшие связи, которые существовали между землями Айон и Соль.

† III, 307, 335 (другой свидетель из Жюнака).

‡ I, 370; II, 286 (Сабартес как страна гор, как «альпийский край»); III, 147 (нижний и верхний Сабартес), III, 148 (отгонное овцеводство Сабартеса); III, 108 (рынок).

§ Chevalier M. Op. cit., p. 64, note 2. См. Bonnassie. T II, p. 208: явившись прямо из вестготского прошлого²⁵, vicarii (главы судебных округов) «были местными представителями графа примерно вплоть до 1000 года... Они несли публичные функции и представляли в округе графскую potestas». С другой стороны, отметим, что с XV в. название Сабартес почти перестает употребляться в административном слове графства Фуа. Но понятие верхнего Фуа, или «верхней земли», затем «верхней Арьежи» (к югу от Лабаррского прохода) останется географически вполне живым.

** Barriere-Flavy. Cartulaire de Miglos. 1894, p. 181, 188, 190, in III, p. 415, note 537.

* III, 337, note 509. Арьежская «трехчастность» будет проявлять себя вплоть до конца Старого порядка на уровне всей области Фуа через регулярный созыв региональной Ассамблеи «Трех сословий» графства Фуа под председательством епископа (*Expillu*).

Dictionnaire, статья «Comité de Foix»). О смысле понятия «три сословия» в рассматриваемую эпоху и более ранний период см., напр.: *Le Goff J. Civilisation...*, p. 319—320 (рус. перев.: *Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада*. С. 239—244); а также *Chelini*, p. 271.

† I, 198, 209; II, 98, 109, 316; III, 331, 338, 434.

В эту эпоху существует не «священная любовь к родине» (сабартесской или еще какой), но лояльность к обычаям и общим интересам малой родины (Сабартеса, разумеется).

‡ О еретической характеристике Сабартеса как такового, в связи с различными проблемами, см.: I, 207; II, 61, 76; III, 171, 250, 286; о давности этой традиции см.: III, 264, note. Также см.: I, 254, 352; II, 155, 364, 446—447; III, 112, 161 (очень важно); III, 427.

Покидая Сабартес (а вместе с ним Айонскую землю), я покинула ересь, — говорит по этому поводу Беатриса де Планисоль (I, 254). Поразительно видеть, что пропаганда

Отье была воистину «жалящей» только в их собственном *ragus*, иначе говоря, в Сабартесе: они не проповедуют истину неведь где.

§ II, 284: «народ Сабартеса» против десятины скотом.

** *Carrigou A. Notice...*, 1845; *Etudes historiques*, 1846, p. 221...

†† Оставим в стороне случай чиновников из «страны ойла», посылаемых королем Франции в «лангедок», их географический взгляд на подчиненные народы прямо

Викдессоса; наконец, благородные дамуазо и рыцари Сабартеса составляют третью группу, лавирующую между двумя основными лагерями: народным и церковным. В 1311 году будет достигнуто соглашение, результат собраний трех сословий*, которое не помешает повторному противостоянию 1312—1323 годов. Многие в Сабартесе, ожесточенные потерей своих льгот, возжелают (втуне), чтобы прелат Жак Фурнье, слишком охочий до десятины, сгинул в огне доброго костра; все двенадцать лет они будут демонстрировать поддержку привычных, доставшихся от предков традиций, враждебных десятине и карнеляжу†. Открытая или тайная борьба против поборов со стороны церковников встречается широкую поддержку у поселян, как катаров, так и католиков. Одновременно она остается неотделимой от еретической традиции, которая в 1290—1320 годах отождествляется с самим именем Сабартеса; и это как до, так и после деятельности Отье‡, которые предстали перед Вечностью великими гражданами Сабартеса.

Для определения этой земли и этого народа§, этого Сабартеса, частью которого является Монтайю, решающими представляются горизонтальные связи, основанные на народном чувстве материальной и культурной, традиционной и лингвистической, деревенской, городской и гастрономической общности. Они кажутся мне столь же (и даже более) важными на уровне массового чувства, что и вертикальные связи иерархического, административного или феодального типа. Впрочем, эти «вертикальные» связи яростно оспариваются, когда они исходят от требующей десятину Церкви, в легальных, тем не менее, рамках Сабартесского архипресвитерства**.



Откуда значение культурной, точнее, лингвистической данности для самоопределения в еще более широком пространстве, в котором Монтайю, в частности, и верхняя Арьеж, в целом — не более чем деревня и край среди многих других? В показаниях наших свидетелей окситанский — это как зыбь, исходящая из пучин, которые не может скрыть пена латыни переписчиков. Приход желтых крестов и народ Сабартеса включены в более широкие рамки пылкого окситанства, скорее живущего в себе, чем со-знающего себя†† «Добрых людей» и кюре объединяет, как минимум, один общий момент: те и другие проповедуют, когда надо, на обиходном языке (I, 454; III, 106). В Монтайю обнаруживается весьма отчетливое сознание местного диалекта, на котором говорит самое большее тысяча человек. В Сан-Матео, — рассказывает Арно Сикр‡‡, — ...тачаю я башмаки в мастерской местного сапожника Жака Виталья. Вдруг на улице объявляется женщина, которая кричит: «Кому зерна смолоть?»

не относится к теме нашей книги. Но, оставаясь в рамках исследования, можно отметить парадокс, заключающийся в том, что общее осознание окситанской индивидуальности существует не столько у коренных жителей, сколько у уроженцев внешних зон окситано-каталонского комплекса, или, по крайней мере, зон, существовавших на северо-восточных пределах Окситании (I, 121). Все идет так, как если бы «Окситания для себя» была «видима с Севера». См. также: II, 135 (текст, вдохновленный решениями королевской администрации о преследовании прокаженных).

II, 21. Сан Матео расположен в Испании в районе Таррагоны. Отметим само собой разумеющееся: в наших документах нет и следа презрительного отношения к тому или иному местному диалекту.

§§ О «сабартесской» лингвистической общности между Монтайю и Тарасконом, которой оправдывается брак между эмигрантами в Испании, см. прекрасный текст: II, 451. О возможных (?) «каталанизмах» см.: II, 125, а также note 285.

Мне говорят:

— Арно, глать, батрачка из ваших краев.

Я спросил женщину:

— Откуда будете?

— Из Савердена, — отвечает.

Но поскольку говорила она на монтайонском языке, я ей враз прищепил ключ:

— Нет, вы не из Савердена. Вы, должно быть, из Прада или Монтайю.

Маленький показательный диалог. Фактически в нем отражена разница между языком равнины (Саверден севернее пресловутого Лабаррского прохода) и языком Сабартеса §§. С другой стороны в последнем тоже обнаруживается разница между диалектами, прадским и монтайонским, быть может, подкрашенными каталанизмами. В самом деле, люди Монтайю, и особенно пастухи, обладают живым чувством окситано-каталонского континуума. Совершить переход от Тараскона и Акс-ле-Терма до Пучсерды и Сан Матео не является для них чем-то невозможным. В лингвистическом смысле Пиренеи невелики. Диалектные различия кажутся гораздо более заметными на северной стороне, особенно на западе и северо-западе. Отмеченная с 1300-х годов граница, разделяющая в Окситании лангедокский и гасконский говоры, отчетливо ощущается арьежанами. Не раз наши люди из Монтайю, Акс-ле-Терма и вообще из Сабартеса упоминают того или иного из встреченных персонажей, кто говорил «по-гасконски», или «по-тулузски», или даже «на смеси гасконского с тулузским» (II, 188, 475, 483). Отмеченные различия позволяют отчасти ощутить дистанцию с западным берегом Арьежи, поскольку один из персонажей, о которых идет речь, замеченный в «гасконизмах», возможно, уроженец Ла Бастид-де-Серу (II, 73–74, 188, 383).

Окситания 1320 года при общей своей величине является политически ничтожной. Это большой корабль, плывущий в ночи с потушенными огнями и, вероятно, не зная куда. Но, тем не менее, Окситания предстает в глазах арьежских пастухов, которые, разумеется, не называют ее таким именем, географическим гигантом: одно только расстояние от Тулузы до Меранского перевала производит, как мы уже видели, впечатление бесконечности (I, 191, 202). В общем содружество каталонской и окситанской культур, с которым связаны наши поселяне, широко распахнуто в Средиземноморье с его полуостровами, островами и великими долинами северного берега: овцеводы из Арка идут за отпущением греха ереси к самому папскому престолу. Арьежане, от которых запахло катарством, спасаются душой и телом в ломбардской, сицилийской, каталонской, валенсийской землях и на Майорке. По случаю сезонных перегонов и эмиграции установились кон-

такты с испанскими морисками. Мусульманский и христианский Восток придает сияние смутному «заморскому» присутствию, основанному на распространении мифов и слабых попытках крестовых походов *.

И наоборот, примечательно отсутствие в Сабартесе эманаций «французского» мира как такового. Разумеется, мир этот осуществляет околное влияние: инквизиция из Каркассона и Памье в духовной сфере «объективно» старается для успеха грязных французских делишек. Повсеместно представленная Церковь и французское влияние, одновременно и весомое, и маргинальное, неплохо поладили между собой в Окситании. Будучи заодно, как воры на ярмарке, они делают ставку на пассивную покорность народов преимущественно католической «страны ок», что позволяет закрепить совместную добычу клерикала и завоевателя (впрочем, последний предоставляет некоторые преимущества, что в долгосрочной перспективе будет вполне оценено и элитами, и населением). В конце концов, сила Франции далека, но эффективность ее очевидна. Как дамоклов меч, нависает она над горячими головами Сабартеса. Даже не начав действовать, она устращает. Она может заставить подчиниться самых непокорных, так что вооруженная оккупация всей страны людьми из страны «ойль» не становится необходимостью.

Зато если оставить в стороне такого рода косвенные методы нажима, то человеческое, миграционное и культурное воздействие собственно «французских» земель в Сабартесе весьма слабо. Конечно, множество мигрантов продолжают переходить арьежские и русильонские перевалы, направляясь с Севера в Испанию. Но эти мобильные, влекомые к иберийскому югу люди — это не франкофоны из парижского региона, а окситанцы из Руерга. Случайное появление в Монтайю одного-единственного *notarius gallicus*[†], который в обычное время работает в канцеляриях каркассонской инквизиции, не способно опровергнуть вышеприведенные выводы.

Для характеристики нашего культурного пространства более важны иновеческие течения. Несмотря на «псевдоподии»²⁷, которые неоднократно протягивались в Северную Европу, катарство по происхождению ересь балканская, итальянская, средиземноморская²⁸. Она пришла в «страну ок» маршрутом Восток—Запад. Ересь эта соответствует традиционной пространственной структуре верхней Арьежи с ее основным тяготением к внутреннему морю.

Напротив, ересь вальденсов, несколько адептов которой еще живут в Памье в первые двадцать лет XIV столетия, представляет собой в меньшей степени южное явление, скорее будучи внешним заимствованием, исходящим из зоны Рона—Лион в широком ее понимании. Несколько вальденсов, которых мы знаем в

* Обо всем этом см. выше, а также: I, 160; II, 40, 323—324.

† I, 468—469. Нет полной уверенности — отнюдь! — что этот *Gallicus* в самом деле уроженец «Франсдойля». См. также случай Жана из Парижа, подвизавшегося в качестве красильщика в Памье (III, 37). Случай особый...

ту эпоху в графстве Фуа, уроженцы земель нынешнего центрально-восточного региона (Бургундия, Вьеннуа, Женевский диоцез, Дофине *). Впрочем, влияние вальденсов-прозелитов к югу от Памье оказывается настолько ничтожным, что совершенно не затрагивает верхнюю Арьеж. Только сожжение Раймона де Ла Кота около 1320 года послужило предлогом для нескольких грубых высказываний против десятины на деревенских собраниях Сабартеса.

Что касается *пастушков*²⁹, — то они действительно являются из северной Франции. После бурных выступлений в самом Париже в 1320 году их ватаги спускаются на юго-запад, в английскую Гиень³⁰, затем в район Тулузы, административно, но не в культурном отношении, связанный с французским королевством[†]. Они убивают евреев в городках долины Гаронны, требуя отщепенца за смерть Христа (I, 179), но их «крестовые походы» почти не докатываются до верхней Арьежи: последняя, заброшенная доминиканцами и нищенствующими монахами, остается мало восприимчива и к миллениаристскому настрою фанатиков Апокалипсиса. У пастуха из Сабартеса по имени Мор, Мори или Пелисье нет ничего общего с такими *пастушками*, кроме прозвания. Сугубо социо-профессионального! Ибо Пьер Мори — «ок», *пастушок* же, чаще всего — «ойль». И этого достаточно, по крайней мере пока, чтобы почувствовать разницу. В Пиренеях в 1300—1320 годах «ок» и «ойль» на народном уровне почти не совместимы. Придется ждать целый век и даже больше, чтобы хоть какая-то «совместимость» дала о себе знать.

Таким образом, в конечном счете «французский мир» почти не представлен в Сабартесе. Он оказывает на эту маленькую страну лишь опосредованное влияние, главным образом через инквизитора (в данном случае речь идет об окситанском инквизиторе.) В 1320 году французский мир видится из Монтаяю и Акс-ле-Терма как пугало, но вполне реальное: его извлекают при необходимости, чтобы внушить страх или уважение. Оно отождествляется (неправоммерно [II, 71]) с той частью территории Фуа, которая контролируется инквизицией, дергающей графа за веревочки. В остальном французское присутствие на местном уровне почти нулевое. Едва ли выше английского, несущественного, однако тоже ощущаемого в «стране ок» со стороны Аквитании.

В смысле «туристическом» регионы языка «ойль» для наших людей Монтаяю тем более не существуют. (Если все-таки допустимо применить слово «туризм» к паломничеству.) Единственный среди наших монтаяонцев, единственный среди известных нам подозреваемых верхней Арьежи имел случай отправиться в Иль-де-Франс в порядке паломничества, к которому его вынудили репрессии: в 1321 году Гийом Фор был осужден епископальным судом в Памье взять посох паломника и отправиться на Север. Не только в Вовер (в нынешнем департаменте Гар), но

* I, 44, 100, 125; III, 482.

† Cohn N. 1957, p. 92—94; Duvernoy J. L'Inquisition à Pamiers..., p. 42, note 1.

* См. также о монете: III, 56; а также: *Castaing-Sicard M.*, 1961, где подчеркивается, что в рассматриваемую эпоху в Лангедоке, в непосредственной близости от нашего графства Фуа, получает широкое хождение турская монета. Об аналогичном, но более северном и, таким образом, несколько более раннем процессе победоносного проникновения турской монеты см.: *Devailly. Le Berry...*, 1973, р. 570–577

† Это отличие не всегда было столь заметным. В 1260–1280 гг. Памье в нижней части графства Фуа еще было заражено катарством (III, 327–328).

‡ См. выше: дело о Саварской десятине (Роух, 1901).

и в Монпелье, в Сериньян (Эро), в Рокамадур (Ло), в Пюи-ан-Велай, в Шартр, в Париж в собор Парижской богородицы, в Понтуаз, в Сен-Дени, в Сент-Шапель, в Лимузен, в Дофине, в район Тарна (I, 453)... Увы, Гийому Фору не доведется совершить этот грандиозный рейд: второй приговор, объявленный день спустя, осуждает его на костер. И он действительно будет сожжен.

Таким образом, Французское королевство давит своей политико-религиозной и устрашающей мощью или угрозой ее применения. Но оно лишено культурной притягательности, не осуществляет миграционного воздействия, лингвистического и туристического влияния. В одной только сфере оно представлено весомо: монета. Действительно, в подавляющем большинстве случаев (71%) используемая в графстве Фуа серебряная монета — парижской и, главным образом, турской чеканки, изготовленная на монетных дворах, более или менее связанных с парижской монархией. Задолго до интеграции в административное, культурное и лингвистическое пространство, в котором господствуют власти Иль-де-Франса, арьежское нагорье, таким образом, *volens nolens* вошло в их монетарное пространство*. В долгосрочной перспективе этот первый триумф предвосхищает другие захваты. Отмеченная победа в денежной сфере не лишена значения: овцеводы и пастухи, столь многочисленные в Монтайю и Сабартесе, переходят, благодаря торговле шерстью и скотом, стадию примитивной экономики выживания и испытывают жизненную потребность в деньгах. Мало-помалу утверждаются французские деньги.

В итоге этого метрологического, территориального и культурно-географического исследования вслед за «временным островом» возникает «остров пространственный», в состав которого входит Монтайю. Айонская земля и Сабартес в братском единстве своей лингвистической, горной и еретической специфики противопоставят нижней части графства Фуа и гасконским краям — регионам, более приверженным римской вере†, а также отличающимся диалектными особенностями языка. И при этом живая, телесная связь притягивает Сабартес к окситанскому миру. Она же связывает его со средиземноморским универсумом. Зато Север, французский мир, несмотря на свою политическую, религиозную и военную мощь, остается для людей Монтайю почти столь же абстрактным, как и английские владения. Его весьма ограниченные успехи сводятся к двум основным планам: *primo*, он внушает страх, несмотря на роль доброжелательного арбитра, исполняемую порой по тому или иному случаю‡; *secundo*, он смазывает местный торговый обмен с помощью монеты. Твердой. Или, иногда, порочной...³¹

Глава XIX Восприятие природы и судьбы

* II, 44, 51, 66; III, 235, 312; Martineau C. *Thème de la mort...*, p. 27–28: автор отметил восприятие красоты пейзажа, которое можно встретить у трубадуров. Но речь идет о «культурном уровне», отличающемся от того, что мы рассматриваем в этой книге.

¹ См. гл. II, а также: Ле Гофф Ж. *Цивилизация средневекового Запада* (колесо Фортуны).

² II, 200, и выше, там же (неудача); II, 52 (звезда): это упоминание о звездах безусловно является оригинальным вкладом крестьянской мудрости, поскольку оно отличается от евангельского текста (Мф. 5:36), которым вдохновляется Белибаст в цитируемом высказывании (II, 52).

³ Необходимо также напомнить в связи с провинциальной культурой, по многим другим параметрам отличающейся от культуры Сабартеса, знаменитое *Это игра судьбы Шарля Бовари*¹. Речь идет о выражении, которое отнюдь не смехотворно и идет из самой глубины нормандской культуры, как я смог в этом убедиться в юности, беседуя с нормандскими земледельцами, старыми и не очень старыми.

Если идти дальше социализированных пространства и времени, то каковы установки наших деревенских жителей по отношению к природе и, в целом, по отношению к макрокосму?

Сразу отметим возможность эстетического восприятия. Разумеется, у крестьян верхней Арьежи есть чувство прекрасного, но для них оно прежде всего связано с желаниями, удовольствиями, с тем приятным, что производно от чувственного восприятия либо от идущих из глубины сердца привязанностей. Потому наши персонажи говорят о «прекрасной девице», «прекрасном рыбьем паштете», «прекрасных людях», «прекрасных церковных песнопениях», «прекрасных райских кущах». Не более того * Наблюдая природу или горы, они не испытывают «возвышенных порывов». Они слишком погружены в конкретные проблемы, порой трудные, которые и та, и другие перед ними ставят.

По отношению к этой всеохватывающей природе в деревне и в округе существует скорее ощущение участия, значительно нюансированное антропоцентризмом. Философия Монтая полагает — и не она одна! — что микрокосм (иными словами, человек и его *domus*) является частью макрокосма, в центре которого безусловно располагается *осталь*. Этот очень обширный макрокосм включает и звезды. Мы уже видели, так что нет необходимости к этому возвращаться, как в доме сохраняют волосы и ногти умершего главы семьи, чтобы этот *domus* не лишился своей звезды, без которой он не может существовать, или доброй удачи, *astrum vel eufortunium*[†]. Слово «удача» (фортуна) естественно противопоставляется в словаре жителей Сабартеса «неудаче». *Люди не должны клясться небесами*, — говорит Белибаст, — *ибо они не могут сделать, чтобы звезда стала большой или маленькой*[‡].

У самого человека, особенно когда это пастух, есть, как у Пьера Мори, свой *фатум*, или судьба[§], которая управляет из-

вне его бытием. Он добровольно подчиняется этой судьбе, даже когда она приводит его в конечном счете в тюремный застеноч. Что касается горского катарства, то оно ни в коей мере не отвечает за появление подобной теории судьбы в верхней Арьежи. Но оказывается, — случайно ли? — что эта сугубо народная теория великолепно сочетается с догмой метемпсихоза религии «добрых людей»; синкретическое объединение местного фольклора с пришедшей издалека ересью становится очень легким, отчего у ереси появляются новые возможности укорениться... Послушаем по этому поводу Белибаста, когда он, в свою очередь, формулирует перед семьей Мори однозначное отрицание свободы воли (однозначность, подорванная фразой «Помоги себе сам, а уж небо тебе поможет» из других белибастовых речей).

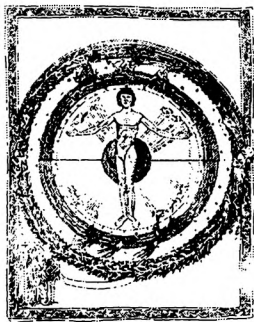
Когда человек похищает, крадет чужое добро или же делает зло, — заявляет бывший пастух из Кюбьера, — он — лишь лукавый дух, который в него вошел; этот дух вынуждает его грешить, и ему приходится оставить добрую жизнь ради дурной. Эта концепция обосновывает безответственность во эле и неотделима у Белибаста, в катарском восприятии природы, от анимизма. Все вокруг полно душ, — говорит изгнанник, осевший в Морелье, лихо развивая свою мысль. — Воздух, что колыхается вокруг, наполнен добрыми и злыми духами. Кроме редких случаев, когда дух пребывал в теле покойного, что был при жизни праведным и добрым (в таком случае этот дух вернется на небо), изошедший из мертвого тела дух всегда стремится вновь воплотиться. Ибо дурные духи, что пребывают в воздухе, поджаривают этот дух, когда он находится среди них; они его понуждают, стало быть, скрывать в каком-нибудь плотском теле, будь оно человеческое или звериное, ибо все время, что человеческий дух отдыхает в какой-либо плоти, дурные духи, что роятся в воздухе, не дают его поджаривать и мучить†.*

Итак, если верить Белибасту, воздух полон злого огня и временно бесприютных духов, от которых прямо или косвенно, но неизбежно зависят действия людей. В этих условиях деревенский фатализм верхней Арьежи вырастает из почти натуралистического анимизма, который, не заботясь о противоречиях, опирается на катарство в той же мере, что и на фольклор. На более высоком уровне, на этот раз без какого-либо влияния ереси, эта доктрина вписывается в неизбежные ограничения макрокосма, в котором царят, без возможности обжалования, решения великого архитектора.

Подобная концепция мироздания находит свое наиболее ясное — и универсальное для региона — выражение в речах Бернара Франка из деревни Гулье, в приходе Викдессос (I, 350—370). Бернар Франка — священник и служит мессу, но он также на-

* III, 179. По поводу противоречивости Белибаста в этом вопросе см.: III, 183.

† III, 183. Необходимо отметить, что в альбигойстве присутствует серьезная тенденция отрицания свободы воли, в том числе у ангелов. См.: *Livre des deux principes*, катарский трактат третьей четверти XIII в. (книга 1 «О свободе воли», § 15—16, издание Thouzellier C., p. 204). Но эта тенденция, по-видимому, лишь усиливает определенный фатализм, который, судя по всему, и так безусловно господствовал в народном мышлении Сабартеса.



Макрокосм, микрокосм и ветры. Миниатюра из «Книги о божественных делах» Хильдегарды Бингенской. Муниципальная библиотека, Лукка

стоящий крестьянин; он извлекает доход из своего просяного поля и сам на нем работает; на одной из улиц деревни у него есть дом, которым он и его братья владеют в рамках *братской семьи*. Он беседует со своими односельчанами во время страды, участвует в неформальных собраниях мужчин перед церковью в воскресные и праздничные дни. Впрочем, за эту общительность он станет жертвой доносов, процесса в Памье и, в конечном счете, желтых крестов.

Бернар Франка глубоко верит в то, что всему, что с кем-либо происходит, от века определено происходить. Человек, говорит он, зажат в рамках неотвратимой макрокосмической необходимости, первотворцом которой является сам Бог. У человеческого существа нет никакой свободы. А следовательно, человек не грешит. Наоборот, так называемые *добрые дела* не являются ни в коей мере заслугой тех, кто их совершает, поскольку заранее предусмотрены божественным планом. Когда мы читаем в документах из Памье эту радикальную деревенскую критику благочестивых деяний, на память временами приходит Лютер², — но Лютер местного масштаба: гораздо меньшая культура. Бернар Франка — августинианец, сам того не зная; он исходит неосознанно из всемогущества Благодати³.

Как раз в важном вопросе о влияниях и истоках Франка однозначен. «Эти самые мысли», отрицающие индивидуальную свободу, не напечатаны ему каким-нибудь городским доктором, где-то нахватавшимся августинизма*, — доктором, которого Бернар, будучи священником, хотя и сельским, вполне мог как-нибудь встретить. На самом деле Бернар Франка проповедует свои иноверческие взгляды уже сорок лет: он просто-напросто вывел их из фольклорных оснований крестьянской философии Сабартеса, которой он с радостью предается[†]:

— Не доктор ли какой внушил вам эти заблуждения? — спрашивает в 1320 году Жак Фурнье у шестидесятилетнего Франка.

— Нет, — отвечает старик. — Но все говорят в Сабартесе, когда случается с кем-нибудь что-то дурное или что-то хорошее, что «так уж ему суждено» или что «иначе оно и быть не могло»... Да и когда меня схватили (представители инквизиции) я сказал:

— Что будет, то и сбудется.

А потом я еще добавил:

— Так и будет, как Бог судит[‡].

Судьба и необходимость, управляемые Богом из горних сфер, могут действовать через посредство звезд или, пониже, воздуха и присутствующих в нем духов. Это двойное воздействие оказывается соответственно на *domus* и на индивида. Между звездным небом и небом чистого воздуха находится луна. Макрокос-

* О значении августинизма в теологии после XI века и задолго до кальвинистского и янсенистского обновления⁴ см.: Noonan. Contraception..., гл. VI.

[†] I, 356–357; см. также I, 363: о влиянии в этом вопросе неизвестного персонажа, пришедшего в верхнюю Арёж из горного диоцеза Палар.

[‡] В тексте две этих коротких фразы приведены на окситанском (I, 356–357).

мическое влияние этого небесного тела в Сабартесе не имеет такой всеобщности, которая будет за ней признаваться позже в других крестьянских культурах и «страны ок», и «страны ойль»*. Однако это влияние нельзя не учитывать в Монтайю, когда речь заходит о действии, на котором основывается от поколения к поколению непрерывность существования *dotus*: сочтении браком. Лет шестнадцать назад или около того, — рассказывает в 1320 году Раймон Вессьер из Акс-ле-Терма, — я был в доме Раймона Бело из Монтайю; и мы беседовали, в общем, о времени, когда надлежит праздновать свадьбы. Раймон мне сказал:

— Когда мы решили отдать нашу сестру в жены Бернару Клергу, мы пошли к еретику Гийому Отье, чтобы спросить его совета вот о чем: когда луна будет в самой поре, чтобы отдать нашу сестру за Бернара? Гийом Отье сказал нам назначить свадьбу на тот день, что он назвал. Так мы и сделали (I, 291).

Все есть в этом тексте, ставящем как раз на нужном уровне социального и матримониального обобщения проблему астрономических влияний. *Dotus* Бело в данном случае конкретизирован в группе братьев, которые коллективно несут ответственность за семью; в определенном таким образом составе *dotus* перемещается, чтобы посоветоваться с «добрым человеком», возведенным в достоинство прорицателя. Бело спрашивают у него о наилучшем способе совместить цикл плодородия их сестры, обещанной Клергу-сыну, с лунным циклом, поскольку, если верить провинциальной мудрости, ритм изменений ночного светила влияет на все, что живет и воспроизводится на земле.

Знания фаз луны не всегда достаточно, чтобы расшифровать указания макрокосма, потому жители Монтайю активно прибегают к услугам прорицателей в собственном смысле слова, чтобы обеспечить себя самыми надежными предсказаниями относительно подготовки к свадьбе, путешествию и т. д. Беатриса де Планиссоль пользовалась, как мы отмечали, ворожкой, которой охотно занималась для нее крещеная еврейка. Что же до каталонских изгнанников, то они вопрошают прорицателя, вычитывающего свои предсказания в книге, написанной арабским письмом (II, 40; III, 207). Этот гадальщик использует маятниковые движения палки или наблюдения за башмаками во время ходьбы, чтобы прорицать по поводу болезней людей и скота, а также по поводу предполагаемых браков. Менее хитроумные предсказания извлекают из полета птиц, приносящих несчастье: сов, которые забирают души мертвых, сорок, которые перелетают дорогу и служат вестницами беды, если верить весьма распространенной примете, которая передается от отца к сыну в семье Белибастов. Вид двух этих птах, пересекших дорогу, лишает «совершенного»

* См.: Serres O. de. Théâtre...; см. также любое этнографическое исследование, посвященное областям распространения лангдойля, начиная с Нормандии...

из Кюбьера того немногого мужества, что у него осталось; ноги у него буквально подкашиваются и он предчувствует — справедливо — печальную участь, которая его ожидает (II, 78; III, 210).

Бог, макрокосм и природа управляют человеком и его *осталем*, которые находятся в центре целой системы. Звезда, луна, духи воздуха программируют семейные и индивидуальные судьбы, отдельные указания по поводу которых дает также полет сов или сорок. Случай с приносящими несчастье птицами отнюдь не уникален: эмоционально насыщенные отношения, которые айонский житель поддерживает с окружающей природой, особенно с животными, далеко не всегда сердечны*. Даже — и прежде всего — когда эти отношения очень тесны. Проиллюстрируем этот аспект.

Начнем с самых близких и домашних животных. У пастухов из Монтаяю, безусловно, были собаки, или *mâtin*⁵, ходившие в отгон со стадами[†]. Отдаленные дома иногда охраняли большие собаки, лаявшие беспрерывно[‡]. Повседневные отношения между двуногими и четвероногими были, возможно, хорошими и нежными — нам ничего об этом неизвестно. Однако в целом стереотипный образ собаки не является позитивным. *Собачьи отродья, что сдирают шкуру, волчьи отродья, что пожирают... Сучье отродье* — это самые ласковые ругательства, используемые Клергами и некоторыми другими по адресу братьев-миноритов или Алазайсы Форе. Берегись злой собаки! Она может заразить бешенством. Пастух Жан Мори боится быть отравленным[§]. Он дает попробовать приготовленные хозяйкой кушанья своему пастушьему псу[§]. Жермен из Кастельно, архидьякон⁶ Памье, наживается за счет своих собратьев, провернув дело с земельными доходами[§]. Его постигнет кара! *Четыре здоровенных цепных овчарки ждут архидьякона на том свете, чтобы разделаться с ним по-свойски. Один каменотес высказывает свои сомнения по поводу конца света? У вас веры не больше, чем у собаки,* — говорят ему его приятели^{**}.

Образ собаки, таким образом, не является ни лестным, ни просто хорошим. Мы очень далеки от Эдма Ретифа, который в своей Бургундии XVIII века настолько будет любить свою собаку, что не колеблясь заявит: *Прикоснуться к моей жене — это все равно, что прикоснуться к моей собаке*. Несмотря на мнение Ретифа, у антисобачьих стереотипов будет долгая жизнь; в словаре ругательств они доживут до сегодняшнего дня^{††}.

Другое близкое к очагу животное также страдает от негативной, а то и диaboлической характеристики — речь идет о кошке. Ночные крики дерущихся котов слишком уж похожат, если верить семье Бене из Орнолака, на стенания странствующей души покойника (I, 262). Ба! Подумать только! *Когда Жоффруа д'Альби, инквизитор из Каркассона, помер,* — рассказывает Гий-

* Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада.

† II, 485. См. также тулузскую миниатюру XIV в., воспроизведенную:

Duvernoy J. Inquisition à Ramiers, p. 64–65. Весьма распространенные концепции, согласно которым пастушьи собаки являются достаточно поздним «изобретением», должны быть, на мой взгляд, оспорены.

‡ III, 257

§ II, 485. См. также: II, 288 (оскорбления). Точно также на собаках будут испытывать яд, приготовленный, по-видимому, для Гастона Фебуса (*Mollat, C. D. U. Vol. I, p. 167*).

** I, 535, 160.

†† По поводу этого собачьего досье см. также: II, 40 (бешенство, идущее от собаки); II, 281 (*На Госса как оскорбление, иначе говоря — сука*); I, 231; II, 420... Однако отметим, что сука, как вскармливающее, несущее в себе эмбрион, может стать, согласно Белибасту, сосудом, приемлющим воплощающуюся душу (II, 35). Но она идет в списке лишь следом за женщиной, кобылой и крольчихой (там же). Ж. Ле Гофф (Указ. соч.) показал, что образ собаки гораздо позитивнее в загородной среде, где она символизирует верность, чем среди сельских жителей.

еметта Мори, — никто не присутствовал при его ночной кончине. Но на другой день, — продолжает хозяйка *, — люди, что обнаружили труп, увидели рядом с его кроватью двух черных кошек, по одной с каждого края кровати. То были злые духи, которые составили компанию душе инквизитора. Отметим, что крыса, другой обязательный обитатель дома, также вызывает неприязнь †

Дурная репутация свиньи в каком-то отношении напоминает судьбу собаки. В самом деле, собака входит в человеческую семью и в то же время обладает какой-то долей дикости, поскольку может быть скрещена с волком, в компании с которым она часто поминается в оскорблениях. Я бы сказал то же самое о свинье. Она одновременно является постоянным сожителем, и соседство более чем тесное, поскольку ее кормят домашними отходами и ежедневно едят в виде соленого сала, и животным наполовину диким, поскольку кормится желудями в лесу и оплодотворяется кабаном, дикость которого бесспорна. Следовательно, свинья оказывается вдвойне подозрительной, поскольку это четвероногое, если можно так выразиться, стоит двумя ногами в одном лагере и двумя ногами в другом: в культуре (наиболее интимно-домашней) и в природе (наиболее дикой). Свиная морда (*truiassa*), — кричат во время семейных сцен мужья из Сабартеса своим женам, когда дело доходит до того, что пестики для соли и деревянные миски летают туда-сюда по кухне ‡. Если у вас в погребке есть свиные ноги, отнесите их святому Антонию, — насмешливо говорят братья Отье своей скотоводческой аудитории; правда, они ссылаются на животное, которое в фольклоре тесно связано со св. Антонием § (II, 420).

За пределами первого круга табуированных животных, отмеченных негативным восприятием (собаки, кошки, свиньи, крысы), располагается второй круг, включающий классический домашний скот: коров, овец, коз и лошадей; степень их полезности оказывается достаточно высокой, а близость к людям несколько меньшей, чем в случае с первой группой, включая свиней. Грацида Лизье, недавняя бедная крестьянка из Монтайю, четко чувствует этот образ позитивного круга, зажатого между двумя концентрическими негативными зонами, внутренней и внешней. Молодая женщина, чтобы лучше сформулировать свою мысль, не колеблясь отликает ее в форме примитивного катарства и дуализма, переделанных в соответствии с ее фантазией.

— Грацида, — спрашивает Жак Фурнье, — веруете ли вы, что Бог создал все телесные предметы, которые мы видим в мире?

— Я верую, — отвечает Грацида, — что Бог создал телесные вещи, которые хороши для использования людьми: самих людей и животных — съедобных или же полезных чело-

* II, 69. О том же см.: Devic, Vaissette. Histoire du Languedoc..., vol. IX-1, p. 300—301; в 1307 г. мы отмечаем дьявола в виде кота в признаниях тамплиеров⁷

† III, 221 (по словам Пьера Мори): Белибаст и Тавернье запрещают убивать любое животное, кроме крыс, змей и жаб.

‡ См. гл. XII, а также II, 288.



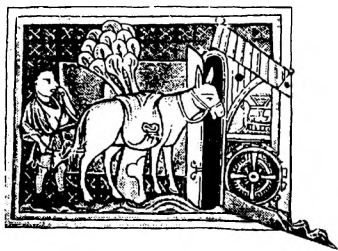
Корова с теленком.
Миниатюра XIII в.

веку, ну как быки, бараны, козы, лошади, мулы, а еще съедобные фрукты земли и деревьев. Но, однако ж, я не верю, что Бог создал волков, мух, ящериц и других зловредных для человека существ, и не верю еще, что Он создал дьявола (I, 304).

На другом берегу Арьежи Бернар Франка, крестьянин-священник из Гулье в Сабартесе, производит простодушные суждения неграмотной женщины из Айонского края. Этот Бернар также изобретает для себя дуализм наподобие катарского, но достаточно причудливый. Есть от чего перевернуться в гробу истинным манихеям; но в нем содержатся и основания для того, чтобы отличить дурных зверей от хороших, — последняя группа включает, как и у Грациды, полезный домашний скот. С одной стороны, — говорит свидетель из Гулье, — есть творения Бога доброго, небо, земля, воды, огонь, воздух и животные, что полезны человеку для еды, для перевозки, для работы или для одежды, туда же включим и съедобных рыб! С другой стороны, злой бог сделал демонов и зловредных животных, как, к примеру, волки, змеи, жабы, мухи и всякие зловредные и ядовитые твари (I, 358).

Во главе этих домашних животных, к которым относятся добродетельно, выступает, разумеется, лошадь. Она оказывается в первом ряду множества животных, которым, согласно местным пророкам катарского Сабартеса, суждено принимать в себя душу в ходе ее последовательных реинкарнаций. Лошадь или, точнее, кобыла в этой роли следует за женщиной и безусловно опережает крольчиху и суку, а также корову. Души, — говорит Белибаст, — когда выходят из рубахи, то есть из тела (после его смерти), тут же начинают метаться, будучи боязливыми и пугливыми. Так быстро они перемещаются, что если душа покинет (мертвое) тело в Валенсии (в Испании), так в другое тело (живое) она может вселиться в графстве Фуа, и если будет сильный дождь, так едва ли и три капли дождя на нее попадут! И в таком бегстве мятущаяся душа (которую пытаются в это время языки пламени, испускаемые дьяволами, населяющими воздух) кидается в первую же свободную дыру, какую найдет! А иначе говоря — в чрево любого животного, только что зачавшего зародыш, у которого нет еще души, будь это животное сукой, крольчихой или кобылой. Или же во чрево женщины (II, 35).

Белибастов миф о гонке духов по направлению к чреву популярен также и в Монтайю. Раймон Руссель рассказывает его в сокращенном виде Беатрисе де Планиссоль (I, 220). В этом рассказе прямо упоминается о преимуществе лошади перед другими животными, способными приютить дух, только что вышедший из



Крестьянин с мулом.
Миниатюра середины XIII в.

мертвого тела. Это преимущество, помимо прочего, подчеркнуто мифом о лошади, как минимум четыре версии которого нам оставили арьежцы, беглые или оставшиеся на месте*. Две из них воспроизводятся Пьером Мори, услышавшего их от Белибаста и Прада Тавернье; они очень упрощены. Еще одна нам предоставлена Сибиллой Пьер, скотоводкой из Арка, услышавшей ее непосредственно из уст Пьера Отье; четвертая, самая полная, попала в наши протоколы через посредство Арно Сикра, слышавшего ее, как и Пьер Мори, от Белибаста (который, подобно Сибилле Пьер, возможно, знает ее лично от Пьера Отье). Один человек был дурным и убийцей. Когда человек этот умер, дух его вошел в тело быка; у быка этого был жестокий хозяин, который плохо его кормил и терзал тычками длинного стрекала. А между тем душа быка помнила, что была человеком. Когда бык умер, душа вошла в тело лошади. Лошадь эта принадлежала важному сеньору, который ее хорошо кормил. Как-то ночью на сеньора напали враги; он вскочил на коня и поскакал каменистым ущельем. И случилось, что у коня копыто застряло меж двух камней, — он едва его вытащил, так что потерял подкову, которая осталась в камнях. Сеньор продолжил ночную скачку. А душа коня все помнила, что была человеком. Когда лошадь умерла, душа перешла в тело беременной женщины и воплотилась в зародыше ребенка, что женщина носила в животе. Став большим, ребенок этот возвысился до постижения Блага (до катарской веры). А потом он стал совершенным†. Однажды вместе со своим товарищем шел он как раз в том месте, где конь потерял свою подкову. Тогда этот человек, дух которого был раньше в лошади, сказал своему спутнику: «Когда я был конем, одной ночью я потерял свою подкову меж двух камней, а потом скакал раскованный целую ночь...

И тогда оба принялись искать в камнях; они нашли подкову и взяли ее с собой.

Этот миф, происхождение которого, местное или иноземное, нам неизвестно, встретил теплый прием у людей из Сабартеса; если они и не сами изобрели его, то, по крайней мере, адаптировали, опираясь на старые фольклорные традиции; рассказчиком-посредником был Пьер Отье, так хорошо знавший свою верхнюю Арьеж. Они с большим энтузиазмом его распространяли. В самом деле — миф примиряет обязательные элементы альбигойской догматики (метемпсихоз, важнейшее значение «добрых людей») с параллельным, очень сабартесским прочтением‡ социальной и животной иерархии, которые напоминают «триады» Дюмезиля⁹:

* II, 36, 408; III, 138, 221.

† Текст говорит «добрым христианином», что на языке предстоящих перед трибуналом Жака Фурнье означает «добрый человек» или «совершенный». Одна из версий мифа в самом тексте и в контексте (III, 138) явно противопоставляет этого «доброе христианина», или «совершенного», внимающей аудитории «простых верующих».

‡ О трех сословиях в контексте социальных и политических реалий Сабартеса см. гл. XVIII.

Назначение	Сословия (в соответствии с мифом)	Живые существа (в соответствии с мифом)
те, кто пашет	пахарь	бык
те, кто воюет	сеньор	
те, кто молится	совершенный	человек

В высоком «социальном» положении лошади нет ничего удивительного: даже на том свете рыцари графства Фуа не расстаются со своим верным скакуном. *Три года назад*, — рассказывает в 1319 году Арно Желис по прозвищу Чашник, пропитанный алкоголем ризничий одной из церквей в Памье, имеющий дар видеть призраков*, — *явились мне два умерших экуюе, родом из деревни Ден. Были они рассечены сверху донизу до самого пупка из-за раны, по причине которой они и померли; и однако ж они по-прежнему сидели верхом на своих боевых скакунах, которые отправились за ними на тот свет!*

Относительные уважение и почтение, окружающие лошадь, распространяются даже на подобных ей: при отсутствии лошади дворяне, не смущаясь, седлают мула (III, 271). «Важные шишки» из Сабартеса именуются в местном просторечии *взгромоздившимися на жирных мулов*. Став преемником переселившейся души, мул обладает *доброй душой* (II, 129), а потому имеет право на потраву зерна на соседнем поле! И осел, столь дорогой для монтаيونцев, имеет лучшую репутацию, чем в наши дни: к нему применяют самое дорогостоящее ветеринарное лечение — ртутные примочки. Привидевшаяся во сне голова осла является мифологическим аналогом дворца†. Тело осла, как и тело лошади, являет собой достойное жилище для той или иной души, находящейся в странствии метемпсихоза. Гийеметта Мори справедливо негодует, когда Жан Мори бьет чуть ли не до смерти ее ослицу (*Дурной прием для души!* — кричит хозяйка виновнику)‡.

Переходя от семейства лошадиных к рогатому скоту, мы спускаемся на одну ступеньку по лестнице уважения, аналогичную той, что разделяет знатного человека и землепашца. Тем не менее мы остаемся в зоне положительной оценки: Бог и дьявол согласны, помещая достаточно высоко предназначенных для пахотного труда и, следовательно, полезных быка и корову§. *Бароны, пусть никто не протягивает руки к моей сохе, если не хочет держать ее крепко*, — говорит Сын Господень своим последователям (согласно Пьеру Мори [III, 137]). *Я дам вам быков и коров, богатства, жену-подругу, и у вас будут ваши собственные дома, и у вас будут дети*, — говорит, со своей стороны, Сатана, чтобы выманить ангелов из Рая**. Положительно «отмеченная»

* I, 132. См. гл. XXVII.

† II, 57.

‡ II, 73; III, 199. «Простота осла и скромность быка» также должны быть связаны с персонажами яслей (Vicaire, 1966, p. 100: по поводу св. Доминика в Лангедоке).

§ См. также по этому поводу выше, в этой же главе (свидетельство Грациды Лизье и т. д.).

** См. гл. II (проповедь Отье перед пастухами).

деградировавшей в местных условиях катарской Вульгаты, корова естественным образом противопоставляется волку, которого воспринимают максимально негативно. *Были у меня коровы и бараны, — рассказывает Арно Когуль, крестьянин из Лорда, — и случалось, что волк их утаскивал и пожирал; никак я не могу поверить, что Бог создал такого дурного зверя, волка! (I, 378).*

Баран, с другой стороны, несмотря на свою глупость, пользуется уважением, которое он сохранит до наших дней. *В зятя моего вселился добрый дух, он смирен, как баран*, — говорит Эмерсанда Марти, имея в виду мужа своей дочери Жанны по имени Бернар Бефай. Этот зять действительно просто золото для своей тещи, на помощь которой он всегда галантно приходит. Он даже нещадно побьет свою жену, грубо ведущую себя со старой Эмерсандой. Среди пастухов Монтайю ягненок или, чаще, настриг шерсти считаются хорошими подарками, которые приятны для доброго св. Антония.*

С более общей точки зрения на быка и барана распространяется уважение и расположение, которое направлено на мясных животных. Их мясо, роскошное блюдо, считается афродизиак: оно *вздывает плоть*[†], что приносит ему народную любовь и сугубо теологическое неприятие со стороны «совершенных». Однако последние не держат из-за этого зла на мясных животных, которых они считают хорошими вместилищами для переселения душ, в отличие от рептилий и других «отмеченных» дурной репутацией тварей. *Как-то оказался один еретик в Лиму, — рассказывает Арно Лофр из Тиньяка, — и, проходя мимо скотобойни того города, увидел он мясников, убивавших скотину.*

— *Какая жалость, — сказал еретик, — видеть, что так вот гибнет столь благородная порода! Какой грех! (II, 108).*

Та же реакция по отношению к другому сельскохозяйственному «животному», к курице: и она является объектом доброжелательных стереотипов. Свернуть шею очаровательной курочке — это выше сил кумушек из Монтайю и дам де Шатоверден, если они еретички (I, 458, 221). Скорее уж пусть нас пытаются огнем, заявляют они.

За пределами двух первых кругов — дурного круга животных настолько близких, что их названия становятся ругательствами, и более обширного круга животных, менее тесно соседствующих с человеком и попросту хороших и вкусных — начинается третий круг, охватывающий всю дику фауну. В его рамках неодомашненные млекопитающие не внушают ярких чувств, если не считать волка, предмета всеобщей ненависти: в самом деле, он пожирает скот, а иногда и людей. Будучи народом противоречивым, наши крестьяне легко сравнивают духовенство с прожорливым волком; в то же время они утверждают, что получение крещения гарантирует, что человек не будет загрызен волками[‡].

* II, 65. См. также устроенный Жаном Мори скандал, когда он в гнев зовет еретиками чужих баранов (III, 199). «Мистический агнец», разумеется, связывается с личностью Христа.

† III, 137, 230: у вина та же репутация.

‡ II, 30, и сл. («волчище» и т. д.); III, 319; II, 16 (крещение).

Напротив, можно отметить популярность белки, частой добычи, которой живут охотники и которую ловят силками *. Ее также считают возможным промежуточным этапом переселения душ. *Два еретика*, — рассказывает опять же Арно Лофр, — *нашли как-то белку, попавшую в силок. Они распутали и освободили ее. Она убежала. Зная, что человек, расставивший силки, живет тем, что добывает охотой, они оставили на месте ловушки столько денег, сколько стоит белка*.

Напротив, все, что «волочит брюхо по земле» (змеи, жабы, ящерицы), является предметом страха, ненависти, неприязни в той же мере, что и крысы. В этом отвращении по отношению к рептилиям или земноводным нет ничего удивительного и оригинального: и сегодня люди безжалостно убивают этих животных-неудачников, будь они «вредными» или безобидными. Ящерица, однако, стоит несколько особняком, поскольку к ней относятся плохо — в той мере, в какой она сродни своей рептильей сущностью змеям, — и в то же время она имеет доступ к святым святым человеческого «Я» (ср. катарско-сабартесский миф о ящерице, где в нее воплощается человеческий дух, ни больше, ни меньше †). *Будем есть лишь то, что родится на деревьях и в воде*, — говорит Белибаст Гийеметте Мори, дважды подтверждая тем самым народное проклятие хтонического характера, лежащее на всех ползающих гадах, перемещающихся, «волоча брюхо по земле» ‡.

Прочитав эту белибастову апофегму ¹⁰, легко можно прийти к мысли, что живущие на деревьях птицы очень популярны среди наших монтайонцев. На самом деле все не так просто. Сова и сорока, птицы дьявольские и связанные с загробным миром, вызывают чувство тревоги и неприязни (подобно дракону, принадлежащему и воздушному, и хтоническому миру). Две этих летучих твари, приносящие несчастье, воспринимаются едва ли более положительно, чем мухи, другие «воздушные» существа, которых считают вредными, даже демоническими §. Уж не говоря о вшах, — они, правда, скорее жители эпидермиса, чем воздуха. Напротив, безусловно в положительном свете видится птица, которая для верхней Арьежи остается мифической, — пеликан. Прекрасная история о нем, использованная катарями к случаю, обходит все Пиренеи, ее передают из уст в уста, от человека из диоцеза Палар — человеку из Сабартеса и далее (I, 357, 363). *Есть такая птица, что зовется пеликаном, и перья ее сверкают, как само солнце. И птица эта все время летит вслед за солнцем. Были у этого пеликана птенцы. Он оставлял их в гнезде, чтобы без помех лететь за солнцем. Когда его не было, дикая тварь забиралась в гнездо и отрывала маленьким птенцам лапы, крылья и клювы. После того, как такое случилось уже много раз, решил пеликан скрыть свое сверкание, спрятаться среди своих птенцов и подстеречь тварь,*

* II, 107 См. также: I, 338.

† III, 223.

‡ II, 24, 35, 47; III, 137, 248; I, 283: по словам

некоторых наших свидетелей, земноводные и рептилии представляют собой наиболее гадкий из возможных уровней реинкарнации. См. также: I, 304, 358.

§ III, 199 (дракон); гл. XIV (совы и сороки).

чтобы убить ее, когда она снова заберется в его гнездо. Так он и сделал, и спас маленьких пеликанов. Точно так же (вот где торчат катарские уши!) Христос скрыл свое сверкание, когда воплотился в чреве Девы Марии, так он смог поймать злого бога и запереть его во мраке ада. Так злой бог перестал разрушать творения Бога доброго.

Итак, пеликан — это Христос, сова и сорока — это дьявол. Между двумя этими крайностями располагается тьма птиц, к которым относятся скорее нейтрально.

Что касается живущих в воде рыб, то их плоть, на языке катаров, не испорчена; однако она не может быть местом реинкарнации, поскольку рыбы не вынашивают своих детей во чреве и потому не могут принимать странствующие души. Народное мышление не противоречит в этом вопросе катарской догме: у наших монтайонцев ни одна рыба не имеет названия, которое могло бы быть использовано в качестве оскорбления; морской окунь (волк на местном наречии) ценится настолько же, насколько сильно проклинается горными пастухами обычный волк*.

По поводу растительной природы мнения расходятся. Некоторые крестьяне во время дискуссий при обмолоте высказываются в том смысле, что сам Бог заставляет зерно «цвести и наливать-ся»; дьявол же, полагают они, напротив, специализируется на производстве града, грозы и ураганов. Другие деревенские жители, столь же категоричные, приписывают живительную силу рождающей природы и культивируемые растения самой Природе, плодородию почвы, благодетельному присутствию «добрых людей», человеческому труду... или навозу. Однако во всех этих случаях растительный мир как таковой не является предметом негативных суждений; теории сторонников абсолютного дуализма, выставяющие его как творение злого бога (I, 283), не находят громкого отклика в мышлении сельских жителей, — в том виде, в каком оно существует в Монтайю и Сабартесе.

Разумеется, наше мужичье видит руку злого бога в некоторых явлениях или созданиях, таких, как кошки, совы, волки, рептилии, гром или молния. Однако в Сабартесе и речи нет о том, чтобы систематически считать сатанинским любое творение[†]. Скорее наоборот. Примитивный спинозизм¹¹, плохо различающий Бога-создателя и благую Природу (созидающую или созидаемую, мнения расходятся), таким образом, красной нитью пронизывает сабартесский натурализм. Он спонтанно распространяется в массах и приспосабливается, в зависимости от ситуации, к катарскому или римско-католическому умонастроению. С другой стороны, дуализм крестьянских представлений также оказывается примитивным: он ближе народной интуиции, чем тонкости умеренного ученого дуализма, и по возможности размещает творения дьявола среди созданий и явлений, считающихся вре-

* II, 33: «морской волк» и горный волк. II, 35: Белибаст полагает, что рыбы чисты, поскольку рождаются в воде, не имеют ни крови, ни страстей.

† Деревенские взгляды: господствующая роль Бога как создателя и гаранта плодородия земли (II, 357, 461, 482; III, 307, 335 — роль «добрых людей»); III, 51–52; II, 166, 168 (споры: одни говорят, что Бог, другие — что Природа заставляет цвести, наливать-ся и т. д.); I, 230, 457 («земляные удобрения», «человеческий труд и добротность земли»); I, 283 (цветет и наливается все благодаря дьяволу, — уникальное для деревни мнение); I, 361, II, 36 (дьявол создает град, грозу, все дурные вещи, составляющие зловердную часть Природы, — «примитивный дуализм»).



Кормление цыплят.
Первая половина XIV в.

доносными либо табуированных (бури, совы, мухи и т. д. — см. выше).

Если быть более точным, чередующиеся концентрические круги негативного и позитивного отношения к животным заставляют нас обратиться к исследованиям Эдмунда Лича *. Этот автор сравнивает оскорбления, использующие названия животных, с табу, появляющимися из запрета инцеста. На практике наши крестьяне из Монтаяю проводят то же сравнение, когда восхваляют того или иного «доброего человека» за его отказ иметь дело с любой женщиной и есть любое мясо. Сами же они отказываются лишь от женщин из ближайшего круга родства и от мяса наиболее тесно соседствующих с ними животных (собака, кошка, крыса). Следовательно, мы можем считать, что по отношению к деревенским жителям Сабартеса существует очень близкий круг животных (собака, кошка, свинья), которые в разном качестве и иногда сохраняя частицы дикости живут в странственной, эмоциональной, а порой почти телесной общности с человеком. Эти животные — за исключением свиньи, употребление которой в пищу, впрочем, создает некоторые проблемы — являются предметом пищевого табу, а также материалом для оскорблений или ассоциаций с дьяволом. Затем идет круг животных загонов и хлева, уже чуть менее близких: поддерживаемые с ними отношения достаточно дистанцированы, чтобы быть корректными, иногда сердечными и в целом позитивными. Птичий двор, и даже огород, целиком входят в этот второй круг. (Посмотрите на хорошую репутацию курицы в Монтаяю; и сравните, уже в наши дни, с выражениями типа *курочка моя, уточка моя, цыпленочек мой*.)

Вторая важная граница отделяет дикую природу: некоторые существа здесь в той или иной степени враждебны человеку и его домашним животным (волки, гадюки, даже мухи †), либо эта враждебность, полагаемая реальной, на самом деле остается мифической (неядовитые змеи, жабы, совы, сойки и т. д.).

Наконец, за пределами этого круга, справедливо или ошибочно воспринимаемого как агрессивный, располагается нейтрально или даже положительно оцениваемая остальная природа, растительный и водный миры. Лич в этом отношении совершенно прав: оскорбление и, в более общих терминах, уничижительная оценка черпаются из зон животного или природного окружения, по-разному удаленных от человека. С одной стороны — из круга, наиболее близкого к *эго* и его *domus*, среди домашних животных. Пример — собака. С другой стороны — из также самого близкого, пусть и не настолько, как предыдущий, и самого опасного круга дикой фауны. Пример — волк. Отметим, впрочем, что

* Leach, 1966.

† II, 53 и выше.

* Наша терпимость объясняется, возможно, очень просто: волки во Франции исчезли и не являются больше для нас врагами.

† См.: *Rétif de la Bretonne, La Vie de mon père*, liv. II, 1970, p. 83¹⁶, а также замечательный фрагмент у кюре Мелье (t. III, p. 99):

«Попробуйте сказать крестьянам, что их домашняя скотина лишена жизни и способности чувствовать, что их коровы, лошади, овцы и бараны — лишь слепые и безжизненные машины...» (Мелье Ж. Завещание. М., 1954. Т. 3. С. 324).

монтайонское восприятие этого животного более нетерпимо, чем наше: оно не делает исключения даже для волчонка, того вполне милого исключения, которое делаем мы, когда говорим о *молодых волках социалистической партии* или о *молодых волках UDR* *¹². Зоологические оскорбления, таким образом, являются в Сабартесе процедурой очень удобной: они производят значимые разрывы в *континууме* человек — природа, отделяя человека от наиболее близкой к нему фауны, а домашнюю фауну — от дикой.

Коллективное бессознательное было «структурировано как язык»¹³ и эта процедура дополнялась целой серией сопоставлений между представлениями о животном мире, о семье (или ее отсутствии) и об обществе. Для крестьянского менталитета в Сабартесе эти соответствия не представляли собой ничего сложного. В самом деле, деревня не рассматривает зверя как «животное-машину»¹⁴, а приписывает ему свойства, делающие его достойным сравнения с человеком. Посмотрите по этому поводу, о «имидже» животного в деревне, интереснейшие тексты Ретифа де ла Бретона и кюре Мелье¹⁵, двух знатоков крестьянской философии[†]

Таблица резюмирует систему скрытых соответствий, принятую в верхней Арьежи.

Таблица соответствий

	I	II	III
Уровень А (животный):	Животные, живущие в тесном соседстве с человеком: объекты пренебрежения, названия которых используются в качестве оскорбления, подозреваются в связи с дьяволом (собаки, кошки, свиньи и т. д.)	Хорошие животные овчарни и конюшни. Мясной скот с мясом-афродизиаком	Дикая природа Негативный и враждебный круг: волк, сова и т. д. Остальная фауна и растительная или водная природа (нейтральное или позитивное восприятие)
Уровень В (по отношению к семье и к domus):	Семейный круг, где действует запрет на инцест; сам этот круг в чем-то дьявольский: «Черти — наши братья» (II, 200)	Внешнее общество, в самой деревне и в Сабартесе, то есть внешняя для семьи социальная среда, по отношению к которой нет запрета на инцест (в Сабартесе эта среда начинается с троюродной сестры включительно). Эта среда населена «афродизиачными» персонами (сексуально притягательными и доступными)	Более отдаленный мир за пределами Сабартеса Мир враждебный или безразличный, или дружеский
Уровень С (по отношению к стратификации сословий; см. выше «миф о лошади»):		Сабартесское общество Священники Сеньоры и Крестьяне (католическая знать версия) «Добрые люди» (катарская версия)	Общество отдаленное и/или угнетающее, опасное и/или маргинальное: король Франции; папа; епископ Памье; инквизиция; нищенствующие братья и т. д.*; убийцы Разное
Дополнение к уровню А		(«Совершенный») Конь Бык	

* Отметим, что оскорбительный термин «волк», или «волчище» [lobasses] (А III), применяется к нищенствующим братьям (С III), тогда как «сукой» или «свиньей» (А I) охотно величают женщин из собственной семьи (В I).

Глава XX Магия и спасение

* Delumeau J. 1971, p. 240—250 et passim; см. также статью, озаглавленную «The magic of the medieval church» in: Tomas K. 1971; Redfield R., Villa Rojas A., 1962; Dupront A. in: Le Goff J., Nora P. Faire l'histoire. P. 1974. А. Дюпон в La France (Pléiade) удачно ответил на слишком «магическую» интерпретацию крестьянской религии.

† По поводу публичных молений, крестных ходов и процессий в поле, часто происходивших в Средневековье с целью получить хороший урожай, см.: Mollat (C. D. U., 1962, p. 86). См. также (в числе многих других): Belmont, p. 86 (он использует, разумеется, документы Ван Геннепа). Отсутствие в Монтаню и Сабартесе какой бы то ни было активности в этом отношении тем более замечательно, что теоретически крестные ходы на Вознесение были обязательными праздниками в окситанских диоцезах (см. предписания тулузского собора 1229 г.: Hefele. Histoire des conciles. Vol. V-2, p. 1500).

‡ III, 51 (Бедельяк находится в верхней Арьежи). См. также II, 362 (аналогичные высказывания крестьянина из Аску). О спорах, скорее катарских, чем

Перейдем теперь к религиозности наших деревенских жителей, в разных случаях католической или катарской, либо и той и другой одновременно... Согласно широко распространенному мнению, для крестьянских и сельских культов должны быть характерны прежде всего магическое восприятие мира, пережитки язычества и ритуалы исцеления или плодородия, ритуалы, предназначенные для излечения болезней и сбора большого урожая* На самом деле религиозная практика «урожайного» или «анти-эпидемического» типа, имеющая в виду прагматические цели, встречается у жителей Сабартеса время от времени, но в целом достаточно редко. Не происходит ли эта относительная недостаточность от того, что центром их культуры является скорее *осталь*, чем земля-кормилица? Не оттого ли, что провозглашаемая ими религия стремится предстать прежде всего как размышление о потустороннем мире, а не о земной жизни? Во всяком случае констатируем факты, не высказываясь пока по поводу причин. В окрестностях Акса, Прада и Тараскона Бог — скорее Яхве, чем Ваал¹, скорее всемогущий распорядитель спасения в «горнем мире», чем помощник по призыванию дождя, отведению бури или тифа. Молитвы и крестные ходы[†], предназначенные привлечь господнее благословение на поля, устраиваются нашими крестьянами с невероятной скромностью, — если устраиваются вообще.

Конечно, крестьянин из Бедельяка вполне может во время беседы с другими мужчинами местечка, собравшимися на площади незадолго до Иванова дня, говорить о Божьем вмешательстве в вызревание урожая. *Гляньте*, — говорит он своим товарищам, — *в этот год мы боялись вовсе не собрать зерна, когда оно едва-едва проросло, и вдруг, благодаря Богу всемогущему, который все создал, пшеница наша заколосилась, и ее будет у нас в достатке в этот год...*[‡] Однако подобные утверждения имеют, по-видимому, лишь теоретическое значение: они не

католических, по поводу того, Бог, природа или дьявол заставляют «землю цвести и плодоносить», см.: I, 283; III, 51, 347.

* II, 39–41. Впрочем, представляется вполне нормальным, что прорицатели используют псевдорасшифровку таинственного письма (арабского), неизвестного населению, включая тонкий слой грамотной элиты.

† См. гл. XXI.

‡ В том, что сохранилось от фольклора Монтанью (устный опрос 1974 г.), упоминания о магической роли юре имеют важное значение: юре не берут сглаз и порча; он может отвести град, бросая нож и тем самым отгоняя град к земле, иронично именуемой *безместной пустошью* [*Plan de Rien*] и весьма отдаленной от нашей деревни.

влекут за собой организации особых процессий или церемоний, направленных, с Божьей помощью, на повышение плодородия земли. Ее фаталистически оставляют на усмотрение божьих планов и климата. В этой «аграрной» сфере смирение с волей Г^оба довлеет над обращением к Всевышнему.

У наших монтаньонцев ритуалы, связанные с плодородием и с бесплодием, в той мере, в какой они существуют, относятся в гораздо большей степени к маргинальной, даже низкопробной магии, чем к религии. *Скотина твоя хиреет оттого*, — объявляет Гийеметте Мори прорицатель из округа Теруэля, — *что некто, который завидует столь важной хозяйке, как ты, навел на нее порчу... Но в будущем году*, — добавляет гадальщик, — *со скотом у Гийеметты все будет благополучно*. Сие сказав, человек из земли теруэльской спешит захлопнуть книгу, откуда он и почерпнул эти новости, написанную... арабской вязью*. В изгнании наши крестьяне и крестьянки из Монтанью считают исламские манускрипты набором идущих от Бога заклиний, предназначенных для умножения стад. Однако эта установка возможна именно потому, что ислам не является их религией. Им не пришлось бы в голову также относиться к окситанскому католицизму, который был или остается для них средоточием сакрального. Независимо от того, катары они или католики, наши герои отнюдь не ставят в центр своей религиозной практики культ плодородия, относящийся к полям и лутам. Одержимость плодородием появляется в качестве периферийного, подчиненного и почти неосознанного элемента, прежде всего в хтоническом культе Девы Марии Монтаньонской†.

Нередко возникает искушение представить сельских жителей прошлых веков людьми примитивными или полудикими, пропитанными преимущественно утилитарным христианством. И, однако, среди людей из Монтанью крестьянка Гийеметта Мори — далеко не единственная, кто проводит демаркационную линию, разделяющую, по крайней мере пунктиром, магическое и сакральное. Беатриса де Планиссоль поступает так же: она отличает свое поклонение Деве Марии, которое видится ей как специфически религиозное, пусть и связанное иногда с восстановлением после родов, от сугубо магических штук, которые она использует (благодаря какой-нибудь ворожее или крещеной еврейке) для того, чтобы выиграть процесс, помочь в любви своим дочерям или вылечить эпилепсию.

Конечно, религия не отделена полностью от магии, до этого далеко. Священник с большей легкостью, чем мирянин, очаровывает женщину и влюбляет ее в себя‡. Крещение хранит получившего его человека от опасности утонуть или быть съеденным волками. «Добрый человек» (у альбигойцев) способствует плодородности земли. Св. Антоний и св. Марциал отвечают за кож-

ную болезнь (и исцеление²), которая жжет, как огонь (III, 234). Ап. Павел насылает или лечит падучую... И тем не менее даже в этой сфере, несмотря на всегда возможное пересечение, люди из Сабартеса не путают функции деревенской знахарки, обязательно наличествующей (как, например, *На Феррерия* из Айонского Прада), и выполняемые на более высоком уровне функции религии. Впрочем, *На Феррерия* — скорее специалист, чем терапевт (она занимается глазными болезнями *); ее место — в стороне от сакрального, так же, как и от настоящих врачей и аптекарей, слишком редко встречающихся на высокогорье. Итак, свое место для церкви. Свое место для медицины и фармакологии. Свое место для магии и суеверий. Жанна д'Арк, хотя и была глубоко верующей, тем не менее — и вполне логично — с недоверием относилась к суевериям, которые, на более низком уровне, бытовали в ее деревне и провинции². А между тем нас уверяют[†], что суеверия находятся в самом центре деревенской религии. Нам скажут, что Жанна д'Арк была душой редкой и возвышенной... Но Пьер Мори, пастух из Монтайю, не оставивший своего имени на страницах «большой истории», думал так же, как и Орлеанская Дева. Он отказывался верить старушечьим рассказам (относящимся, например, к приносящим несчастье птицам), которые, по его мнению, не имели ничего общего с религией. Этот суровый скептицизм не мешал доброму пастырю обладать тонким восприятием божественных материй и постоянно заботиться о спасении своей души. Его часть коллективного бессознательного была, конечно, связана с глубинной сакрализацией сельскохозяйственного и марьяльного культов, всегда присутствовавшими и часто невысказанными[‡]. Но его сознательная энергия была безоговорочно направлена к идее спасения на небесах.



Спасение души — вот главная цель. Истинная (но не единственная). Находясь много выше утилитарного уровня суеверий и магии, поиск спасения, пропагандируемый нетерпимостью мировых религий, опирающихся на священные тексты[§], является основной заботой, которая делает монтайонцев восприимчивыми к догмам. Чтобы обеспечить себе спасение в ином мире, одни остаются верны римско-католическим верованиям, традиционно распространенным в Сабартесе. Другие считают их неверными и на какое-то время обращаются к катарству. Следовательно, направления различны, — но первостепенная забота едина.

Десятки текстов, относящихся как к самой Монтайю, так и ко всему Сабартесу, подчеркивают эту «безмерную жажду спасения»**, которая предвещает религиозный выбор. Бернар Гомбер из Акса, который представит нам катарскую сторону альтернативы, замечательно

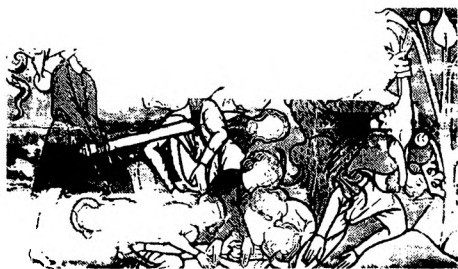
* I, 337. Точно также деревенские отравительницы и практик контрацепции чаще используют травы и химические препараты (вопрос не в том, эффективны ли), чем заклинания (II, 56, 57: «отрава»; а также гл. X).

† Tomas K. 1971.

‡ См. гл. XXI.

§ Об этом в работах J. Goody (см. библиографию).

** Я перефразирую здесь выражение Л. Февра³.



Дьявол уносит душу
грешника в ад.
Роспись церкви в Горпо,
Норвегия. XIII в.

формулирует проблему во время беседы у огня со своей кузиной Бернадеттой Амьель (II, 332). *Добрые люди идут по пути Бога... — говорит Бернар. — Они одни могут спасти души. И те, кто перед смертью принял в их секту, тотчас попадает в рай, какие бы злые дела и грехи он ни совершал. Добрые люди могут отпустить людям все их грехи... Что же до кюре, так они не могут отпустить человеку грехи. Одни лишь*

добрые люди могут это делать. Нам скажут, что эта забота о спасении характерна для полутородского жителя Акс-ле-Терма, более или менее культурного и затронутого урбанизацией?.. Да нет же! Ту же идею мы встречаем далеко в горах, где ютятся наша деревушка желтых крестов. Одна женщина из Монтайю, — рассказывает Беатриса де Планиссоль своему любовнику, — была тяжело больна. И она так обратилась к своим детям:

— *Будьте ласковы, отыщите мне добрых людей, чтобы они спасли мою душу.*

— *Если мы пойдем искать для вас добрых людей, мы потеряем все нажитое добро (из-за инквизиции), — отвечали дети своей матери.*

— *Так вот что, — заключила та, — вы предпочитаете накопленное добро спасению моей души! (I, 254).*

Если речь идет о небесном спасении, то тем самым предполагается отпущение грехов в этом мире. По этому вопросу конкуренция между духовенством и «добрыми людьми» очень остра. Последние занимают место и роль конкурента кюре, претендуя на способность прощать допущенные людьми ошибки по примеру святых апостолов. Мы, добрые люди, — заявляет «совершенный» Гийом Отье Раймону Вессьеру из Акс-ле-Терма, который буквально впитывает его слова, — *можем отпустить любому человеку его грехи. Наша власть отпускать грехи столь же велика, как у апостолов Петра и Павла. А вот католическая церковь этой власти не имеет, потому как она сводня и потаскуха (I, 282—283).*

«Спасенчество» [salutism] (в данном случае — антиклерикальное) прокатарских монтайонцев восхитительно выражается в пастушеской беседе, произошедшей между братьями Мори. Жан и Пьер Мори сами по себе являются обладателями сложных религиозных взглядов, примыкая, в разной степени и в зависимости от периода, к обоим догмам, альбигойской и католической. Будучи активными «спасенцами» [salutist], они неоднократно объясняют свою озабоченность этим*. Особенно неисчерпаем Пьер Мори. Он переходит к этой теме, например, по поводу покупки за большие деньги пары новых крепких башмаков для своего друга Белибаста.

* В том, что касается Жана Мори, см.: II, 463, 482—483.

— Белибаст, — замечает Арно Сикр доброму пастырю, — мог бы обойтись и чем попроще, раз он сидит на месте, работая в своей мастерской, а ведь вы, Пьер, путешествуете лесами и долами.

Пьер на это отвечает долгой речью о душах — своей, Белибаста и т. д. Чтобы построить башню, отмечает он, нужно укреплять основание (вечную душу), а не вершину (смертное тело). По этой причине я и дал башмаки, рубахи, штаны, плащи... тридцати добрым людям, из которых несколько уже перед Отцом небесным, да помолятся они за меня... Душа Белибаста после его смерти, уж конечно, будет спасена и поднимется на небо в сопровождении ангелов. Потом, меняя направление рассуждения, но оставаясь верным своей одержимости спасением, добрый пастырь говорит о лучшем способе смыть с себя грехи. Исповедоваться священникам — дело несостоящее. Они держат шлюх и хотят всех нас сожрать, как волк хочет зарезать барана... Куда лучше быть принятым, перед самой смертью, сектой Белибаста... Все грехи отпустятся и едва пройдут три дня после смерти, как душа поднимется к небесному Отцу*.

По существу, в тексте Мори только и говорится, что о спасении душ: души «святого человека», которая в любом случае попадет на небо; души простого пастуха, по отношению к спасению которой оцениваются способности двух церквей, катарской и католической. Вывод не в пользу последней, слишком легковесной. Критерий загробной жизни играет решающую роль при выборе веры. Легче добиться спасения, — заявляет как-то доброму пастырю один из его друзей, — в вере этих людей, которых называют еретиками, чем в любой другой вере. Ну что ж, тогда будем катарами.

Простое решение! При таком подходе можно было стать и католиком, если бы выяснилось, что исповедь, как и утверждают в нижних землях братья-минориты, является более эффективной технологией спасения, чем *consolamentum*.

В самом Монтайю местный католицизм, или то, что от него осталось, рвется к спасению с пылом, ничуть не уступающим одержимости катарской партии. Раймонда Гийу, например, долгое время бывшая доброй католичкой, «вновь берется» за вопрос о спасении во время своих дискуссий с Мангардой Клерг, ведущихся во время выбора вшей.

— И каковы они, эти «добрые люди»? — агрессивно спрашивает Раймонда у альбигойского «матриарха», продолжая уничтожать насекомых (II, 224).

— Это люди святые и благословенные, — внушительно отвечает Мангарда, — и другие могут спастись, только пройдя через их руки...

* II, 38–39. Отметим, что Пьер Мори, фаталист по отношению к своей судьбе на земле, напротив, убежден в пользе чужих молитв для своего спасения на небесах — прежде всего молитв, исходящих от уже спасенных душ.

— Как же такое может быть? — вскидывается Раймонда, уязвленная в том, что считает римско-католической верой. — Не надежнее ли спасаются люди в руках кюре, который раздает Тело Христово и говорит благие речи, чем в руках «добрых людей»?.

Можно привести и другие примеры, иллюстрирующие этот настрой*. Скажем лишь, что «спасенчество» в народных кругах, склоняющихся к католической ортодоксии, тяготеет к выражениям грубым. Лет двадцать пять тому назад, или около того, — рассказывает в 1318 году Пьер Сабатье, деревенский ткач из Вариле, оставшийся, несмотря на некоторые колебания, верным католической вере нижних земель, вернувшись к римской церкви, — болтал я с Бернаром Массаном из Вариле, сейчас-то он уж покойник (а то он был еще моим зятем, и я его обучил ткацкому ремеслу).

— Почему, — спросил меня Бернар, — почему надо над ртом умирающих держать зажженную свечку?

— Эту свечку, — говорю я ему, — держат затем, чтоб показать, что души тех, кто умирает, исповедавшись и раскаявшись в грехах, чисты как свет, а уж чистые они отправятся к Богу. Ну а если умирающие не исповедались и не раскаялись в своих грехах, так им надо бы втыкать свечку в задницу, а не в рот (I, 147).

Согласно римской вере, прощение умирающих и искупление грехов неотделимы от первоначального акта искупительной жертвы Сына Божьего. Раймонда Тестаньер, по прозвищу Вюиссана, служанка из Монтаяю, не замедлив, сообщает об этом катарскому башмачнику Арно Виталю, когда тот настойчиво (даже слишком настойчиво!) ставит перед ней вопрос о символе веры:

— Так какова твоя вера?

— Я верую, — отвечает Раймонда, — в Бога и в Деву Марию, мать его. Тот Бог претерпел страсти и смерть ради искупления наших грехов[†]

Итак, чудное верование в спасительные достоинства Искупителя, — который, впрочем, плохо определен юной женщиной и обозначен просто как «Бог». Эта вера пришла к Раймонде благодаря наставлениям ее матери: старая монтаяонка предупредила свою дочь, чтобы та остерегалась «добрых людей», совершенно неспособных, по ее мнению, спасти души[‡]. За словом в карман она не лезет: Не верь, дочка, что человек из плоти, который извергает кал, может спасти души. Только у Бога да у Девы Марии есть такая власть.

Оставим в стороне явно чрезмерную мариологию и антискатологическую⁴ христологию, проповедуемые матерью Вюиссаны. В любом случае старуха в самых общих чертах признает Бога искупителем душ. Если обобщать дальше, можно отметить, что, судя

* См. также одно из свидетельств существования «спасенческих» настроений у монтаяонских католиков: с каким вниманием Раймонда Бело, вдова Арно Лизье, вскормленная на молоке католицизма, слушает Гийеметту «Бенету», объясняющую ей, как «добрый человек» спасает души (III, 68, 69).

[†] I, 457. См. похожий текст, также не различающий Христа и Бога-отца, процитированный в заключении, гл. XXVIII.

[‡] I, 461. По поводу этого текста, а также I, 147 («свечка в заднице» — см. выше), отметим, что анус и экскременты явно противоположны небесному спасению. Экскременты имеют демонический характер: для отправления нужды отправляются к *baies* или *baix* (пропастям, обрывам) — III, 263; см. также II, 386. Пропасти постоянно посещаются демонами, которые увлекают туда призраки умерших (I, 447; II, 68).

по десяткам фрагментов, содержащихся в *Регистре*, монтайонско-сабартесское христианство, примитивно завязанное на категориях спасения, искупления и отпущения, обязательно влечет за собой «благоговение перед прощением», столь характерное для религиозности толпы на Западе с XI по XV века *. Разочарование в католическом духовенстве и переход в лагерь «добрых людей», который происходит после идеологического поворота, в нашем локальном случае является не чем иным, как проявлением «констатированного (ранее или в других местах) доверия к благословлению священника как средству отпущения грехов. Речь может идти либо об отпущении в традиционном понимании процедуры, либо об отпущении грехов умершим, о выдаваемых при соблюдении некоторых условий индульгенциях, снимающих вину, о паломничествах с целью получения великих индульгенций, о римских юбилеях ⁵»[†] и т. д.

Это подобное Протею прощение, принимающее различные формы, является в Монтайю, как и в других местах, главным ключом к спасению. Возможно, это еще и ключ к райским вратам, поскольку наша деревенщина знает о существовании рая. *В раю я вновь увижу души моих детей, что сгорели в доме во время пожара*, — говорит сквозь слезы крестьянка Алазайса Мюнне из Орнолака в Сабартесе (I, 203).



В центре всех процедур, делающих возможным спасение (на том свете), а также искупление грехов и прощение (в этом земном мире), находится фигура Христа-искупителя. Отношение верующего к распятому Богу может быть основано на пламенной молитве, быть нагружено смыслом, либо вовсе отсутствовать. Во всех случаях, будь то наличие или отсутствие, это отношение играет основополагающую роль для понимания природы и интенсивности религиозного чувства в социальном сообществе, каким является Монтайю. Историки христианских чувств настаивают на смещении акцентов, относящихся к восприятию Сына Божьего, происходившем на протяжении всех Средних веков. В романский период, пишет Жорж Дюби[‡], он был героем второго пришествия, «это был Иисус, возвращающийся в последний день во всей своей славе, чтобы судить живых и мертвых. В XIII веке возникает более ученый образ... Иисуса-учителя, почти „доктора церкви“ Но уже Ассизская проповедь[§] сосредотачивается на страстях Христовых, в том числе на теме страдания, которой сужден расцвет на протяжении XIV и XV веков, когда терновый венец заменит на голове Спасителя венец царский»[§]. «С XI по XIV века, — пишет Альфонс Дюпрон **, — осуществляется переход от религии Бога-триумфатора, верховного судии, к рели-

* Delaruelle E. in: *Le Goff J.*, 1968, p. 152.

[†] Delaruelle E. Ibid.

[‡] Duby C. *Fondements d'un nouvel humanisme...*, p. 108.

[§] На это смещение акцентов ссылаются очень многие историки; см. напр.:

Delaruelle. Op. cit., p. 150; Duby. Humanisme. Op. cit., p. 108, 115; Schnurer.

Vol. II, p. 745 et vol. III (тема Христа-пеликана); Fliche, Martin. *Histoire de l'Eglise*. Vol. IX, p. 356, vol. X, p. 190

(св. Франциск и страсти Христовы), p. 399, vol. XIV-2, p. 614, 755

(крестный путь), p. 777; Mollat, in: C. D. U., 1962, fasc. I, p. 40, 66—67, 71, 73; Rapp, p. 6, 145—149; Chelini, p. 224, 262, 317—318, 468—470; Dupront.

France et Français, p. 461, 494; Latreille, p. 132, 136, 137. В Монтайю деревянный Христос, увенчанный

терновым венком, датируемый XV в., с того времени трагически возвышается над алтарем приходской церкви.

** Dupront A. *Vie et création...*, p. 494.

гии Христа, религии страдающего Бога, к религии Страстей... с тревожным беспокойством организованной вокруг Христа и его матери». Деларюель подчеркивает одновременно и постоянство, и трансформацию христодцентрического поклонения, «перешедшего от Христа-победителя романских тимпанов к Христу на кресте патетической готики; от Сына Божьего в сиянии его славы — к Сыну человеческому, униженно страдающему...». Для Э. Деларюеля, которого мы вновь цитируем, эта эволюция связана с сущностными чертами «антропоцентрической религии, в большей степени озабоченной спасением, в каком бы виде оно не представлялось, чем восхвалением Бога». Это отсылает нас, в более ограниченных рамках данного исследования, к предыдущим рассуждениям, относящимся к «спасенчеству» в Сабартесе.

Но необходимо уточнить: появляются ли в землях Фуа, в Сабартесе и в Монтанью в 1300—1320 годах новые формы восприятия образа Сына Божьего?

Прежде всего: «религия Христа, страдающего Бога» в этот период действительно добирается до деревень графства Фуа. Не исключено, что даже в наши горы; но наверняка — до самых дальних уголков нижних земель.

В Мервьеле (современная Арреж), почти на высоте Лабаррского ущелья, отделяющего Сабартес от северной части графства Фуа, богатая крестьянка Од Форе теряет способность молиться Христу и даже смотреть на него в тот самый момент, когда священник у алтаря поднимает освященную облатку. Од Форе повергает это большое горе своей тетке и землячке Эрмангарде Гароди:

— Тетя, как вы молитесь Богу, и какую молитву говорите, когда кюре поднимает Тело Христово над алтарем?

— В это время, — отвечает Эрмангарда, — я говорю такую молитву (по-окситански): Господи, истинный Боже и истинный человеке, всемогущий, Вы, кто родился из тела Девы Марии безо всякого греха, и претерпел смерть и страсти на древе истинного креста, Вы, чьи руки и ноги были пронзены гвоздями, Вы, чья голова была увенчана тернием, Вы, кого копье пронзило в бок, откуда вышли кровь и вода, которыми были искуплены все грехи наши, дайте мне слезинку той воды, что вышла из Вас, и да отмоет она мое сердце от всякой скверны и всякого греха... (Далее на латыни:) Господь Бог истинный, ты меня искупил (II, 87).

В этой молитве угнетенных своей греховностью окситанцев, которая легко доступна и людям простым, деревенщине, присутствует все: реализм, точные ссылки на орудия, причинявшие муки Христу*, на мариальный культ, на искупление ценой крови. Эрмангарда Гароди не скрывает своих предпочтений: Христа она любит «с кровью». Францисканское влияние? Возможно. В самой Монтанью Вюиссана Тестаньер, женщина скромного проис-

* Упоминание об этих орудиях станет одним из общих мест в конце Средневековья. См., напр., «Зерцало смерти» Жоржа Шателена⁷ (Miroir de mort, de Georges Chastelain, LXII, vers 1—2); см. также, вскоре после нашего периода, баллады о Божбе (Jurons) Эсташа Дешана⁸ (1346—1406) (на то и другое упоминание обратил мое внимание г-н Мартин).

хождения, получившая все свое образование от матери, по поводу страстей «Бога» уже исполнена чувствами того же порядка, пусть и упрощенными, — чувствами, идущими от новых форм народного благочестия, понемногу распространяющихся в Сабартесе. Дама Гароди, в свою очередь, еще более репрезентативна для авангарда как традиционного, так и новаторского благочестия: она славит одновременно и Христа *new look*⁹ францисканских страстей, и Бога-Вседержителя, дорогого предшествующей романской традиции. Эрмангарда произносит по-окситански краткую молитву Всемогущему Господу, отличающуюся от той, которую она хочет внушить Од Форе. Таким образом, Бог Эрмангарды Гароди объединяет в своей личности прошлое могущество с актуальным в свете сегодняшнего дня страданием*.

Однако не стоит строить по этому поводу иллюзий. Благочестивая женщина из Мервьеля с ее запасом страстно произносимых молитв представляет по отношению к крестьянскому населению графства Фуа лишь авангард авангарда. С точки зрения внешнего наблюдателя, повседневная религиозная практика сводится к нескольким характерным действиям: перекрестить стол и пищу перед едой или кровать перед сном; прочесть *Pater Noster*, порой даже *Ave Maria*¹⁰ и «другие молитвы»; преклонить колена в церкви; причаститься на Пасху; поститься — для наиболее рьяных верующих не только в Великий пост, но и накануне дней памяти некоторых апостолов и в первую неделю каждого времени года[†].

Типичным представителем средних деревенских жителей, массы людей, плетущихся в хвосте благочестия, мне видится Пьер Сабатье, сельский ткач из Вариле. Его «индивидуальный запас» ограничивается несколькими базовыми догмами римской церкви и некоторыми в значительной степени внешними проявлениями благочестия, — впрочем, исполняемыми сознательно и с большими расходами. Пьер Сабатье верит в спасительную силу исповеди *ante mortem*¹¹, сопровождающейся раскаянием: это общий знаменатель веры в графстве Фуа в этот период. Конечно, Пьеру случилось как-то ляпнуть спьяну, будто бы все, что поют и говорят во время мессы, это одно сплошной «трюфель»! (Потом он будет объяснять в свое оправдание, что в этот день в церкви танцевали народные танцы.)

Однако мы можем верить Пьеру Сабатье, когда он заявляет, положив руку на сердце, что, несмотря на свои нападки на алчность священников, которых он обвиняет в чтении мессы лишь ради пожертвований, им приносимых, он всегда считал истинными церковные таинства и догматы веры (которые он, несомненно, знал плохо).

Пьер Сабатье хочет окончательно доказать, насколько его жизнь приближается к «идеальному типу»¹² среднего христиани-

* II, 87. Поклонение Христу Распятому заметно также и у относительно развитого полугорожанина Арно Сикра (II, 37).

† III, 57 (от противного...).

* I, 145. Эти места паломничества соответствуют узкой зоне на Иберийском полуострове, которая не была — либо недолго была — занята сарацинами. Старая граница католического мира — и новое проявление решающей роли, которую играет каталонская и галисийская Испания для формирования культурного и экономического горизонта наших монтайонцев.

† Ср.: *Duby G., Duby A. Les procès de Jeanne d'Arc. P., N. R. F., «Archives», 1973, p. 29; Chelini J. Histoire religieuse de l'Occident médiéval. P., 1968, p. 455.* По поводу предшествовавшего периода (XII—XIII вв.) и повседневной народной религиозной практики см.: *Fliche, vol. 9, p. 353—354* (проповеди, исповеди, редкое участие, хождение к мессе, использование свечей и паломничества в Сантьяго-де-Компостеллу, Шартр и Пюи).

‡ Как нам кажется, можно считать установленным, что крестьяне используют индивидуальную молитву, пусть порой краткую. К ней призывает колокольный звон. Колокола хороши, — говорит, например, пастух Гийом Мор из Монтайю, — поскольку они побуждают людей молиться (II, 178). Существующие в Монтайю с 1300—1320 гг. колокола, по-видимому, появляются там раньше, чем в других средиземноморских областях, где в некоторых деревнях первые колокола появляются лишь во второй трети XV в. (*Fliche, 14—2, p. 732*). В самом Монтайю и в Сабартесе колокола звонят при освящении даров (II, 60) и при похоронах (см. гл. XIV и др.: Гиймет-та Бело), а также, несомненно, по другим поводам. Для нераскаявшихся еретиков звон колоколов — что звук пастушеского рожка. «О, гудят», — говорит Белибаст, когда слышит колокольный звон (III, 235).

на... или к народному представлению о нем. *Я добрый христианин, — заявляет он, — и верный католик; я плачу десятину и первинки; я подаю Христа рад нищим и как добрый христианин совершаю паломничества. В том году я ходил с женой к Деве Марии Монсерратской, а в этом году, опять же с женой — к св. Иакову из Компостеллы**.

Таким образом, ткач из Вариле, гораздо менее благочестивый в этом вопросе, чем Жанна д'Арк, основывает свое одновременно культурное и личное понимание «доброго христианина» преимущественно на внешних действиях, связанных с классическими «добрыми делами» (пожертвования, десятина, паломничества и т. д.). Пламенная молитва и переживание христовых страстей, о которых говорит Гароди, являются для него недоступным, если не неизвестным, идеалом[†].

Так что же верно по отношению к Монтайю и Сабартесу? Модель Гароди? Модель Сабатье? Несомненно, ни та ни другая. Но больше от второй, чем от первой... Гораздо больше *добрых дел* (творимых, впрочем, довольно вяло), чем *молитв* (которые бормочут еще более вяло). У наших монтайонских или сабартесских крестьян, временно или постоянно остававшихся верными римской церкви, поклонение Сыну Божьему и его страстям могло подниматься до уровня декларации принципов, достаточно плохо переваренных (см. упомянутый пример Раймонды Тестаньер). Однако, это поклонение не проявлялось в молитвенных излияниях, подобных тому, за которое ратовала старуха Гароди. Из адресованных Богу молитв (я оставляю в стороне проблему поклонения Деве Марии, иными словами, проблему *Ave Maria*, к которой вернусь позже) наши крестьяне из деревни желтых крестов знают преимущественно *Pater Noster*. Иногда это единственная молитва, входящая в багаж их знаний и в повседневную практику[‡]. Но как раз в этой молитве нет ничего от «религии Христа» [«christique»], поскольку она адресована Отцу Предвечному...

Связанное с Троицей *Credo*¹³, где Сыну отводится важное место, проповедуется в Сабартесе местным клиром (в *Сабартесе* я излагал *Credo* на народном языке во время воскресной мессы, догму за догмой, — говорит Амьель из Рие, викарий Жюнака [III, 9]). Однако нашим пастухам и землепашцам это краткое изложение веры едва ли знакомо: нужно быть Арно из Савиньяна, образованным, если не инаковерующим каменщиком в Тарасконе-на-Арьежи, чтобы одновременно знать *Credo*, *Pater*, *Ave Maria* и семь псалмов (I, 164).

Во всяком случае, многочисленные упоминания однозначно доказывают, что люди из Монтайю знают, по крайней мере понаслышке, о существовании *Pater Noster*, а то и (латинский) текст этой молитвы. Дальше их познания не простираются. Кюре-

исповедники назначают в качестве покаяния крестьянам повторение *Pater Noster*. Более образованным горожанам — *Pater, Ave Maria* и *Miserere*¹⁴ (II, 111; III, 36).

Крохотная элита маленькой деревушки, слегка затронутая латынью, безусловно понимает смысл *Pater*. А другие? Для основной массы монтайонцев и жителей Сабартеса *Pater* — это прежде всего молитва, которую произносит в церкви священник, и которая подходит сторонникам разных верований: истинным римским католикам, тем, кто симпатизирует ереси, катарским верующим и «добрым людям». Произносят ли простые «верные» официальной церкви сами свой *Отче наш*? Во многих случаях это вполне вероятно (см. выше пример покаяния после исповеди). Те, кто берутся за это упражнение, могут таким образом приобщиться к Божественному в качестве «молящихся»; приобщение, однако, остается в большинстве случаев основанным скорее на повторении, чем на медитации.

Не будем забывать, что в Сабартесе влияние нищенствующих орденов гораздо меньше, чем в нижних землях. Таким образом, привычка к интенсивным, частым и страстным молитвам не встречается в католических кругах верхнего Фуа. Мы находим ее скорее у откровенных еретиков из этих земель, особенно — если не исключительно — у «совершенных». Белибаст в подштаниках поднимается шесть раз за ночь, чтобы предаться горячей молитве; в какой-нибудь битком набитой таверне его соседи по койке укладывают его на краю подстилки, чтобы он не будил их, когда будет вставать с постели, чтобы преклонить колени. Однако они и не думают подражать «святому человеку»: его благочестивые привычки ничуть не заразны. Впрочем, и сам Белибаст не требует от своих последователей вдохновляться его примером. Как раз наоборот — он категорически запрещает им молиться! Их рты, грязные от нечистого образа жизни, замарали бы слова *Pater Noster*. Как метко замечает Пьер Мори, никому не должно произносить *Отче наш*, помимо *Господ наших* («добрых людей»), кои стоят на пути истинном. Коли наш брат читает *Отче наш*, то он смертно грешит, потому как мы не на пути истинном: нам ведь случается и мясо есть, и спать с женщинами (II, 37).

Таким образом, Белибаст монополизирует *Отче наш**, совсем как государство Нового времени монополизирует соль или табак. Крестьяне Сабартеса во времена их прежней приверженности наивному католицизму вовсе не имели привычки к долгим, пламенным и сопровождающимся медитацией молитвам. И уж тем более такая привычка не появляется, когда они становятся последователями альбигойства от Белибаста! Сразу они получают настойчивую рекомендацию не молиться вовсе, во имя «катарского» перфекционизма, представляющего ангелами некото-

* По поводу возвращения к *Отцу*, осуществленного Белибастом в духе ортодоксального катарства, см.: II, 53.

рых людей и тупым скотом — остальных, составляющих большинство *.



Однако нельзя сказать, что в Монтайю начисто отсутствует обращение к Христу. Просто оно в меньшей степени прямое, через молитву в собственном смысле слова, и в гораздо большей степени — опосредованное, через обмен повседневными знаками и их узнавание. Речь идет о крестном знамении, конечно. Гийом Мори, например (брат Пьера Мори), немного катар, как и вся его семья; в нем нет ничего от ортодоксального католика. Но вот он задумал важное разоблачение — направленное, в частности, против кюре Клерга, которого он обвиняет в подкармливании «добрых людей» зерном... И чтобы лучше подкрепить это ядовитое (и правдивое) обвинение, он *клянется на кресте* (II, 173). Дело происходит в самой крепости Монтайю, в которую он заключен вместе с другими жителями деревни 15 августа 1308 года. Что касается братьев Морев, пастухов из Монтайю, то и они не вполне стопроцентные католики; однако и речи нет о том, чтобы они забыли перекрестить пищу, прежде чем на нее наброситься †. Сам Пьер Мори погряз в ереси, однако он привычен к крестному знамению, которое творит по полной форме — и жестом, и словами (*In nomine patris et filii etc.*). Добрый пастырь крестится, входя в церковь, так что шокированный Пьер Отье предлагает ему в замену шуточный жест, похожий на крестное знамение лишь внешне: *Пьер, летом вы можете* (делая вид, что креститесь) *отгонять мух от лица. При этом вы можете так говорить себе: вот лоб, а вот и борода, вот одно ухо, а вот и другое* ‡. В самом Монтайю катарский башмачник Арно Виталь вынужден возмутиться уважением, с которым местные относятся к кресту, несмотря на их частичное разочарование в католической вере. *Да он не стоит ничего, это знак дурного бога*, — говорит он Вюиссане Тестаньер, которая лишь отчасти соглашается с его словами (I, 457). Белибаст закипает при виде деревянных крестов, которыми усеян пейзаж. *Если б я мог*, — говорит «святой муж» §, — *я порубил бы их топором, да зажег бы костерок, чтобы сварить поесть*. Желтые кресты из ткани, простые или двойные, должны напоминать тем монтайонцам, кто прикоснулся к ереси и кого миновал застенок, с какой стороны находится истинная вера: в *Регистре* Жака Фурнье ** насчитывается в целом 48 приговоренных к заключению и 25 — к более легкому наказанию, ношению желтых крестов (из этих 25-и для семнадцати человек речь шла о смягчении наказания после первоначального осуждения к заточению). В самом Монтайю я обнаружил семерых обладателей или обладательниц желтых крестов,

* О *Paler* см.: II, 13, 27, 33, 37, 123; II, 502, 504; III, 107. О молитвах Белибаста см.: II, 33, 37; III, 196.

† II, 181. Другие персонажи, из чуть более высоких социальных слоев, крестьян перед использованием стол и кровать (III, 57). Не сделать этого — значит вызвать подозрения.

‡ II, 284, 422; см. также: II, 53. Мухи появляются как раз летом.

§ II, 53, 410. См., напр., Буанский крест (Буан — деревня в современном департаменте Арвез): II, 121.

** «Списки показаний», составленные Ж. Дювернуа в конце томов I, II и III.

которые избежали тюрьмы лишь для того, чтобы стать объектом насмешек, а то и публичных оскорблений со стороны идиотов или католических фанатиков. Ношение желтого креста, как и ношение желтой звезды позже, может стать для человека психологической каторгой, вынуждая его упражняться в маскировке. В праздничные дни, — говорит Арно из Савиньяна, каменотес-иноверец в Тарасконе*, — я открыто ношу желтые кресты на моем плаще. Однако ж в другие дни, особенно когда работаю, я крестов не ношу, потому как на мне только рубаха или сорочка. Когда я с работы возвращаюсь, так я надеваю плащ и стало быть ношу кресты; иногда, однако ж, я их ношу, но закрываю; а еще бывает, что хожу по Тараскону без крестов, потому как в одной рубахе...

Будь он деревянный или матерчатым, карающим или воодушевляющим, крест в Сабартесе является частью физического и ментального пейзажа. Конечно, заморские крестовые походы в плебейских разговорах этих краев служат уже лишь поводом для антицерковных шуток и экстравагантных пророчеств[†]; однако клятвы верности (произвольные, при торговле или по принуждению) даются почти везде на распятии... Наиболее внешняя и наиболее вульгаризованная форма таких присяг уподобляется региональной ярмарке в Акселе-Терме, проходящей на Воздвижение креста[‡].

Крест символически воздвигается над овечьим рынком, но слишком часто остается еще как бы пустым орудием, на котором почти не видишь Иисуса. Крест ждет свою жертву. Мрачные медитации о крестной муке, принесенные издалека нищенствующими монахами, — лишь для немногих святош в Сабартесе.



Тем не менее Иисус, чаще всего называемый просто «Богом», присутствует в Сабартесе другим, гораздо более уместным образом — благодаря Евхаристии. «Освящение на алтаре», «тело Господне», «тело Христово»[§] (как говорят в Монтайю, иногда с иронией, иногда с уважением, в зависимости от того, «за» человек или «против») — постоянно присутствует в приходской церкви; в момент освящения звонят в большой колокол, в это время люди в церкви падают на колени, снимая капюшоны (III, 60, 235). А также Тело Христово постоянно попадает на сельской дороге (или на бездорожье...) в руках священника, несущего последнее причастие умирающему. В этом отношении благоговение XIII века перед причастием, столь сильное на Западе, сумело добраться до Айонского края, на высоту 1300 метров над уровнем моря, не всегда доступную другим элементам цивилизации нижних земель. В качестве ритуала — безусловно, более неформального и менее значительного, чем в позднейшие времена**, — перехода к новому состоянию молодыми людьми граф-

* II, 440. Ирония по отношению к желтым крестам особенно сильна в Испании (II, 454), где их вид не так привычен, как в верхней Арвежи.

[†] См., напр.: II, 324—325.

[‡] II, 477—478. См. также: II, 363. О древности поклонения кресту см.:

Le Goff J in: *Histoire des religions*. Vol. 2, p. 842.

[§] I, 214—216. Отметим, что простые крестьяне по поводу реального присутствия Бога-сына в Евхаристии говорят о «Бог» или о «теле Господнем», тогда как Беатриса, женщина благородная и более образованная, говорит о «теле Христовом». Крестьяне Сабартеса часто не различают Христа как особенное проявление и Бога вообще, что я неоднократно отмечал.

** *Арвес Ф.* Ребенок и семейная жизнь... С. 134—135. Начиная с янсенистского XVII в. первое причастие приобретает значение, которого у него не было в предыдущие века. Однако текст Од Форе (II, 83) показывает, что в изучаемую нами эпоху оно отнюдь не являлось в Лангедоке и в графстве Фуа совсем уж незаметным событием.

* Возможно, это обвинение вызвано недоброжелательностью по отношению к Гийому Остасу. Алазайса Мюнье из Орнолака заявляет, что видела, как Гийом «принимал тело Господне» (I, 194).

† Вербное Воскресение: I, 195; II, 311, 313; цикл, объединяющий Пасху и Вознесение: III, 7–10, и особенно III, 9; гигантская пасхальная свеча: II, 312.

‡ II, 104. Ср. то, что можно предположить по поводу монтайонской, сабартесской или фуаской практики причащения, с теоретическими предписаниями синодов диоцеза в Лангедоке XIII в.: «верные должны причащаться раз в году» (диоцез Альби), «дважды в год — на Пасху и на Пятидесятницу» (провинция Арль). См. об этом:

Foreville R. (Cahiers de Fanjeaux, 6, 1971, p. 141). С другой стороны, собор в Альби 1254 г. предписывал верным получать Евхаристию три раза в год: на Рождество, на Пасху и на Пятидесятницу (*Mansi. Sacrorum conciliorum... collectio*. T. 23, p. 830 sq.). То же предписание дано еще за четверть века до того, на соборе в Тулузе, совпавшем с победой над катарами в 1229 г.¹⁵ (*Hefele C. J. Histoire des conciles*. 1913. Vol. V—2, p. 1498).

¹⁵ Одна женщина пользуется визитом священника к тяжелобольной, чтобы и самой также причаститься (II, 100).

** См. гл. II.

ства Фуа принимается первое причастие, причем задолго до исполнения им восемнадцати лет. Напротив, в некоторых других областях, в частности в Оде, оно происходит лишь в этом относительно позднем возрасте, отставая в этом вопросе от наших земель (II, 85). После этого в Сабартесе молодые люди и взрослые причащаются один или несколько раз в год. Свидетельство Гайарды Роз, живущей в Орнолаке благочестивой доносицы, достаточно однозначно говорит о сабартесских привычках в этом вопросе (I, 192). Говоря о Гийоме Остасе, байле Орнолака, богатом крестьянине, бывшем ростовщике, явном лидере в своей деревне, она заявляет: *Я двенадцать лет живу в Орнолаке, и однако ж никогда не видела, чтоб Гийом Остас причащался! Даже во время болезни или во время праздников. А ведь как раз в такое время люди обычно и причащаются. И если бы когда Гийом причащался, уж я-то бы это знала. Ну подумайте: я ведь часто видела, как он входит в церковь. Да и не забудьте, я ведь сестра его тещи...*

Этот донос свойственницы* достаточно ясен. За исключением неконформистов (которые, впрочем, весьма многочисленны в проеретических кругах Монтайю), в Сабартесе народ имеет дело с евхаристией в двух случаях. В первую очередь это причащение один или несколько раз в год во время праздников: разумеется, на Пасху (пасхальный «цикл», от Вербного Воскресения до Вознесения, широко отмечался в верхней Арьежи[†]), а также, возможно, по случаю непасхальных или не являющихся в строгом смысле слова пасхальными праздников, связанных с Христом, Святым Духом, святыми и покойными. В рамках этого типа обязанность причащаться четырежды в год, возложенная в качестве покаяния на Од Форе с ее «облаточным неврозом» (на Пасху, на Пятидесятницу, в день Всех святых и на Рождество), можно считать максимумом[‡]. И речи нет о частом причастии.

Во-вторых — существует «последнее» или «паническое» причастие, которое принимает ввиду предполагаемой скорой смерти данный человек, — и, по-видимому, целые толпы в период эпидемий[§]. В самом Монтайю наиболее решительная фракция сторонников ереси, судя по всему, не принимала участия в таинстве, пользуясь в этом отношении сообщничеством кюре (но эта ригористическая фракция представляла собой меньшинство в деревне, даже если в некоторые периоды — около 1300–1307 годов — большинство можно было считать симпатизирующим «добрым людям»**). Уверовавшие в ересь, впрочем, не отказывались при необходимости от вызванного осторожностью «полупричастия». Как высказывается по этому поводу Белибаст: *когда не веришь в реальное присутствие Бога в освященном хлебе, никому не будет вреда, если отведаешь лепешечки* (II, 55). С другой стороны, различные упрямцы, вольнодумцы, столь многочисленные среди сабартесских крестьян, а также девиантные личности, ска-

жем, как считавшиеся таковыми в рассматриваемый период гомосексуалисты, могли и по двенадцать лет оставаться без причастия (III, 46). Отказ от последнего причастия являлся одним из самых драматичных моментов агонии монтайонского землепашца, желавшего в своей *endura* быть спасенным лишь «добрыми людьми». В этом случае умирающий или умирающая стремится изгнать священника, вдруг явившегося у их изголовья, именуя его *дьяволом* или, еще хуже, *крестьянином* и *деревенщиной* (I, 462). Эти поводы для проклятий и огонь катарских или просто народных насмешек (I, 214—215), презрительно именующих евхаристию «обрезками репы», лишь ярче демонстрируют то важное место, которое занимает, несмотря на отторжение и неприятие, освящение хлеба в горских представлениях о священном, — представлениях крайне неподатливых по отношению к многочисленным новациям готики и францисканства, идущим от католической церкви либо от какой-либо из ее составляющих...

Типичной для этого действительно особенного уважения к телу Христову является установка Раймона из Лабюра, сабартесского крестьянина, столь же антиклерикально, сколь и антидесятинно настроенного: он был бы необычайно рад, если бы все духовенство, от папы до простых кюре, отправилось в крестовый поход, где сарацины расправились бы с ними одним ударом. Он был бы рад еще больше, если бы снесли все церкви до самого основания. И тогда, добавляет гордый своей идеей Раймон, когда мессу придется служить в чистом поле, отлученные, как он, крестьяне, изгнанные из официальных святынь, смогли бы вновь переживать неизмеримое счастье, причащаясь под открытым небом тела их божественного повелителя (II, 311). При всей его деревенской грубости, нельзя быть большим сторонником евхаристии, чем этот борец с десятиной!

Необходимо отметить, что пропаганда гостии опирается на все ресурсы местной ментальности, включая производные от недавно возникших фольклорных сюжетов. В Мервьеле, на границе Сабартеса, крестьяне рассказывают друг другу поучительные истории, скомпилированные несколькими десятилетиями ранее автором «Золотой легенды»^{* 16} Одна женщина, — рассказывает Эрмангарда Гароди Од Форе, — испекла лепешку, которую кюре потом освятил на алтаре. Увидав это, женщина принялась хохотать:

— Как видно, лепешка, что я испекла, стала телом Христовым. Смех, да и только!

И, однако, пожелала причаститься. Тут кюре попросил Бога сделать по такому случаю чудо. И вправду, когда кюре дал женщине причастие, лепешка-гостия казалась пальцем ребенка, а освященное вино в чаше выглядело как сгустившаяся

* II, 84. Я сжал из соображений ограничения объема издания оригинальный текст. По поводу значения *Золотой легенды* как элемента и даже проявления религиозного и фольклорного менталитета конца XIII в. см., напр.: Rapp, p. 139; Chelini, p. 318; Duby (Humanisme), p. 107; Thomas, 1971, p. 26; Fliche, Vol. 10, p. 397; Mollat, C. D. U., 1962, fasc. I, p. 46, 107 et passim.

яся кровь. То-то страху натерпелась!.. От того только и причастилась более благоговейно.



То, что мы сказали о монтайонской необязательности по отношению к повсеместно присутствующей евхаристии остается верным, *mutatis mutandis*, и для мессы, в ходе которой освящается тело Христово. Сравнение с этой точки зрения напрашивается при анализе епископального расследования, которое было проведено в 1404 году в Нарбоннском диоцезе *, находящемся рядом с графством Фуа. К этому времени, в эпоху полной ликвидации катарства, присутствие на воскресных мессах будет практически всеобщим (из этого богослужебного единодушия 1404 года мы должны, однако, сделать исключение для фанатиков охоты, Нимвродов ¹⁷ дрозда, фазана и белки: во время сезона они предпочитают расстановку силков выполнению воскресных обязанностей). Рекордный приток окрестных жителей на церковную службу будет к 1400 году типичным для освобожденной от катарства местности. Происходило ли что-то подобное в иноверческой Монтайю 1300–1320 годов? †

Заметим прежде всего, что в Сабартесе и даже в нашей деревне месса сохраняет свое важное значение. На нее не допускали, для устрашения прочих, отлученных за неуплату десятины, столь многочисленных в верхнеарьежских областях (II, 311). Возвышенная и очищенная таким образом, месса, как бы то ни было, была обычной практикой, что позволило придать ей репрессивное значение; и, конечно, как общинное или общественное собрание (см. выше, гл. XVII). Там, от послания до благовествования ¹⁸, *наставлялись на путь истинный* бывшие еретики, на которых накладывалась епитимья ‡; народ ходил к мессе по-праздничному нарядным: женщины в накидках, мужчины в плащах (II, 440; I, 338).

Несмотря на это, многим случалось *забыть* пойти к мессе. По крайней мере — время от времени, в рядовые воскресенья. Доказательство: свободное отношение к воскресным обязанностям Беатрисы де Планиссоль, симпатизирующей ереси. Вернувшись в нижние земли, где относящиеся к мессе нормы были бесконечно более строгими, чем в Монтайю, сабартесская нимфа была крайне удивлена, когда ее пожурил викарий ее нового прихода: он настоял на том, чтобы вдова шателена более регулярно посещала церковь и тщательно выполняла свой долг доброй католички §. В целом тот факт, что в большой деревне, такой как Жюнак в Сабартесе, к воскресной мессе собирается не больше пятидесяти человек, говорит о значительном абсентеизме — что ничуть не смущает местное население **.

* Chomel, 1957

† Естественно, поместные соборы в обязательном порядке предписывают присутствие на воскресной мессе (Mansi, éd. 1779, t. 23, p. 830, sq., по поводу собора в Альби в 1254 г.).

‡ II, 440. См. также по поводу Гийома Фора: I, 453.

§ I, 214–215. В целом по поводу проблемы присутствия на мессе в рассматриваемый нами период см., напр.: Mollat, C. D. U., 1965, fasc. I, p. 65; и особенно Mansi, op. cit., t. 23, p. 830 sq.

** III, 9. Один текст (достаточно неясный) позволяет предположить, что в одном из сельских приходов Сабартеса регулярно ходит к воскресной мессе около половины населения («народ»; II, 367).

* По поводу общих проблем христианской любви и распоряжений в завещаниях в рассматриваемый период, см.: *Fliche*. Vol. 13, p. 137, vol. 14-2, p. 770; *Mollat*, C. D. U., 1965, fasc. 1, p. 156. В центральной Окситании некоторые вольнодумцы, склоняющиеся к монотеистической ориентации, стремятся, впрочем, возвеличить Христа-властителя в ущерб его страждущей и любящей Личности (II, 243–244). Между тем жители Сабартеса испытывают к Богу некоторые нежные чувства, но речь идет в большей степени о «куртуазном поклонении» (см. гл. XXI) и о дружеских чувствах (III, 356), чем о любви. Выражение «из любви к Богу», однако, неоднократно встречается в связи с пожертвованиями и милостыней, например, у Гийеметты Мори и Беатрисы де Планиссоль (I, 233). Крестьяне-катары охотно объявляют себя друзьями Божиими (I, 225; III, 356), что целиком и полностью соответствует одной из центральных ценностей верхнеарьежской цивилизации («дружба», «Бог — большой друг»), и в то же время старому выражению, использованному духовными праотцами альбигойства (Теофил по-гречески, *Богомил* в славянском варианте означает, как известно, «друг Бога»¹⁹).

[†] См. гл. XXVII, in fine.

Резюме. Несмотря на привычное славословие, воздаваемое во время мессы и напоминания о его святой жертве, несмотря на некоторый успех Креста и особенно евхаристии, Иисус с его страстями не является ни предметом ревностного культа, ни христианской идентичности в Сабартесе, и тем более в Монтайю.

Стоит ли удивляться этому прохладному отношению? Разумеется, нет: благочестие во Христе в эпоху расцвета Средневековья и еще более неистовое в позднее Средневековье будет всегда принадлежать лишь элите, пусть даже многочисленной, а также массе в периоды паники. Наши горцы никоим образом не входят ни в эту составляющую меньшинство элиту, ни в сбивающуюся в особых случаях под сенью креста преимущественно городскую толпу. И не будут входить. Мы можем копнуть глубже. Любовь к божественной личности как таковая малоизвестна и еще меньше распространена в качестве практики в горных областях графства Фуа. Конечно, и здесь можно встретить некоторых «любителей», один из них — Бернар Франка (I, 352). Крестьянин из Сабартеса, но куда более образованный, чем «агностики» из его деревни... Этот человек — клирик, почти латинист, тонко чувствующий вольнодумец: находясь в церкви, он осмеливается напомнить своим согражданам, что в основе богоугодных дел находится любовь, и замечает по этому поводу, что ценны лишь те жертвования и та милостыня, которые даются, как он говорит, *из любви, а не из боязни*. А потому, отважно продолжает он, долой продиктованные страхом приближающейся смерти завещания, отдающие часть имущества бедным! Но Франка является также одним из немногих людей, упоминающим таким образом, пусть вскользь, христианскую любовь к Божеству, опирающуюся на пример и на учение Спасителя*. Пьер Отье, напротив, станет восхвалять взаимную любовь членов своей секты, которые будут любить друг друга как братья, отцы, матери и сестры, когда окажутся в раю[†]. Человеческий идеал спасения снова выходит на первый план.

Глава XXI Приснодева и все святые

* Schnurer. Vol. II, p. 523, 746; Chelini, p. 292, 306, 318, 346; Mollat, C. D. U., 1962, fasc. I, p. 94–95; Perroy, C. D. U., I, p. 67; Fliche et Martin. Vol. IX, p. 330, 338 sq. 356 et vol. X, p. 398; Rapp, p. 150; Jarry, in: La France et les Français, p. 461; Toussaert, p. 283.

† Mansi. Sacrorum conciliorum... collectio, édition 1779. T. 23, p. 837

‡ Noonan J., 1966, p. 193; 1969, p. 248.

§ Напротив, вальденсы из Памье, в отличие от катаров верхней Арьежи, высоко ценят *Ave Maria* (I, 104–105).

Наряду с Христом Дева Мария также является очень популярным персонажем в Монтанью, как и во всем Сабартесе. На протяжении всего периода расцвета Средневековья деятели церкви, начиная со св. Бернара¹ и св. Доминика, по разным причинам и в разной степени ревностно культивировали поклонение Богоматери в атмосфере нежности и душевного порыва*. В 1254 году собор в Альби стал для окситанского населения ретранслятором мариальной моды: он возвел *Ave Maria* в ранг основных молитв, в один ранг с *Credo* и *Pater*, которые, как предполагалось, вдальблизались в головы всех лиц старше семи лет[†]. (Согласно Нуану, исследователю *birth control*, который в этом вопросе скорее категоричен, чем доказателен, это продвижение *Ave Maria* имело своей задачей вернуть ценность воспроизводству потомства, осуждаемому катарством[‡]: *благословен плод чрева Твоего...*)

Таковы были официальные предписания. Но как обстоит дело с реальным почитанием и с мариальной практикой на уровне сабартесской элиты, и в особенности в менее доступных для изучения Монтанью и «тамошних краях»? Со средними слоями небольших городков, из которых вышел башмачник Арно Сикр, сын нотариуса из Тараскона и дамы из Акса, все ясно: в этой группе *Ave Maria* входит в минимальный багаж католической культуры индивида.

— *А вы, как вы молитесь Богу?* — спрашивает Белибасть у Сикра.

— *Я осеняю себя крестным знамением,* — отвечает доносчик, — *я поручаю себя Богу, который умер за нас на кресте, и Деве Марии, я читаю Pater Noster и Ave Maria... я пощусь накануне [праздника] Богоматери.*

— *Баран блеет, потому что говорить не умеет,* — с иронией отвечает Белибасть. — *Знайте, что Ave Maria ничего не стоит. Ее изобрели кюре...[§] Что до вашего поста, так в нем не больше толку, чем если бы волк постился! (II, 37, 54).*



Богоматерь с младенцем.
Скульптура XII в.
Музей искусств, Барселона

Насмешливую досаду Белибаста легко предвидеть, зная его альбигойские взгляды. И все-таки благочестие Арно Сикра, доносчика и неприятного типа, но хорошо образованного христианина, может вполне показаться простецким, хотя представляет собой полный набор: оно включает в себя целый ряд знаков почтения в виде жестов и молитв, адресованных Отцу, Сыну-искупителю, Святому Кресту и Деве Марии.

В самом Монтайю крохотная благородная и клерикальная местная элита поклоняется Марии, по крайней мере проявляет внешние знаки благочестия: кюре Клерг хоронит свою мать у посвященного Деве Марии алтаря, за которым он исповедует. Бетриса де Планиссоль забывает иногда прийти к воскресной мессе, однако оправившись после родов она отдает долг местной Деве Марии из Монтайю в виде цветной свечи, называемой *перекраской*, которую изготавливает собственными руками (I, 223). В рамках этой социальной группы не только дриада голубых кровей чувствует себя связанной с Матерью Христа: в кругу знати, к которому она принадлежит, охотно отмечают Успение Богородицы дружеской пирушкой весьма мирского, конечно, характера, во время которой специально приходит какой-нибудь бедный *Frater*, чтобы спеть *Ave Maria* (II, 123).

Как обстоит дело с собственно народными и деревенскими социальными группами? Арно из Савиньяна, тарасконский каменщик, знает *Ave Maria*, а также *Pater*, *Credo* и несколько псалмов. Но стоит заметить, что этот образованный, урбанизированный ремесленник-иноверец, кузен нотариуса, явно выделяется среди *vulgaris pecus*. Что касается крестьян, они скорее знают, хотя бы понаслышке, *Pater Noster*, чем *Ave Maria**, которая, впрочем, некоторым из них известна. Само собой разумеется, они полностью в курсе существования Девы Марии и весьма чувствительны к ее чарам. Многие из них способны не только назвать ее, но и молиться ей с усердием, если не с пылом: *Я много раз говорил моему брату Пьеру (подавшемуся альбигойству), что ему следовало часто повторять Pater Noster и Ave Maria, — говорит Жан Мори, монтайонский пастух, остающийся наполовину католиком (II, 446). Самого Жана обучила Pater и Ave Maria его собственная мать (в то время как его отец держал в семье сторону еретиков [II, 449]).*

Один любопытный текст являет нам крестьянку из Фуа, настолько приверженную Деве Марии, насколько это возможно в той среде и в тот период. *Шестнадцать лет назад, — рассказывает в 1314 году Риксанда Кортиль, дочь крестьянина из Вейши и жена крестьянина из Аску, — в день праздника я пришла в церковь в Аксе и преклонила колени перед алтарем Блаженной Марии, где и принялась молиться ей. Гийеметта Отье, жена Амьеля Отье, теперь уж покойного, была неподалеку от меня. Услыхав мою молитву, она мне сказала:*

* Ср. II, 111 и III, 36.

— *Перестань молиться Марии. Молись лучше Господу нашему.*

Но я и дальше молилась Марии! (III, 308).

Риксанда Кортиль — вовсе не католическая святоша, поскольку не ставит себе в вину то, что лично относит «добрым людям» зерно, считая их присутствие в этих краях гарантией плодородия в Сабартесе (III, 307). И между тем текст не вызывает сомнений: она молится именно Богородице, вслух, упорно, перед специальным церковным алтарем и не обращая внимания на других. Произносит ли она в данном случае просто *Ave Maria*? Это возможно, но не обязательно: по поводу этой детали текст хранит молчание.

В Монтайю я не нашел крестьянок, подобно Риксанде Кортиль открыто демонстрирующих свою приверженность культу Марии. Однако очевидно, что Дева Мария в менталитете наших монтайонцев занимает важное место. Мать и дочь Тестаньер — две простушки, но себе на уме (I, 457, 461). Если верить им, то спасение души осуществляется сразу и нашим спасителем «Богом» (*id est* Христом, плохо идентифицируемым этими дамами) и Блаженной Марией. Дева Мария в данном случае не ограничивается своей ролью заступницы, в которой она и должна выступать согласно правильно понятой католической теологии; согласно двум монтайонкам, отражающим, несомненно, распространенное мнение, она обладает и собственными полномочиями спасительницы. Эта смутная, но мощная идея, которая может доходить до обожествления [*adoration*] Девы Марии, обнаруживается во всех концах Сабартеса. Он поручил свою душу Богу и Блаженной Марии... и обоих он куртуазно превозносил; а стало быть, он не еретик, — говорят посетители таверны в Фуа, комментируя, как заправские болельщики, поведение одного вальденса на костре (I, 174).

Поклонение Деве Марии в «стране ок» имеет, безусловно, давнюю историю, но оно не было «признано» повсеместно и топонимически. В отличие от того, что происходит во многих северо-французских регионах, эта мариальная религиозность в южных областях в период развитого и позднего Средневековья не была официальной, во всяком случае, не появлялось большого количества приходских топонимов, упоминающих Марию, Деву или Богородицу*. Тем не менее, очевидно, что в рассматриваемую мной эпоху и даже раньше мариальный культ необычайно распространен в опоясанных большими долинами Пиренеях: романские Девы Марии издавна во множестве существуют там†. В самой Монтайю находится почитаемое место паломничества, посвященное Деве Марии Карнесской. Монтайонки, и благородного, и крестьянского происхождения, охотно приходят к ней по случаю оправления после родов, держа друг друга под руки, с цветными свечами в руках.

* См. поздний, составленный в конце XVII в. список приходов юга Франции в словаре Согрена (см. библиографию).

† Delcor M. 1970.

Сердань и Конфлан, пишет М. Делькор, представляют собой с точки зрения романской скульптуры настоящий «сад Марии».



Дева Мария, покрывающая
плащом монахов. XIV в.
Витраж церкви в
Гальберштадте, Германия

Церковь Сабара или Савара в Тарасконе, при которой живут монахи, эпоним Сабартеса, является мариальным святилищем нашего пиренейского населения, идентифицируемого по названию данной местности^{*}; не играла ли эта церковь одновременно роль центрального храма архипресвитерства?[†] Если верить Адольфу Гарригу, «Маколею[‡] Арьежи»[§], то, согласно местной традиции, святой храм в Сабартесе основал Карл Великий около 775—780 годов после своих побед над сарацинами[§]. В прошлом веке археологи обнаружили неподалеку от этого места золотые и серебряные монеты, датируемые XI и XII веками. Сабарское паломничество в эту церковь происходило обычно 8 сентября, в день Рождества Богородицы. Этот праздник был связан с бродячей жизнью арьежских пастухов. *Мой брат Пьер Мори*, — рассказывает Жан Мори, — продал своих баранов в том же самом году на ярмарке в Морелье, которую проводят в день Рождества Богородицы (II, 486). Другое мариальное паломничество в Сабартесе — к Марии Блаженной Монгозийской (Монгози расположен в Фуа, у самой границы этих краев). Это паломничество преимущественно имеет панический характер, смешивающий слезы и молитвы в нежной, эмоционально наполненной и горестной идентификации, — той специфической идентификации, которую историки с удовольствием обнаруживают сегодня повсюду, когда изучают эмоциональное восприятие образа Девы Марии в эпоху около 1300 года. Гайярда Роз, крестьянка из Орнолака, стала жертвой вора, похитившего у нее деньги и «скаrb». Стеная и обливаясь слезами, она тут же отправляется молить Марию Монгозийскую, чтобы она вернула ей «скаrb». Гайярда украшает алтарь длинной свечой и молит Деву Марию вселить в «сердце» воров желание вернуть похищенное добро[§]. Сложная процедура; с одной стороны, она включает в себя то, что может показаться нам суеверием (невероятной длины свеча, Богородица, возвращающая украденное), с другой — она предполагает эмоциональную включенность, причастность, типичные для мариального культа в народной среде начиная с этой эпохи (слезы, стоны, высказанные молящейся просьбы, смягчающее и усовестляющее воздействие^{**} на душу деревенских воришек, которое оказывает Дева Мария, — или, по крайней мере, на которое есть надежда). Во всяком случае, Богородица в этой ситуации несколько не похожа на какого-нибудь св. Антония Падуанского[‡], которому механически кладут в кружку два су, чтобы он нашел потерянные вещи. Отношения, поддерживаемые Гайярдой Роз и многими крестьянками ее окружения с Девой Марией, предполагают интенсивное сострадательное переживание.

Это эмоциональное отношение еще ярче проявляется в случае Од Форе, крестьянки из Мервьеля, чьи показания я уже использовал. Од Форе оказалась в бездне отчаяния, осознав, что

* О церкви Сабарской Богоматери см.: III, 33, 258, 392, 434, 449.

† См. гл. XXVIII.

‡ Garrigou A. *Études...*, vol. I (надпись в саварском пределе), 1845: Duclos H., 1885—1887, vol. 5, p. 667.

§ I, 192—197 и особенно I, 192, 195.

** Эта мысль подчеркнута странным ответом, который дает Гайярде Роз Гийом Остатц (там же): согласно его мнению, Дева Мария не может вмешаться на стороне Гайярды, поскольку она (как воплощение мягкости?) не может убить воров.

не верит больше в реальное пресуществление тела Христова; и тогда она обратилась к своей кормилице, сказав ей:

— Моли Бога, чтобы он вселил в мое сердце способность вновь быть верующей.

И пока кормилица молилась Богу из всех своих сил, явилась вдруг Гийеметта, служанка в остале Од Форе.

— Гийеметта, — сказала Од той служанке, — принимайся молиться и моли Блаженную Деву Марию Монгозийскую, чтобы она озарила меня и я снова могла уверовать в Бога.

Гийеметта тут же исполнила приказ хозяйки и преклонила колени. И едва она помолилась, как Од озарило и она уверовала крепко в Бога, и по сей день в него верует, как она говорит (II, 95).

«Религия сердца» в описанном варианте мариального культа на этот раз абсолютно очевидна. Даже составляя меньшинство в своем социальном окружении, Гайярда Роз и служанка Гийеметта демонстрируют существование в этой местности и начиная с этой эпохи у крестьян неформальной и женской молитвы, объединяющей в поклонении Деве Марии тревогу и патетику.



Чтобы закончить с паломничествами к Деве Марии, отметим, что святилище в Монсеррате (Каталония) столь же популярно среди наших арьежцев, что и Монгози и Сабартес. Упомянем также Ле Пюи, Рокамадур и — в качестве исключения, конечно, — собор Парижской богородицы!*

Мариальные праздники крепко держатся в Сабартесе в народной памяти: я уже говорил о Рождестве Богородицы, одном из важнейших праздников во всем крае. Рождество, священный семейный праздник в нашей деревне, тесно соотносится с материнством Марии[†]; даже катарские пастухи хранят нежные чувства по отношению к волхвам (II, 37), пришедшим через несколько дней после Рождества поклониться Сыну и Деве Марии. В разгаре лета привычным и для знати, и для скотоводов праздником является Успение[‡]. Простая невежественная служанка умеет счесть время своей службы от начальной даты, пришедшейся, говорит она, на праздник «Очищения Блаженной Марии» (II, 99).

Теперь о том, что касается божбы: *Sancta Maria* стало в Монгайю, как и вообще в Сабартесе, своего рода женским восклицанием. Неопровержимые свидетельства популярности: *Sancta Maria*, сколько дурных слов изрыгает этот человек, — говорит Алазайса Мюнье своей куме Гайярде Роз по поводу Гийома Остаца, вольнодумца из Орнолака (I, 191, 194); *Sancta Maria, Sancta Maria*, я вижу дьявола, — кричит Гийеметта «Белота»,

* I, 145 (Монсеррат); I, 453 (Ле Пюи и Рокамадур); I, 505 (Монсеррат); I, 547 (Рокамадур); II, 104 (Рокамадур и Ле Пюи) и I, 453 (собор Парижской богородицы).

† См. гл. IV, V, XVIII; см. также: I, 226; III, 271, 280.

‡ II, 364 (скотоводы) и выше (знать).



Богоматерь с младенцем.
Скульптура XIV в.
Сокровищница Сен-Шапель

умирающая еретичка из Монтайю, священнику из соседней деревни, который счел за благо принести ей последнее причастие *.

Даже местные катары, повторяю, не отвергают полностью Марию, несмотря на свой патологический антифеминизм †. Иной раз с насмешкой помянут *Мариетту и вместилище плотское, которое осенил собой Иисус Христос* ‡. Но легко только говорить! Гони Деву Марию через дверь — она вернется через окно. Мы, люди верующие (в ересь), мы ноги Блаженной Марии, — говорит Гийеметта Мори из Монтайю, которая лишь развивает тему «застольной речи», в которой Белибаст возвеличивает мистическую Марию, отождествляемую с альбигойской церковью или с сообществом верующих (II, 52–53; I, 282). Сам Пьер Отье предлагает, в евангелическом и строгом стиле, собственную «мариологию доброй воли»; перед Пьером Мори и другими пастухами из Сабартеса и из окрестностей Арка Пьер Отье утверждает в устном комментарии на св. Луку: *Матерь Божия, это лишь добрая воля* §. Что касается альбигойца Пьера Клерга, он может, конечно, осмеивать официальную Деву Марию католической церкви; но от этого ничуть не меньше почитает *хтоническую* Деву Марию Монтайонскую, при алтаре которой хоронит свою мать. Таким образом, он смешивает в своем личном «благочестии» ересь вселенского масштаба и местный фольклор **.

Этот *хтонический* аспект присутствия Девы Марии в деревне желтых крестов кажется мне крайне важным. Несомненно, что в Айонском крае и в целом в верхней Арьежи Дева Мария находится на земле. В той же мере, в какой Бог-Отец — на небе. Они формируют пару, размещенную в крайних точках вертикали. Мария в Монтайю и в Сабартесе связана с очень древним культом выставленных на открытом месте камней, окруженных коровьими стадами и парами пахотных быков; к ней и к этим камням обращены подарки в виде настригов шерсти. Она приемлет под своим алтарем и на кладбище, примыкающем к ее часовне, тела людей, возвращающихся в материнскую землю-кормилицу. Богиня-Мать — это Богиня-Земля. В вертикальной структуре Монтайю, над которой возвышаются Крепость, Рай, духовная и светская власть, Дева Мария и ее святилище ютятся в самом низу и в самой глубине. Гораздо ниже уровня *dotus*, над которыми господствует Донжон ⁵ Будучи плотским вместилищем, она приемлет мочу и навоз, трупы, ее топчут коровы. Она на самом деле воплощает в себе утробный и сельскохозяйственный культы плодородия, поразившие меня своим кажущимся отсутствием, поскольку они относятся к вещам, о которых не говорят. Погребенные в относительном молчании текстов и даже сознания, эти глубинные культы тем не менее лежат в основе монтайонской сакральности, надстройка которой гораздо легче.

* I, 462.

† II, 441–442.

‡ II, 53, 409; I, 230, 241–242; II, 51.

§ II, 409. Подчеркнем тут же, что в катарской теологии нет никакого противоречия между отказом от мариологии римской церкви и вполне логичным принятием иной, но тоже позитивной, версии Марии, соответствующей альбигойской вере.

Однако этот теологическо-катарский сюжет выходит за рамки моей книги.

** Тот же народно-фольклорный синкретизм еретических отклонений от догмы и эмоциональной мариологии мы видим у крестьянки Риксанды Кортиль (см. выше).

* Mollat. C. D. U., 1965

(статистические данные, относящиеся к диоцезам Монтобан и Сен-Флур).

У нас нет данных по диоцезу Памье, где количество праздников, позволявших не работать, должно, однако, быть достаточно большим, в том числе в Айонском крае, — как и повсюду в то время.

† Catholicisme...

Encyclopédie, dirigée par G. Jacquement, P., 1967, p. 1231, art. Julien l'Hospitalier (Julien de Mans). Свидетельство Марти относится к дню Богоявления, следовательно, он говорит о 27 января, дне празднования св. Юлиана Манского (Van Gennep A. Manuel di folklore français contemporain, P 1937.

T. III, p. 486).

‡ См. гл. XIX.

§ III, 234. Св. Антоний делит со св. Марциалом ответственность за эту «огненную», «огневую» и «жгучую» болезнь.

** О культе св. Антония в контексте его отношений со свиньей, защиты им полезных животных (баранов в верхней Аржежи) и носящей его имя кожной болезни см.: Abbé Coffinet. Recherches historiques et archeologiques sur les attributs de saint

Antoine // Mémoire de la société d'Agriculture... de département de l'Aude. T 28, 1864, p. 134 et 153; Van Gennep A. Le culte de saint Antoine ermite en Savoie // Actes et mémoires du Congrès d'histoire des religions. P., 1923 oct. T 2, p. 132—165, особенно p. 133, 138, 144, 149; idem, Le folklore du Dauphiné (Isère). P., 1932, p. 215—217 et passim; idem, Folklore de la Flandre. P., 1936. T. I, p. 309 et t. II, p. 513 et passim. См. также: Tomas K. Religion..., p. 27 (св. Антоний и бараны);

Mollat, C. D. U., fasc. I, p. 76; Fliche, vol. 10, p. 397, 401; Sebilot P. Le Folklore..., éd. 1968, II, 190 et 378; III, 141, 244, 490; IV, 116.



Эти рассуждения о Деве Марии естественным образом приводят нас к культу святых. Известно, что, добавляясь к праздникам и воскресеньям, этот культ, узаконенный *grosso modo*, делает в целом до 90 дней в году* нерабочими; часто у народов, крепко связанных с традицией, он сопровождается фольклорными, а то и языческими отклонениями. В этом культе в Сабартесе не всегда легко отличить более или менее магическую и грубо-меркантильную заинтересованность в помощи святого от собственно религиозного поклонения заступнику, занимающего наряду с другими свое место в душе верующего. Двадцать шесть лет назад, — рассказывает в 1324 году пастух Бернар Марти, — я сказал моему отцу в день Богоявления:

— Я хочу устроить бдение в честь святого Юлиана, покровителя нашей церкви в Жюнаке.

А местный шателен, тут же бывший, меня высмеял:

— Ха, вы будете освещать стены? (III, 276).

Этот краткий диалог оставляет нас без ответов; больше нам ничего не известно о поклонении св. Юлиану в Жюнаке и в Сабартесе. Единственное, что мы знаем: это поклонение включало в себя бдение при свечах в местной церкви в ночь накануне праздника святого. Наше невежество в остальном весьма досадно. Упомянутый Юлиан — не кто иной, как Юлиан Милостивый⁶, великий отцеубийца и охотник перед лицом Предвечного, если верить «Золотой легенде»[†]



Относительно Монтайю и ее округа мы, к счастью, лучше осведомлены по поводу другого культа, культа св. Антония. Пастухи из Айонского края, в том числе Пьер Мори, охотно жертвуют этому святому настриг шерсти. Более того, помня сопутствующую ему свинью, крестьяне жертвуют окорока *Antonio del porco* [Свиному Антонию][‡]. Наконец, в Сабартесе, как и во всем западном христианском мире, св. Антоний дал свое имя кожной болезни, известной как огонь святого Антония, которую он способен насыщать, а также лечить[§]. Таким образом, великий египетский отшельник, отец монашества, обладал в верхней Аржежи теми же аграрными и целительскими способностями, которые были признаны за ним в любой западной стране на протяжении многих веков**.



Итак, некоторые святые специализируются в занятии — стоит ли говорить «низком»? — обеспечения физического здоровья

скота и людей. Даже кое-кто из апостолов, например св. Петр, который надзирает в Сабартесе за заболеванием, а равно и за лечением эпилепсии, не брезгают этими житейскими материями*.

(Впрочем, вполне естественно, что забота о спасении души, столь существенная для жителей Сабартеса, сопровождается подчиненной и ориентированной на исцеление заботой о здоровье тела.)

Но, приняв эти замечания, мы должны признать, что апостолическое благочестие в Монтайю, как и в других местах, весьма отличается от набора каких-нибудь сельскохозяйственных или санитарных предписаний. В самом общем виде Э. Деларюель показал[†], что начиная с XI века на Западе бурно развивается поклонение апостолам, связанное с открытием «апостольской жизни»; эта форма религиозности понемногу спустилась «в область народных культов». В самом Монтайю и в Праде[‡] около 1300 года она жива в душах горцев и пастухов. Аргумент, используемый монтайонскими друзьями Пьера Отье, чтобы убедить молодого Пьера Мори (ему было тогда восемнадцать лет), — из муки как раз этого помола. *Добрые люди и добрые христиане*, — заявляют Пьеру Мори его собеседники-односельчане (III, 120), — *пришли в эти края. Они держатся того пути, каким шли блаженные Петр и Павел и другие апостолы, последовавшие за Господом... Мы спрашиваем тебя: хочешь ли ты встретить добрых христиан?* Ответ Пьера Мори демонстрирует, что и он, простой деревенский парень, поверхностно затронутый сельской культурой, знает уже — по крайней мере, в общих чертах — о проповеднической и героической деятельности апостолов, которых он почитает и которыми восхищается.

— *А если эти добрые люди точно таковы, как вы говорите, так что ж они не проповедуют открыто, как то делали апостолы?.. Чего ж они боятся умереть ради истины и справедливости, ведь апостолы — они-то не боялись и смерть претерпеть за такое дело?*

Пьер Мори не отделяет свое поклонение ученикам Христа от почитания св. Антония (расположенного, однако, уровнем ниже), а также Девы Марии, которым он жертвует при случае настриг шерсти (там же). То же отношение проявляется у Гийеметты Аржелъе из Монтайю, когда она ведет разговор с Раймондой Марти, другой женщиной из этой деревни. Поклонение апостолам, рассматриваемое дамами с синкретических позиций, обеспечивает в их глазах истинность вместе и веры «добрых людей», и римской веры — они весьма неточны и путают две этих веры друг с другом (III, 91, 103).

Поместные соборы в окситанской зоне предписывают празднование дней двенадцати апостолов; эти официальные распоряжения в той или иной мере соблюдались в нашем регионе[§]. Св. Доминик, влияние которого в «стране ок» было огромным и

* II, 100; I, 249. Другие святые, например св. Георгий⁷ (не говоря уж о Деве Марии Монгозийской), больше заняты в той или иной мере магическим поиском потерянных или украденных вещей (I, 156–157).

[†] Delaruelle E. in: *Le Goff J. Hérésies et sociétés*, p. 149.

[‡] В предвверии следующей далее «апостолической» подборке см., напр., о праздновании дня «святого Матфея апостола»[§] в Айонском Праде (II, 239). Нужно также отметить значение культа Предтечи, Иоанна Крестителя (III, 151).

[§] I, 171. См.: *Hefele. Histoire des conciles. Vol. V–2*, p. 1500, Тулузский собор 1229 г.

в добром и в плохом, словом и примером проповедовал модель апостольской жизни*. Члены его ордена хорошо или не очень ему подражали. И сам Жак Фурнье хотел «педагогическими» средствами вдолбить своей пастве этот специфический вид религиозности, приурочив к празднику апостолов Филиппа и Иакова сожжение в Памье вальденса Раймона де ла Кот, что не оставило безразличными жителей Сабартеса. И чем по сути являлось паломничество в Сантьяго-де-Компостелла, столь популярное среди наших горцев, если не самым значительным актом поклонения одному из двенадцати апостолов? Однако св. Петр в гораздо большей степени, чем св. Иаков, привлекал к себе население. В Айонском Праде и в Монтайю пара местных церквей, посвященных соответственно св. Петру и Деве Марии, воспроизводила на своем уровне два главных святилища эпонимического центра Сабартеса: в Сабаре, самом сердце нашего пиренейского населения, возвышались звонницы церквей Св. Петра и Богоматери. Величайший из апостолов вызывал у своих прихожан из Айонской земли чувство почтения, не всегда адекватное. Ох, как же мы такое дело будем делать в церкви святого Петра,— восклицает Беатриса де Планиссоль в Праде, проскальзывая в храм, где ее любовник кюре предусмотрительно устроил постель на двоих. На что ничуть не смутившийся любовник отвечает: О, мы тем самым лишь почтим святого Петра! (I, 243). Что касается Гийома Белибаста, то он заставил свою маленькую банду монтайонских последователей поклоняться ему как святому Петру (III, 258). Дело дошло до того, что Жан Мори, видя очевидную разницу между образцом и копией, заявил «святому мужу»: Никудышний Петр из вас получается. В Праде и в самой Монтайю во время местного (прадского) праздника Петра и Павла крестьяне надевают лучшую одежду и устраивают большой обед; потом, если они еще в юном возрасте, устраивают танцы на площади в компании с другими молодыми людьми†

Идет ли речь лишь об апостольско-фольклорном культе, связанном с деревенским праздником?‡ Безусловно, нет. Было бы слишком глупо и наивно считать наших крестьян неспособными подняться выше этого примитивного уровня. На самом деле в деревенском поклонении апостолам мы снова обнаруживаем преобладающую заботу о спасении. Мы уже говорили§, что она находится в самом центре религиозности этой эпохи в верхней Арьежи. «Добрые люди» хорошо это знают: когда они сами либо их верные последователи приводят какому-нибудь пастуху пример *ad hoc* из жизни апостолов, они не упускают случая задеть эту чувствительную струну, которая связана с возможностью большей надежды на спасение души на том свете. Одни лишь добрые люди держатся пути истины и праведности, которого держались апостолы,— говорят скотоводы Раймон Пьер и Бер-

* *Vicaire M. H.* in: *Cahiers de Fanjeaux*, n°1, p. 74—102; см. также: *Vicaire M. H.*, 1965; *Chelini*, p. 290, 317—318; *Jarry E.* in: *La France...*, p. 474.

† I, 338. Пьер Мори особенно сведущ во всем, что касается св. Петра, благодаря информации, которой снабдил его Белибаст (III, 175).

‡ По поводу праздника ярмарки, см. о празднике Воздвижения креста, который совпадает с ярмаркой в Акс-ле-Терме (II, 477—478).

§ См. гл. XIX.

нар Белибаст Пьеру Мори. — Они не берут чужого добра. Если б даже они нашли на дороге золото или серебро, они не подняли бы его. Они держатся апостольской веры, и лучшие спасе́шься в еретической вере, чем в любой другой (III, 122). Перед молодым пастухом Пьер Отье еще больше развивает сюжет: он настаивает на подражании Христу через посредство апостолов. Я наставляю тебя на путь спасения, как Христос наставлял на него апостолов, которые не лгали и не обманывали... Нас забрасывают камнями, как забрасывали апостолов, но и мы не отрекаемся ни от одного слова нашей веры (III, 123). Гийом Отье, в свою очередь, обрисовывает Бернару Марти, сыну кузнеца и начинающему пастуху, перспективу спасения, гарантированного телесной чистотой спасителей. *Добрые люди спасают души, и они одни... Они не едят ни мяса, ни яиц, ни сыра; они держатся пути апостолов Петра и Павла* (III, 253). Перед Раймоном Вессьером из Акса Гийом Отье развивает сходную мысль, подкрепленную на этот раз обещанием отпущения грехов по примеру апостолов, которое даст ключи к раю. *Мы, совершенные из нашей секты, — обладаем той же властью отпускать грехи, что и апостолы Петр и Павел... Кто идет за нами, попадает в итоге в рай, а остальные — в ад* (I, 282—283).

По отношению к аборигенам графства Фуа обращение к идеалам спасения, бедности, чистоты, искренности, веры, прощения грехов и подражания Христу через его ближайших соратников — все то, что резюмируется в понятии «апостольская жизнь», — не проходит даром. «Добрые люди» и доминиканцы, проповедуя каждый со своей стороны, долгое время эксплуатировали эту прибыльную жилу народных верований, но делали это как раз потому, что такая жила существовала. Пастухи из Сабартеса не считали себя апостолами. Они даже не молились им как таковым, тогда как умели молиться Отцу, иногда Деве Марии и изредка Иисусу. Но они были счастливы встретить святых людей во плоти, которые казались им похожими на спутников Христа и которые могли служить посредниками, когда речь заходила об окончательном прощении грехов с целью успешного достижения личного спасения*.



Наряду с частным, но заслуживающим внимания случаем апостолов, в Монтайю почитаются все святые в день праздника, получившего это имя. День Всех святых имеет в Айонском крае особенное значение: согласно замечанию Жана Мори, он включен в цикл перехода на зимние пастбища, начало которого в мес-

* См. по этому поводу исследование, посвященное св. Доминику и апостольской жизни: *Vicaire M.*, in *Cahiers de Fanjeaux*, n°1, 1966, Saint Dominique en Languedoc, p. 76—85; а также *Vicaire M.*, 1965: этот автор подчеркивает, что начиная с XIII в. в Лангедоке у «добрых людей» и доминиканцев идеал апостольской жизни обиход, что позволяло им лучше сражаться друг с другом. Отметим, что это внимание к апостолам и церкви может заходить очень далеко и развиваться в непредсказуемых направлениях. И через восемь дней после праздника апостолов Петра и Павла я отдалась кюре, — заявляет Беатриса де Планисоль (I, 226).

* О происхождении Дня поминовения в раннем Средневековье см.:

Van Ceppe A. Manuel du folklore contemporain. T. I, vol. VI-4, p. 2808—2809.

† По поводу даров снедью по случаю дня Всех святых см. несколько перешедших в область детства пережитков, обнаруженных Ван Геннепом (Van Ceppe A. Manuel du folklore contemporain. T. I, vol. VI-4, p. 2817): детские подарки в верхней Соне, более или менее символическая уплата аренды в Беарне и Ландах.

См. также в библиографии ссылки на работы A. Moulis о фольклоре и о жертвоприношениях в день Всех святых в верхней Арьежи.

‡ Для полноты характеристики культа святых в Монтанью стоит также различать крестьянскую культуру, которой известны лишь апостолы и горсть святых, и культуру более образованных персонажей вроде Пьера Клерга, который интересуется также и святыми мучениками (I, 227).

тах, откуда начинается отгон на каталонские луга, и совпадает с этим праздником (II, 479). Этот священный праздник является одним из немногих дней в году, когда закореневший в ереси местный катар Бернар Клерг снисходит до ночного бдения и поста! (И однако ж можно прочесть по его лицу, что это ему вовсе не нравится, — замечает священник Бартелеми Амильяк, сокамерник байля [II, 283].) Для Гийементты Аржелье, крестьянки из Монтанью, день Всех святых является таким же переломным моментом в сознании, что и праздник, посвященный Деве Марии. Со дня Всех святых до Успения, — говорит она (III, 97), — я заблуждалась, уверовав, что юре должны работать своими собственными руками, чего они совсем не делают. Именно на Всех святых Раймонду Марти, урожденную Мори, начинает терзать ощущение греховности (чужой) и достойное неодолимое желание донести епископу на еретические действия своих деревенских друзей и знакомых (III, 104, 108). С более общей точки зрения, день Всех святых, канун Дня поминовения^{*9}, является прелюдией к одному из наиболее интенсивных моментов фольклорной монтаньонской религиозности. Года так двадцать три назад, — рассказывает Гозья Клерг (III, 356—357), — на другой день после дня Всех святых, понесла я большой кусок хлеба в дом Пьера Марти, чтобы ему дать такое жертвоприношение. Такой уж обычай в Монтанью (в День поминовения).

— Примите сей хлеб во искупление душ отца вашего и матери, а также других покойных родственников, — сказала я Пьеру.

— И кому ж я должен его отдать, по-вашему? — спросил он.

— Возьмите его для себя и для всех, кто из вашего остая, да съешьте, — ответила я.

— Так это для Бога, — заключил Пьер.

И я отправилась восвояси, сказав, однако, Эмерсанде, жене Пьера, которую встретила по дороге:

— Жертвоприношение, что я вам принесла, для меня хорошо и похвально, раз вы Божья подруга.

Замечательный монтаньонский обычай! Он объединяет два базовых компонента местной культуры: фольклорное, общинное жертвоприношение еды тому или иному *dotus* по случаю Дня поминовения[†] и заботу о спасении, которая подталкивает дарителя к тому, чтобы снискать заслуги за его добрые дела, опосредованно адресованные душам мертвых[‡].

Глава XXII Религиозная практика

Как в Монтайю обстоит дело, наряду с культом святых, с практикой церковных таинств? *Крещение* безусловно является там церемонией, в которой принимает участие каждый. И не только в силу религиозной ценности таинства, подвергаемой тут же сомнению со стороны «добрых людей» (I, 282; II, 410). Какой бы ни была критика, крещение водой в любом случае сохраняет за собой некоторый фольклорный престиж (для тех, кто его принял, крещение является гарантированной защитой от опасности утонуть и быть загрызенным волками; кроме того, у крещеных детей, если верить одному крестьянину из Тиньяка, красивее тело и лицо [II, 16, 110]). И, что является особенно драгоценным в мире, где господствуют средиземноморские отношения дружбы, это возможность приобрести кумовей. Белибаст совершенно безрезультатно пытается перевоспитать Пьера Мори и других пастухов из Монтайю, больших любителей крещений и кумовства. Впрочем, Пьер Мори мог возразить «святому мужу», что ересь не всегда проигрывает от этих крестильных уловок, совсем наоборот. Будучи завязаны по случаю крещения, отношения кумовства могут впоследствии служить для распространения альбигойства. *Пошел я в Арк, в дом Раймона Пьера, кума моего,* — рассказывает один скотовод из Сабартеса (II, 9), — *и принялись мы тогда говорить о еретиках, а кум мой возьми и скажи мне, «что еретики — люди добрые, что вера у них настоящая» и другое. Что же до моей матушки, так она сильно сдружилась со своей кумушкой, да с сестрой той кумушки... Так ведь ту потом сожгли за ересь!* Вот и дурные знакомства, вызванные кумовством...

Разумеется, теоретическое — если не глубинное — значение крещения не имеет ничего общего с этими откровенно фольклорными и «родственными» проявлениями, от которых волосы стали бы дыбом у сегодняшних «истинных» верующих: согласно

* См., например, письма Иннокентия III, в частности против вальденсов, где папа утверждает, что таинство крещения «стирает» или «прощает» первородный грех (цит. по: *G. Dumeige*, 1969, p. 384–385).

† Напротив, за пределами деревенской среды Жан Рок (II, 245), персонаж, не имеющий ничего общего с крестьянами, знает, что крещение должно снять первородный грех, но, по видимому, отвергает это верование (?). Точно так же некоторые вальденсы, избравшие местом жительства Памье, были вполне в курсе проблемы первородного греха (I, 51).

‡ По поводу годичного ритма исповеди, установленного Латеранским собором 1215 г.², см.: *Carozzi C.* in: *Cahiers de Fanjeaux*, n°8, 1973, p. 321 («Le ministère de la confession chez les précheurs de Provence»). См. также: *Toussaert*, p. 106.

§ III, 27, 29 (исповедь во время Великого поста, единственная, по-видимому, в году).

** I, 226 (высказывания Пьера Клерга, верующего в катарство; Пьер Клерг также заявляет [I, 227], что если он и принимает исповедь, то единственно из-за материальных доходов, которые он таким образом получает за осуществление таинства).

†† II, 173, 446; III, 231. У Пьера Мори эта почти регулярная привычка неотделима от его двоеверия, также для него привычного, в рамках которого он сохраняет приверженность и католицизму, и катарству, поскольку оба могут спасти его душу.

доброй католической теологии, обоснованной папами уже в XIII веке*, крещение прежде всего искупает первородный грех[†]. Понятие первородного греха не является совсем уж неизвестным в Айонском крае, как можно видеть из свидетельства Мангарды Бюскай, простой крестьянки из Прада, недалеко от Монтайю. *Ребенка, которого я кормлю, — христианин (= крещенный) и ни какого греха не совершал, если не считать того, что перешел ему от меня, —* говорит эта Мангарда; она, таким образом, недвусмысленно ссылается на первородный грех, переходящий из поколения в поколение, начиная с наших прародителей (I, 499). Однако это упоминание остается единственным в *Регистре* Фурнье среди свидетельств собственно деревенских жителей[‡]. Необходимо констатировать: связь первородного греха с крещением, — которое, между тем, лишь в этом контексте приобретает свое истинное значение — гораздо меньше известна монтайонской деревенщине, чем информация о пресуществлении в евхаристии либо об отпущении грехов как способе достичь спасения в отношении таинства покаяния.



Действительно, есть другие таинства: *причастие* и *исповедь*. Первое должно осуществляться раз в год или иногда несколько раз в год. Я уже говорил о нем в одном из предыдущих разделов; следовательно, нет смысла к этому возвращаться. Можно напомнить, что оно естественно следует каждый год, подобно циклу времен года, за таинством покаяния. Последнее, следовательно, также осуществляется ежегодно, ненамного предваряя причастие[§].

— *Хочешь ли ты исповедаться мне?* — спрашивает Арно де Верниоль, лжесвященник и гомосексуалист из Памье, у сельского парня, ставшего городским жителем[§].

— *Нет,* — отвечает тот, — *я уж исповедался в этом году... Да вы и не священник вовсе!*

В самом Монтайю необходимость ежегодной (но не чаще) исповеди признается — конечно, не активными еретиками, которые по этому поводу бранятся до хрипоты**, но католиками, даже самыми вялыми, которые формируют, в зависимости от года, молчаливое большинство или меньшинство в деревне. *Я каждый год исповедуюсь в своих грехах,* — говорят неоднократно пастухи Пьер и Жан Мори и Гийом Мор; между тем все трое прохладно, если не холодно, относятся к римской вере^{††}, а как минимум двое из них долгое время исповедовали ересь. Кюре Клерг перед Пасхой, в соответствии со своими профессиональными обязанностями и без веры, исповедует свою паству. Конечно, в Монтайю почти неизбежный компромисс с альбигойством ставит не-

которые проблемы перед крестьянами, которые, из сильной или неявной склонности к католичеству, регулярно ходят к исповеди. Чтобы избежать проблем, они умалчивают на исповеди факты своего участия в словах и делах «добрых людей» или «верующих». Правда, приходится потом заключать сделку с собственной совестью! *Я исповедуюсь в своих грехах*, — говорит Раймонда Марти* (или Беатриса де Планисоль), — *да только не в том, что я совершила в ереси; потому как я не думаю, что грешила, так поступая (sic!).* То же умолчание, пусть менее иезуитски обоснованное — у Раймонды, жены Арно Бело: она также регулярно ходит к исповеди, но при этом устанавливает внутренние ограничения. *Я исповедуюсь в своих грехах*, — говорит она, — *кроме тех, что совершила в ереси, потому как боюсь потерять все мое добро из-за таких откровений. И однако ж я рассказала в этих еретических грехах, и для покаяния, которое сама на себя, без исповедника, и наложила, я две зимы кряду не носила рубашки...* (III, 71).

Таким образом, исповедь среднего монтайонца, если он не является стопроцентным еретиком, совершенно не обязательно является простой формальностью, с механическим отпущением: *все забыто, начинаем заново.* Нет, как иронически указывает Белибаст, *нужно рассказывать священнику о секретах* (II, 38–39), над которыми он, может быть, будет смеяться впоследствии, пересказывая своим собратьям комичные грехи кающихся[†]; эта мучительная мысль вызывает некоторые колебания и, возможно, многих толкает в секту «добрых людей». Они, по крайней мере, в конце концов спасают душу, не требуя предварительного раскрытия греха. Разумеется, с таким исповедником, как Пьер Клерг, катаром по убеждениям и циником по характеру, многое становится проще. Но случается также исповедаться другим священникам, или того хлеще — нищенствующим монахам, требования которых могут быть куда жестче, чем те, что выдвигает, особенно на них настаивая, славный кюре из Монтайю. Будучи, как и любой другой, озабочен спасением души, самый простой пастух понимает, что исповедь имеет смысл лишь в том случае, если сопровождается искренними движениями души: они приводят, например, к обузданию ненависти (греховной) к ближнему. Священники и нищенствующие монахи берутся напомнить бродячим пастухам эти очевидные истины. Именно в этом духе во время перегонов призывается к порядку Гийом Мор в связи с его местью Клергам. *Священники, что меня исповедовали*, — рассказывает он, — *не давали мне подойти к причастию, потому как я носил в душе ненависть к кюре Монтайю* (II, 173). Конечно, Гийом Мор не обладает душой «возвышенной» и не был способен в полной мере к *идущему от сердца рассказанию* (II, 95), которое доступно его современнице крестьянке Од Форе.

* III, 104; I, 232 (Беатриса).

† III, 229 (со слов П. Мори).

Приведенная цитата, однако, показывает, что он не лишен искренности, которая заставляет его, при поддержке исповедников, идти дальше механического получения отпущения. Обобщая, можно сказать, что монтайонцы не лишены внутреннего ощущения греха*, несмотря на то, что в гораздо большей степени они испытывают общественное чувство стыда.

Естественно, в Монтайю мы очень далеки от пламенного идеала вальденсов нижних земель — их исповедь проходит в дрожи и слезах, когда это возможно!† С другой стороны, в Сабартесе изобилуют «тихие исповеди», во время которых исповедующийся послушно преклоняет колени за алтарем у ног исповедника... но ни слова не говорит о своих грехах (II, 196), а также «исповеди-фарсы», принимаемые священником, который едва удерживается от смеха по поводу происходящего и который использует свое положение исповедника, чтобы соблазнять прихожанок. Тем не менее, несмотря на странные условия, в которых ее принимал недостойный кюре, исповедь в Монтайю остается одним из основных таинств, учитывая, что в общем в деревне они не являются предметом чрезмерного уважения. Раскрывая личные секреты, исповедь являлась для кюре источником власти, а иногда и поводом для доносов, которые он охотно принимал. Посмотрите на злопыхательство Гозьи Клерг: она выдает на исповеди прадскому священнику своих катарских подруг из Монтайю (III, 357; II, 200). Исповедь также была, даже для прихожан, поддавшихся искушению ересью, всегда возможным ключом к спасению на том свете. *Пошла я по приказу моего мужа, и с другими людьми, — рассказывает Алазайса из Борда, крестьянка, живущая в Орнолаке, — полоть наше хлебное поле, что на другом берегу реки Арьежи. А на обратной дороге мы все перепугались страшно на нашей лодке, потому как Арьеж сильно поднялась. Только на землю ступили, бросилась я, дрожа, в дом Гийома Остаца.*

— Чего испугалась? — спросил он меня.

— Да боялась помереть, не исповедавшись, — отвечала я ему. — Я уж лучше помру как-нибудь по-другому, и исповедавшись!‡

В Монтайю и Сабартесе исповедь находится в центре вялой католической религиозной практики, как *consolamentum* находится в завершающей точке катарской практики для рядовых верующих в ересь; точно так же, наконец, как спасение находится в центре забот большей части простецов. *Всей воды из пруда, да даже и всей воды в мире не хватит, чтобы смыть грехи, если нет сначала исповеди и покаяния, — заявляет в шекспировском стиле один из наших свидетелей, привлеченных к трибуналу в Памье, и свидетель этот, между тем, далек от ортодоксии (II, 245).* Таким образом, исповедь остается твердым ядром религиозной прак-

* I, 224–226. О проблеме «греха» и «стыда» см. гл. XXIV

† I, 61. Именно в этой

авангардистской среде вальденсов, иноверцев и горожан, раньше, чем в сельской местности, появляется внутреннее, индивидуалистическое, я не осмеливаюсь сказать паскалевское¹, восприятие греха.

‡ I, 196; см. также II, 120.

Спасенческо-католический настрой распространен среди женщин Орнолака, более преданных римской вере, чем женщины Монтайю (см. случай с женой Мюньсе: I, 194).

* В целом по проблеме исповеди в Окситании и, более широко, на Западе в рассматриваемый период, см.: Cahiers de Fanjeaux, n°8 (C. Carrozi, p. 321–354); Mansi. Т. 23, p. 830 sq. (исповедь перед каждым причастием: собор в Альби в 1254 г.); Hefele. Vol. V-2, 1498 (тулузский собор 1229 г.: обязательная исповедь три раза в год, — гораздо чаще, чем сабартеская норма!); Mollat, C. D. U., 1962, p. 42, 43, 1965, p. 71; Rapp, p. 137; Toussaert, p. 106.

† Действительно, то, что я считаю первое причастие «ритуалом перехода» уже в этот период, может вызвать удивление. Однако текст Од Форе (II, 83) явно говорит о том, что речь идет об очень важном эпизоде, именно так и воспринимаемом.

‡ Что касается нерегулярного и не повсеместного характера отправления таинства конфирмации, в частности, в деревнях и среди бедных в рассматриваемую эпоху, а также в целом в XIII–XV вв., то этот недостаток был связан с не Бог весть каким большим желанием епископов перемещаться по своему диоцезу. См.: Chelini, p. 306, 318; Duby G. Humanisme..., p. 108; Duby G. et A. Les Procès de Jeanne d'Arc..., p. 93; Rapp, p. 143; Mollat, C. D. U., 1965, fasc. I, p. 52; Toussaert, p. 103–104; Delumeau J., p. 282 (о классическом периоде, XVII века, несмотря на реформы Тридентского собора *).

§ Chelini, p. 321. Адам (Adam P. La Vie..., p. 97) также отмечает незначительную роль соборования в эту эпоху в южной Франции; было ли это связано с необычайно строгими обязательствами, которые налагались, как считалось, на тех лиц, кто «ускользал» от смерти после соборования? (См. аналогичные проблемы с *consolamentum* для тех, кто не умирал вскоре после его принятия.) В любом случае,

которая, несмотря на нанесенные альбигойской пропагандой удары, дорога населению, жаждущему спасения после смерти *.

В любом случае, несмотря на частичный абстеницизм⁴, связанный с еретическим контекстом Монтайю, крещение, исповедь, причастие и брак остаются основными таинствами. Кроме того, крещение, первое причастие⁵ и венчание выполняют функцию ритуала перехода: они торжественно обозначают соответственно начало раннего детства, юношества и взрослой жизни мужчины или женщины. Это очевидно в том, что касается крещения и венчания; подобная роль первого причастия менее заметна — его «золотой век» наступит гораздо позже, с расцветом Контрреформации^{† 6}.

Напротив, другие таинства пребывают в неизвестности. В «нижних» городах их существование засвидетельствовано. Но в Монтайю и деревнях, расположенных на высоте Сабартеса, о них не знают: *конфирмацию*⁷, например, «наверху» почти не осуществляют. И не случайно. Епископ, который должен этим делом заниматься, не покидает Памье, занятый инквизиторскими расследованиями; он вовсе не горит желанием посетить нагорную часть своего диоцеза. В лучшем случае жители вспоминают, что видели его однажды — и в связи с другим делом — в Акс-ле-Терме (это, конечно, в верхней Арьежи, но значительно ниже Монтайю): прелат прибыл туда для кропления святой воды (за немалые деньги), чтобы вновь освятить приходскую церковь городка, оскверненную убийством (II, 108). Однако никакой конфирмации; а между тем она должна нести тому, кто ее принимает, дары Святого Духа. Ну что же... Не является ли он бедным родственником в составе Троицы в теоретически троичном небе наших горцев? Мы вполне могли бы поверить в приниженное положение третьей Ипостаси, если бы «великие торжества» Пятидесятницы, широко отмечаемые в Сабартесе, но скорее демонстративные, чем действительно благочестивые, не придавали Параклету немного лоска[‡].

Другое отсутствующее таинство — *соборование*⁹. В Монтайю, как и в верхней Арьежи и во многих других областях на Западе, это «таинство для немногих»[§] почти или вовсе не осуществляется в этот период.

Чувствующие приближение смерти люди, кроме отъявленных катаров, стремятся исповедаться. Прибывший к изголовью, где толпятся уже друзья и соседи, священник опрашивает умирающего на предмет догматов веры и особенно по поводу пресуществления тела Христова. В случае верного ответа больной причащается, молитвенно сложив руки (I, 239–240). В альбигойских семьях, напротив, «тело Господне» встречает дурной прием^{**}. В любом случае у изголовья тяжело больных миро и елей не встречаются.

Таким образом, никакого соборования^{††}. Но, наряду с привычным осуществлением исповеди и причастия *ante mortem*, не-

даже в II, 55 (текст, описывающий происходящую далеко от Монтаяю подробную беседу между священником и умирающим, одним из друзей Белибаста) соборование, как таковое, отсутствует.

** I, 255, 462.

†† Нам могли бы указать, что отсутствие конфирмации и соборования является просто-напросто результатом глубокой теоретической необразованности местного духовенства в том, что касается этих двух таинств, однако это не так. См. абсолютно полный список семи таинств, представленный епископу в I, 514; см. также I, 61.

‡‡ II, 199. Лангедокские предписания, относящиеся к составлению завещаний, см.: *Mansi. Vol. 23, p. 830 sq.* (собор в Альби в 1254 г.).

§§ III, 235.

*** Церемония в Пепельную среду хорошо известна в Памяе и, возможно, в Айнском Праде (неясное указание на это см.: II, 238); она, безусловно, известна и практикуется в сельском Сабартесе (III, 8).

††† Ссылки, относящиеся к ритуализации смерти и подготовки к ней. Свечи: I, 145 (в нижних землях); III, 307 (в сельском Сабартесе). Заупокойные службы, но в среде скорее городской или полугородской, чем сельской: II, 450, 455 (даже в городах эти посмертные службы подвергаются критике — впрочем, достаточно вялой, — со стороны нескольких местных вальденсов: I, 65). Ср.: *Rapp, p. 155*. Заупокойные молитвы (в том числе *Ave Maria*), к которым с недоверием относятся в знатной среде: II, 123. Окропление (кропилом) тела святой водой: II, 55.

‡‡ I, 255. От дара паломнику легко переходят к дарам, предназначенным «добрым людям» (там же).

обходимо отметить также некоторые предсмертные или посмертные ритуалы, которые могут быть католическими, мирскими или же фольклорными (я оставляю в стороне уже рассмотренную смерть по-катарски).

В число этих ритуалов может входить составление завещания (явление чересчур «современное», а потому редкое в Монтаяю, слишком неграмотной и просто слишком бедной деревне ‡‡); более привычными являются ритуальные стенания дочерей по поводу агонии и смерти матери. Предполагаемая смерть ближнего является также основанием для связанной с большими расходами покупки свечей. Одну свечку сжигают над ртом умирающего; остатки осветительного запаса расходуются позже, когда свечи горят вокруг тела — в церкви или по дороге на кладбище. Напомним также о посмертном обрезании волос и ногтей умершего.

Заупокойные службы и молитвы за почившего за определенное вознаграждение служителям церкви соответствуют в большей степени городской, чем монтаяйской, религиозной практике и являются привычкой скорее знати, чем крестьян. Однако они известны и в нашей деревне желтых крестов §§. Что касается коллективного и христианского поминовения усопших, то оно осуществляется в Сабартесе, как и в других местах, по случаю Пепельной среды¹⁰. В Монтаяю происходит эта по-настоящему церковная церемония *** , но она, видимо, уступает свое значение Дню поминовения, сопровождающемуся в каждом *domus* фольклоризованными трапезами из принесенной в дар снеди: семьи съедают эти дары во искупление грехов дорогих усопших.

В целом можно сказать, что относящиеся к смерти ритуалы в Монтаяю не организуются вокруг неведомого в этих местах соборования; они в большей степени ориентированы на организацию отношений между *domus*, с одной стороны (центром земных забот и хлопот), и загробным миром — с другой: этот последний проявляет себя в разных формах долгого присутствия мертвых в этом мире и в существовании нелегкой проблемы конечного спасения^{†††}.



Помимо таинств существуют религиозные действия менее высокого уровня, однако широко практикуемые: я имею в виду паломничества, посты...

Совершение паломничеств, мы уже видели, является частью определения «доброго христианина», как понимают этот принцип крестьяне графства Фуа. Сами монтаяйцы не предпринимают паломничеств, если только не в границах собственной деревни, но они охотно жертвуют проходящим паломникам, пришедшим поклониться Монтаяйской Богоматери ‡‡‡. Беатриса де Планис-

соль говорит о привычном характере таких даров; в обмен она получает от одного паломника семечко *трилистника*, который лечит эпилепсию. Она использовала его, чтобы вылечить одного из своих внуков; но для малыша гораздо «полезней» самому отправиться на руках матери к церкви св. Павла! * Не один паломник, а целых полтора! И какое раннее начало!

Рефлекс паломничества настолько естественен, что одна беглая монтайонская супруга, преследуемая родней покинутого мужа, не находит ничего лучшего, как сказать своре своих преследователей. *Я с моим братом отправляюсь в паломничество в Романью*¹¹, — после чего те успокоились и отказались от дальнейшей травли (III, 151). И вместе с тем, повторяю, у жителей Монтайю нет ничего от фанатичного католицизма: они отнюдь не показывают примеров дальних благочестивых путешествий. Мы должны отправиться в другие деревни Сабартеса, менее зараженные катарством, мы должны спуститься в нижние земли, чтобы иметь возможность встретить наконец людей, действительно совершающих паломничества по доброй воле. В самом Монтайю если и отправляются поклониться в Сантьяго-де-Компостелла, то обычно с желтым крестом на спине и с инквизицией за спиной, во исполнение приказа епископа Памье. Это меньше всего похоже на добровольность!

Пост представляет собой практику, связанную с сильной эмоциональной включенностью; человек может полностью погрузиться в его переживание. Отказаться от поста означает стать жертвой праведного гнева крестьян, преданных римской вере. *Попробуй только, я тебе это мясо вместе с миской вобью в глотку*, — заявляет один из них, Бернар Остац, житель Лорда в Сабартесе, своему брату Гийому Остацу, дерзкому вольнодумцу, который, не стеснясь, нарушает Великий пост (I, 195). Несмотря на случаи подобной бравады, сорокодневное воздержание соблюдается, по-видимому, достаточно широко; его распространенность даже облегчает перемещения «добрых людей»: во время поста они могут открыто и не вызывая подозрений поглощать свою любимую рыбную пищу (II, 71). Пастухи из Монтайю, включая зараженных ересью, судя по всему отказываются от мясной пищи во время Великого поста и по пятницам[†]. Дерзкий противник католицизма, каким является Бернар Клерг, тем не менее постится, пусть с ворчаньем, накануне дня Всех святых (II, 283).

Однако в целом практика регулярных постов, за исключением Великого поста и пятницы, сталкивается в Монтайю, как и в других местах, с невежеством населения. *Я не знаю, каковы церковные посты, кроме Великого и пятничного*, — заявляет Гийом Бай, монтайонский гуртовщик[‡]. Что же касается крестьян, замешанных в ереси или в антицерковных протестах, то они не считают грехом сознательное нарушение, по крайней мере эпизо-

* I, 249. Действительно, часовня св. Павла в Арнаве (Арьсж), где хранились древние мощи, была целью паломников, желавших исцелиться от падучей (примечание кюре Эстеба из Арнавы в начале местного брачного регистра в 1860 г., цит. по: *Moulis A. Vieux sanctuaires ariégeois, Verniolle [Ariège], 1972, p. 17).*

[†] II, 382 (случай П. Мори).

[‡] II, 382. Напротив, Арно Сикр, мелкий буржуа из небольшого городка, католически образованный, осознанно постится накануне Рождества Богоматери (II, 54).

дическое, требований поста. *Я рыбу не люблю, мне больше по вкусу козляная печень*, — заявляет один монтайонец*. Гийом Остац, зажиточный, но вынужденный работать крестьянин, большой мастер обмолота, гордо признается: *В этом году в Великий пост я пять недель ел мясо. И однако ж я мог его и не есть без вреда для здоровья, когда шастал туда-сюда по домашним делам и во время обмолота...* (I, 198).

В конечном счете, несмотря на расплывчатость и неопределенность выбора каждого, отношение к посту имеет тенденцию соответствовать идеологическим различиям, в той или иной мере разделяющим население. *Года так двадцать три назад*, — рассказывает в 1325 году Гозья Клерг из Монтайю, — *во время Великого поста, на другой день после воскресенья, возвращалась я с моего поля, где собирала репу. По дороге встретился мне Гийом Бене:*

— Ты уже обедала? — спросил он меня.

— Нет, — отвечала я, — хочу попоститься...

— А что до меня, — сказал Гийом, — так я вчера, в воскресенье, неплохо пообедал в Акс-ле-Терме, куда меня пригласили. *Поначалу я подумывал, стоит ли идти (ввиду поста). Так я пошел к добрым людям, чтобы спросить у них совета. «Как ни крути, — сказали мне они, — одинаковый грех есть мясо в пост или без поста. Рот оскверняется одинаково. А потому вам нечего смущаться».* Раз так, я и согласился на этот добрый обед с мясом.

— А я, однако, — философски заключает Гозья Клерг, — с ним не согласилась. Мясо во время поста и в другое время — это вовсе не одно и то же... (III, 360–361).

Текст ясен донельзя! Обрисовывается практика, которая имеет тенденцию следовать теории, исключение лишь подтверждает правило. Достойная сборщица репы повинуетя католическому посту. Симпатизирующий катарству крестьянин какое-то время колеблется, намереваясь поститься — по привычке либо испытывая смутные сомнения. Но, в конце концов, подталкиваемый «добрыми людьми» — постоянными постниками, вот парадокс! — он позволяет себе один раз расслабиться†, следуя подразумеваемому правилу рядовых верующих в ересь: *Раз в нашей секте все запрещено чистым, тем, кто не совершенный, можно все.* И он решается отведать мяса в постный день.



Яркие фигуры (Христос, Дева Мария, апостолы...), таинства, техники достижения спасения и почитания, паломничества и посты неотделимы от «боевого отряда», представленного в этом земном мире Церковью, справедливо именуемой «воинствующей»‡. В то время

* См. гл. VII.

† «Один раз», поскольку, как мы увидим далее (см. гл. XXIV), отклонение не составляет правила, если можно так сказать.

‡ Разумеется, эволюция языка обогащает термин «воинствующий» [militant] новыми значениями. Церковь на земле является воинствующей, поскольку она должна обеспечить будущее спасение своих членов; в то же время она формирует аппарат «воинствующих» активистов в современном смысле этого слова¹².



Монахи-францисканцы.
Миниатюра XV в.

она действует преимущественно через сеть приходских священников, направляемых издалека или непосредственно папой и епископами. Она также действует через параллельно существующие нищенствующие ордена, столь активные в этот период в Окситании.

Однако с этой точки зрения Монтайю и верхняя Арьеж не совсем вписываются в общую картину. Нищенствующие ордена — братья-минориты или братья-проповедники — весьма активны в других местах в деле духовного завоевания или отвоевания населения; в нашей местности их деятельность заметна скорее своим отсутствием. Конечно, средний монтайонец знает об их существовании, однако ему приходится отправляться в дальний путь, чтобы встретиться с ними. Вюиссана Тестаньер, например, исповедуется в тяжком грехе (I, 459): она допустила его, как-то слушая еретические речи в доме Бело. Она исповедуется одному монаху, но он живет в Пучсерде, в каталонской долине, во многих лье от ее деревни. Пьер Мори удостаивается чудных проповедей нищенствующего монаха, воспаляющих разум... в Арке, месте отгона в современном департаменте Од (III, 123). Бедный *Frater* поет *Ave Maria* во время пирушки, но дело происходит в Алете, расположенном гораздо ниже нашего горного селения (II, 123). У Беатрисы де Планисоль будут решающие встречи с францисканцами... но для этого ей придется, будучи вдовой в первый раз, покинуть монтайонскую верхнюю Арьеж и спуститься в нижние земли, к католическим волкам и собакам, цитируя не особенно лестное выражение, употребленное по этому случаю с целью предостережения ее другом Пьером Клергом. После того, как я поселилась в Крампанье (нижняя Арьеж) вместе с моим вторым мужем, — рассказывает сабартесская нимфа, — мне довелось слышать проповеди и доминиканцев, и миноритов; я отказалась от еретических заблуждений; я исповедалась в исповедальне брату-минориту из монастыря в Лиму (современный департамент Од) в церкви Богоматери Марсейянской. Путно я навестила мою сестру Жантиль, которая вышла замуж в Лиму и жила там (I, 232). Отметим, кстати, что для Беатрисы нашептываемые монахами из нижних земель наставления неотделимы от тесных отношений, поддерживаемых ею с ее сестрой Жантиль, правоверной католичкой, и с Девой Марией, горячо любимой. Неотделимы также от «технического прогресса», проявившегося у братьев-миноритов в создании «исповедальни»; большой контраст с примитивными исповедями в Монтайю, принимаемыми местным кюре за алтарем Девы Марии, — что может быть использовано по-разному*.

Разумеется, отсутствие в Сабартесе нищенствующих монахов не является абсолютным. Они кишат в Памье. И иногда некоторые из них выбираются в тот или иной городок или деревню верхних земель: они проповедуют и исповедуют направо и налево, когда это возможно (I, 205; II, 120). Они изумляются и не могут понять, что про-

* I, 224. См. также, для контраста: I, 459 (исповедальни в небольшом городке).

исходит, когда им сообщают о странной терпимости по отношению к ереси, в которой обвиняют кюре Клерга. *Но куда смотрит ваш кюре?* — спрашивает один из них, обескураженный, у исповедующейся доносчицы, специально примчавшейся из Монтаяю (I, 324).

В целом влияние миноритов и проповедников в верхних землях невелико по сравнению с результатами, которых они добились на севере или ниже уровня Лабаррского ущелья. «Наверху» их образ, справедливо или нет, остается негативным; Пьер Мори, и далеко не он один, честит нищенствующих монахов «богатеями», «грабителями», «обжорами», разукрашенными и в расшитых одеждах, — оскорбления сыплются градом, несмотря на идеалы бедности, официально провозглашаемые монахами этих орденов. Если бы эпигоны св. Франциска и св. Доминика сообразовали более основательно закрепиться в Сабартесе, они могли бы добиться чудесных результатов благодаря своим полуполицейским, полудобровольческим методам, а также благодаря густой сети братств, формированию которых они способствовали. В этом случае они сделали бы практически невозможным скромное *revival*¹³, или предсмертную вспышку, ереси, зафиксированное в верхней Арьежи в 1300—1305 годах, либо быстро подавили бы его. Они бы уничтожили критический дух, столь бурно цветущий в Сабартесе. Они бы слепили, как на конвейере, «послушных людей» нового типа. Но монахи не могли быть повсюду! Они так и не укрепились в этой местности. Айонская земля лишь изредка видела их во время случайного посещения деревень. Слишком негородская, слишком удаленная, слишком изолированная, когда этого хотела, она, как правило, отвергала проповедующее духовенство двух молодых орденов, которое, напротив, привлекало городским стилем произносимых проповедей жителей богатых и более открытых городков нижних земель*.



Будь то минориты или проповедники, отсутствие в данной местности *братьев* открывает широкое поле деятельности перед белым духовенством. Прежде всего — перед кюре, постоянно присутствующим в своем приходе. По крайней мере — в Монтаяю. Присутствующим настолько, что дальше некуда! В том, что касается кюре Клерга, можно не останавливаться более на этом[†]. Но постоянное проживание было правилом и для Пьера из Сперы, который занимал эту должность до нашего героя, в конце XIII века (I, 223). Оно прекратится (временно?) лишь во времена Раймона Триля, отправлявшего службы и таинства после смерти Клерга; этот Триль будет носить титул *викария* Прада и Монтаяю. Означает ли это, что новый кюре может уже не присутствовать на месте, оставляя свою паству заботам викария Триля? Гипотеза вполне вероятная (I, 466; II, 239).

* Мы не рассматривали проблему нескольких монахов или монашек, крайне немногочисленных, которых можно встретить то тут, то там прикрепленными к какой-нибудь церкви Сабартеса или графства Фуа (I, 255; II, 316). О францисканцах в Памье см. доселе гомосексуалиста Верниоля (III, 14—53); о доминиканцах в Памье, ревностных защитниках десятины, весьма суровых к неплательщикам, см.: II, 321; о широком и основательном распространении бурно проповедующих нищенствующих орденов в этот период (несмотря на их отсутствие в Сабартесе) в городской среде юга Франции см.: *Le Goff et al., Annales*, 1970; *Cahiers de Fanjeaux*, n° 8; *Rapp*, p. 128—130. В целом: *Duby G.*

Humanisme..., p. 90, 108; *Fliche*, 12-2, p. 459; *Chelini*, p. 345. В том, что касается монахинь, отсутствие регулярных орденов (нищенствующих или старого типа¹⁴) в верхней Арьежи еще больше заметно, чем в отношении мужчин.

† Сильная личность кюре Клерга оказывает тем более мощное — и отклоняющее от истинной веры — воздействие оттого, что его приход невелик (ср.: *Rapp*, p. 123). Помимо прочего, это воздействие усиливается за счет долговременного отсутствия в Монтаяю тамошнего сеньора и даже (после смерти Б. де Рокфора) проживающего там шателена.

* О проблеме проживания см.: Chomel, 1957; в 1404 г. в диоцезе Нарбонны лишь четверть приходских священников живет в своем приходе, а половина всех кюре проживает в городе. В верхней Арьежи, судя по нашим документам (которые, конечно, статистически нерепрезентативны), кюре значительно чаще проживают в приходе; однако см.: III, 9 (случай кюре, не проживающего в приходе). Наряду с проблемой местожительства возникает и другая — наличие в деревне своего храма.

В очень немногочисленных случаях, отмеченных в Сабартесе, отсутствие местной церкви объясняется, судя по всему, наличием близкого и престижного храма регионального значения (II, 320: жители Кие ходят в церковь Сабар-Тараскона). Гораздо менее ясная ситуация с Гюлье (I, 350—355).
† III, 50—53, особенно III, 53; ср. также II, 199.

‡ Я оставляю в стороне подразумеваемый проблемой проживания вопрос о самой подготовке в графстве Фуа достаточного для потребностей культа количества священников. Ничто не говорит о том, что их число было недостаточным (см. примеры экспорта священников в нижние земли [I, 336], а также случай Бартеlemi Амилляка [I, 251—259]).

§ Напомним, что эта власть опирается также на исповедь крестьян, принимаемую самим сельским кюре (I, 223—224; II, 200 и т. д.).

** В целом проблема власти кюре и самосознания светского сообщества деревни или города, формирующегося *против* этой власти (городской дом *против* приходской церкви; *ius* *против* *fas*¹⁶), является основной для понимания менталитета в южных областях после рассматриваемого в этой книге периода, в Новое и Новейшее время. В Сабартесе около 1300—1320 гг. уже появляются направленные против кюре-«десятинника» крестьянские требования, относящиеся к приходскому храму, который считают принадлежащим об-

Это перемещение функций от кюре к викарию и *vice versa* является нормой в верхней Арьежи в изучаемую мной эпоху*: по-видимому, в большинстве приходов все-таки можно говорить о физическом и «моральном» присутствии кюре, повсеместном и назойливом[†]. В то же время другие деревни должны довольствоваться, по крайней мере в течение какого-то времени, услугами викария.

Проживание[‡] не гарантирует компетентность. Конечно, Пьер Клерг — человек грамотный, умный, даже очень образованный в сравнении с большинством своих прихожан. Возможно, он казался бы неотесанной деревенщиной рядом с некоторыми памьенскими клириками, а особенно рядом с некоторыми учеными вальденсами, бывающими в центральном городе диоцеза. Но все относительно! Коллеги Клерга в других сабартесских деревнях в целом, с некоторыми исключениями, одарены в той же мере, что и он. Амьель из Рье, постоянный викарий Юнака, и его собратья из соседних приходов читают и обсуждают, сидя у огня, догматический труд; подобно Пьеру Клергу, они цитируют св. Августина и проявляют пылкость ума, не лишенную эрудиции. Некоторые, однако, уровнем ниже: Адемар из Бедельяка, кюре Бедельяка, через какое-то время забывает цитаты из Евангелий и Писания, которые он, по его словам, использовал ранее во время спора с одним сомневающимся из своего прихода (II, 53).

Быть кюре означает обладать властью[§] в той же, если не в большей, мере, что и знанием. Нет необходимости напоминать пример Клерга, типичный для нашей деревни. Но дело не ограничивается единичным примером сильной личности: стереотип кюре, который всех держит в кулаке, распространен в Сабартесе, и «добрые люди» в своей пропаганде без усталости клеймят этот образ, представляемый ими в отталкивающем виде (II, 367). *Священники в этих местах заставляют свою паству есть траву, как пастух, что сгоняет палкой своих овец*, — говорит Пьер Отье (II, 420), давая волю своему отвращению перед основанной на лжи власти кюре. *Священники похожи на брыкливых коров, что бьют копытом в горшок с только что надоенным от них молоком и переворачивают его...***

Авторитет кюре и даже простых викариев проявляется в уважительном обращении, используемом по отношению к ним. В деревне и даже в тюрьме самые зажиточные крестьяне обращаются к священнику — возможно, арестованному вместе с ними, — величая его «господином», *Domine*^{††}; в XX веке мы говорим «господин кюре». То, что многие кюре владеют собственным *domus* и немалыми земельными участками, к чему необходимо добавить зерновую десятину, дополняет связанное с саном почтение; случайные доходы могут удвоить богатство, делая из священника настоящего сельского хозяина^{‡‡}. Кюре — это важная персона. Даже те, кто весьма хорошо устроился, говорят ему *вы*, тогда как он обращается на *ты* к *vulgum resus*. Следующий диалог дает хорошую подборку этих *ты* и *вы*.

шине, а не церковникам.

Церкви — то наши, — говорит один крестьянин (II, 316).

Кроме того, крестьяне вполне способны видеть отличие между жителями данной деревни (данного места, *locus*) и прихожанами (приход может территориально не совпадать с местом: см. текст Раймона из Лабюра, жителя Кие и прихожанина Сабара [II, 316]).

^{††} Б. Клерг обращается в тюрьме к Б. Амильяку (II, 273–304). См. также: III, 8 (*dominus Nicholas*, викарий); III, 297–299.

^{††} См. гл. III, и III, 193. Обеспеченность деревенских кюре является установленным фактом, но в других местах (см. неопубликованные работы г-жи Гипонье о посмертных списках имущества в сельской Бургундии XIV в.) или в других периодах (*Desaive*, 1970). Однако г-жа Грамен во введении к своей диссертации подчеркивает, что кюре, которых не допускают в дома сеньоров (кроме случаев, когда они становятся любовниками), остаются очень близки к крестьянам.

^{§§} III, 297–299. Имя Дюран Пресвитерский [*Duran de Presbyteria*] связано, по-видимому, со священническим саном носителя (прозвище? топоним? принадлежность к роду, поставляющему священников?).

^{***} III, 357. Действительно, Гозья Клерг — кузина кюре Пьера Клерга (III, 70). Латинское слово, которое я перевожу как *линьаж* — *gens*.

^{†††} Колдовская власть священника подчеркивается Беатрисой де Планиссоль (см.

гл. IX). В XX в. в фольклоре Монтаню сохраняются ее отголоски (кюре, предостерегающий град, кюре, неуязвимый для порчи, и т. д.).

^{†††} *Focaria* священника — обычное явление в диоцезе Палар (I, 251). Тот же термин используется в Англии (*Fliche*, 12-2, p. 412).

^{§§§} См. также: *Dufau de Malaucier* (податный список графа Фуа 1390 г., где упоминаются жены священников, сожительницы священников

— *Господин Дюран*, — обращается Жеро из Кальвиньяка, школьный учитель в Аксе, к Дюрану Пресвитерскому, кюре Орлю, в присутствии погонщика мулов Пьера Виталья, который неверно высказывался по поводу продажной любви ^{§§}, — *господин Дюран, вы понимаете, вы слышите, что значат слова этого мулопаса, который утверждает, что лечь с потаскухой не грешно, если клиент платит и если девка согласна?*

— *Да, я прекрасно понял*, — отвечает «господин» Дюран, и оборачивается к погонщику мулов, свысока «тыкая» ему и испепеляя взглядом:

— *Ты дурно сказал!*

Престиж кюре не принадлежит исключительно отдельным индивидам. В Монтаню, как и в Сабартесе, существуют целые линияжи, производящие священников, породы кюре, члены которых, включая и мирян, и женщин, внушают одновременно и уважение, и опасение, — опасение больше, чем уважение. Клерги, с их удачным «клерикальным» именем ¹⁶, относятся в Монтаню (и другие — в других местах) к такому случаю. *Я ничего вам не скажу, потому как вы из породы кюре; это меня пугает*, — говорит Эмерсанда Марти Гозье Клерг ^{***}.

Власть вызывает желание. Женщины любят власть. Будучи человеком воспитанным, могущественным и нежным, опасным и изысканным, стальным и бархатным, кюре, даже маленького роста и лишенный физической стати, производит впечатление в своем приходе. В любви у него есть лишь проблема выбора. Не является ли он также и профессиональным колдуном ^{†††}? Пример Пьера Клерга, неординарный, но не теряющий от этого своей типичности, весьма показателен. Но и в других местах нашего региона отмечается существование *focaria* ^{†††} ¹⁷ священника, жены кюре ^{§§§}. Принципы григорианской реформы, направленной на борьбу с невоздержанностью клира, безусловно, известны в Сабартесе; их иронически вспоминают даже в Монтаню. Но им еще далеко до победы. Разумеется, невозможно, что невоздержанные священники составляют среди сабартесского духовенства лишь меньшинство, но меньшинство весьма заметное и численно значимое ^{****}.

В общем, в нашей деревне и в наших краях присутствие кюре более чем заметно. Речь идет о могущественном, ярком, неординарном персонаже, существенно отличающемся от почтенных пастырей, которые будут вводить классические семинарии и осуществлять Контрреформацию; очень отличающемся и от мелких чиновников культа, к которым приучит французов режим конкордата, а также от *попов*, которыми без труда закусит «кюреед» XIX века ¹⁸. Священник Монтаню — влиятельный человек ^{†††}. Придет ему в голову идея переметнуться в той или иной мере в катарство — и большинство жителей деревни, снося все плотины, устремляется к «заблуждениям» «добрых людей». С более общей точки зрения и абстрагируясь

и т. д.). См. также о внебрачных детях священников (III, 163). В самом Монтайю кюре, предшественник Пьера Клерга, жил с какой-то женщиной (может быть, просто служанкой) [I, 223]). Упреки в конкубинате священников являются, разумеется, общим местом в катарских проповедях (II, 178). Священники соседнего с нашим диоцеза Палар открыто сожительствуют с женщинами (I, 252). Но их религиозность и их взгляды также порой нуждаются в поручительстве третьих лиц (II, 318). Напротив, «добрые люди» претендуют (иногда ложно) на то, что сами являются образцами целомудрия. О «клирогании» и неволедержанности священников в целом в этот период см.: *Chelini*, p. 205, 210, 228, 288. **** *Mollat*, C. D. U., 1965. Vol. I, p. 45: статистические данные о живущих в конкубинате кюре в диоцезах Гренобля, Акса и Нарбонны около 1315–1425 гг., это меньшинство среди своих собратьев, но меньшинство многочисленное. **** Ср.: *Tilly. Vendée...*; *Bouchard. Village immobile*. **** Проблема терминологии (капелланы или ректоры) достаточно интересна (II, 224, 332; III, 237). Самого кюре Пьера Клерга именуют *to rector* (в частности, Беатриса де Планиссоль), *то capellanus*. Церковь Монтайю имела первоначально, может быть, статус часовни, связанной с местным культом Девы Марии (о средневековых часовнях см., напр.: *Duby. C. Humanisme...*, p. 93; о самом Монтайю: *Moulis P. Pays de Sault*, 1958). **** О ничтожном успехе григорианской реформы в некоторых окситанских и лангедокских землях см.: *Chelini*, p. 331. ***** I, 350 (эти клирики прислуживают во время мессы); I, 351 (как минимум два клирика в деревне). По поводу клириков в целом в этот период (до еще не наступившей великой эпохи детей из церковного хора) см.: *Chelini*, p. 282, 457; *Fliche*. Vol. 14-2, p. 736. Один из орнолакских клириков — доносчик: I, 195–196.

от конкретных личностей, можно сказать, что наши «ректоры», «капелланы» **** и викарии сабартесских приходов являются воплощением воинствующей церкви, которая, в своем местном обличье, остается еще очень близкой к старой модели, существовавшей до появления нищенствующих орденов, а то и до григорианской реформы ****.

Вокруг центральной фигуры кюре выстраиваются низшие или вышестоящие, близкие или далекие созвездия из необязательных подчиненных групп и из неизбежной иерархии высшего клира. В Сабартесе, в некоторых сельских, но развивающихся приходах один или несколько клириков (крестьяне, посвященные в низшие саны и даже слегка знакомые с латынью) выполняют, наряду с другими, те функции, которые двумя веками позже будут осуществлять — но в куда более нежном возрасте! — *церковные служки*. (Известно, что роль этих детей в осуществлении культа, неизвестная нашим жителям Сабартеса, будет непрерывно расти начиная с эпохи Возрождения.) Взрослые клирики такого типа встречаются около 1300–1320 годов в Орнолаке, а также в Гулье ***** , недалеко от Викдессоса, в области, обогатившейся за счет железорудных шахт. В деревне Лорда, в долине Арьежи, существуют церковные *рабочие* (приблизительный аналог наших церковных старост): они собирают подать со своих сограждан (порой ворчащих) с целью покупки дорогостоящего потира ****. В самом Монтайю, слишком маленьком или слишком мало верующем приходе, эти группы клириков или *рабочих* отсутствуют либо не имеют существенного значения. Единственный сподвижник кюре — юный *ученик*, которого используют как мальчика на посылах и который, возможно, получает от своего «ментора» несколько кратких уроков латыни (?). В целом при исполнении своих должностных обязанностей Пьер Клерг оказывается в одиночестве власти.

Перейдем теперь к верхнему эшелону — на епископский и даже папский уровень. На уровне диоцеза кюре Монтайю участвует время от времени в синоде ****, проходящем в Памье. Для Пьера Клерга это повод освежить некоторые старые знакомства и совершить «общую инспекцию» прежних подружек, уехавших из Монтайю. Именно связанные с диоцезом обстоятельства делают власть памьеского епископа необычайно тяжелой и гнетущей: во всяком случае, так она воспринимается в Монтайю. Для того, чтобы сказать простое «да» или «нет», по крайней мере в период кризиса, жители нашей деревни отправляются в Памье: в слезах они отзываются на вызов прелата, либо просто приходят, чтобы броситься ему в ноги, либо — чтобы быть брошенными в тюрьму.

Если подняться уровнем выше, нашей деревенщине известен папа. Жители Арка, довольно захолустной деревни в современном департаменте Од, лично предстают перед папской бюрократией — и действительно добиваются от кого положено прощения своих еретических грехов. В самом Монтайю какая-нибудь крестьянка, как,

†††† II, 198 («рабочие» или старосты в Лорда). В целом по проблеме этих рабочих или старост см.: Mollat, C. D. U., 1965 (применительно к Лангедоку), p. 84; Fliche. Vol. 12-2, p. 418.

†††† I, 234. Теоретически синод в Памье, по крайней мере со времен сменившего Жака Фурнье нового епископа, должен собираться дважды в год (там же, прим. 92). На практике, во всяком случае до этого времени, он собирается реже. Напротив, у нас нет никаких данных об отношениях, поддерживаемых сменяющими друг друга кюре Монтанью с архипресвитерством Сабартеса как с ближайшим подразделением диоцеза Памье. (По поводу проблемы архипресвитерства см. гл. XVIII, а также: Fliche. Vol. 12-1, p. 206; Chelini, p. 151).

* II, 54. Точным переводом будет «папа, который любит цапать».

† Mansi. T. 23, p. 830 sq.

‡ Ibid., p. 837. Ср. с общими предписаниями, в той или иной мере предназначавшимися всему западному миру: Fliche, 12-2 («обязанности кюре» части книги, составленной Ж. Лебра).

например, Гийеметта Аржелъе, урожденная Каравесс, хорошо осведомлена — пусть несколько наивно — о существовании и о роли Верховного Понтифика. *Все кюре*, — говорит она, — *свои слова говорят от лица папы, которого Бог назначил представителем своим на земле* (III, 95). Незамысловатые каламбуры Белибаста по поводу *rare qui palre* * вызывают бурю восторженного смеха у аудитории пастухов из нашей деревни, осведомленных в этом отношении.



Но папа далеко. Епископ также находится не близко: он не появляется в наших горах, хотя даже его паства решается, зажав страх в кулак, совершить путешествие до самого Памье... В этих условиях, и с учетом отсутствия в местности разветвленной сети браев-проповедников и миноритов, речи которых лишь случайно достигают ушей наших горцев, забота о религиозном воспитании селян ложится на плечи местного священника, в данном случае — на плечи кюре. Это воспитание может осуществляться путем произнесения речей с кафедры, путем преподавания великих истин церкви детям и даже подросткам. По этому вопросу теоретические предписания окситанских соборов однозначны. *Священники да будут объяснять верующим догматы веры в воскресные и праздничные дни...* † — указывает собор в Альби 1254 года, добавляя. — *Дети да будут приводиться в церковь с семи лет, дабы обучиться католической вере и выучить Pater и Ave Maria* ‡.

Эти прекрасные теоретические положения отделяет от приходской сельской практики лишь один шаг... далеко не всегда сделанный. Когда «добрые люди», сумерничая с крестьянами, провозглашают из пропагандистских соображений, что *священники своего долга не выполняют, не обучают свою паству как положено, потчуют чем-то невразумительным и только* (II, 367), их речи встречают одобрительный прием — доказательство того, что описанная таким образом ситуация не является полностью вымышленной.

Однако не стоит заключать, опираясь на эти слова «добрых людей», что с кафедры приходской церкви совсем не произносятся назидательные и понятные проповеди. Совсем наоборот! В наших текстах ясно указывается, что после освящения даров во время воскресной мессы сельский священник произносит проповедь *на народном языке*; именно таким образом, например, Амьель из Рие, постоянный викарий Жюнака, просвещает своих деревенских прихожан, среди которых присутствуют один благородный и один священник; в целом же проповедь Амьеля слушают около пятидесяти человек. Он разъясняет на окситанском языке положения *Credo* и догматы веры, пользуясь этим (что верно, то верно) для распространения некоторых «заблуждений», таких как отрицание грядущего воскрешения во плоти или наличия души у новорожденных. Эти



Рака с мощами, которую несут собака и монах-животное, слева — сирена с книгой. Миниатюра из французской псалтыри конца XIII в.

«ложные утверждения» возмущают некоторых слегка «образованных» людей, присутствующих в то время в церкви, но оставляют безразличным деревенское большинство аудитории викария (III, 9–13). Случай этой полуеретической проповеди не является единичным: другой деревенский священник, враждебно на-

строенный по отношению к идее воплощения Сына, заявляет в своей проповеди *, в церкви, что Христос ест и пьет, как все, но *когда ест, следит, чтобы ничего не проглотить* (III, 55). Годы спустя в Сабартесе все еще будут хохотать до изнеможения над этой шуткой.

Однако не следует, исходя из этих примеров, делать преждевременный вывод о радикальном инакомыслии наших кюре в их качестве воскресных проповедников! Наши документы намеренно подчеркивают подобные отклонения, остающиеся, на самом деле, скорее исключениями, с целью более успешного их искоренения. Нам необходимо скорректировать перспективу и вернуться к действительной практике: в большинстве своем кюре графства Фуа произносят речи, и во время проповеди, и в других ситуациях, которые *grosso modo* совместимы с римской догмой. Приходский священник Бартеlemi Амильяк, например, подозревался инквизиторами в чрезмерно распушенном нраве, но никогда — в отклонениях от истинной доктрины. А он преподавал «школярам» Далу, девочкам и мальчикам, в местной церкви (I, 252). Его целью в этой педагогической деятельности было внушение юным умам (как и обзывали его южнофранцузские соборы) истины католической веры. Свидетельство Гийома Остаца, байля и земледельца из Орнолака, показания которого я здесь резюмирую, еще более однозначно по этому поводу. *Попав под влияние Пьера Отье и моей бабушки, — рассказывает Гийом, — я перестал верить в телесное воскрешение. Но, однако ж, разум мой колебался от одного края к другому. И правда: в церкви на проповеди я слышал о воскрешении, да и священник Гийом из Альзиньяка, что жил у моей бабушки в Лорда, занимался моим образованием в юности; и он также уверял, что мужчины и женщины воскресают после смерти* †

Мы видели, что ересь распространяется прежде всего (в четырех стенах *domus* и посредством его членов) от старших к младшим, от родителей к детям. Католическая же доктрина пропагандируется устами церкви в приходском храме, во время проповеди либо в воскресной школе. Случай Гийома Остаца показывает, однако, что римская вера может внедряться и в самый *осталь* благодаря присутствию священника, живущего с матерью и играющего роль гувернера по отношению к ребенку. Конечно, мать Гийома Остаца, богатая крестьянка, находится в особом положении: мужичье с малым достат-

* В данном случае не имеет смысла использовать выражение «с кафедры», поскольку слово *кафедра*, используемое здесь метафорически, не соответствует реалиям: в те времена мебели такого рода в сельских церквях не существовало (Mollat, C. D. U., 1962, fasc. I, p. 45).

† I, 206. Гийом Фор из Монтайю также слышал проповедь о воскрешении в церкви (I, 447).

* Ср.: *Rapp*, p. 329.

† I, 461; гл. XXI (мать Жана Мори); ср.: *Rapp*, p. 142; *Mollat, C. D. U.*, 1962, fasc. I, p. 40–42.

‡ II, 333. В целом по проблеме католической аккультурации в народной среде средствами искусства, и в частности пластического искусства, см., напр.: *Duby C. Humanisme...* p. 96, 106–107; *Mollat, C. D. U.*, 1962, fasc. I, p. 63 sq., 97

ком, то есть большинство, не может позволить себе роскошь держать дома священника, который, говоря фигурально, всегда под рукой.



Как бы то ни было, при любом варианте деятельность сельского священника оказывается основным инструментом распространения и поддержания католической веры, а также обязательной составляющей воспроизводства культуры, от одного поколения к другому. Можно допустить, что с этой точки зрения Монтайю не очень повезло в рассматриваемый период! Несмотря на католические уроки, которые мог давать Пьер Клерг деревенскому школяру, исповедуемые этим священником радикальное иноверие и откровенный цинизм (он сам утверждал, что осуществляет свои обязанности лишь для получения доходов, [I, 227]) делали его воскресную проповедь достаточно посредственным способом приобщения монтайонцев к католицизму. Естественно, тем легче наша деревня в большинстве своем устремилась по открывшемуся пути ереси, или, по крайней мере, общинческой терпимости по отношению к ней. Конечно, некоторые католические матроны, в числе которых матери Вюиссаны Тестаньер и Жана Мори, добровольно всеми силами стремились передать своим детям, в собственном доме *, пламя католической веры, начинавшее чахнуть и гаснуть в округе †. Но в отсутствие достойного кюре роль этих женщин не шла ни в какое сравнение с эффективной деятельностью «добрых людей».



Присутствует оно или отсутствует, устное слово — не единственный способ распространения религиозности. Оно сопровождается религиозным искусством. Оно неотделимо от церковного пения, о котором мы ничего не знаем кроме того, что оно существовало (I, 145–146). Слово подкрепляется визуальным воздействием скульптуры, живописи и витражей, украшающих стены и окна храма. В Сабартесе предметами народного и суеверного поклонения являются деревенские деревянные скульптуры, вырубленные топором. Напротив, их осуждают «добрые люди». *Эй ты, гаваш, ты и впрямь думаешь, что куски дерева могут творить чудеса?* — говорит Белибаст Сикру, осмеивая местное верование, согласно которому скульптурные изображения святых в церквях сами по себе чудотворны (II, 54–55). *Эти статуи святых, что стоят в «доме идолов» (в церкви), вы же сами их топором вырубали, а после этого им поклоняетесь!* — хохочет Пьер Отье в разговоре с овцеводами (II, 420). Мать Христа также почитается в деревянном виде. *Дева Мария — просто деревянный обрубок, без настоящих глаз, ног, ушей и рта!* — не колеблясь, утверждает Бернар Гомбер из Акс-ле-Терма ‡.

Глава XXIII Вероотступник и «добрый человек»

* Само собой разумеется, что местные католики и альбигойцы (II, 405 и гл. XXVII) верят в общем и целом в конец света, но в неопределенно далеком будущем.

¹ Откр. 21:4.

² II, 63. Эти белибастовы фантазии перекликаются с конкретными интригами, которые вел Бернар Делисье в 1304 г. с сыном короля Майорки (Molinier.

L'Inquisition dans le Midi de la France, p. 144). См. также текст Пьера Мори (III, 237) о Белибасте:

последний возвещал приход, близкий сердцу всех милленистов, нового императора Фридриха ¹, который должен был возвысить альбигойскую церковь и повергнуть католическое духовенство. Пьер Мори, более доверчивый в других случаях (III, 234), остается достаточно скептическим в отношении этих утверждений Белибаста.

² См. гл. XVII.

До сих пор речь шла о всегда приблизительной католической ортодоксии — в Монтайю, когда она там существует, и в Сабартесе. Мы рассматривали отклонения, порой значительные, лишь по отношению к «верному учению». Теперь я хотел бы обратиться к отступничеству, взятому отдельно, ради него самого.

В первую очередь: миллениаризм. В какой мере он проявляется у наших горцев, с его характерными симптомами: пророческий ужас, вызванный концом света, который считают совсем близким ^{*}; ожидание крушения всех устоев и создания царства всеобщего счастья [†]; погромный антисемитизм [‡]. Ответ однозначен: в крайне незначительной. Сельская среда не задета миллениаризмом; городки затронуты, но не более. Белибаст может пророчествовать в своей испанской ссылке, что *восстанет народ против народа, и королевство против королевства, и потомок арагонского короля будет пасти своего коня на римских алтарях...*[‡] Эти изречения Белибаста вызывают у его слушательницы, Гийеметты Мори из Монтайю, лишь реакцию вежливого любопытства: *И когда такое случится, господин?* (Ответ: *Когда Богу будет угодно.*)

С другой стороны, мы видели, что пришедшее из «страны ойль» буйное влияние «пастушков»[§], простонародных милленистов, убивавших евреев, достигло лишь Гаронны и Тулузы. Конечно, в Памье святоши являются антисемитами, как это можно видеть по историям о привидениях, иудейских и христианских, циркулирующим по городским ризницам. Среди призраков я узнаю евреев по запаху, — говорит Арно Желис, специалист по общению с покойниками². Но в Монтайю по понятным причинам евреев нет, и едва ли о них вообще знают: в наших деревенских досье они появляются лишь совершенно случайно, как упоминается крещеная еврейка, предоставившая Беатрисе де Планисоль несколько рецептов магических действий для домашнего



Дьявол, пожирающий человека.

Скульптура конца XIII в.
Церковь св. Петра. Вена

употребления. Следовательно, ввиду отсутствия сыновей Израилевых, и речи нет о том, чтобы возможные местные миллениаристы их преследовали*.

Ввиду отсутствия объектов в самой деревне, народная ненависть к евреям никак не проявляется в нашем приходе желтых крестов. Но антисемитизм, в конечном счете, является лишь вторичной характеристикой фанатизма ревнителей *millenium*. В центре картины мира фанатика находится прежде всего представление о немедленном конце света. Он оправдывает и обосновывает революционные действия, готовящие его и готовящие к нему. Однако это представление появляется у нас лишь в редких эпизодах и вызывает некоторое психологическое сопротивление на местах.

Совершенно очевидно, что слухи по поводу близкого конца света или, по крайней мере, — по поводу эгалитарных преобразований, распространились в Лангедоке и в графстве Фуа задолго до рассматриваемого мной периода. Они так или иначе вписываются в культурный горизонт эпохи и откликаются на отдаленные отзвуки монгольских нашествий. Свидетелем этой тревоги может выступать трубадур. *И вот с Востока приходят Татары*, — говорит Монтаньяголь[†]. — *Если Бог тому не воспрепятствует, всех они сравняют: и знатных сеньоров, и клириков, и крестьян. Литература? Не только. В 1318 году по тропинкам, связывающим Памье с верхней Арьежью, распространяются народные слухи о конце света. В том году, — рассказывает Бертран Кордые, уроженец Памье, — встретил я на другом краю моста, на земле прихода Кие, четырех тарасконцев, а среди них Арно из Савиньяна. Они спросили меня: — Что нового в Памье?*

— *Поговаривают (в том числе)... что родился Антихрист, — ответил я. — Каждый должен привести свою душу в порядок, ведь конец света совсем близко!*

На что Арно из Савиньяна возмущился:

— *Не верю я в это! Нет у мира ни конца, ни начала... Пошли лучше спать (I, 160–161).*

Арно из Савиньяна, образованный каменщик, основывает свою крепкую уверенность в вечности мира на одной местной поговорке (I, 163), то есть на народном источнике; но его убежденность опирается также на ученый источник — полученные им за тридцать лет до того уроки его наставника Толюса, который преподавал в Тарасконе (I, 165). Арно будет заключен инквизицией в застенки за свое возмутительное верование в вечное существование мира; чтобы выпутаться, он будет ссылаться на недостаток религиозного образования. *По причине моей занятости в каменных карьерах, — говорит он, — я очень рано ухожу с мессы и не успеваю послушать проповедь (I, 167).* Дурной предлог. На самом деле этот инакомыслящий ремесленник, отказывающийся-

* Тем не менее один пастух из Монтанью, но эмигрировавший, Пьер Мори, под влиянием проповедей Белибаста пропитывается антисемитскими воззрениями: все евреи после Страшного суда отправятся в ад (II, 513–514). О евреях в качестве привидений см. гл. XXVII.

[†] Nelli. *Erotique...*, p. 245, цитирует Монтаньяголя, XX, 6, 8.

ся верить в то, что наступит конец всему, эхом воспроизводит достаточно распространенное в народных слоях Сабартеса мнение; мы видели, что в оправдание своих утверждений он цитирует местную пословицу: *Извечно и вечно, допрежь и опять, мужчина с чужою женой будет спать*. И добавляет: *Слышал я от многих людей, что живут в Сабартесе, что мир всегда существовал и потом всегда будет существовать**. Сами слова Арно по этому поводу, *нет иного века, кроме нашего* (I, 163), повторяет, но независимо от него, Жакетта ден Каро, простая женщина из Акса, перед другими женщинами, пришедшими, как и она, на мельницу за мукой: *нет иного века, кроме нашего*[†]. Этот отказ от веры в тот свет неотделим у Жакетты ден Каро от острого скептицизма по отношению к самой догме Воскресения[‡]. (*Найти своего отца и мать на том свете? Воскреснуть и вновь обрести свои кости и плоть? Полноте!*) Подобный скептицизм тайно или радикально противостоит у Арно, как и у Жакетты, официальному толкованию, распространяемому с кафедры сабартесскими кюре и братьями-миноритами Памье (I, 206, 152).

Отвергать идею конца света, Страшного суда, жизни после смерти и всеобщего воскресения означает, разумеется, заранее отказываться следовать любой милленаристской пропаганде в том виде, в каком ее распространяют «пастушки» или некоторые представители клира, опираясь на пришедшие с севера или с востока пророчества[§]. Сабартес, зажатый в рамках «передовой архаичности», оказывается устойчивым к новым (а порой и отклоняющимся от догмы) течениям католического мировосприятия; напротив, они с легкостью растекаются по более открытым территориям нижних земель, усеянным нищенствующими монахами** и, возможно, посещавшимся «пастушками».

Кто-то может сказать, что этот горский скептицизм встречается лишь в *городках* верхней Арьежи: Акс, Тараскон... Но нет! Арно из Савиньяна говорит о его присутствии повсюду в Сабартесе; аналогичные воззрения я встречаю у вольнодумцев из самых простых деревень. В Монтанью Беатриса де Планисоль обвиняют за ее мнение, что *тела развеются как паутина, потому как они — творение дьявола* (I, 309). Таким образом, Беатриса отказывается верить в воскресение во плоти, отчасти основываясь на катарском дуализме: материя, из которой созданы тела, происходит от лукавого, а потому преходяща. Тот же скептицизм — у Гийома Остаца, богатого крестьянина и байля из Орнолака. Однажды он присутствует при том, как во время рытья могилы на деревенском кладбище оттуда извлекают груды костей. Удобный повод для байля, чтобы по поводу этой находки высказать свое неверие в гря-

* I, 167. Еще в 1335 г. в Акс-ле-Терме будут преследовать одного «отклоняющегося» за его слова о том, что мир вечен и что после смерти нет ни воздаяния праведным, ни кары за грехи (см.: Carrigou A. Etudes historiques..., 1846, p. 250).

† I, 151. «Век» означает здесь «мир». Это слово (*saeculum*) может также приобретать смешанное значение: «полумирское», полувременное (III, 70).

‡ Выше и I, 151–153.

§ I, 160 (Восток); I, 177 sq. (пророческий милленаризм северного происхождения).

** По вопросу присутствия в графстве Фуа нищенствующих орденов см. великолепную статью: Casenave A. Les ordres mendiants dans l'Aude et l'Ariège, in: Cahiers de Fanjeaux, n° 8, 1973, p. 147. В интересующий нас период братья-проповедники и минориты находятся в Памье уже с 1269 г.; однако они не встречаются — по крайней мере, их орденские учреждения — в Сабартесе, к югу от Лабаррского ущелья.

дущее индивидуальное воскрешение, которое-де должно произойти из этого костяного месива. *Да разве ж может такое быть, чтобы души покойников когда-нибудь вернулись в свои собственные кости?* — говорит он большинству жителей деревни, собравшихся перед могилой для похорон (I, 206). Добавим, что Гийом Остац ничуть не расположен признавать за истину всеобщее воскресение... равно как и милленаристские теории. Он отвергает антисемитизм, столь дорогой обогранным кровью «пастушкам» миллениума. *Души евреев могут спастись, как и души христиан*, — говорят крестьяне из окружения Гийома, получая его полное одобрение*.

Конечно, Беатриса де Планисоль, Гийом Остац, Арно из Савиньяна (но не Жакетта ден Каро) принадлежат к своего рода деревенской или «посадской» [bourgadière] элите. Но нет никаких оснований считать, что население Монтайю и других сельских приходов испытывало в большей степени, чем эта элита, притяжение милленаризма, распространяемого пришедшими с севера революционерами нижних земель, — и даже притяжение идеи воскрешения во плоти, исповедуемой, но без чрезмерного фанатизма. В *Раба*, — рассказывает Бернар из Орта, там же и проживающий, — как-то мы целой толпой веселились в компании с Жантилью Макари, женой Гийома, перед дверями ее дома на деревенской площади. Это был как раз праздник Сретения Господня⁴. Так повеселившись, я сказал Жантили, показывая ей большие пальцы рук:

— Мы что, воскреснем в этой плоти и с этими костями? Полно! Не верю я (II, 258–265).

В самом Монтайю, так же как и в Лорда, наука братьев Отье, весьма ценящаяся, была враждебна к воскрешению во плоти (I, 206). Дело доходило до того, что какой-нибудь крестьянин, например Арно Когуль из Лорда, хотевший, чтобы и волки были сыты, и овцы целы, верил вместе с римской церковью, что тела воскреснут в день последнего суда; а затем, уже против римской догмы, Арно Когуль полагал, что они распадутся, как только закончится Страшный суд![†]

В результате распространенности этих мнений и речи нет о том, чтобы наши прихожане с восторгом смотрели на перспективу глобального переворота и установления рая на земле, поскольку он невозможен (с точки зрения хилиастов) без двух, ожидаемых вскоре событий: Страшного суда и всеобщего воскрешения[‡]. Можно также сказать, что по множеству разных причин в Сабартесе милленаристские теории наталкивались на определенный скептицизм со стороны элиты, на враждебность самых неотесанных крестьян и на безразличие со стороны основной массы.

* Точно так же Раймон из Лабюра, живущий в Кие крестьянин, жаждет отмщения за смерть Христа; но в отличие от «пастушков», которые в парижском районе и в Аквитании используют это желание как аргумент в пользу преследования евреев, Раймон лишь хочет, чтобы для совершения возмездия все региональное высшее духовенство было отправлено в крестовый поход (II, 323). Тот же Раймон понятия не имеет о том, кто такие евреи. *А евреи, это люди?* — спрашивает он у своего кюре (!). Точно так же — еще одно свидетельство неграмотности, типичное для крестьянской среды — он постоянно смешивает Христа (которого часто именует «Богом») и Бога вообще (II, 319).

[†] I, 378.

[‡] В целом по этому вопросу см.: Cohn, 1961; Rapp, p. 158. О верованиях в вечность мира см. также: Kantorowicz. The King's two bodies..., p. 273.



Милленаристский уклон — далеко не самый страшный в наших краях. Он почти не ощущим. Гораздо более «опасным» является неверие в ту или иную догму — редко полное, чаще относительное. Во всяком случае, оно весьма распространено в аржежской долине, формирующей культурный стержень того Сабартеса, в который входит Монтайю. Возьмем случай Раймона Делера из Тиньяка. Быть большим крестьянином, чем этот мужлан, невозможно: его только и видят на поле да на лугу, жнущим хлеб или овес, пасущим своего мула. Так вот он верит, что душа — это только кровь, будь то душа двуногих или четвероногих: он видит, как они мрут во время эпизоотий, как у них вытекает кровь. И разумеется, после смерти эта кровяная душа обращается в ничто. Раймон Делер не верит в воскрешение. Впрочем, все, что говорят попы, это один сплошной «трюфель». Рай — это когда в этом мире хорошо живется, ад — это когда живется плохо. О чем еще говорить?

Этот вольнодумец бескомпромиссно антиклерикален! Епископа Памье, как и всех смертных, зачали, утверждает он, *в блуде и мерзости*. Мне могут возразить, что это лишь неуважение к прелату, — не столь уж тяжкий грех... Не только. Раймон Делер заходит в своем богохульстве очень далеко. На площади своей деревни, перед тремя согражданами он заявляет, что Бога, иначе говоря Христа *, *делали спуская и смердя, в дрожи и похоти, то бишь в соитии мужа и жены, совсем как нас, грешных*.

— *Еще слово, и я тебе башку разможжу моей мотыгой*, — прерывает его в ужасе Раймон Сеги, перепуганный этими богохульственными речами.

Следуя той же логике, Раймон Делер ничуть не верит в девственность Марии: «Деву» на самом деле обрюхатил Иосиф. В отношении Христа он разом отрицает распятие, воскресение, вознесение. Раймон годами не причащался, не веря в евхаристию (II, 130).

Эклектизм вольнодумца из Тиньяка ведет к тому, что он то отрицает существование души после смерти, поскольку душа — это лишь кровь, то благосклонно принимает идею метемпсихоза. Раймон не входит в противоречие в этом с другими крестьянам Тиньяка: те считают, что у животных есть душа, и даже, в случае с мулами, душа добрая; один из них, серьезно влияющий на Раймона Делера, ничуть не колеблясь отправляет своего мула пастись в уже высоко стоящие хлеба другого земледельца. *У моего мула душа добрая, ничуть не хуже, чем у того землепашца*.

Сам Раймон Делер поднимается до своего рода материализма — точнее было бы сказать натурализма, или первобытного спинозизма. Подобно одному крестьянину из Коссу (недалеко от

* И снова обычная путаница, столь частая в Сабартесе, между Богом вообще и Христом в частности, которыми крестьяне дают общее имя «Бог».

Монтайю), вместе с которым он был на покосе, Раймон долгое время верил, что *Бог и Дева Мария суть лишь видимый и слышимый мир* (I, 129).

Что касается этики, у Раймона нет сознания греха, будь то убийство или «инцест» с близкой свойственницей. Впрочем, сей муж был любовником свояченицы, сестры своей жены Сибиллы (II, 132). Лишь забота о репутации, а не пресловутое ощущение возможной греховности, не дает ему совершать некоторые считающиеся дурными действия.

Даже в его приходе, повидавшем и не такое, от Раймона пахнет серой. Его сторонятся, считают бывшим душевнобольным и немного колдуном. Как-то Раймон вспахивал находившееся ниже деревни поле своей хозяйки по имени Родьера. Он имел неосторожность запрячь в свой плуг еще толком не укрощенных бычков; они разошлись, и ярмо чуть не соскочило. Раймону достаточно было сказать: *Черт, верни ярмо на место*, — и упряжь тут же пришла в порядок*. В юности этот дьявольский пахарь два месяца страдал от приступов безумия. Но уже двадцать лет, нас уверяют, как он в здравом рассудке, поскольку разумно управляет своим хозяйством.

В Тиньяке случай Делера маргинален по отношению к местному менталитету, однако он не изолирован, поскольку эта деревня любит инакомыслие и антиклерикализм: один из тиньякских инакомыслящих, Жан Жофре, родственник нашего Раймона, верит в рамках весьма вульгарного «катарства», что именно дьявол создал всех вредных тварей (II, 121). Арно Лофр якался с катарами: он сравнивает душу одной местной женщины с душой принадлежащей Раймону Делеру свиноматки (II, 131). Гийеметта Вилар не очень-то верит в индульгенции (II, 122). Жак из Альзена и Раймон Филипп хотят скинуться, чтобы заплатить двум наемникам, которые должны убить епископа: *Тогда и не надо будет платить десятину с ягнят*[†].

Представление о душе из крови, столь дорогое Раймону Делеру, обнаруживается и за пределами Тиньяка, в Орнолаке. Там, под местным вязом, Гийеметта Бене, тезка одной монтайонки и простая крестьянка, владеет домом, зятем и садом; с некоторыми вариациями она развивает мысль, согласно которой *душа — это кровь*. Доказательства? Когда отрубают голову гусю, оттуда фонтаном выходит кровь. Вместе с жизнью. Следовательно, душа = кровь[‡]. Или же, говорит Гийеметта, увлекшись другой мыслью, душа — это дыхание, то есть... ветер. Всякий ведь знает, что изо рта умирающего исходит последнее дыхание: что же этот предсмертный выдох, как не душа, которая будет потом стелиться по ночам, мятущаяся, словно пыль на ветру, и визгливая, как кот во время случки? И так — пока эта «душа» не найдет «свое место», где и упокоится в конце концов...

* II, 126. Возможно, речь идет о пережитках (привязанных к дьяволу самим обвиняемым или доносчиком?) вспомогательной магической техники, используемой при дрессировке пахотных животных.

† II, 122. О всех данных, относящихся к Раймону Делеру и к Тиньяку, см.: II, 121–122, 126, 130, 132.

‡ «Душа тела в крови» (Левит, 17:11; о той же идее «кровавой души» во времена Тертуллиана и Оригена: *Spanneut*, 1957, p. 181–182; *Origène. Entretien avec Héraclide*, de 9-20 à 12-14, éd. J. Schérer, P., 1960, p. 77–82); смертная душа, даже состоящая из крови, в лангедокских сресях X–XIII вв. (*Alain de Lille. Contra haereticos*. I, 27 // *Migne. Patrologie latine*. T. 210, col. 328; *D'Achery. Specilegium...*, P., 1666. Vol. 7, p. 341).

Гийеметта Бене из Орнолака, как и Раймон Делер, одновременно исходит из двух представлений (I, 260—262), мало в чем христианских... и не всегда совместимых между собой: представления о материальности души и представления о великом атмосферном круговороте метемпсихоза тех самых душ после смерти. Мы сталкиваемся здесь с некоторыми ведущими идеями фольклорного мышления Сабартеса, земли Соль и Монтайю. Фольклорного мышления, которое оказывается не столь уж оторвано от ученой мысли*.

Для Раймона Сикра, крестьянина из Аску, занимающегося разведением коров и выращиванием злаков, душа — это не кровь и не дуновение, душа — это хлеб. Тем она ценнее. Но, к сожалению, она преходяща и не вечна: в то время, когда Сикр развивает перед мужчинами из своей деревни, собравшимися, как водится, на площади, эту пшеничную теорию, действительно существует угроза голода.

Теоретик смертной души, Раймон Сикр поддерживает контакты с катарством (II, 360—370). Подкапываясь под католическую монополию, ересь открывает дорогу и существовавшим до нее фольклорным течениям; они могут быть дохристианскими, нехристианскими или антихристианскими, у них нет ничего общего с альбигойством (если только не на плодотворном уровне коллективного бессознательного), но они черпают свою силу и смелость в той атмосфере критики и сомнения, которую создают почти повсюду своими действиями «добрые люди»[†]. Сельский натурализм, в частности, противоречит догмам, говорящим о сверхъестественном творении и о божественном вмешательстве; он находит опору в изначально катарском, но в той или иной мере перешедшем в сабартесскую «вульгату» верованию, согласно которому природа и материя не являются и не могут являться творениями доброго Бога. *Дьявол, а вовсе не Бог, заставляет цвести и наливаться растения,* — утверждает в Акс-ле-Терме своего рода дуалистическая ортодоксия, живущая в одном из местных жителей[‡]. Однако многие крестьяне — впрочем, симпатизирующие катарству, — из Бедельяка или из Коссу используют это обесценивание Бога, чтобы дать или вернуть изменчивой природе ее суверенные права. *Деревья происходят от природы земли, а не от Бога,* — говорит Арно из Бедельяка своим согражданам под вязом на площади своей деревни (III, 51, 60). *Время идет свои чередом и приносит то холод, то цветы и зерно; Бог тут ничего не может,* — заявляет Айкар Боре из Коссу несколькими друзьям, собравшимся в полуденный час у очага в доме одного из них, чтобы укрыться от снегопада. Молотильщик Арно Тессейр исповедует выраженный в более простых словах скептицизм по отношению к метеорологическим божественным способностям в том, что касается дождя[§].

* См. ссылки, предоставленные Ж. Дювернуа в I, 260, прим. 99.

† Можно отметить аналогичную роль ислама, близкое присутствие которого в Каталонии и в Валенсии также подрывает католическую догму в умах горцев. См.: III, 60 (речи одного крестьянина из Раба, в верхней Арьежи).

‡ I, 283. Но пастух Жан Мори (II, 461, 482) считает, что это Бог заставляет *цвести и наливаться*: другая тенденция, склоняющаяся к умеренному дуализму.

§ III, 346—347; II, 168. Мнение Арно Когуля, скотовода, еще более детализировано. В принципе он признает роль Бога как создателя и повелителя видимого мира, но он отказывается верить, что Бог создал волков и других зловоредных и дьявольских животных, пожирающих его коров и баранов (I, 378).



Оставаясь весьма чувствительным пунктом, сомнение или инакомыслие по поводу евхаристии может превратиться в безобидную детскую шутку. Некоторые очень молодые наемные работники, собравшись на полевые работы, поднимают ломтики репы, изображающей гостию, пародируя мессу. Эти вольные шутки, с которыми мы уже сталкивались, могут показаться невинными кому угодно — кроме инквизитора. Однако они не должны отвлекать нашего внимания от настоящих проблем: когда чувствительная крестьянка с тонкой душевной организацией, такая как Од Форе, теряет веру в реальное присутствие тела Господня, на индивидуально-психологическом уровне последствия могут быть катастрофическими. Речь уже не идет о ребячестве.

Од Форе живет в Мервьеле, сельском приходе, находящемся в графстве Фуа, к северу от Лабаррского ущелья, но совсем рядом с северной границей Сабартеса. Это богатая крестьянка, супруга Гийома Форе. Она нанимает двух служанок, а также домашнюю кормилицу. В Мервьеле ее называют *госпожой*, но она остается очень близка крестьянской среде: приятно беседует со своими служанками, которые также работают в качестве поденщиц на ее земле — они заходят к ней, когда возвращаются с работы (II, 98). Она известна своими благодеяниями, подавая милостыню всем беднякам округа (II, 85), опустошая собственный дом.

Од родом с севера, из Лафажа, в современном департаменте Од, где находится ее отчий *осталь* (II, 92). Евхаристия стала для нее настоящей проблемой на жизненном пути. Как и многие юноши и девушки ее *родной* деревни, Од достаточно поздно получила свое первое причастие: она впервые причастилась, уже будучи замужем, в восемнадцать-девятнадцать лет или чуть раньше, спустя год после свадьбы.

У совестливой, нервной, рано (в семнадцать лет) вышедшей замуж Од Форе случались конвульсии, при которых она рвала свою одежду. Мучаясь приступами чувства вины — настоящей или выдуманной, связанной с недавними или давними событиями, — крестьянка из Мервьеля связывает воспоминания о своем грехе или мнимом грехе с воспоминаниями об одном пасхальном причастии. Оно произошло вскоре после совершения ею тяжкого греха, в котором она не призналась исповеднику. Быть может, просто способ свыкнуться с каким-то давним проступком... Во всяком случае, угрызения по поводу этого греха терзают Од, которую, вдобавок, преследует навязчивая идея грязи. *Женщины мне говорили, — рассказывает она, — будто одна женщина разродилась девочкой прямо на улице нашей деревни, в Мервьеле, так что у нее не было даже времени вернуться в свой*

дом. И я все время думала о той грязи, что извергает женское тело во время родов; и всякий раз, как священник поднимал над алтарем гостию, я думала о том, что тело Христово замарано этой грязью... И потом я подумала, что это не тело Христово*.

В этой фантазии Од происходит, таким образом, любопытный переход от «оральной» пищи (гостия) к генитальным нечистотам (плацента и т. д.).

Как бы то ни было, под влиянием своего пресловутого греха, навязчивого и несмытого, в душу Од вкрадывается и ее терзает сомнение. Молодой женщине в это время двадцать два года. Она по-прежнему верит в Бога небесного. Но уже не в того Бога, который, по словам кюре, присутствует в опресноках. Порой на меня такое безумие находит, — говорит она[†], — что я не в силах молиться Богу и Блаженной Марии!

Лишившись всякой надежды, Од решается признаться в своем несчастье супругу, Гийому Форе, которого она величает «господином».

— *Sancta Maria, господин! Как такое может быть, что я перестала верить в Господа нашего?.. Что происходит? Когда в церкви поднимают над алтарем тело Христово, я просто не могу ни смотреть на него, ни молиться... А когда я хочу посмотреть на него, вдруг мне на глаза как пелена какая-то падает*[‡].

«Истерическая слепота»? Муж, в добрых традициях оксиганского супружества, ничуть не проявляет понимания. Его жена, еще глубже погрузившись в пучину безнадежности, признается ему как на исповеди:

— Бог не может ни простить мне мой грех, ни поддерживать меня (II, 86).

На что Гийом Форе отвечает оскорблениями, перемешивая «ты» и «вы»:

— Ты что, проклятая! Ты в здравом уме, когда такое говоришь?.. Вы человек пропащий: черти уволочут и тело ваше, и душу. А уж я-то вас прогоню, коли и правда то, что про себя говорите. Если только вы немедленно не пойдете к исповеди...[§]

Од Форе — склонная к самобичеванию мазохистка, ее душист добровольный стыд; она будет умолять епископа наложить на нее публичную епитимью, чтобы все могли покрыть ее позором и поношением (II, 95). Она, таким образом, ничуть не довольствуется тем, что навлекла на себя брань мужа. Она с наслаждением добивается и женской брани, которую на нее обрушивает ее тетка, Эрмангарда Гароди, наставляя племянницу в подходящей молитве. Вот так так! Злодейская порода! Вы замараете ересью осталь и деревню, где до того ереси и близко не

* II, 94 (два текста). Отметим, что Од употребляет, по крайней мере время от времени, слово «Христос» или «Иисус Христос», а не просто обобщенное «Бог» или «Господь». Это признак, как я это указываю в разных местах моей книги, некоторой христианской культуры, более характерной для деревенской элиты, чем для простых крестьян.
[†] II, 101. Отметим, что в случае навязчивой идеи грязи и нечистоты речь идет об одном из общих мест чувственности, рассматриваемой под углом зрения большой временной длительности (см. о *De Misereria* Иппокентия III: *Martineau Chr. Le Thème de la mort... I part., chap. IV*).

[‡] II, 83, 85 (два текста и диалог с мужем).

[§] II, 83, 86 (два текста).

* II, 88 et passim, по свидетельству Од Форе.

† О «безмерной жажде божественного» см.: *Febvre L. Au coeur religieux...*, p. 37; cf. *Rapp*, p. 162. Люсьен Февр (*Rabelais...* 1968), а также ряд известных медиевистов (напр.: *Mollat, C. D. U.*, 1962, fasc. I, p. 10, 32, 37; 1965, fasc. I, p. 80–81; *Perroy, C. D. U.*, I, p. 25) считают, что «проблема неверия» в Средние века и в XVI в. должна формулироваться или, точнее, не должна формулироваться с учетом преимущественно религиозного, склонного к сверхъестественному, магического и доверчивого менталитета большей части людей. Люсьен Февр (*Rabelais...* p. 407) утверждает, что лишь с 1641 г. (когда Сирано де Бержерак ⁶ заявляет: в отношении человека можно верить только в человеческое) приобретает смысл невозможное и, следовательно, рациональное — и, следовательно, неверие. Увы, высказывание Сирано принадлежит на самом деле Монтеню ⁷ (в главе о хромых, кн. III, гл. 11). Но на Монтеня так мало ссылок (лишь две и по пустячным поводам) в большой книге Л. Февра о Рабле... Конечно, более полное использование Монтеня, возможно, привело бы замечательного историка, каким был Л. Февр, к необходимости переосмыслить свой XVI в., который книга о Рабле, безусловно, слишком уж толкает к иррационализму. Вопреки тем, кто полагает, что простые и интеллектуально небогатые люди Старого порядка, начиная, разумеется, с крестьян, были неспособны к «неверию», я напомню пронизательные, несмотря на окружающее их незаслуженное презрение, слова, произнесенные Бенинем Боссюэ ⁸, более справедливым в этом отношении, чем Л. Февр, по поводу сомнений в еваристии: *Даже если Бог делает*

*было! Вы пропали, если тут же не исповедуетесь! Вон отсюда! В огонь! Людей позову!**

Все происходит так, как если бы бедная Од добровольно воссоздала и восстановила против себя родителей: муж Гийом и тетка Эрмангарда играют роль репрессивных отца и матери, объединившихся против дочери.

История с Форе разворачивается в болезненной истерической атмосфере, заразившей как героиню, так и ее окружение, состоящее из родителей, кормилиц и служанок. После неудачной попытки исповедника Од получит исцеление лишь благодаря вмешательству Девы Марии, которую будут умолять женщины из дома Форе; таким образом вновь демонстрируется роль Богоматери как спасительницы и защитницы в специфическом женском религиозном чувстве...

Дело крестьянки из Мервьея ярко выделяется в документах, которые посвящены преимущественно мужскому инакомыслию. Люсьен Февр выявил в народном докартезианском менталитете *безмерную жажду божественного*. Наши тексты, однако, свидетельствуют о существовании редкой «анорексии» ⁹ по отношению к религиозному чувству; на неформальных деревенских сборищах она встречает порой сочувствующую, порой негодующую аудиторию. Крестьяне-мужчины переживают свое неверие — достаточно распространенное, но чаще частичное, чем полное, — как ненависть, как насмешку или как сексуальный, психологический или социальный нонконформизм. Од Форе, напротив, является исключением, одной из редких женщин в этой выборке инакомыслящих крестьян: она воспринимает потерю веры в пресуществление как безграничное горе, которое было бы почти паскалевским, если бы не было обусловлено восприятием истерички [†]



После всех этих отклонений необходимо, наконец, упомянуть и о сердцевине ставшего крестьянским инакомыслия, об альбигойской ереси [‡]. В Монтайю и других местах. Больше в Монтайю, чем в других местах. Упоминание будет кратким: катарские догматы как таковые нисколько не являются темой моей книги. Равно как и католические догматы... Моей целью по-прежнему является освещение, через призму той или иной этики или системы верований, менталитета и социальных отношений жителей деревни. Не будем также забывать, что между сторонниками катарства и верующими в римские догмы граница остается расплывчатой, ее легко переходят в разных направлениях одни и те же люди, которые не колеблясь *ловят рыбу сразу на двух берегах*. Много в этом отношении зависит от системы дружеских и профессиональных отношений, поддерживаемых тем или иным индиви-

высшие, непонятные вещи (такие, как тайна пресуществления в евхаристии), в этом нет ничего, что превосходило бы его; если мир отвергает и сопротивляется столь высокому откровению, то это естественно для животного человека (см.: Bossuet B. Le Jeudi saint, méditation sur l'Évangile, éd. 10—18, P., 1963, p. 149). Ошибка Люсьена Февра, несомненно, заключалась в том, что он изменил своему собственному методу и стал судить о неверии в эпоху Средневековья и Ренессанса, опираясь на наше просвещенческое неверие, рационалистское и современное.

‡ Я многократно ссылался на данные (хорошо известные) о повторном привнесении катарства в Сабартес, в частности в Монтайю, братьями Отье, начиная с 1300 г. Однако некоторые тексты (напр.: I, 357, 219: пропаганда ереси в Монтайю, начиная с 1294 г.) подчеркивают, что ересь никогда полностью не прекращалась наведываться в этот регион в течение XIII в. § II, 209. См. также: II, 420; III, 185, 136 (Пьер Мори на мессе в Арке); III, 360—361. Многие жители Монтайю и Сабартеса также имеют религиозную и политическую привычку играть за обе стороны, или, как говорит крестьянин А. Лофр из Тиньяка, *ловить рыбу сразу на двух берегах* (II, 109). См. также суждение П. Мори о двойной вере: III, 234.

** Наиболее специальными, притом великолепными, работами, посвященными катарской доктрине в верхней Аржежи и в Монтайю между 1300 и 1324 гг., являются оставшаяся неопубликованной диссертация г-жи Аннетт Пале-Гобийяр, написанная около 1970 г. под руководством г-жи К. Тузелье (*Palès-Cobillard A. Le Compté de Foix...*), и старые, полные пристрастности, но замечательно информативные статьи Ж. М. Видаля.

дом. С тех доходов, что я получаю от моей работы, — говорит Пьер Мори, — я хочу одарить и тех, и других (подразумевается: людей обоих верований, и католиков, и катаров). Поэтому как по сути я не знаю, какая из двух вер надежней. Хотя и примыкаю больше к еретической вере, так это лишь потому, что мои разговоры с еретиками чаще и отношения крепче, чем с другими §.

В Монтайю и Сабартесе альбигойская доктрина, как и положено, находится в радикальном русле некоторого обесценивания мира, который считается дурным, низким, подлым. С этой точки зрения, какими бы ни были доктринальные основания, которые могут расходиться (в частности, по поводу воплощения Христа), не существует абсолютной противоположности между этими негативными установками и почти столь же радикальным настроем против этого мира, демонстрируемым некоторыми экстремистами, которые, однако, ни в коей мере не являются «катарами» и остаются «христианами» в узко знаковом значении слова. Между теми и другими существует, как мне кажется, скорее некоторая напряженность, чем противоречие.

Наши монтайонские крестьяне оказываются, во главе с кюре, под влиянием «добрых людей»; следовательно, когда они в альбигойском устроении, они упирают на существование Бога, создателя добрых духов, и существование дьявола, создателя этого мира и грешной и смертной плоти. Вот почему, в рамках этой логики, Христос в принципе не может иметь земного тела: действительно, в этом случае Иисус сатанизировался бы самим фактом своего воплощения.

Пастухи из Монтайю охотно спорят на теологические темы, точь-в-точь как на юге Франции XIX и XX веков сельские жители при всяком случае будут спорить о политике. И, однако, находящиеся под влиянием катарства пастухи иногда сомневаются (не всегда это осознавая) в том или ином аспекте доктрины. Например, по вопросу о том, сосуществовал ли Сатана с Богом от века (как утверждают так называемые «радикальные дуалисты», чье влияние становится столь сильным в Лангедоке) или же, что ближе к «истинному» христианству, Бог сам создал дьявола, а тот, в свою очередь, создал зло и мир — в последнем случае мы имеем дело с умеренным дуализмом. В речах братьев Мори и их сограждан мы встречаем цитаты, которые можно толковать как в том, так и в другом смысле. Ввиду физической невозможности созвать совет монтайонцев 1300-х годов, чтобы выяснить «истинный» смысл доктрины, которую они интерпретировали сами или получили из уст братьев Отье, я не буду делать по этому вопросу более подробных комментариев **. Кроме того, можем ли мы ожидать от крестьян доктринальной строгости, которую вправе требовать от профессионального теолога?

Катарство в Монтайю — это также (и прежде всего) мифологическое историческое повествование. Его без запинки, но с многочисленными вариантами, рассказывают друг другу во время деревенских посиделок. В начале — падение. Дьяволу некогда удалось соблазнить часть духов, окружавших доброго Бога в раю: они упали с небес и были заперты их коварным соблазнителем в земных оковах, или в телах из плоти, слепленных из глины забвения (III, 132). От смерти одного тела к смерти другого. Эти духи носятся как шальные, из одного вместилища в другое; такая душа может последовательно вселяться и в животных, и в людей, и так, — говорит Пьер Мори, — пока не сумеет попасть в то тело, где будет спасена, потому как тогда, будучи обращена, она приходит в состояние праведности и истины. Как только она покидает последнее вместилище (= после смерти этого тела), та душа разом возвращается на небо. Но до обращения духи обречены бродить от вместилища к вместилищу (III, 220). Метемпсихоз, таким образом, оказывается в центре катарства вообще и монтайонской мифологии в частности; он является для павших и страждущих духов на протяжении их долгого пребывания на земле эквивалентом чистилища римской веры^{*9}

Вырисовывается, таким образом, относящийся к духам мифический цикл: первоначальное падение, долгий и неприятный период метемпсихоза в этом низшем мире и, наконец, возвращение на небо после еретикации, следующее за последней смертью. От мифа логично совершается переход к ритуалу, один является основанием для другого. Жители Монтайю осуществляют еретические ритуалы в упрощенной форме: они пожертвовали второстепенным, но лишь для того, чтобы надежнее сохранить основное и сильнее выделить главные действия. Я подразумеваю прежде всего *consolamentum*, церемонию из церемоний: для простых «уверовавших» из нашей деревни она собственно и является *еретикацией*, которой они удостоиваются в случае смертельной болезни, перед самым концом их земной жизни. *Consolamentum* в верхней Арьежи 1300-х годов, и в частности в Монтайю, увенчан *endura*, самоубийством путем голодной смерти (фактически, если не теоретически). Оно является высшим испытанием, которому сам себя подвергает *еретикованный* или *утешенный* верующий при поддержке своих близких и «добрых людей». Этот последний и зачастую смертельный подвиг (неизвестный или едва известный ранее, в Лангедоке XIII века) выражает радикальное отвержение плотского мира и, по-видимому, характеризует катарство братьев Отье, которое станет после 1300 года расхожей монетой монтайонской религиозности.

Consolamentum и *endura* являются крайними решениями. На уровне более обычной практики в Монтайю, как и в других мес-

* I, 203, 228, 283, 472; II, 408 (в этом тексте подчеркивается, что вселение душ в тела животных является их епитимьей за грех, совершенный ими первоначально «на небе», во время их падения).

тах, отмечается *melioramentum*: речь идет о благословении, даваемом «добрыми людьми» верным, которые им «поклоняются». Участвовать в этой игре поклонения-благословения означает полностью заслужить статус верующего, а потому удостоиться, в случае смертельной опасности, финального получения *consolamentum*. К *melioramentum* добавляется использование поцелуев мира, а также благословение хлеба, которое осуществляют «добрые люди» по случаю той или иной трапезы, принимаемой в компании верующих. Как мы видим, между ними и Богом постоянно оказывается «добрый человек» как неизбежный посредник. Его слово является наркотиком, без которого женщины не могут обходиться, даже когда считают себя добрыми католичками (I, 238). В любом случае, простые уверовавшие в ересь не имеют никакого права на личную молитву; они не могут регулярно произносить *Pater Noster* — даже если, что нередко, знают слова. Использование *Pater* остается прерогативой добрых людей или добрых христиан, а также тех из верных, кто был незадолго до их вероятной смерти очищен и «еретикован» путем получения *consolamentum*: они, в свою очередь, становятся таким образом добрыми христианами. В целом, каковы бы ни были различные интерпретации лучших специалистов в отношении основных положений этого умершего учения*, мне представляется очевидным, что в самом Монтайю катарство приживается как крайний и героический вариант христианства, а не как нехристианская религия. Если уж идти до конца, то для аборигенов Монтайю их катарство — просто истинное христианство. В противоположность псевдокатолицизму фарисеев, как их именует Гийом Бело (I, 473). Тот факт, что с доктринальной точки зрения аборигены по этому вопросу заблуждались, не мешает им внутренне быть уверенными в своей правоте. А для историка их деревни именно это убеждение и важно†



Будучи одержима небесными проблемами, Монтайю остается тем не менее деревней приземленной: в данном случае священное является замаскированным выражением социального, тем более экспрессивным, чем более оно хочет явно отличаться от своего скрытого содержания. В Сабартесе «добрые люди» — не только чистые существа, берущиеся спасти души крестьян, провожая их непосредственно в рай. Пьер Отье, Прад Тавернье и *tutti quanti* вовсе не являются невинными агнцами, лунными Пьеро добрых принципов, которых можно было бы сравнить с князем Мышкиным из «Идиота» Достоевского. На самом деле «добрые христиане», добродетели которых неустанно прославляются в Монтайю, выполняют также социальную функцию, направленную на

* См. изложение спора Морген—Донден (Cahiers de Fanjeaux, n°3, p. 31 sq.) Э. Деларюлем.

† См.: Duby G. Bouvines..., p. 171–172; Vauchez A. Spiritualité du Moyen Age... P., 1975, p. 122; Musy, Rev. hist., 1975 janvier, p. 52–53.



Добрый и дурной пастырь:
Христос с овцами и монах с
козлами.

Французская миниатюра
первой половины XII в.

интеграцию противоречивых элементов среди людей, на которых они оказывают влияние. Эти благочестивые персонажи трудятся в недостаточно управляемом, сегментированном обществе, где риск раздробленности, *domus* против *domus* и клан против клана, довольно значителен. Отъе опираются на сеть своих дружеских или клиентелистских связей и на свою престижную генеалогию, одновременно еретическую и городскую, чуть ли не знатную. Вместе со своими коллегами не такого высокого рождения, такими как Белибаст или Прад Тавернье, горные святые выполняют функцию контроля за соблюдением социальных ценностей; они усмиряют насилие без опасного (с их стороны) использования подавляющего контрнасилия. Они принимают клятвы. Они демонстративно, почти напоказ, чтут чужие посевы, виноградники и жен, и они также уважительно относятся к деревенскому праву собственности, которое в тот период отнюдь не было столь неразвитым, как это утверждают традиционные исследования, опирающиеся на историю права *. Написанные Эрнестом Геллером¹⁰ монографии, посвященные другим горным обществам в средиземноморских странах, необычайно актуальны с этой точки зрения для нашего сюжета. Действительно, в округе Монтаяю мы имеем дело с крестьянами, которые однозначно хотят быть христианами и считаться таковыми (а кем же еще?); но для них христианство, или «доброе христианство», как они говорят, доведенное до ереси, в гораздо большей степени является делом формальной причастности и самоидентификации (в свете грядущего спасения), чем углубленной духовной практикой, которая структурировала бы благочестивое поведение человека в каждый момент его земной жизни. С одной стороны, аборигены Монтаяю признают необходимость загробной жизни, христианской этики и доктрины, которые доходят у них до альбигойского парадокса; это признание искреннее, даже эмоционально наполненное. Но оно слетает скорее с краешков губ, если можно так сказать, чем идет от сердца, которое было бы непосредственно вовлечено в гипотетическую повседневную практику благочестия. Другой недостаток: в своей деревенской массе эти крестьяне неграмотны. Книга, по определению религиозная (в Сабартесе не встречаются нерелигиозные манускрипты), является для них священным предметом, который кладут на голову умирающего во время *consolamentum* и на котором дают клятвы. Но этот «предмет» они не могут использовать для чтения и индивидуальной медитации. Следовательно, заботу расшифровать для них содержание они доверяют какой-нибудь святой личности, более образованной, чем они. И, как следствие, мораль и поведение монтаяйцев, как мы видели и еще увидим, отличаются необычайной терпимостью. Они требуют уважения к горским обычаям и вольностям. Их сексуальные нравы, не будучи развратными и разнузданными, все же гораздо более

* II, 75–76 (клятвы); II, 385 (уважение собственности).

свободны, чем это допускает в теории строгое христианское учение. Их кюре живут в конкубинате. Все в Сабартесе активно соглашаются с заповедями христианской морали, но сохраняют за собой право преступать их, чтобы лишь под конец привести все в порядок, как раз перед положением в гроб. Иными словами, *все эти люди хотят стать чистыми, но не прямо сейчас* *. Отсюда гениальное изобретение *consolamentum*: он позволяет людям жить не в аномии ¹¹, конечно, но в свободе, ограниченной обычаем в большей степени, чем этикой. Благодаря ему всегда можно позволить себе надеяться, без особых хлопот, на великое отмывание грехов в «еретикации» накануне путешествия в вечность. Отсюда же хитроумный образ «доброго человека»: *он чист, он не лжет, он не ест ни мяса, ни сыра, он не спит с женщинами, он не берет чужое золото и серебро*, как говорят десятки текстов... Следовательно, среднему крестьянину достаточно почитать «добрых людей» в обусловленных формах и проявлять по отношению к «доброму христианству» (то есть к ереси) нежную привязанность: тем самым будут расставлены вешки, которые приведут его к завершающему *consolamentum*, предназначенному настезь распахнуть перед заинтересованным лицом двери в рай. Есть сильное искушение сказать, что Монтайю нашла собственный ответ на классический вопрос: *Как получить небесное спасение, не особенно себя утруждая?* Но сделанный в этом отношении деревней желтых крестов выбор настолько чреват инквизиторскими репрессиями, мужественно принимаемыми жертвами, что было бы недостойно представлять проблему в этих иронических выражениях.

Как бы то ни было, чем менее тот или иной край чист, морален, нравственно возвышен, тем больше потребность в *святых*, которые всем этим обладали бы в избытке; и чтобы они были не нарисованными, а живыми, из крови и плоти; и чтобы они в действительности (Пьер Отье) или внешне (Гийом Белибаст) были как можно ближе к принятому идеалу святости. Одно лечит другое. Благочестивый образ жизни немногих компенсирует привычное, но слегка вызывающее чувство вины вольное поведение основной массы. Достаточно двух или трех праведников, чтобы спасти *in extremis* членов сообщества, которые в противном случае остались бы полупроклятыми, обреченными после смерти на бесславное переселение их душ в тела животных в этом низком и сатанинском мире. Следовательно, простому верующему нет необходимости вести примерную жизнь, достаточно поручить святость другому! Достаточно иметь под рукой доброго святого, настоящего «доброго человека», какого-нибудь Отье, Тавернье, Белибаста: его будут осыпать подарками, в обмен на которые он удостоит своих «верных» заступнических молитв, снискает им божьи милости и даже сделает их земли плодородными. Он может

* Cellner E. 1969, p. 298; 1970, *passim*.

* III, 104 (заступничество);
I, 292 (луна), и т. д.

также давать мудрые советы в повседневной жизни — выбор фазы луны для свадьбы, выбор супруга и т. д.* «Добрый человек» (см. случаи Отье, Белибаста) — это *также* своего рода мировой судья; он вдохновляет небольшое тайное общество деревни; он просто клад для местных любителей сладостного страха и таинственности. И можно продолжать свой старый, милый и снисходительный к прегрешениям сабартесский образ жизни. А также, дополнительное преимущество, можно отказывать официальной церкви в уплате десятины и *карнеляжа*, которые опустошают карманы, сундуки и овчарни жителей. Местный святой из плоти и крови вполне справится со всем лишь за несколько подарков, гораздо менее обременительных, чем десятина. Экономический расчет проявляется там, где его меньше всего ожидаешь.

Святые, «добрые люди», «совершенные» или «добрые христиане», *марабуты*¹² наших аррежских Пиренеев, являются, говоря словами Эрнеста Геллнера, *духовными повелителями пограничья*. Они обеспечивают благоприятный контакт между местными землями, хранящими свои привычные обычаи, не аномичные, но и не то чтобы христианские, и великим Богом «доброго христианства», с которым придется в один прекрасный день иметь дело, чтобы получить спасение. Находясь на самом краю, будучи таможенником того света, «добрый человек» — «Божий друг» (III, 365), член личной клиентелы и дружеского круга высшего существа. Он позволяет сосуществовать сегментарному партикуляризму данной местности и чистому и строгому универсализму высокой религии. И траты невелики... По крайней мере, до тех пор, пока в дело не вмешивается инквизитор!

Глава XXIV Позор и преступление

* Chelini, 1968, p. 253
(текст сокращен).

От проблем религиозных мы естественным образом переходим к проблемам этическим: *ethos* и *habitus*¹ (иными словами, эксплицитные и имплицитные системы ценностей) всегда находятся в центре любого монографического исследования деревенской жизни.

Поскольку поведение наших монтанонцев подвержено по крайней мере частичному влиянию катарства, можно было бы ожидать, опираясь на теоретический анализ, что на каждом углу (или за каждым поворотом) нам будет встречаться знаменитая катарская аномия в исполнении простых верующих. Жан Шелини резюмировал основополагающие принципы этой аномии. В катарстве, — пишет он, — конструируется двухэтажная мораль: для огромного большинства — никаких ограничений, абсолютная свобода жизни и нравов. Для совершенных — аскетическая и элитарная мораль... и работа о примирении других верующих (грешников) перед их смертью с принципом добра: примирение, которое достигается с помощью «*consolamentum*»*. В верхней Арьежи за *consolamentum* по возможности следует *endura*, а затем смерть. Таким образом, все стирается, но ни в коем случае не начинается заново. В ожидании великого дня этого «очищения» позволено все! Кюре говорил мне, — рассказывает Беатриса де Планисоль по поводу речей, которые держал дорогой ей катар Пьер Клерг, — что мужчина и женщина могут свободно грешить как угодно на протяжении жизни. И могут делать, что им вздумается. Ну, конечно, если только в конце они будут приняты в секту или в веру добрых христиан. Тогда они спасены и им отпущены все грехи, что они совершили в своей жизни... Все благодаря возложению рук этих добрых христиан, которое получаешь на смертном одре (I, 225).

Проклятый, безумный
язычник (?). Ок. 1250 года.
Собор в Реймсе



Пьер, рассуждая таким образом, позволил без помех проявиться своей ницшеанской личности. Его интерпретация катарской этики была не столько неортодоксальной, сколько слишком экстремистской и упрощенной. Будучи гораздо более осторожными, «добрые люди» предостерегали своих последователей от неограниченной разнузданности, которую считали губительной одновременно по конъюнктурным и доктринальным соображениям (I, 386).

За редкими чудовищными исключениями, ни одно общество не может жить в анонии. И Монтая — еще меньше, чем другие. Скрываясь под модными религиозными воззрениями — принадлежащими большинству или меньшинству, катарскими или католическими, — продолжает существовать своеобразная сабартесская мораль, одновременно функционирующая и как система ценностей (*ethos*), и как совокупность привычных поведенческих актов (*habitus*). Двойное регулирование, которое не обходится без исключений.

Эта мораль лишь частично опирается на внутреннее ощущение греха. Сознание греховности существует, разумеется, для некоторых утонченных душ оно может быть мучительным (см. пример крестьянки Од Форе*), но оно далеко не единственное, что определяет повседневное поведение. Скажем, что крестьянская этика верхней Арьежи опирается не только на индивидуальное восприятие того, что является «грехом», но и на общее согласие или межличностный консенсус по поводу того, что с точки зрения общества является стыдным. Послушаем по этому поводу Раймона Делера, земледельца и косильщика сена из Тиньяка. Этот человек является инакомыслящим по отношению к христианской ортодоксии, но доведенное в его случае до крайности инакомыслие в ослепительной ясности являет нам коллективный «комплекс» моральных основ, — «комплекс», который присутствует и у остающихся верными религиозным нормам жителей Сабартеса. Однако у конформистов он остается скрытым, имплицитным, лишь отчасти развернутым, несмотря на его несомненную действенность. Отсюда наш интерес к заявлениям Раймона Делера: то, что для других, в массе своей, остается *habitus*[†], для этого исключительного свидетеля становится торжественно демонстрируемым *ethos*. Раймон произносит в полный голос то, что другие бормочут про себя, не всегда и себе полностью отдавая отчет. «Тезисы» человека из Тиньяка, уже частью процитированные в этой книге, сводятся к трем положениям:

1) Я много жертвовал всякого добра. Так это не из любви к Богу, а чтобы иметь хорошую репутацию среди соседей. Чтобы они считали меня добрым человеком... Так же и когда я исповедуюсь — это не потому, что я верю в грех, а чтобы кюре да соседи почитали меня хорошим человеком;

* II, 97: сердечные муки О. Форе.

† См.: Bourdieu, 1972.

2) *Не верю я ни в грех, ни в то, что добрые дела нам потом зачтутся. Для меня кровосмесьительство с матерью, сестрой, дочерью или сестрой двоюродной — никакой не грех, да вот только кровосмесьительство — дело позорное (turpe);*

3) *Спать с троюродной сестрой? Для меня это не грех, да и не позор. Точно ведь говорится в сабартесской пословице: «Коль сестра троюродна, насади ее сполна» (II, 130).*

Итак: забота о своей репутации в глазах соседей*; возможное чувство стыда, а не греха; соблюдение местных обычаев, — вот три столпа, на которых стоит «мораль» Раймона Делера.

По поводу значимости местного «обычая», противопоставленного более общему «праву», наш герой из Тиньяка лишь выражает широко распространенное в этих краях восприятие вещей, относящееся одновременно к морали и к политике. *Епископ трясет с нас десятину, взывая к праву; ну а мы, люди из Сабартеса, ему в ней отказываем, ссылаясь на наши обычаи, — заявляет Гийом Остац, байль Орнолака, эхом повторяя общепринятое в регионе мнение (I, 209).*

Более деликатная этическая тема стыда также повсюду присутствует в верхней Арьежи. *Симон Барра, — рассказывает Раймон Вессьер из Акс-ле-Терма, — поочередно держал в любовницах двоих сестер. Он даже этим похвалялся перед «Пато» Клергом из Монтайю и передо мной. Я ему сказал:*

— Это большой грех.

— Нет, — отвечал он мне, — вовсе не грех, однако спорить не буду — дело постыдное.

С этими словами мы сели за стол†.

Особенное внимание к проблеме позора мы встречаем у Гийома Байяра, необычайно терпимого в этом отношении. Будучи судьей в Сабартесе, этот доблестный Гийом коллекционирует сестер парами. *Он мне рассказал, — говорит Арно из Бедельяка, — что спал с четырьмя сестрами, которые, дважды по две, были родом из двух разных семей. Их звали Года, Бланиш, Эмерсанда и Арнода.*

— Да как же ты мог, — сказал я ему, — спать дважды с двумя сестрами?

— Вот если б я спал с женщинами, что мне приходится кровной родней, — ответил мне Байяр, — то было бы дело постыдное. Но с двумя-то сестрами! Ерунда. Ничего это не значит, так, пустяковина (III, 55).

Сюжет «двух сестер» и случай «коллекционера» сестер‡ — не единственные, которые дают повод для размышлений сельским философам относительно стыда и безгрешности. Поводом может стать и проблема тетки с отцовской стороны и племянницы. *У Раймона де Планиссоль, — говорят во время деревенских посиделок у огня во время снегопада, — была сначала в*

* О беспокойстве по поводу репутации в глазах соседей и «деревенских слухов», объединенного со страхом перед светским судом (три этих ограничителя и сдерживали возможное нарушение принятых норм), см. характерные рассуждения Пьера Мори, цитирующего братьев Отье (III, 132).

† I, 277–278. О стыде см. также: III, 38.

‡ См. также: I, 418; III, 446.

* III, 241 и гл. X, XI; III, 132. См. также: II, 411

(Пьер Отье о срамном и нескромном в половом акте).

¹ См. гл. X, XI.

² Г-жа Пале-Гобийяр в своей неопубликованной диссертации подробно исследовала этот вопрос. См. также по поводу проблемы стыда (связанного с традицией): *Riesman D.* 1964; *Rocher G.* *Introduction à la Sociologie générale.* III, p. 43. См., наконец, «Песнь о Крестовом походе» Гийома из Тулузы³, т. II, строфа 136 (1–3), строфа 184 (33–36): понятие *paratge* (цит. по: Пале-Гобийяр).

³ II, 433, 110 (сравнение с проказой).

⁴ II, 76. В качестве аргумента *a contrario* достаточно характерно замечание Пьера Мори, обращенное к Арно Сикру: пастух предлагает последнему (шепотом и с хитроумной целью вынудить того выдать себя как доносчика) донести за плату на Гийома Белибаста епископу Фурнье. Пьер заявляет по этому поводу: Арно, а давай-ка оттащим этого еретика в Сабартес! Нам за это перепадет пятьдесят, а то и сто турских ливров. С такими деньгами мы сможем жить достойно, а то ведь этот мужлан (Белибаст), только и делает, что ведет дурные разговоры. Пятьдесят или сто турских ливров — это достаточно, чтобы два человека могли купить один или два дома (соответственно сорок и семьдесят ливров). Этого не хватит, чтобы жить, не работая своими собственными руками. Однако этого достаточно, чтобы жить достойно («*honorifice*»), владея собственностью, стоимостью которой соответствует стоимости дома. Ниже этого уровня человек вынужден терпеть взгляды свысока, поскольку его «достоинство» крайне невелико.

любовницах некая Гийеметта из Коссу, а потом племянница той Гийеметты, Гайярда, которая была к тому же служанкой в доме Раймона. Вот большой грех!

— Да вовсе нет! Нет в том никакого греха, — возражает Айкар Боре из Коссу, участвующий в разговоре, — и собеседники тут же обзывают его крестьянином (= неотесанным мужем) [III, 346–347]).

Продолжая гнуть свою линию, Айкар Боре мог бы назвать постыдным (пусть и не греховным) «инцест», в котором упрекали распутного Планиссоля. Белибаст, во всяком случае, охотно подписался бы под подобной формулировкой: «святой муж», отбрасывая теологическую скорлупу греховности, без труда вылучив из нее антропологическое ядрышко позора и главенствующую заботу о репутации в глазах соседей*.

Понятие позора связано с системой ценностей, доминирующей в верхней Арьежи и за ее пределами, на всех иберо-пиренейско-окситанских территориях. Я уже упоминал об относительно требовательном понимании женского достоинства по отношению к супружеству и к роду; это понимание относится скорее к благородной, чем к крестьянской среде, тем не менее оно известно простым женам земледельцев¹. В этом контексте необходимо также упомянуть аристократический *paratge*², воспетый трубадурами³. На другом конце социальной лестницы, или скорее на краю пропасти презрения, понятие позора может сопутствовать социальной отверженности, порой даже неприкасаемости, — последняя распространяется на прокаженных и еретиков, вынужденных носить желтые кресты⁴. Я порой вешаю свои желтые кресты на какую-нибудь сливу... Это такой стыд (*verecundia*), что я стараюсь, как могу, носить их пореже, — говорит один каменотес из Акса. Не углубляясь в этот вопрос далее, отметим, что бедность, потеря своего дома, экономическая несостоятельность или просто нисходящая социальная мобильность могут стать источником стыда, «смущения» и потери достоинства**, — действительно, они могут значительно уменьшить уважение со стороны соседей. Меня вообще-то мало уважают в Сабартесе, поскольку я беден, — говорит Арно из Бедельяка. Я обнищал и в своих краях вечно стыжусь, а все по вине моей матери, из-за которой я потерял свой осталь, — говорит Арно Сикр. Эти тексты тем более интересны, что они выявляют амбивалентный характер бедности. Когда она является фактической (случай Сикра и Арно из Бедельяка), она — источник стыда. Но в качестве идеала, либо когда она является самоцелью в рамках аскетической жизни, бедность оказывается явлением положительным. Здесь очевидное противоречие, связанное с контрастом между религиозной и социальной практикой. Аналогичную установку, одновременно позитивную и негативную, можно сегодня

* III, 57 (Арно из Бедельяка); II, 21, 29 (Сикр).

† Простая крестьянка-служанка из Монтайю клянется своей головой (старая средиземноморская традиция: Мф. 5:36), кладя на нее руку: головой клянусь, кто-то за это заплатится (I, 314); пастухи из Монтайю клянутся в помощи друг другу для отпущения на хлебе и вине (II, 171); одну женщину обвиняют в том, что на мельнице она поклялась на муке, что держала в руках, что не верит в воскресение (I, 156). Во всех этих случаях просто-народье клянется на каких-то частях своего тела или на пище, для этого тела предназначенной. В более образованной среде, благородной или буржуазной, клянутся на календаре (в котором, вероятно, есть текст Евангелия) или же, разумеется, на Евангелии (перед инквизитором), см.: III, 397, 253 et passim. Можно также просто «пообещать» (часто нарушаемые обещания: I, 456) или пообещать по доброй вере (Беатриса де Планиссоль, I, 308). Катары, в том числе Белибаст, враждебно настроены по отношению к клятвам (II, 52; III, 117, 202), ссылаясь на аргументы, изложенные в Евангелии от Матфея (Мф. 5:34–36). Ср.: Rapp, p. 160. Отметим с точки зрения генезиса проблемы, что клятва приобретает большое значение в этом регионе как действие юридического характера с XI в., с «феодализацией» восточных Пиренеев (Bonassie, V, p. 851).

‡ Отметим по этому поводу, насколько ереси XIV в., включая альбигойство, отличаются в этом отношении от возникшего позже протестантизма, столь сильно склонного (см. случай Севенн⁴) к интериоризации этики и ценностей, в том числе среди самых простых верующих.

обнаружить у некоторых интеллектуалов по отношению к обществу потребления.

Наконец, само собой разумеется, что в этом мире внешне-ориентированных ценностей достоинство можно потерять, а позор обрести, при нарушении или искажении клятвы, произнесенной перед другими. Меня вообще мало уважают, раз я беден, — говорит уже цитированный Арно из Бедельяка. — И меня еще меньше бы уважали в Сабартесе, если б узнали, что я стал клятвопреступником. Да вдобавок, я боюсь, что согрешил бы *. Отметим интересную градацию: сначала — потеря уважения в случае возможного клятвопреступления, на втором месте — менее важный недостаток уважения, связанный с бедностью, на третьей позиции, наконец, — христианская боязнь греха, занимающая последнее место в заботах человека, отказывающегося преступить клятву.

Неверность данному слову или доброй вере (I, 308) вызывает, таким образом, позор. Это тем более постоянная угроза, что в Сабартесе и в Монтайю легко дают клятвы, как только речь пойдет о более или менее важной проблеме †.



Внешняя ориентация ценностей ‡ неотделима от морали, основанной на соседстве и на отношениях взаимности: вы беспоконитесь по поводу вашей репутации в глазах соседей и вы испытываете порой обоснованные опасения, что они объединятся против вас. Более конкретно: вы не должны травить, то есть позволять вашему стаду вытаптывать чужое хлебное поле, соседствующее с вашим выгоном. Не рвите траву (имеется в виду — чтобы дать ее вашей скотине) на чужом поле; равно как не бросайте на чужое поле (сорную) траву, что вы собрали, пропалывая собственное поле, — говорят в Сабартесе (II, 107). Эти правила тем более строги, что их часто нарушают, в частности — пастух Пьер Мори. Рекомендации, направленные на поддержание добрососедских отношений, тем более настойчивы, что зачастую эти отношения на деле весьма дурны.

Более того, от человека требуется, особенно если он принадлежит к условной элите деревни или края, чтобы он был не просто хорошим соседом, но и соседом вежливым, *curialis*. Он должен любить и уметь отпускать шутки, вызывающие раскаты смеха и способствующие более тесному общению. Именно подобные качества обеспечили в Монтайю успех таким людям, как Понс Бай и «совершенный» Гийом Отье, неутомимый танцор. У последнего было воистину все, чтобы нравиться: добрая жена, дети, богатство и веселый нрав, к чему необходимо добавить красоту его супруги (I, 313). Разумеется, этот благоприятный образ —

ум, общительность, смех и улыбка — чаще является *ethos* теоретических ценностей, чем *habitus* повседневной жизни. Для того, чтобы добиться в деревне успеха в этом «железном веке», необходимо порой проявлять цинизм, грубость и окситанскую прямо-ту в стиле Пьера Клерга, — в той же, если не большей степени, что и обходительность и уважение к ближнему, свойственные Гий-ому Отье*.



Можно даже не останавливаться подробно и вновь на том, насколько этика стыда[†] и соседства связана с фундаментальным феноменом *domus*, который, как и везде в этой книге, рассматривается одновременно как *семейная* ячейка (жена, дети и т. д.) и как *строение*. Все споры по поводу позорного завязываются вокруг проблемы инцеста, нарушающего прежде всего *относящееся* к семье табу. Что касается привлечения к рассмотрению вопроса соседей, то оно самым очевидным образом связано с близким расположением *домашних строений* и засеянных или предназначенных для выпаса земельных участков.



Продолжая анализ за пределами этих предварительных замечаний, можно ли сказать, что монтаньонское и сабартесское общество является криминальным? В том, что касается воровства и «преступлений против имущества», экстериоризованная этика *остатля*, предписывающая взаимное уважение владений, дает, судя по всему, довольно успешные результаты. На исповеди люди обвиняют друг друга лишь в мелком воровстве, таком, как кража фруктов или овса. Пьер Отье или Белибаст строго отчитывают Пьера и Жана Мори за те редкие случаи, когда пастухи прибирают к рукам жирную ярочку или трех чужих овец, затесавшихся в их стадо. В Орнолаке отмечен случай кражи вещей (или денег?) — за помощью обращаются к Деве Марии Монгозийской. На ярмарке всегда есть риск, что у вас стянут сукно (I, 156—157). В текстах случайно упоминаются какие-то фальшивомонетчики и разбойники с большой дороги (но здесь так мало больших дорог и так мало монеты...). В самом Монтанью все друг друга знают, чужаков тут же обнаруживают; «преступления против имущества», таким образом, почти отсутствуют. Разумеется, взаимное доверие не является полным, и двери домов могут закрываться на ключ. Также можно отметить потраву полей овечьими стадами или путниками, которых вяло призывает к порядку деревенский сторож посевов; бедные местные *побирушки* с легкостью «одалживают» овса, дров или сито у соседки или родственницы,

* По всему параграфу: I, 455; II, 106, 107 (Гийом Отье как добрый и веселый товарищ, который умеет хорошо танцевать); II, 107 (трава и чужое поле); II, 420; III, 193 (позитивные стереотипы: общительность, ум, благородство...); II, 362, 367 (проблема потравы и добрососедства; см. также о П. Мори выше); I, 386 (уважение к чужому имуществу); III, 365; II, 62 (проблема отношений взаимности).

† Проблема внешнеориентированной системы ценностей, в большей мере опирающейся на чувство стыда, чем на внутреннюю дисциплину, может также быть рассмотрена в свете поведения местного населения по отношению к лжи и не-лжи. «Добрых людей» считают в Монтанью необычными фигурами, поскольку они не лгут. Обычные люди, напротив, лгут с легкостью, если не связывают себя клятвой, данной другому человеку (ср. случай Арно из Бедельяка). В этой области также внешняя ориентация ценностей превалирует.

не всегда спросив ее согласия. Все эти шероховатости не опровергают общего факта: в целом в нашей деревне с уважением относятся к чужому имуществу.

Могущественные люди окрести, конечно, допускают серьезные нарушения этого принципа: Клерги или Азема конфискуют поле или стадо, принадлежащие более слабому. Но эти конфискации теоретически имеют под собой «законную» базу: они осуществляются от имени байля, графа или шателена под предлогом борьбы с ересью, скрывающим местные конфликты между группами. «Воровство» в данном случае очевидно, но оно не является самоцелью, оно не осуществляется ради украденного, как это происходит ныне в наших городах, где преступления против имущества цветут столь буйным цветом: на практике и с точки зрения права оно является лишь стратегическим этапом или средством в битве между *domus* с целью захвата власти*. Прудон в этих обстоятельствах сказал бы, что *сеньория и байлия — это кража*[†]. Отвратительная кража, но не являющаяся «нелегальной» согласно букве, если и не духу, обычного права.



В сравнении с относительной безвредностью «преступлений против имущества», взятых сами по себе, преступное посягательство против личности, или, скажем кратко, *насилие*, носит в наших местах гораздо более тяжелый характер. Опирающаяся на *domus* мораль в рамках повседневной жизни с относительным и условным уважением воспринимает чужое имущество, но, напротив, вдохновляет по важным поводам на месть. И недостатка в поводах нет. Месть становится особенно опасной, когда богатый, могущественный или знатный *осталь* мстит *осталю* бедному. С этой точки зрения невозможно недооценить риск, связанный для нижестоящих с возможными угрозами со стороны местных сеньоров и особенно их байля.

Список злодеяний могущественных людей, с учетом статистической беспомощности наших источников, по определению оканчивается преувеличенным или, скорее, преувеличивающим. По отношению к элите они выставляют на передний план злодеяния преступного меньшинства и оставляют в тени бездействие и неагрессивность невинного большинства. Этот список, тем не менее, достаточно эффектен[†], особенно если сравнить его с современными данными о преступлениях против личности в XIX—XX веках. Они будут совершаться *grosso modo* представителями низших классов, а не элитой, какой бы она ни была.

В Монтайю Клерги, байль и кюре, какое-то время держат деревню «в кулаке»; они законно вырывают язык Мангарде Мор в наказание за обвинение (справедливое), выдвинутое ею против них. Клерги, по-видимому, замешаны и в убийстве (беззаконном!)

* В целом по параграфу: III, 35, 38 (список грехов); II, 423; III, 179 (перемешивание стад и неправедный «увод» чужих овец); гл. XXI (кража в Орнолаке и «конфискации»). По-видимому, в Белькере (миниатюрный «город» в земле Соль) существуют профессиональные воры (I, 488); II, 244: упоминание (сделанное человеком, который родом из диоцеза Кагор) о бандитах на дорогах; ср. также: II, 123 (вероятный фальшивомонетчик, незаконный сын монаха).

† Аналогичная ситуация характерна для других регионов. См.: Mollat. Etudes..., II, p. 535—536.

Арно Лизье, фанатичного католика и врага их группы *. Нужно оговориться, что при этом убийстве они опирались на сообщничество, пассивное или деятельное, большинства жителей деревни, симпатизирующей альбигойству. В Жюнаке сеньоры и шателены деревни, господа де Жюнак, собственными руками или руками своих подручных душат кузнеца Пьера Марти, заподозренного в доносе на них как на катаров. После этого, смыв грех ереси убийством возможного доносчика, господа де Жюнак могут позволить себе роскошь вновь стать добрыми католиками, поскольку отныне никто не осмеливается сказать против них и слова! В целом доносчики рискуют быть — а иногда и оказываются — убитыми выжившими членами семей, ставших их жертвами: одного соглядаятая бросают вниз с моста, другому угрожают той же участью †

Совершенные самими могущественными людьми или их преданными слугами преступления «элиты» не всегда жестоко караются. Куда там! В течение долгих лет Клерги оставались абсолютно безнаказанными благодаря своим высоким каркассонским связям. Планиссоли, близкие родственники любезной Беатрисы, также не были чисты как снег. Они даже совершили, как и де Жюнаки, убийство путем удушения. Жизнь их от этого хуже не стала, о чем можно судить по следующему диалогу.

— Раймон де Планиссоль совершил и вправду тяжкий грех, — заявляет Раймон Бек из Коссу Айкару Боре, сообщнику Планиссолей, — в тот день, когда он задушил и убил Пьера Плана, которого потом и закопал в саду у своего отца, Понса де Планиссоль. И уж никак негоже было Раймону утяжелять свой грех, лишив девственности Гайярду, свою собственную служанку!

— Оно конечно, — отвечает Айкар Боре, — мы вдвоем, я и Раймон, того человека убили и похоронили в неосвященной земле. Да только ни я, ни Раймон греха не боимся. Мы ведь во всем признались прокурору графства Фуа, Гийому Куртетту, с ним мы и уладили это дело (III, 347).

Уладили с помощью денег — дали взятку? Это вполне возможно. Гийом Куртетт, мы знаем это благодаря другому свидетелю, был продан (III, 381).

Оставаясь относительно безнаказанными, смертоубийственные преступления некоторых представителей элиты усугублялись инквизиторской репрессивной конъюнктурой. Сильные убивали или приказывали убить, располагая социальным преимуществом, чтобы избежать доносов, заключения и смерти. Убить или быть убитым.

Независимо от этого необходимо отметить и другой источник связанных с насилием, порой кровавых правонарушений: пастухи весьма склонны к дракам между собой или с населением, через чьи

* Действие в отношении Мор, вероятно, является «легальным», будучи совершено с использованием полномочий байля Бернара Клерга. В убийстве Лизье нет ничего «легального».

† II, 65, 423. О преступных деяниях господ де Жюнак см. свидетельство Б. Марти: III, 253–295, in fine; см. также: III, 155 (убийство, совершенное молодым и богатым Г. Белибастом).

земли они проходят, — дракам, которые в исключительных случаях могут привести к человеческой смерти. Но у нас нет никаких убедительных оснований считать, что существует глубинный антагонизм между оседлыми жителями и кочующими пастухами.

Заключая этот обзор различных причин убийств или почти состоявшихся убийств, следует оставаться осторожным: Монтайю — это не Чикаго; представители народных слоев Сабартеса не занимаются систематически насилием над ближними и кровопусканием. Сами преступления людей могущественных частично объясняются духом насилия и нетерпимости, который возвышает культура элиты тех времен; однако эти преступления отягощаются, их число увеличивается за счет исключительной ситуации, связанной с инквизиторским террором. В любом случае, как мы увидим, мысль об убийстве наталкивается на очень сильное сопротивление, которое создают табу этой эпохи. Отправить кого-нибудь на тот свет — не раз плюнуть. Убийство остается делом страшноватым, особенно для людей из низших классов, которые, в отличие от знатных и богатых, не заботятся о ценных и значительных семейных связях. В общем, прикончить человека означает лишить его могилы в освященном месте, а также — уж это-то наверняка — отказать ему в последних таинствах, обычно предшествующих смерти. Это значит обречь душу покойного на скитания, а то и на адские муки, не позволить ей найти покой, если не счастье, который полагается ей на том свете *. Быть может, это даже станет препятствием для последующего воскрешения. Но в таком случае покойник, оказавшийся в столь досадном положении, заявляет *urbi et orbi*⁶ о своем недовольстве. И как заявляет! Когда убили Валентина Барра, — рассказывают женщины и мельник из Акс-ле-Терма, — начался такой шум и грохот на кладбище Акса по ночам, что священники из тех мест уже не смели ни ложиться спать в церкви, что как раз рядом с кладбищем, ни выходить из нее (I, 151, 156).

Итак, прежде чем убить человека, нужно дважды подумать. Между угрозами и действием — целая пропасть, которую не так легко перейти. Безусловно, семейные структуры, в основе которых находится *domus*, вдохновляют на своего рода *вендетту*, часто больше символическую, чем кровавую[†]. Но мы не на Корсике 1680—1720 годов, где выстрелы из аркебуз будут раздаваться тут и там как праздничные фейерверки и где всякий год каждый сотый житель острова, или около того, будет погибать насильственной смертью (действительная доля составляет 0,75 процента[‡]). В Монтайю отношение числа убийств к числу жителей бесконечно меньше: на протяжении жизни одного поколения в этой деревне, насчитывающей 250 жителей, зарегистрировано одно-единственное убийство (годовое соотношение 0,013 процента). Это соотношение (подсчитанное на основе явно недостаточной «статистической» базы), возможно, несколько превышает аналогичную величину, относящуюся к наиболее

* См. гл. XXVI—XXVII.

† См. гл. II.

‡ Arrighi P. Histoire de la Corse, Toulouse, 1971, p. 275: 900 убийств в год на 120 000 жителей «Прекрасного острова» между 1683 и 1715 гг.

* См. исследование, посвященное нью-йоркской преступности и опубликованное в *New York Times* в последнем триместре 1971 г. и первом триместре 1972 г.: максимальное число убийств по отношению к численности населения достигает 0,27 процента в наиболее опасных районах Гарлема — Манхэттена, недалеко от Центрального парка.

† Выше; ср. также: III, 261. * В целом по параграфу: III, 347 (Планиссоли); I, 151, 156; II, 421: случайное, без агрессивных намерений, ношение оружия (меча) простолудином. См. также гл. III—V (преступления Клергов, Белибаста); *Duverney J. Pierre Authié...*, p. 26; гл. II, V: угрозы смерти со стороны Жанны Бефай и Гийома Мора; гл. XXIII: инцидент с репой (ношение ножа); II, 421 (ношение меча); *Vourzay B.*, III, 41 (Гийе-метта Мори, дважды покушавшаяся на убийство).

О снисходительности и терпимости в отношении проституток (отсутствие греха) см. также: II, 246; III, 296. О весьма вялом отношении к *трудоу* см. гл. XVIII.

мирным периодам XIX и XX веков. Оно, однако, в двадцать-тридцать раз меньше, чем подобная величина в наиболее опасных кварталах Гарлема, на Манхэттене в начале 1970-х годов*.

В целом представители народных и крестьянских слоев охотно угрожают смертью; они становятся более сдержанными, когда речь идет о том, чтобы перейти к делу†. Их насилие — в большей степени символическое, чем реальное. Многие носят с собой нож, даже меч, но, как правило, довольствуются тем, что обнажают умиротворяющее или угрожающее оружие, не доводя дело до его использования. Вы можете нанять «профессионалов», но это ничтожные личности, которые берут ваши деньги и никого не убивают. Возможно, потому, что чувствуют — в глубине души вы и сами не очень стремитесь к тому, чтобы пролилась кровь. Даже народное сопротивление инквизиции, за редкими исключениями, остается пассивным, ненасильственным, даже несущественным. Конечно, в этом регионе осуществляется коллективное преступление: его днем и ночью совершают власти диоцеза, действующие от имени подлецов из доминиканской инквизиции; оно направлено на людей, на имущество, на идеи. Но в отношениях между самими индивидами преступления против имущества остаются довольно скромными; в большинстве случаев проблемы легко решаются простыми деревенскими байлами. Что касается преступлений против личности, их число увеличивается за счет легкости, с которой представители элиты готовы удавить или зарезать нижестоящего. Это будет для них гораздо более простым делом, чем для сегодняшней элиты, однако ситуация эволюционирует в сторону более терпимого уровня.



Исследование этических проблем можно считать достаточно полным после напоминания об относительной и умеренной сексуальной свободе, царящей в деревне. В форме действительно преступных деяний, но не принимающих массового характера, она может доходить до изнасилований (два случая в Монтайю) или до не столь тяжелых покушений на изнасилование. Мы также видели, сколь мал престиж труда и трудового усердия в шкале ценностей и в повседневной практике наших героев. В этом отношении существующая на практике в архипелаге *domus* мораль куда как далека от той, что породят много позже, в Новое время, протестантская и католическая Реформации, пуританская и янсенистская: обе в равной степени будут нетерпимы к сексуальным связям и одержимы идеей заставить человека работать. Наши монтайонцы, будь они католиками, катарами или «ни то, ни се», оцениваемые по двум этим критериям, — отвращение к сексу и отвращение к лени — находятся еще, слава Богу, от них на невероятном расстоянии‡.

Глава XXV Бедность, подаяние, труд

Этика Монтайю выливается в своего рода политику или, по крайней мере, в агрессивную, если не воинствующую, социальную деятельность. Жители деревни и их собратья из Сабартеса, как христиане, так и катары, проникнуты евангельским неприятием «богатства», которое тонко сочетается с их «домашними», конкретными установками по поводу распределения благ в этом мире. Это отторжение соответствует состоянию общества, где демографический подъем, незначительный объем валового продукта и его медленный рост, неравное распределение благ фактически постоянно создают пауперизм. Если в этот период бедность является темой, постоянно присутствующей в течении большой временной длительности, то прежде всего потому, что всем известно — она неизлечима (в нашем веке социализм восстанет или попытается восстать как раз против этого фатализма; но он будет опираться на экономические перспективы, кардинально отличающиеся от существовавших ранее).

На первый взгляд, здешнее осуждение богатства, роскоши и власти, которая сопровождает или подразумевает их, кажется всеобщим; кюре Клерг, как и положено истинному катару, обрушивается на брак в беседе со своей подружкой: брачная церемония в церкви, говорит он, *это лишь мирская суета* (I, 225). Что до светской власти, то она (как и женщина, земля и деньги) является даром дьявола. И как таковая достойна осуждения, по крайней мере с альбигойской точки зрения здешних мест. *Я дам вам жен, которых вы будете страстно любить,* — говорит дьявол добрым духам, которых он хочет соблазнить (согласно одной из версий альбигойского мифа о падении, изложенной пастухом Жаном Мори [II, 489–490]). —

Богач пирует, бедняк в язвах сидит у дверей. Миниатюра из евангелия императора Генриха III. 1039 г.



* Ср. с Гийеметтой Мори (III, 189). В начале третьей главы мы использовали слово «бедный» в рамках объективного анализа, в более широком смысле, который позволял его применять не только к неимущим в собственном смысле слова.

† Арно Бело из Монтанью «беден», поскольку его имущество оценивается едва в пятнадцать турецких ливров, тогда как его жена, совершившая подвиг, выйдя за него за муж, имеет собственность, оцениваемую в пятьдесят турецких ливров, при том, что цена дома — сорок турецких ливров; кроме того, «бедность» Арно Бело определяется тем, что он не знает никакого ремесла (*artificium*): III, 64. См. также: II, 59—60 (отсутствие какой бы то ни было ремесленной или сельскохозяйственной квалификации делает из бывшего богача, не умеющего работать своими руками, *паупера*, когда он разоряется). Настоящий богач, очень состоятельный человек, в противоположность *пауперу* — это человек, владеющий имуществом на 1000 турецких ливров (II, 42). Бернар Клерг потратил 700 турецких ливров ради своего брата (см. гл. III).

‡ «Бедность» человека, потерявшего семейный *осталь*: II, 21, 29 (А. Сикр); «бедность» родителей Мори из Монтанью, чей дом был разрушен, а имущество конфисковано за ересь: гл. XVI; I, 236, II, 445. Потеря имущества, угасание домашнего очага как прелюдия к жизни бродячего нищего (III, 366); «бедность» незаконнорожденной из Монтанью: гл. II. Бедность пастухов, ставших таковыми в результате разорения их семьи (см. гл. IV и др.).

§ *Mollat. Études...* I, 22.

Соотношение, действительное для горных областей Прованса и сельского Лангедока. У нас нет данных по самой Монтанью.

** *Mollat. Op. cit. Vol II, in fine.*

Из одной птицы у вас будет две, из одного животного — двое животных. Кого-то из вас я сделаю королями, или графами, или императорами, или господами других людей...

Простые католики, как и катары, считают богатство и связанные с ним удовольствия неизбежным источником греха. *Да ну, метр Арно Тессейр*, — говорит один заключенный в Памье врачу Тессейру из Лорда, который умирает в своей камере, отказавшись исповедаться в своей грешной жизни (II, 219), — *вы купались, однако ж, в такой роскоши! И жили вы куда как широко! И у вас было столько мирских забав и развлечений! Да как может быть, чтобы вы были без греха?*

В верхних землях графства Фуа богатство — это владение земными благами, но это также, как мы видели, власть, влияние, знание, сеть дружеских и клиентелистских связей. По такому счету бедняки, иными словами те, кто лишен одной из этих характеристик, оказываются крайне многочисленны; можно даже предположить, что их число, если мы берем слово «бедный» в широком значении, включает в себя большую часть простого крестьянского населения. Аргумент в пользу подобной интерпретации можно извлечь из отповеди, которую дает сидящему в тюрьме Бернару Клергу Жак Фурнье. Клерг, владелец недурного состояния, как мы знаем, просит прелата любезно сообщить ему имена доносчиков, засадивших его за решетку; но Фурнье сухо отвергает эту просьбу. Отказ мотивирован. *Назвать вам имена тех, кто на вас сообщил?* — говорит он Бернару. — *Как же! Это слишком опасно для тех бедных и беззащитных людей, что вас обвинили. Подумайте, Бернар, о вашей власти, о ваших знаниях, о тех серьезных угрозах, что вы уже произносили в адрес кое-кого, о множестве ваших друзей* (II, 302).

Однако в деревне слово «бедный», не вообще, а в значении «неимущий», воспринимается местным сознанием в более усеченном виде. Для монтаньюнцев *паупер* — это нищий, бродячий или нет*. Либо это опустившийся на дно мужлан, личное состояние которого оценивается меньше, чем стоит дом (то есть меньше сорока турецких ливров), и не включает в себя ни землю, ни пахотных животных, ни достойное этого имени стадо, ни *осталь* в полном смысле слова, ни даже, в крайнем случае, знание ремесла[†]. Это также может быть глава семьи, потерявший свой дом, разрушенный или конфискованный по решению инквизиции[‡]. Потенциально к категории деревенских бедняков принадлежат кандидаты на должности пастухов или поденщиков, домашних и пахотных работников, служанок, а также младшие дети деревенских семей, незаконнорожденные и вообще все, кто работает по найму. Численность этой группы охватывает как минимум 20—25 процентов местного населения[§]. Однако мы должны делать различие, как показал Шарль де ла Ронсьер на примере флорентийского региона**, между бедными самими по себе, и бедны-

ми для других, то есть теми, кого считают таковыми и кому, возможно, помогают богатые, более обеспеченные или менее бедные люди. Многие из низших слоев крестьянства в Сабартесе полагают, что они бедны*. Однако подаяние остается избирательным и преимущественно предполагает *бедного по статусу*, заслуживающего поддержки, нищего, мигранта, крестьянина, доведенного до нищеты и бродяжничества разрушением его дома инквизицией. Бедняк, который имеет постоянную работу или сам занимается земледелием, не является бедным, достойным подаяния (III, 356).

Из области фактических определений вернемся в область ценностей: бедность как *таковая* не является идеалом для наших горцев. Куда там! Напротив, необычайно распространен дух вражды к богатству, но он отходит от слишком глобальных обобщений, концентрируясь на одной категории богатей — или так называемых богатей, являющихся основной мишенью — на церковниках. Мирское богатство мало подвергается критике. Церковное, напротив, навлекает на себя народные громы и молнии. Громы вполне оправданные, впрочем, по отношению к папству, действительно невероятно богатому† *Папа загребает пот и кровь бедных людей*, — заявляет, буквально, Белибаст братьям Мори из Монтайю‡. И точно так же делают епископы и священники, они все богаты, почитаемы, купаются в удовольствиях... А ведь сам святой Петр оставил жену, детей, поля и виноградники, и все свои владения, чтобы следовать за Христом... Порицание церковных хищников, вымогающих у бедняков добро, сопровождается, таким образом, восхвалением апостольской жизни в подражание ап. Петру. Белибаст дополняет свою диатрибу обычной ссылкой на сексуальную распущенность духовенства: *Епископы, священники, братья-минориты или проповедники входят в дома молодых и красивых женщин; они вытягивают из них деньги; а если женщины согласны, то и плотски возлегают с ними, притворяясь смиренными* (II, 26). В рекламной кампании «добрых людей» эти наскоки неотделимы от обязательного сравнения, безусловно обобщающегося к вящей славе катаров и к позору католиков: оно противопоставляет (III, 123) *ту церковь, что дерет три шкуры* (римскую), *той, что прощает* (альбигийской). В пику официальной церковной помпезности Белибаст защищает минимализм, церковь без стен и без воинствующего духа. *Сердце человеческое, — вот Божья церковь, а церковь материальная ни на что не годна*, — добавляет он, резюмируя свою мысль (II, 53).

Эти идеи часто находят отзвук среди жителей Монтайю и их друзей или родни, занимающихся дальними перегонами. *Братья минориты да проповедники?* — заливается смехом Пьер Мори. — *Ну нет! Это они зовут себя «малыми», миноритами, а взаправду-то они вон какие здоровые. Вместо того,*

* То же замечание справедливо к тем, кто находится на низшей ступени в иерархии знатности и духовенства (III, 57).

† Rapp, p. 52.

‡ II, 25, 26, 54. Для II, 25 необходимо учитывать поправку, сделанную Дювернуа (Duvernoy. Inquisition..., p. 162, note 13):

чтоб спасти души покойных да отправлять их на небеса, они себе брюхо набивают на поминках (II, 29—30) после похорон. Да и шелков на них многовато. И что, вы думаете, что свои огромные дома они построили своими руками? Волки они злые, эти братья! Они всех сожрать готовы, и живых, и мертвых. Слушая речь аржежского пастуха, мы узнаем почти слово в слово пересказанное Евангелие от Матфея*; это Евангелие бедных дошло до самых жалких и неграмотных благодаря речам «добрых людей», а также благодаря проповедникам римской веры, — против которых, подобно бумерангу, и обратилась в данном случае их евангельская пропаганда.



Итак, к церкви предъявляют претензии. Напрасный труд! Зоб у нее куда как больше, чем сердце. Вопреки предписываемой ей Евангелиями нестяжательской жизни, она поглощает деньги мирян. Прежде всего — через индульгенции, продаваемые на всех углах многочисленными сборщиками подаяний, вошедшими в местный фольклор†. Получают ли они свой процент? Как-то раз, — рассказывает Пьер Мори‡, — я дал двенадцать барселонских денег одному сборщику пожертвований из Ронсевальской церковной больницы. Увидав такое дело, Гийом Белибаст мне сказал:

— Пьер, вы потеряли ваши деньги! Лучше бы вы их потратили, купив себе рыбы... Папские индульгенции дорого стоят, да толку от них никакого!

Выступлениям против индульгенций много позже будет уготован громадный лютеровский успех¹, но они уже популярны в народе, они встречаются даже в беседах сельских ткачей с их деревенской клиентурой. Два года назад, как раз на Пятидесятницу, — рассказывает в 1321 году житель Лорда Гийом из Корнейяна, — навивал я основу льняного полотна (а может и конопляного) для Гийеметты Вила, жены Арно Когуля из Лорда (мы оказываемся в самом сердце «иноверческой» среды: Арно Когуль, скотовод и стригаль овец, весьма расположен к посвоему понимаемому катарству; он даже считал (I, 378), что зловредные твари не могут быть созданы Провидением). Тут возьми и явись сборщик подаяний, и если ему верить, так он мог всех нас осыпать индульгенциями. Потом, как он ушел, Гийеметта мне и говорит:

— Да неужто вы верите, что человек может давать индульгенции и отпускать грехи? Нет, ни один человек! Только Бог это и может делать.

— Но, однако ж, — решился я возразить, — есть папа, прелаты, священники...

* Мф. 23:6.

† По этому поводу можно будет отметить очевидную связь, которую установил Ф. Мистраль (Dictionnaire provençal-français, art. «Armassié») между испанским *anímero* (христианский сборщик благочестивых пожертвований за упокой душ умерших) и верхнелангедокским *armassié* или *articié*, фольклорным вестником душ мертвых, тоже, вероятно, вознаграждаемым (см. в конце книги о контактах с душами мертвых).

‡ III, 238 (два текста).
Оппозиция индульгенциям со стороны катаров графства Фуа была много более радикальной, чем терпимая и снисходительная позиция по этому вопросу вальденсов (I, 64).

— Нет, — отрезала Гийеметта, — никто. Один только Бог (II, 121–122).

Вила была рецидивисткой! Прямо в церкви Лорда она уже высмеяла как-то кюре, который во время проповеди пытался сбыть по сходной цене несколько индульгенций (II, 122). Белибасту также слов не хватает, чтобы обличить перед пришедшими из Монтайю пастухами розничных торговцев индульгенциями, которые назойливо стучатся к вам в двери и продают с разумной прибылью, один обол за тысячу прощений, товар, полученный у Его Святейшества римского оптовика; за десять-двадцать турских ливров (стоимость половины дома) папа сразу дает отпущение на десятки тысяч дней*.

Одновременно с протестами против индульгенций происходят вспышки недовольства, направленные против злоупотреблений сбором пожертвований и против требований даров, которыми занимаются служители приходских церквей по случаю больших праздников. Викарий Орнолака Бернар жаловался, что деревенский люд жертвовал по случаю праздника Пасхи куда меньше, чем обычно. Гийом Остац, говоря с другими тамошними крестьянами в доме одной женщины из Орнолака, про это вот что сказал:

— Священники не могут нам говорить, сколько надо жертвовать. Дал им одну монетку — и все в порядке[†].

То же сопротивление — в ответ на распоряжение епископа и кюре изготовить пасхальную свечу весом в три фунта. Мы ее делаем только в четверть фунта, и из сала вместо воска, — отвечают некоторые крестьяне, более смелые, чем другие (II, 312, 314). Что касается десятины, то она наталкивается на психологическое сопротивление народа, противостоящее материальным запросам духовенства, жадного, как вечно недовольный гонораром психоаналитик. В том году, — рассказывает Жан Жофр из Тиньяка, — сидели мы на верхнем этаже в одном доме, пили, грызли орехи да чесали языки о судебном процессе из-за десятины, где разбирались друг с другом церковники из сабартесского архипресвитерства да миряне из тех же мест...

— Вот бы попам не досталось то, что они хотят, — сказал Арно Лофр из Тиньяка во время нашей беседы. — О, если б только можно было всех попов в мире подвесить за глотку! (II, 109).



От отказа платить десятину до духовно-репрессивных контрмер — лишь один шаг, немедленно делающийся священниками. В сабартесских краях церковь взяла себе отвратительную привычку отлучать людей за долги. За долги мирянам? Иногда — мо-

* II, 24–26. В целом о проблеме «инфляции» индульгенций в этот период и протестов против них см.: Toussaert, p. 341; Fliche, vol. 14-2, p. 811; Rapp, p. 154; Chelini, p. 471.
[†] I, 196. См. также: I, 198, 201.

жет быть. Но прежде всего — за долги духовенству, в том числе за неуплату десятины, первинки или карнеляжа. При подобной нехватке представители церкви не колеблясь отлучают виновных направо и налево, хоть туши свечи и звони в колокола. Рабы Божьи оказываются выставленными за дверь храма как неплательщики десятины. Народу ничего более не остается, как ворчать по углам или на току, где обмолачивается десятинное зерно. Некоторые сильные духом люди, порой даже священники, явившиеся из того самого диоцеза Палар, где разрешены любые вольности, шепчут на ухо сельским недовольным: *Э, парень, отлучение твою шкуру не дырявит* (II, 318). Это недовольство отлучением за долги необходимо связать с судорожной враждебностью, которую вызывает в наших краях *ростовщичество*; в мире *domus*, неравных, но сосуществующих, капиталистическое накопление занимает довольно непрочные позиции, на него дурно смотрят и с трудом принимают. В городах равнины ростовщичество вызывает бурные антисемитские страсти; в Сабартесе, напротив, оно ни слишком распространено, ни слишком осуждаемо. Гийом Остац втихую занимался им в родной деревне. Он избегает ссуживать деньги в Орнолаке, где занимает должность байля (I, 192). В самом Монтайю факты ростовщичества существуют, безусловно, в незначительном числе, о них ничего не сообщается в документах. Десятина, долги по десятине и отлучение за долги по десятине остаются в верхней Арьежи основными очагами озлобленности против богатства.



Крестьянская борьба против десятины будет характеризовать своеобразную антиклерикальную «большую длительность» «страны ок», начиная с Монтайю XIV века вплоть до предреволюционных потрясений XVIII века, пройдя через Реформацию XVI века *. Что же касается битвы против индульгенций, то она объединяет неизвестных друг другу союзников: наших жителей Сабартеса и разного рода протестантов, появляющихся на целых два века позже. Под таким углом зрения Лютер — это Белибаст, одержавший победу, сумевший одолеть систему индульгенций. В числе других причин Лютер одержит победу благодаря Гутенбергу: в распоряжении у реформатора будет не только его замечательная личность, у него будут также и *mass media*, невероятно разросшиеся благодаря книгопечатанию. Белибаст вынужден был худо-бедно довольствоваться сферой деятельности, ограниченной устным словом.

Да будет мне позволено сделать по этому поводу небольшое отступление: популярная тема протеста против индульгенций † — не единственная из тех, что в глобальной исторической перспек-

* *Frèche. La région...; Le Roy Ladurie. Les paysans...*

† О популярности в Лангедоке этих протестов в XIV в., с позиций которых, например, «ни один прелат не может раздавать индульгенции», см.: *Devic. Vaisselle. Histoire de Languedoc, Toulouse, 1879. Vol. VIII, col. 984–985, пятнадцатый пункт «списка заблуждений» (текст составлен около 1300 г.).*

тиве сближают побежденных катаров 1320 года и победивших реформаторов 1520—1580 годов, немецких лютеран или лангедокских гугенотов. В белибастовой проповеди, переданной пастухами из Монтайю, появляется также идущая от ап. Павла тема оправдания верой*, которой Лютер придаст колоссальное значение. В ночь на Рождество, после того, как мы праздновали с Белибастом, — рассказывает Пьер Мори, — святой человек произнес проповедь:

— От крещения в воде нет никакого толку, — сказал он, — потому как у воды нет силы спасти душу. Одна только вера спасает душу (III, 202).

Простые крестьяне из Сабартеса уже в 1300—1320 годах нисколько не колеблясь ругают, между двух рядков проса, дела или добрые дела[†], которые также станут одной из основных мишеней гугенотов[‡]. Враждебность к индульгенциям, к десятине, к «добрым делам», оправдание верой: некоторые из основных сюжетов отдаленной Реформации уже давно бродят, таким образом, в окситанских горах, которые гостеприимны для вчерашних «совершенных» в той же мере, что и для завтрашних пасторов и проповедников. Тем не менее, речь не о том, чтобы провозгласить абсурдный тезис о происхождении гугенотов по прямой линии от катаров, не о том, чтобы неизменно призывать к «выявлению исторических предшественников». Но у нас есть все основания для того, чтобы говорить о длительном существовании плодородного чернозема народной восприимчивости, на котором последовательно вызревают в разные периоды варианты ереси; между ними есть как сходство, так и различие.



Вернемся к нашей основной проблеме, которой в данный момент является бедность: враждебность сабартесских крестьян десятине, индульгенциям, каким-то другим церковным способам изымать деньги объясняется недовольством сельских жителей теми, кто обладает властью и богатством во «внешнем» обществе. Но эта враждебность непосредственно подкрепляется, даже у самых простых земледельцев, евангельскими предостережениями. Согласно им, богатым нет места в раю. *Верблюд никак не пролезет в игольное ушко, а богач никак не может получить спасение*, — говорит управляющий Раймон Руссель супруге шателена Монтайю[‡]. — *А потому нет спасения для богатых: ни для королей, ни для принцев, ни для прелатов или монахов*. Этот текст Русселя достаточно интересен: он датируется 1294 годом, то есть временем до начала местной пропагандистской деятельности братьев Отье. Он свидетельствует о существовании еще до того у крестьянского населения Монтайю и Сабар-

* Евр. 10:38.

† II, 130; I, 356 (см. также об аутентичности крестьянского происхождения заявителя: I, 352, I, 364).

‡ I, 219. Та же позиция и та же ссылка на евангельские слова о верблюде и игольном ушке — у Гийома Остаца, байля Орнолака (I, 207—208). Пример управляющего и байля говорит, по-видимому, о том, что евангельское учение по этому вопросу проникло достаточно широко — благодаря пропаганде «добрых людей»[‡] или деятельности проповедников? или тех и других? — по крайней мере в среду зажиточного крестьянства, из которой набирались байли, управители и другие сеньориальные чиновники.

теса демократически-евангельского настроя, настроя, который побуждает своих носителей задаваться вопросами о бедности или, точнее, о богатстве, которое считается несовместимым со спасением. Этот настрой будет существовать долго! Он будет проявляться даже в беседах волокит со своими любезными. *Если у кого есть богатства, то спастись никак нельзя, — заявляет башмачник Виталь своей Вюиссане (I, 457). — Только и могут спастись бедняки из веры и из секты добрых христиан.*

Гийом Остац, байль Орнолака, доводит это возвышение бедности как основания спасения до схемы социального переворота на том свете. *Те, у кого все блага в этой жизни, могут рассчитывать лишь на дурную жизнь на том свете, — говорит байль одной женщине из Орнолака во время беседы, проходящей во дворе какого-то дома (I, 197, 207—208). — И наоборот, те, у кого в этой жизни лишь беда, в будущей жизни станут славно жить.*

По существу, богатых часто считают трусами; они предпочитают сохранение своих благ в этом мире поиску спасения на том свете. *Мэтр Салакру из Буана очень любил еретиков, — рассказывает Сибилла Пьер, жена скотовода из Арка. — Но всякий раз, как в его доме оказывались еретики, он ворчал, вопил и бранился на них. Это потому, что он был богат и боялся потерять свои богатства (II, 425).*

Итак, деньги портят. Человек, родившийся или ставший бедным, отправится в рай, при условии, что он полностью и добровольно принимает свою бедность. С богатым — наоборот. Ему есть что терять в этой жизни. Лишенный личного достоинства, он гарантирует себе прискорбную участь после смерти. Такова радикальная версия, доходящая до добровольного принятия нестяжательства, которая бытует в инаковерующей Монтайю. Она бытует также и почти повсюду в округе. Выражаясь социологически, незачем развязывать классовую борьбу на земле; на практике подобная борьба между мирянами ничуть не заметна в Сабартесе.

Однако есть одно «но». Случай богатых и жадных клириков стоит особняком. Как и все богачи, будь они миряне или церковники, священники с кругленьким состоянием не имеют права на спасение души после смерти, согласно теориям спасения в бедности. Хорошо. Но это далеко не все! Они вызывают по отношению к себе дополнительную ненависть, уже активную, которая превращается в антиклерикальную, антидесятинную практическую деятельность. И это, наряду с очевидными материальными причинами, связано с конкретным выводом: будучи недовольны тем, что они исключены из числа проживающих на небе *post mortem*, эти негодяи-церковники, используя награбленные и нахапанные ими богатства, ухитряются лишить райского блажен-

ства также и своих прихожан. Сидя по горло в золоте и будучи людьми недостойными, они неспособны отпускать грехи своей паствы. *Попы крадут все людское имущество*, — заявляет Сибилла Пьер, повторяя слова Отье, произнесенные в одном из домов Акс-ле-Терма*. — *Едва они окрестят детей, как сразу загребают все, унося с собой даже масляные светильники и свечи. За то, что они служат мессу, за то, что они что-то говорят, они требуют денег; они не живут, как должны жить, — вот потому-то они и потеряли власть отпускать грехи, и свои, и чужие*[†]

Таким образом, евангельская и «спасенческая» трактовка выдающихся достоинств приверженцев добровольной бедности направляет недовольство низших классов на духовенство и его возмутительные богатства. Парадоксальным образом это создает своего рода громоотвод возможного недовольства богатыми мирянами. Нужно будет дожидаться секуляризации темы бедности (осуществленной, например, во время распространения в «синей библиотеке» истории дядюшки Нищеты [bonhomme Misère] в XVII и XVIII веках³): тогда глухое ворчание против богатства, старое как мир или, по крайней мере, старое как Евангелие, приобретет все признаки побуждения к классовой борьбе против всех и всяческих богачей, будь они церковниками или нет.



Превозносимая в Монтайю бедность — это вовсе не бедность любого оборванца. До этого далеко! Пьер Мори вполне может презрительно относиться к накоплению богатства, которое как приходит к нему, так и уходит; тем не менее он считает, что с материальной точки зрения бедность — это болезнь (II, 30). Болезнь, конечно, излечимая, от нее можно избавиться, полагает добрый пастырь, если обладаешь в этом мире некоторой сноровкой. Раймонда Бело, Арно Сикр и Арно из Бедельяка также отнюдь не питают почтения к стесненному состоянию, в котором оказались они сами либо их ближние, будь то в крестьянской, городской среде или в среде мелкой знати. Они чувствуют себя смущенными и раздраженными тем снисходительным презрением, с которым смотрят другие на семью одного, мужа другой или на персону третьего. Пауперизация еще в большей степени, чем бедность, является экономическим выражением неудачи и нисходящей социальной мобильности: она считается серьезным изъяном. Лучше уж давно быть бедным, *pauper*, чем обедневшим недавно, *depauperatus* (III, 64; II, 21, 29; III, 57).

На практике уважаемая и почитаемая бедность, противопоставленная богатству, алчности, скупости, — это бедность,

* II, 404. См. также: I, 443.

† Ср.: Mollat. Études sur la pauvreté..., vol. I, p. 269.

которая является следствием не пауперизма как такового, а именно добровольной бедности или, точнее, состояния *бедняка по вере*, вызывающего восхищение монтайонцев. Это необходимо сопоставить с положением паломника, также вдохновляемого в ходе странствий достойно принимаемой или даже желанной нуждой. *Бедняк по вере*, иными словами... «добрый человек». В *Монтайю*, — говорит Беатриса де Планиссоль своему второму любовнику*, — *все говорили, что нужно подавать паломникам и беднякам по вере; и теми словами, «бедняк по вере», называли еретиков, которых также звали в деревне добрыми христианами («добрыми людьми»).*

Стать «бедным по вере», то есть «совершенным», значит желать быть бедным, как Иисус Христос, значит подражать евангельскому примеру Искупителя, значит самому стать по-настоящему вольным, как Христос. *Если кто становится добрым человеком, то есть еретиком, — говорит Белибаст, — он должен отказаться от жены, детей, богатства и от своих владений. И тогда он в согласии с учением Христа, по которому нужно следовать Его примеру (II, 59).* Нет смысла напоминать о том, что в *Монтайю* проблема спасения находится в самом центре забот «бедных по вере», будь то, условно говоря, профессиональные «добрые люди» или же умирающие на смертном одре: последние, получив *consolamentum*, отрекаются от всех благ этого мира, включая пищу. *Богачи не могут спастись, — заявляет Арно Виталь, любвеобильный деревенский башмачник, — бедняки одни только могут спастись — те, что по вере, и те, что из секты добрых христиан (I, 457).*



Несмотря на расхождения между католиками нижних земель и горными катарами, акцент на добровольной бедности остается общим духовным достоянием самых активных элементов обеих групп, враждебных по отношению друг к другу[†]. Отсюда важная роль подаяния, которое часто может выполнять лишь функцию материальной поддержки и распространяться лишь на обычных бедных, не являющихся приверженцами добровольной нищеты. Жертвовать для бедных можно богадельням и больницам, которые раздадут милостыню проходящим оборванцам[‡]. Даже в этих разнообразных ситуациях подаяние в *Монтайю* не отделяется от духовных целей, зачастую затрагивающих любовь к Богу. *Мы в тот вечер ужинали, — рассказывает Пьер Мори, — в доме Гийеметты Мори, вместе с членами ее семьи... и с одним бедным человеком, которому Гийеметта оказала гостеприимство из любви к Богу (III, 189).* Отсюда бурное осуждение, которое вызывает институт завещания, пропуска на тот

* I, 255. Ср.: Mollat. Op. cit. Vol. I, 328 (отождествление паломника и бедного).

† Ibid. Vol. I, II; Thouzellier и С. de la Roncière настаивают, соответственно, на существенном вкладе катаров и нищенствующих монахов в этот вопрос. См. также: Manteuffel T 1970.

‡ II, 515: Пьер Мори о важности пожертвований больницам и церквям.

свет^{*}, столь дорогого новоявленным адептам нотариальной и бумажной цивилизации. Завещатель скрупулезно распределяет дары, рассчитывая на собственное спасение *post mortem*. Но эта запоздалая щедрость является результатом скорее страха перед смертью, чем истинной любви к Богу. *Дары и пожертвования, что делают больные люди, ничего не стоят,* — говорит Бернар Франка, — *ибо вызваны они не любовью, а страхом. Истинны (с этой точки зрения) только пожертвования, что делают люди здоровые* (I, 352). Не следует, однако, чрезмерно возвеличивать незаинтересованность полных сил людей, которые жертвуют или подают из любви к Богу. На самом деле оказанные бедным в духе человеческого и божественного милосердия благодеяния имеют своей целью прежде всего обеспечение впоследствии теплого местечка для души дарителя. Мы вновь обнаруживаем здесь устремления к спасению, столь важные для жителей Сабартеса, будь они из Монтайю, из Тиньяка или из Лорда. *В прошлом январе, в воскресенье было дело,* — рассказывает младший Гийом из Корнейяна, обитатель Лорда (II, 121), — *сидел я как-то вечером у огонька с моим тестем, Гийомом из Корнейяна старшим. Он рассказал мне, что некто по имени Бор, из Тиньяка, держал перед ним в Тиньяке такие речи:*

— *Священники рассказывают нам байки, когда велят делать пожертвования для спасения души. Это все сплошной «трюфель»! Коли человек умирает, душа его умирает тоже. Как у всех других тварей. Душа — это просто кровь, и т. д. (Далее следует цепь богохульных рассуждений.)*

Оставим это святотатственное красноречие. Диалог у очага между зятем и тестем ярко демонстрирует от противного ценность для будущего спасения пожертвований и подаваний церкви и частным лицам[†]: эта ценность утверждается официальным учением церкви и кричащей нуждой бедноты, но также и практической пропагандой местных священников, которую принимают, воспринимают и распространяют аборигены. Если только мы верим в бессмертие души и в существование того света (вера, принимаемая большинством наших селян), то неизбежно оказываемся затронутыми проблемой подаяния. *Я сомневался порой в ценности индульгенций,* — заявляет Пьер Мори, — *но никогда не колебался по поводу подаяния* (III, 238). И наоборот, Гийеметта Бене из Орнолака, которая совершенно не верит в бессмертие души, принимается хохотать, когда ей говорят, что надо подавать ради спасения собственной души (I, 262).

С учетом этого, и признавая ориентацию земных даров на спасение души, вполне естественно, что среди обеспеченных людей, способных делать существенные пожертвования, наиболее щедрыми будут совестливые души, страдаемые сомнениями и неуверенные в перспективе спасения. Подобного типа люди стре-

* *Le Goff J. Civilisation...*

† II, 515 (подавание в церкви с точки зрения П. Мори).

мятся склонить к себе божественное милосердие на небесах путем раздачи подаяния на земле. *Госпожа*, — говорит одна полевая работница Од Форе, когда та в конвульсиях катается по подушкам, умоляя Деву Марию вернуть ей веру в Бога (II, 98), — *какой такой грех могли вы совершить? Гляньте, вы ведь содержите своим подаянием всех бедняков деревни!*

Итак, подавать. Но подавать кому? Католичка Од Форе одаривает благодеяниями всех местных бедняков. Менее богатая катарка Гийеметта Мори приглашает обедать проходящего нищего. Но оседлые монтайонцы не подвержены вызванной изгнанием деформации взглядов — они привержены альбигойской ортодоксии деревни и для них, как и для их собратьев из Сабартеса, оптимальное решение заключается в регулярном подаянии самым обездоленным в тамошних местах: нищим, мигрантам, главам семей, разоренных инквизицией, и прежде всего подаянии беднякам по вере, «добрым людям». *Добрые люди, когда обращают в ересь, могут отправить душу прямоком в Царство Отца после смерти*, — говорит Риксанда Кортиль, родом из Аску. — *Подавать им — значит получить немалое воздаяние, куда большее, чем когда подаешь другим людям* (III, 307). Той же песне вторит Арно Виталь из Монтайю: *Добрым людям подавать — да, а уж католикам — нет* (I, 457). И монтайонка Алазайса Гилабер: *Добрые люди спасли душу моего брата пастуха Гийома, потом умершего; а взамен я решила, что надо и отблагодарить подаянием, что бы ни говорила моя мать* (I, 424). Отсюда — парадоксальная перевернутая ситуация, которую мы наблюдаем в Монтайю: в приходе желтых крестов порой настоящие обездоленные, бедняки по жизни, отдают последний кусок беднякам по вере, «добрым людям», которых и так распирает от принесенных верующими даров. *Двадцать один год назад*, — рассказывает Беатриса де Планиссоль, — *я взяла в привычку заходить погреться у огня в компании Алазайсы «Морины», жены Раймона Мори (и матери Пьера Мори), в ее дом. Алазайса мне говорила:*

— *Только лишь в секте и в вере добрых людей и можно спастись. И каковы бы ни были совершённые в жизни грехи, если только в самом конце они тебя принимают, душа спасена. Много значит подношение, когда подаешь добрым людям* (I, 235–236).

Развивая свое рассуждение о милосердии и спасении, Алазайса рассказывает Беатрисе следующую историю, касающуюся и ее мужа Раймона Мори, который уже какое-то время вместе с ней жил в полной нищете: *А вот возьмите хоть меня и моего мужа: как ни бедно мы живем, а даем подаяние добрым людям. Мы даже себе в еде отказываем, чтобы дать им еды. Мы посылаем им мукú, да ведь лучшую мукú...*

Ошеломленная Беатриса спрашивает у Алазайсы: а принимают ли «добрые люди» подношения, которые даются такой ценой? Конечно, отвечает беднячка. Тогда и благородная дама решает отправить меру муки драгоценным «совершенным»! Сыну Алазайсы Пьеру Мори будет на кого равняться. Подобно своей матери он, не колеблясь, продает барана, чтобы дать шесть турских су встреченным на дороге «добрым людям» (II, 416).

Полагаем, что *бедняки по вере*, осыпаемые подарками от бедняков реальных, в конце концов становятся богатыми. Возмутительно (условно?) богатыми. Когда «совершенный» Гийом Отье возвращался из своих проповеднических турне, он прятал в сундук золотые и серебряные монеты; позже, время от времени и просто для собственного удовольствия, он вместе со своей женой Гайярдой засовывал голову в ларь, где мог мечтать о звездах, созерцая монеты, сверкавшие в потемках*.

Таким образом, монтайонское подаяние, направленное на спасение души, доходит порой до абсурда. Но оно не теряет от этого своих земных функций. Во многих случаях оно способствует облегчению положения настоящих бедняков; с другой стороны, оно призывает божье благословение на дома и плоды земли тех, кто умеет быть щедрым: одарить бедняков по вере зерном означает обеспечить себе, через какое-то время, плодородность возделываемых полей (III, 307). Опустошать свой дом, чтобы облегчить нужду ближнего — значит наполнить свои амбары.



Высокий престиж подаяния как социальной деятельности вновь ставит перед нами, по контрасту, проблему этики или отсутствия этики труда, которой я уже посвятил несколько параграфов. Монтайонцы — отнюдь не трудоголики: они любят сиесту, ничегонеделание, выборание вшей на солнышке или у очага, в зависимости от времени года[†]. Когда это возможно, они стремятся сократить время трудовой деятельности в сторону короткого неполного рабочего дня либо, получив доброе приданое, в действительности или в мечтах оставляют ручной труд, чтобы предаться управлению хозяйством, как его понимает богатый крестьянин-белоручка, который с палкой в руке правит своим владением[‡]. Реальность обязывает, однако, лиц, занимающихся ручным трудом, то есть большую часть населения, тратить много сил во время требующих квалификации сезонных работ или изнурительных перегонов.

В любом случае труд как таковой не является предметом почтения в этом мире. Для крестьянина как следует обрабатывать землю — это лишь свидетельство того, что он в своем уме (II, 126). От главы дома ожидают, что он будет хорошим соседом, а

* II, 417. См. также о еретических сокровищах того же происхождения: II, 59–60, 484.

† I, 458, 462, 464; I, 324, I, 327

‡ Управлять домом и (относительно) большим крестьянским хозяйством, не работая при этом собственными руками, — таков идеал, о котором мечтают многие безденежные крестьяне (III, 122); и наоборот, несмотря на то, что очень многие легко переходят от среднего класса, не занимающегося постоянно ручным трудом, к положению ремесленника или даже пастуха, такой переход оказывается очень трудным для богатого человека (II, 59). Это признак существования привилегированного и вызывающего восхищение мира, где можно обходиться без ручного труда, от которого освобождает богатство. О не слишком строгом ритме работы см.: *Vourzay*. Vol. III, p. 82–83.

вовсе не то, что он будет надрываться на пахоте. Мы еще очень далеки от грядущей «веберовской» или протестантской этики, так же как и от католической этики янсенистского или модернистского толка⁴, которая также сделает упорный тяжкий труд высшей ценностью.

И между тем труд в Монтайю, вне всяких сомнений, нагружен положительным смыслом, который сам по себе является прощанием будущего. Типологически подаяние и труд стремятся стать величинами взаимоисключающими. *Нет никакой заслуги в том, чтобы мне подавать, потому как я могу работать*, — говорит Эмерсанда Марти из Монтайю Гозье Клерг, которая дарит ей хлеб по случаю дня Всех святых (III, 356). Точно так же Алазайса Форе приводит дополнительное обоснование подношений «добрым людям» (прежде всего основанных на озабоченности дарителя спасением своей души): праздность, на которую вынуждают «совершенных» требования конспирации. *Кто делает добро добрым людям, тот и вправду делает великое пожертвование*, — заявляет Алазайса (I, 424), — *потому как они не смеют работать, боясь, что их тут же схватят (представители инквизиции)*.

Контраст между подаянием и ручным трудом отнюдь не препятствует жителям Монтайю, рьяным защитникам подаяния Христа ради, ценить в какой-то мере и тот самый труд, от которого на лбу выступает пот. Эта ценность обоснована сельской культурой, но также и текстами Священного Писания, известными через посредничество проповедника*. Монтайю в этом вопросе еще раз пренебрегает противоречиями, или тем, что кажется противоречиями. «Добрым людям» рекомендуется подавать, поскольку их образ жизни постоянно преследуемых людей будто бы обрекает их на праздность. Но тут же их прославляют и чествуют за то, что в отличие от бездельничающего клира они *работают!* Пьер Мори в беседах с Арно Сикром высказывается по этому поводу очень точно. *Уж не думаете ли вы, что братья-минориты построили свои огромные дома трудом собственных рук?* — спрашивает добрый пастырь будущего доносчика. — *Нет, конечно! А вот наши господа («добрые люди») живут своим трудом* (II, 29–30). Этой фразой Пьер Мори напоминает, что его ближайший друг, более или менее «добрый человек» Белибаст, работает собственными руками: занимаясь изготовлением чесальных гребней, можно неплохо заработать себе на жизнь. Но связь между трудом и «совершенной» или претендующей на таковую жизнью постоянно устанавливается независимо от конкретного индивидуального случая. Жители Монтайю заходятся от восторга, когда Гийом Отье, при своем конспиративном образе жизни, занимается портняжным делом, починив рубашку и пошив штаны кюре Клергу (I, 315). Что касается Белибаста, то он

* Mollat. Т. II, p. 553
(цитаты из Библии, Ветхого и Нового Завета, собранные Ж.-К. Шмиттом).

отказывается бездельничать в праздничные дни. Он с вызовом пренебрегает католическим отдыхом от трудов: запирается на два оборота в своей мастерской, чтобы работать как в будние дни, в то время как сторонники римской догмы празднуют (I, 53). Пьер Отье прямо увязывает труд и спасение. *Мы работаем и утруждаем себя*, — говорит он скотоводке Сибилле Пьер*, — *не потому, что мы, быть может, страдаем от нужды, но чтобы спасти свои души*. Жан Мори, идеологические колебания которого порой причудливы, является то католиком (фаза А), то еретиком (фаза Б). Как-то ему пришла мысль, во время одной из фаз Б, сделаться «душеприемником» и своего рода «полусовершенным» (II, 73). И в этот период он похвастается, что ест заработанное собственным трудом, и повторяет повсюду: *Сын Божий сказал, что человек должен зарабатывать на хлеб в поте лица своего*. Будучи гораздо менее образованным, чем Пьер Отье, пастух Жан Мори тем не менее эхом воспроизводит, как это доказывает его текст, определенные библейские наставления. То же рассуждение может быть применено и к духовенству, которое также должно, в соответствии с предписаниями Ветхого и Нового Заветов, заниматься изнурительным трудом до пота. Гийеметта Аржелъе из Монтайю слушала двух «добрых людей» в доме Раймона Мори и глубоко прониклась их словами† о том, что кюре должны жить трудом своих собственных рук согласно Божьим заповедям, а не трудом народа, как они делают сейчас. Кюре сталкивают людей с дороги к спасению для того лишь, чтобы хорошо одеваться, хорошо обуваться, ездить на конях, хорошо есть и пить. «Добрые люди» выдали все эти утверждения нашей бравой монтайонке одним махом, и она была поражена необычайно! Так, значит, и в самом деле кюре должны жить в трудовой бедности? Что они не могут спасти души, поскольку живут слишком роскошно? Гийеметта Аржелъе в смятении, она не знает, чему верить! Она тут же, не отходя, заявляет своим собеседникам-«совершенным»: *Если б только я была уверена, что вы и впрямь способны спасти мою душу лучше, чем кюре, я б тут же согласилась, чтобы вы спасли мою душу‡*.

Отметим сложную организацию связанной с бедностью проблематики, в том виде, в каком ее преподносят нам люди из Монтайю: «добрым людям» делают подношения (подавание), поскольку предполагается, что они живут в добровольной бедности, возможно, трудовой. С другой стороны, всем хочется, чтобы монахи и священники вообще (но не Пьер Клерг в частности...) взялись за работу, оставили свой образ жизни, основанный на получении богатства путем эксплуатации ближних, и также добровольно перешли в состояние суровой и нуждающейся бедности. Раймон из Лабюра, житель прихода Кие, хотел бы видеть бедную церковь,

* II, 406 (два последовательных высказывания).

† III, 95, 96, 97 (многие сходные тексты).

‡ Там же. Факт «хорошей работы, чтобы заработать себе на жизнь», идет ли речь о еврее, христианине или мусульманине, Пьером Дюпоном, свиноводом из Вейши, считается позитивным (II, 158).

без стен, и чтобы кюре и клирики принялись пахать и мотыжить землю (II, 315). За всеми антиклерикальными рассуждениями в Сабартесе всегда торчат эти уши.



Монтайонская бедность, рассматриваемая как идеал и как коллективное представление, двояка, если не тройка. Она связана с древним и по-прежнему живым недовольством действительно бедных горных областей*. Она опирается — и очень часто благодаря своеобразному посредничеству альбигойства — на христианство обоих Заветов: «начиная с Иова и Евангелий, христианство сделало из бедности одну из основных ценностей». Наконец, она конъюнктурна, поскольку связана со специфическими ценностями «долгого» XIII века, продолжающегося еще и после 1320 года: «XIII век — это век бедности, нищенствующих орденов, *Domina Paupertas*, Госпожи Бедности св. Франциска Ассизского»†‡

С небесной точки зрения идеал бедности связан со спасением души того, кто дает подаяние, и дает его по возможности людям, того заслуживающим своей добровольной бедностью. С земной точки зрения положительная оценка желаемой, и иногда нежелательной бедности позволяет облегчить, не больше того, положение некоторых нуждающихся, содержать «добрых людей» и, наконец, создать еще утопический идеал духовенства, которое своим трудом и потом зарабатывало бы на жизнь; так оно стало бы достойным щедрости верующих, гарантируя им спасение. Круг, таким образом, замыкается.

Во всем этом нет ничего принципиально революционного. Восхваление бедности целиком и полностью совместимо с приличным существованием *domus*, с подарками *domus* богатым *domus* бедным†, с оправданием — не больше — тяжелого труда, который ни в коей мере не предполагает отказа местных жителей от сиесты или отдыха на солнышке. В одном пункте, однако, похвалы, расточаемые идеализированной бедности, приобретают характер протеста: выдвигая на передний план идеал бедной церкви, более соответствующий задачам спасения души, они подрывают претензии клириков-десятинников, которых обвиняют в том, что они вторглись в Сабартес, дабы стричь шерсть со своей горской паствы. Мир замкам, война церквям, — монтайонский и сабартесский протест охотно это прокламирует. Он щадит уже существующие мирские богатства и знатные роды, которым легче, таким образом, время от времени вступать с ним в союз. Это обобщается против того, что представляется наиболее внешним по отношению к породившему его обществу или наименее соответствующим идеалу спасения. Против официальной церкви, кото-

* О давнем характере горного и деревенского пауперизма в каталонских Пиренеях, близких к нашим, см.: Bonassie. Т II, p. 113 bis.

† Le Goff J. in: O'Connell D., Le Goff J. Les propos de Saint-Louis. P., 1974. P. 74 et passim.

‡ Гийом Осташ, байль Орнолака и хороший пример умонастроений деревенской элиты, воспроизводит классическое для его эпохи различие между богатствами, нажитыми праведно и несправедно. Но он упоминает об этом различии (к которому, по-видимому, привычен *grosso modo*), лишь оказавшись в застенке инквизиции (I, 207—208).

* См. статью Лестера К. Литтла (*Mollat. Études...* 1974, т. II, р. 447 sq.).

† Наш устный опрос, проведенный в Монтайю в 1974 г., дал некоторые данные, говорящие о сохранившемся фольклоре, относящемся к бедности (беседа с г-жой Дюран из Монтайю). Местная история, восходящая к XIX в., повествует о рекруте, вернувшемся инкогнито в родные места после долгой военной жизни; этот рассказ отсылает к некоторым фрагментам знаменитой «паперистской» легенды о св. Алексее⁶ (ср.: *Gieysztor A. in: Mollat. Études...*, vol. I).

рая обходится дорого, но не спасает души. Порой также против новоявленного капиталистического накопления, которое разрушает иерархическую систему *domus* и которое воплощено в практике ростовщичества. И особенно против «нищенствующих» орденов, справедливо или нет обвиняемых в несправедливо нажитом богатстве и в волчьей прожорливости. Действительно, братья-минориты и братья-проповедники являются передовым отрядом городского господства*; дело доходит до того, что они становятся символом угнетения невинной деревни городом Памье, этим Вавилоном графства Фуа. В действительности нападают не на богатство как таковое, а на дурной жир несправедливых богатеев, «нищенствующих» клириков и монахов: они эксплуатируют деревню, не обеспечивая взамен небесной помощи и защиты, помощи и защиты, которые привычно — порой даже слишком навязчиво! — оказывают крупные светские *domus* и богатые линияжи округи[†]



Таково положение Госпожи Бедности в небогатой вообще деревне начала XIV века. Ей суждена долгая жизнь, на протяжении которой она сохранит здесь и в других местах свое обаяние: многие недоброжелатели духовенства, вплоть до совсем недавних времен, будут упрекать церковь не в том, что она является церковью, а в том, что она не является церковью бедной, которая в мире обездоленных тем надежнее держит в руках ключи от неба, чем меньше держится за земные блага. И с более общей точки зрения: реальное и нормативное осознание бедности, столь заметное в крестьянской культуре уже с 1300 года, является всегда возможной, но не всегда актуализированной прелюдией социальной борьбы. Главной мишенью которой в нашем регионе является церковь.

Глава XXVI Фольклор и призраки

* Клерги, принадлежащие к крестьянскому «высшему обществу», и Планиссоли, представители знати, в той же мере «заражены» суеверием, что и простые незаконнорожденные крестьянки. Равным образом, как будет видно ниже, вера в привидения встречается как в Монтайю, так и в Памье в достаточно схожих формах.

† *Pi ics J.-P.*, 1972.

‡ *Joisten C.*, 1965, p. 149, 175.

Рассмотренные в предыдущих главах различные данные, относящиеся к представлениям о пространстве и времени, к социальному сознанию, к религии, этике, подводят нас, наконец, к тому, что должно «тавтологически» завершить исследование монтайонского народного мышления — к фольклору (в сильно интегрированном обществе фольклор затрагивает город в той же степени, что и деревню, благородных в той же степени, что и крестьян*). Традиционный метод, с успехом используемый другими историками, здесь неприменим: действительно, если следовать этому методу, то изучение современного арьежского или одского фольклора должно позволить нам способом регрессивной истории «взойти» к средневековым архетипам. Напрасная надежда: в наших областях «регрессивный» подход является иллюзорным. История пошла по пути перемен; с XIV по XIX века она глубоко перекопала наш фольклорный пейзаж. Крестьяне земли Соль, например, в двух шагах от Монтайю, в 1970 году поделятся с антропологами из Тулузы† воспоминаниями о секретах «Малого Альберта»‡: действительно, многочисленные экземпляры этой книги попали в пиренейские области благодаря торговле вразнос франкоязычными книжками «Синей библиотеки» около 1750—1850 годов. Оттуда их содержание «перешло» в устную традицию. Ничего общего, разумеется, с монтайонским фольклором XIV века! В недавно опубликованных «Сказках [департамента] Арьеж» едва можно обнаружить несколько аллюзий на то, что нам уже известно из материалов дознания 1320 года: упоминания о вшах, о крестных родителях...‡ Народные сказки современной территории графства Фуа в большинстве своем вполне могут быть осадком более поздней волны фольклора Нового времени. Придя из других земель (северных?), она накрывает арьежские края между 1500 и 1800 годами. Следуя той же логике, я отмечаю почти полное отсутствие в 1320 году в Сабартесе и во

всей зоне дознания наших инквизиторов мифологической темы медведя. Однако это симпатичное животное станет одним из центральных героев сельской драматургии по всем Пиренеям начиная с XVIII века * 2.

Тема смерти, напротив, окажется более важной и более живучей и сохранит до XIX века те черты, которые присущи ей около 1300 года: черные кошки, посланницы дьявола, крутились около постелей умирающих уже в начале XIV века. Они будут продолжать свое мрачное дело в лангедокской глубинке и много позже Французской революции † Трапеза для покойников, собираемая по случаю дня Всех святых и съедаемая... живыми, — также является многовековой традицией верхней Арьежи XIV—XIX веков ‡. Если посмотреть глубже, *осталь*, один из базовых элементов общественной организации времен Пьера Клерга и Раймона Бело, сохранит свою первенствующую роль вплоть до начала XX века. Фольклор меняется, *domus* остается §.

Несмотря на опору, которую нам дает изучение отдельных пережитков, придется опять-таки исходить в исследовании фольклора из наших старых текстов. Как всегда, в одних случаях информация будет обильна, в других — ограничиваться только намеками. Взять, например, музыкальный аспект фольклора — нам известно по этому поводу очень немного: пастухи 1300 года играли на свирели **; девушки, возвращаясь из таверны, распевали от души; в религиозных песнопениях в церкви главной ценностью была книга (*священники хотят, чтобы их хоронили в священных одеяниях и с книгой в руках, дабы, попав на небо, они могли петь перед Господом*, — иронически сообщает Белибаст Пьеру Мори ††.) Помимо этих разрозненных констатаций, многие из которых очевидны, даже тривиальны, мы практически ничего не знаем о «музыкальности» наших арьежцев.

Точно так же мы мало информированы в том, что касается обширной области народной шутки. Она, само собой разумеется, зачастую антиклерикальна (*у попов, что ни слово, то блажь, что ни слово, то «трюфель»*), эксплуатация этой доступной и неизменно благодатной жилы принесла немало удачных возможностей Пьеру Отье проявить свое красноречие (II, 422). Но она же могла обернуться чистой забавой для развлечения компании, возможно, сопровождаясь «пары» между приятелями. Гийом Отье подобрал на берегу Арьежи камень и подбил приятеля поспорить на пирог с рыбой:

— Тебе не докинуть этот камень до реки, — говорит Отье.

Ударили по рукам. Гийом тут возьми и брось свой камень в воду, чтобы товарищ уже не мог этого сделать; так он и выиграл свой спор и свой пирог (II, 106). Под конец этого рассказа слушатели «схватились за животы».

* Alford V.; Joisten, p. 172.

† См. гл. XXIII, а также: Fabre, Lacroix. Vie quotidienne..., p. 147

‡ Bordenave, p. 231, а также гл. XXI.

§ Colas; Platon.

** См. иллюстрацию Дювернуа: *Duvernoy L'Inquisition...*, p. 64, и выше.

†† III, 237. О наполовину языческих погребениях, когда покойника хоронят вместе с предметами быта, по поводу средневековой Окситании см.: Bordenave, op. cit.

Местные *пословицы* (некоторые из них дошли до нас благодаря Жаку Фурнье) очень часто являются суждениями по поводу сексуальной или супружеской жизни. В них заключены некоторые базовые утверждения, относящиеся к вечности мира, к его внутренней логике, к запрету инцеста, к философии брака. Они тесным образом связаны с философией и этикой этих краев.

Сфера народных культов, в их ортодоксальной или гетеродоксальной версиях, уже была исследована в связи с религиозными установками: мы видели, что, в конечном счете, население Сабартеса (включая Монтайю) во многих отношениях демонстрирует значительную степень христианизации. Это не препятствует постоянному присутствию чудесного. В числе прочих мест оно может обитать в источниках: в чистом ключе, например, живут рыбы, поджаренные с одной стороны после давней неудачной попытки приготовить их *. Сами христианские обряды остаются связаны с вопросами здоровья и общения крестьян: крещение, как мы уже говорили, дает детям красивое тело и лицо; оно хранит их впоследствии от опасности утонуть и от угрозы быть съеденными волками (II, 16). В некоторых церквях танцуют, причем среди публики могут быть пьяные †.



Более подробны данные, относящиеся к магии, колдовству и, особенно, к привидениям.

Магия как таковая не занимает центрального места в менталитете или в практической деятельности жителей Сабартеса и Монтайю; однако она имеет важное значение как техника, с помощью которой можно добиться того или иного действия, получить какой-то предмет или информацию. Большой блок этой магии связан с традиционной «медициной» знахарей и особенно знахарок, отнюдь не обязательно неэффективной. С другой стороны магия может смыкаться с действительно дьявольским колдовством, отдельные черты которого проявляются в Сабартесе, — они едва различимы и даже, стоит об этом сказать, почти несущественны.

Мы уже отмечали присутствие в Айонском Праде знахарки, *На Ферриеры*, рецепты и приемы которой нам неизвестны (I, 337). В другом случае Беатриса де Планиссоль обращается, как мы видели, к крещеной еврейке, которая рассказывает ей о магических достоинствах пуповины детей мужского пола от ее дочерей (приносят успех в суде) и о свойствах менструальной крови тех же дочерей (обеспечивают супружескую любовь в будущем зяте). Беатриса — снова она — получает также от одного паломника семя растения, именуемого *живучка*, которое должно сотворить чудо излечения внука от эпилепсии. Но ап. Павел и его храм окажутся более эффективными в борьбе с болезнью ре-

* III, 52, 60 (горячий источник?). О катарском чуде, сотворенном Гийомом Отье, см.: I, 285.

† I, 145; см. также: Bordenave, p. 257.

бенка, чем семя трилистника. Таким образом, магия, о которой идет речь, носит практический характер, но это отнюдь не черная, скорее белая магия, даже ультрабелая с того момента, когда отказываются от доставленной благочестивым паломником *живучки* и принимают в качестве целительного средства заступничество апостола. Впрочем, по поводу постоянно применяемых ею магических рецептов (I, 249) Беатриса подчеркивает, что считает их лекарствами, которые, по слухам, эффективны; она никак не считает их вредоносными, несмотря на слегка сверхъестественный характер их использования. Вдову шателена, собирающую рецепты еврейки, паломника и других людей, и саму можно считать не чуждой колдовства: она использует, скорее богобоязненно, чем святотатственно, тайные средства, которые собирает где придется, чтобы добиться здоровья и благополучия своих детей и внуков; она поддерживает постоянный контакт с гадалкой по имени Гайарда Кю, уроженкой Вариле (I, 247, 257).

Дриада голубых кровей не единственная в Монтайю верит прорицателям; все монтайонское племя Мори, укрывшееся к югу от пиренейской гряды, обращается к мусульманскому гадалщику, чтобы разузнать про здоровье животных и людей, а также про дальнюю дорогу и свадьбу, которые впереди (II, 39). Как можно предвидеть, мавры и евреи (чаще еврейки) пополняют ряды прорицателей, и несколькими поколениями позже последние вдруг будут объявлены ведьмами * теми священниками, которые не смогут долее сохранять в этом вопросе хладнокровие Жака Фурнье, — тот был слишком занят, гоняясь за более крупной дичью. Но не только представители религиозных меньшинств, иудеи и мусульмане, предаются колдовскому промыслу по ту и эту сторону Пиренеев: в Акс-ле-Терме (I, 156—157) некие нотариус и клирик практикуют искусство святого Георгия, которое в этом городке заключается в использовании способности маленькой девочки видеть в зеркале путь к похищенным вещам. Одна женщина из Акса и ее зять надеются таким способом вернуть два отреза шерстяного сукна, потерянного или украденного на ярмарке в Фуа. Отыскание пропавших вещей может происходить даже без посредничества обретающихся на грешной земле специалистов. Деве Марии Монгозийской, например, поручается вернуть непосредственно законной владелице добро, которое воришки, чье сердце должна смягчить Богородица, похитили у одной орнолакской крестьянки. За последней, само собой, остаются пламенные молитвы к Деве Марии. Повседневная астрология, которой занимаются деревенские женщины или кюре, перемешивается с «суевериями» по поводу обрезков ногтей и волос, которые хранят удачу *осталя*. Эти магические знания разнообразны и зачастую, но не исключительно, являются женской прерогативой.

* Michelet J. Sorcière...
р. 33 (рус. изд.: Мишле Ж.
Ведьма. Женщина. М.,
1997).

*Ищите женщину**. Ищите также пастуха. Некая трава, положенная недоброжелательным пастухом на сырную закваску, не дает молоку створожиться в сыр. Такая же трава, помещенная на желудок (?) женщины, уподобляемый ведру с молоком, не дает мужскому семени «створжиться» в зародыш: магическая «стерилизация» семени... И снова: во всем этом ничего дьявольского; Жак Фурнье, одержимый охотой на катаров, не задерживается на мелких магических безделицах. Насколько сильно это отличается от *шнурочков*³ XVI века, другого ритуала сексуальной «стерилизации», который Жан Боден⁴ и прочие демонологи будут преследовать вплоть до костра как преступный сатанизм[†].



Итак, на скамье подсудимых Сатана. Присутствует или отсутствует он в Монтаяу? Не один ли шаг от ворожеи до ведьмы? И легко ли его сделать? Ответ не так прост. Одно дело — верить в дьявола. Другое — приписывать ему, по обыкновению церкви и множества людей в более поздний период, причинную связь с магическими действиями, к которым при случае прибегает любая крестьянка в горах.

То, что в Сабартесе дьявол как у себя дома — в душах, в телах, в вещах, — совершенно очевидно. *Пошел ты к черту; сгинь, нечистая сила; грядет день торжества дьявола; Святая Мария, дьявол явился*, — таковы самые невинные выражения, используемые крестьянами и крестьянками, находящимися под влиянием ереси при виде католического священника и, в ответ, — сторонниками римской веры при виде «доброго человека». Стоит женщине-альбигойке, или предположительно альбигойке, или альбигойке лишь по расчетам ее ближних начать вести себя как добрая католичка — и причина этого сразу же ясна ее окружению: в нее *вселился дьявол*, она *одержима дьяволом*, *indemoniata*, *dyablat*. Для крестьян, знакомых с альбигойством, наш мир в принципе изначально плох, а жизнь является лишь смертельной болезнью, поэтому им не составляет никакого труда повсюду видеть руку дьявола и угадывать снующих вокруг бесов. *Да ведь тогда черти — наши братья*, — говорит один сельский житель[‡], впечатлившийся иноверческими речами Арно Тессейра, предвосхитившими выражение Сартра, согласно которому *ад — это другие*.

Итак, дьявол повсюду... но только не там, где начнет его в один прекрасный день искать церковь, не там, где она уже пытается его найти, — еще вяло, слепо тыкаясь без особенного успеха и без особенной убежденности. Мы только что видели, какое — довольно существенное — значение имеют магические действия в повседневной жизни; тем не менее, ни *vulgum pecus*, ни духо-

* О другой женщине-ведьме, или псевдоведьме, отрицающей евхаристию, см.: II, 305.

† См. мою статью по поводу *шнурочков* в специальном номере журнала *Europe*, посвященном Фрейду (март 1974 г.). О магических ритуалах, относящихся к мужскому семени и к створоживанию, см. гл. X. Ср.: *Institoris*, éd. 1973, p. 438 («молочная» магия).

‡ II, 200; см. также по поводу всего предыдущего фрагмента: I, 338, 340, 351, 364, 462; II, 73, 184, 200, 244, 365; III, 174–178. См. также: *Vourzay*. Vol. I, p. 69, 74–75.

* III, 348; в целом: III, 347–348.

† I, 249. См. также: III, 30, note 418.

‡ У Белибаста есть совершенно очевидное стремление «дьяволизировать» доброе или злое вмешательство, обычно приписываемое святым (например, в том, что касается кожной болезни, именуемой огнем св. Антония или огнем св. Марциала): он утверждает, что автор этих воздвигших — Сатана (III, 234). Это отнесение сверхъестественного в разряд дьявольского будет одной из основных причин охоты на ведьм в конце Средневековья и в эпоху Возрождения (см.: Thomas K. 1971). Наряду с этим подобные ссылки на «дьявольщину» можно заметить и у Жака Фурнье в его преследовании прокаженных нижних земель (II, 135–147), когда упоминаются уже и «порошки из чертовой жабы», которые станут привычным явлением на процессах против ведьм XV–XVI вв. Но эти действия против прокаженных навязаны епископу Памяе французской королевской власти; они совершенно нетипичны для нормального поведения Жака Фурнье — когда у него развязаны руки, он стремится лишь к выявлению фактов, а не к построению чудовищно-сатанинских обвинений в стиле Боге³ или Бодена.

§ Caro Baroja J. Les Sorcières et leur monde. P., 1972. P. 102–104 (вновь опубликованный Барохой текст намечает некоторую преемственность, во всяком случае — в искаженном и искажающем сознании инквизиторов 1335 г., между катарским дуализмом и... «черной мессой»). См. также: Lea H. C. A History of the Inquisition of Spain, New York, 1907. Vol. IV, p. 207, note 1; первая публикация текста 1335 г. осуществлена: Lamothe-Langon E. de. Histoire de l'Inquisition en France. Vol. III, p. 231, 235–240; первоисточником как

венство не отождествляют их с дьявольщиной и колдовством, несмотря на некоторые попытки. Таково большое отличие начала пиренейского XIV века от заполненного охотой на ведьм XVI века; последние обречены стать огненными жертвами преследований, организованных пиренейскими судьями-параноиками, которые возведут деревенскую магию в ранг сатанинского заговора. Около 1300 года подобный образ мыслей еще ни чем не проявляет себя: костры предназначены катарам.

Конечно, Сабартес не вполне чужд мысли о практическом использовании предоставляемых адом услуг. Айкар Боре из Коссу упоминает о возможном обращении к дьяволу, говоря об одном из своих врагов, которого он отправил в тюрьму. Он затыкает рот своей протестующей куме, говоря ей: *Заткнись, кумушка; ведь у дьявола иногда больше власти, чем у Бога, и, стало быть, мне надо взять в помощь Бога или, того лучше, дьявола**. Но Айкар Боре — преступник, соучастник убийства, и его случай остается единичным.

Точно так же ничтожны обвинения в чертовщине, обращенные против землепашца Раймона Делера из Тиньяка: люди говорили, что этот человек с помощью лукавого вернул на место съехавшее ярмо, когда пахал на бычках, еще не приученных к упряжке (II, 126, 373). Магическая техника дрессировки будущих пахотных быков? Разумеется. Но что значит это пустячное подозрение по сравнению с весьма реальными обвинениями в богохульном материализме, с грозной определенностью выдвинутые в то же время против Раймона Делера? И потом, все зависит от точки зрения: то, что может считаться для жертвы этих действий наведением порчи, возможно, связанной с дьяволом, становится невинным занятием, когда те же действия обращаются против кого-то другого. Беатриса де Планиссоль не может простить Бартеlemi Амильяку того, что тот приворожил ее[†], да так, что она не может справиться со своей страстью. Но она не видит ничего вредного в том, чтобы заставить будущего зятя безумно влюбиться в ее дочь, а потому добавит в еду этого достойного господина первую менструальную кровь его суженой (I, 248–249).

Резюме: дьявол уже является в Сабартесе важной персоной. Однако он еще не связан заботами церковников с повседневной местной магией, которая остается на некоторое время относительно невинной. Местное духовенство и некоторые еретики проявляют склонность осуждать магию, цветущую под черным солнцем Сатаны[‡]. Склонность эта пока не является преобладающей...[§] В 1294–1324 годах наши инквизиторы в Сабартесе зорко выматривают ересь, однако они вовсе — или пока еще — не одержимы охотой на ведьм. Во всяком случае, у епископа и его трибунала хватает забот с альбигойством. Они не тратят времени на обвинение убогой магии горцев в сатанизме или на ее подавление

будто являются «Извлечения из архивов Инквизиции в Тулузе», собранные в конце XVIII в. преподобным Гиацинтом Серме (согласно *Lamotte-Langon, ibid., p. 232*). *Joseph Hansen* (*Quellen und Untersuchungen zur Geschichte des Hexenwahns...* Bonn, 1901, p. 449–450, 451–453), также опубликовавший этот текст, полагает, по словам Молинье, что источники Ламот-Лангона были утрачены после составления им своей книги. Но Кон (*Cohn N. Europe's inner demons. N.-Y, 1975, p. 130*) доказательно утверждает, что «текст 1335 г.» является подделкой, сочиненной в XIX в. самим Ламот-Лангоном.

** По всему предыдущему фрагменту см.: *Nelli, 1958, p. 199–207* В этой книге предложено действительно крайне важное различие между *армье* или *армарье* (человек, контактирующий с призраками-мертвецами-привидениями-оборотнями, то есть «душепосланник»), *прорицателем* (или *гадальщиком*) и *колдуним* (или *ведьмой*). По разделу, посвященному связям с дьяволом и некоторым рудиментам дьявольского колдовства, робко появляющимся в верхней Арьежи в рассматриваемую нами эпоху, см.: II, 126 (случай с дьяволом, ярмом и быками); о преследовании Жаком Фурнье прокаженных, которых обвиняют в черном колдовстве с помощью приготовленных из жаб снадобий, см.: II, 135, 147; что касается «прорыва» колдовства (и, быть может, начала охоты на ведьм) уже после изучаемого мной периода, то см.: *Fliche, Martin. Vol. XIV, 2, p. 833; Rapp, p. 161–162; ср.: Toussaert, p. 363; Varoja, op. cit., 1972, p. 102–107*: первые «черные мессы», действительные или мнимые, «обнаружены» в регионе Тулузы в 1335 г. (ср. предыдущую ссылку).
†† *Le Coff J., 1974.*

как колдовства; против Монтайю у них куда более серьезные обвинения.

В целом, и как раз ввиду незначительной роли настоящего колдовства, повседневная житейская магия, используемая в наших краях, чаще оказывается доброй, чем злой, чаще направленной на исцеление, чем на порчу. В верхней Арьежи я вижу гадалок, знахарок, вижу любовников, одаренных сверхъестественными способностями влюблять в себя, но не вижу вовсе, или почти, ведьм, стремящихся творить сатанинское зло.

Культурный контекст способствует этому относительно малому значению сатанизма. Разумеется, в верхних землях графства Фуа черти встречаются повсюду. Они, не стесняясь, снуют туда-сюда поблизости от людей. Но вступить с ними в непосредственный контакт далеко не просто. Даже *душепосланник*, специалист, имеющий монополию на общение с привидениями (мы об этом еще поговорим), не ведет личных бесед с демонами, несмотря на то, что они многочисленны и тоже работают с привидениями. Посвященный душам фольклор, в том состоянии, в котором он находится к 1300–1320 годам, не вступает в связь с Сатаной. Позже все изменится? Несомненно. Но в Монтайю периода расследования Фурнье мы еще не достигли этого времени переноса.

Другой фактор препятствует вмешательству дьявола: в горных деревнях между мужчиной и женщиной (которая преимущественно занимается вопросами магии) около 1300 года еще нет культурного разрыва, который создаст позже, начиная с XVI века, приходская школа. Она обучит грамоте часть мальчиков, но оставит пребывать в дремучем невежестве большую часть девочек. Таким образом, они станут фактическими хранительницами, в большей, чем когда-либо, степени, примитивной и не затронутой школой культуры, все более и более подозрительной в глазах обученного грамоте и культурно пообтесавшегося мужского пола. Отныне недоверие к женщине быстро превращается в поиски ведьм **.



Наряду с приемами, призванными помочь живущим, или (редчайшими и почти отсутствующими) предназначенными для призывания дьявола, необходимо упомянуть о способах общения с умершими. В Монтайю и Сабартесе установление дипломатических отношений между деревней живых и деревней мертвых относится к обширной области мифа, чудесного или даже чуда. Несколькими предваряющими слов по этому поводу.

Сначала о чудесном: оно опирается на сверхъестественное, объективно передаваемое в устных рассказах ††. Эти истории, как в наших текстах, могут быть непосредственно рассказаны инкви-

зитуру. Либо это рассказы о рассказах, слышанных когда-то свидетелем, а потом переданных Жаку Фурнье. Чудесное, разумеется, присутствует, и весьма представительно, в произносимых в Сабартесе речах мифологического плана, которые могут вдохновляться официальной церковью, альбигойской ересью, либо вообще не носить специфически религиозного характера.

Гораздо реже, даже в исключительных случаях, происходит актуализация сверхъестественного в форме чуда. Католические чудеса в Сабартесе, который отнюдь не является дарохранительницей римской веры, остались в прошлом. Ниже по течению на территории Фуа отмечены своего рода иноверческие «получудеса». На костре вальденса Раймона де ла Кот огонь пережигает, как и следовало ожидать, веревки, стягивавшие руки осужденного. Последний находит силы, чтобы воздуть их к небу в обращенной к Богу молитве. *Верный знак, что душа его обрела спасение*, — поговаривают в тавернах графства, где, за стаканчиком, событию сопутствуют почти спортивные комментарии (I, 174).

Напротив, в пределах Монтанью и Сабартеса не происходит альбигойской реализации чудесного. Иными словами — никаких катарских чудес (с единственным исключением, однако: во время одного *consolamentum*, происходящего в наших горах, появляется странное свечение *). Эта лишенная чудес среда свидетельствует о существовании довольно примечательной тенденции: альбигойские миссионеры и подверженные их влиянию крестьяне (равно как и другие крестьяне, не охваченные их влиянием) не приемлют чудо; у них есть очевидное желание изъять Бога из материального мира (который порой считается принадлежащим дьяволу). Тем самым устраняется не только Бог, но и любая сверхъестественная причинность, связанная с действительными чудесами. *Вы верите, что куски дерева могут творить чудеса?* — спрашивает арьежских пастухов Белибаст (II, 55). И «святой муж» добавляет, отнюдь не желая заменить в этом земном мире римские чудеса чудесами катарскими: *Я сам буду творить чудеса. Но это когда я буду на том свете, никак не на этом* (II, 54).

На более общем уровне рассуждения сабартесские крестьяне, в той или иной мере попавшие под влияние альбигойства, заявляют, что не Бог заставляет *вести и плодоносить* †, а дьявол (говорят одни) или просто-напросто природа, погода, навоз или людской труд (говорят другие). Чем это не примитивный крестьянский окказимизм ‡, который также приходит к отрицанию сверхъестественного? †



Мифологическая мысль жителей графства Фуа, отношение которой к проблемам местопребывания мертвых нам предстоит

* Выше; III, 241–242, прим. 490 (in fine). См. также II, 407: душа уверовавшего (недавно) поднимается прямо на небо тотчас после его «еретикации». Но это «чудо» относится к сфере чистой веры; оно не проявляется в необычных явлениях в порядке материального мира.

† I, 230, 283; II, 58, 503; III, 347.

‡ О «примитивном окказимизме» с конца Средневековья см.: Thomas K. Religion and the Decline of Magic. L., 1957, p. 657–663 et passim (по поводу лоллардов †). Об окказимизме (не примитивном) парижских номиналистов трех первых четвертей и особенно двух первых третей XIV в. см.: Brehier E. Histoire de la philosophie. P., 1928. Vol. I, p. 726–727: «парижские номиналисты разрывают связь, которую старая динамика устанавливала между физической теорией мира и метафизической теорией мироздания... что делает ненужным... любое специальное вмешательство Бога» в нормальное функционирование мироздания.

рассмотреть, живет, таким образом, в достаточно тесных рамках. Тем примечательнее сила, с которой бьет этот ключ.

В качестве педагогического средства эта мифология любит использовать маленькие истории, применяя хорошо известный метод *примеров*, или *exempla*⁸. Воспроизведем на сей счет интересное определение, данное Раймоном Кантелем и Робером Рикаром: «*Exemplum*, — пишут они, — является, по сути, самостоятельным повествованием, локализованным в пространстве и времени; его длина (в виде письменного текста) колеблется между десятью и двадцатью строками. Легко понимаемый и запоминаемый, с удовольствием выслушиваемый, он ставит своей целью разъяснение, раскрытие или дополнение с помощью наглядных иллюстраций христианского учения»*. А также, добавим, учения «добрых христиан», то есть еретиков.

В пропаганде римской веры, в том развернутом виде, в каком мы встречаем ее на подступах к нижним землям, *exemplum*, который передается друг другу деревенскими кумушками, может быть прямым почерпнут из серий *exempla*, скомпилированных ранее в *Золотой легенде*. Такова история о маленьком хлебце-гостии и об освященном вине, превратившихся соответственно в отрезанный детский палец и кровь для поучения неверующей крестьянки, которая испекла хлебец[†]. Этот *exemplum* может быть помещен в целый ряд «структурных» трансформаций: рассказывали, что в Арзансе (Од) св. Доминик завязал в день св. Иоанна Крестителя спор в открытом поле с поденщиками, которые, несмотря на обязательный отдых в день этого праздника, жали хлеб. Во время жатвы, в разгар дискуссии со святым, один из безбожных работников внезапно увидел, что его сноп залит кровью. А между тем на руках у него не было порезов... Тут же подобное испытали и другие работники — полный триумф святого...[‡]

Со стороны альбигойства *exempla* кишат нравочения «совершенных», передаваемые друг другу земледельцами. Возьмем уже приведенный нами миф о пеликане: большая белая птица (подобная Христу [I, 357–358]) прерывает свой полет вслед за солнцем, чтобы скрыть свою белизну и спрятаться в сени своего гнезда (как Иисус, осенивший чрево своей матери); таким образом она может истребить чудовище (Сатану), пожирающее потомство (добрых созданий). Рассказ этот циркулирует по Сабартесу, где он представлен Бернаром Франка, клириком-крестьянином из Гулье, как *exemplum*, или *istoria*. Мы обнаружим пеликана, с тем же «христологическим» смыслом, в христианской иконографии и в алхимической традиции XVI века^{§9}

Другой *exemplum*, очень хорошо известный: два «добрых человека» и пойманная в силки дичь. Два «совершенных» идут по лесу и обнаруживают там белку (первый вариант) или фазана

* Dictionnaire de spiritualité. T. IV-2, P., 1961, p. 1891–1892; Ж. Ле Гофф посвятил *exemplum* свой ежегодный семинар в Высшей Школе (1972–1973): *Annuaire de l'E. P. H. E., Vie section, Cours et conférences*, 1972–1973, p. 224. См. также: *Le Goff J. in: O'Connell D., 1974; Weller T., 1927*

[†] Эта маленькая история, однозначно называемая *exemplum* (II, 84), входит, с другой стороны, в коллекцию, собранную в *Золотой легенде*. См.: *Jacques de Voragine. La Légende dorée* (Trad. de T. de Wyzewa), P., 1902, p. 174 (папа св. Григорий, 12 марта, § XI); в этом тексте Якова Ворагинского нет вина и крови: два эти элемента, присутствующие в версии Од Форе, устанавливают связь с эпизодом из жизни св. Доминика, который я привожу ниже.

[‡] Guiraud J. *Histoire de l'Inquisition au Moyen Age*. P., 1935. Vol. I, p. 356.

[§] Ср.: Jung C. G., 1970, p. 240 et passim (Христос-пеликан в иконографии и алхимии). См. также: Menzel W. *Christliche Symbolik*. 1854. T II, p. 206–207; Piper F. 1847. Vol. I, p. 463–466 (христологическая иконография пеликана после XIII в.). Я благодарю г-на Л. Орижемма, натолкнувшего меня на эти библиографические указания.

(второй вариант), попавшегося в силок *. Вместо того, чтобы взять и убить бедное животное для продажи, еды или из развлечения, они отпускают его из уважения к человеческой душе, которая, быть может, заключена в силу метемпсихоза в теле животного. Они спасают живую тварь и оставляют рядом с опустошенным силком стоимость отпущенной дичи в денежном выражении: таким образом профессиональный охотник, поставивший силок, сможет все-таки заработать себе на хлеб (II, 107, 306).

Этот *exemplum* в 1300–1320 годах гуляет в окрестностях Монтанью, Аску, Коссу и Тиньяка как пересказ *реального* случая. Так это или нет, рассказ в любом случае развивает с помощью примера один из старых постулатов альбигойства: *буде (добрые) христиане найдут пойманного зверя или пойманную птицу, да не смутится их дух* †. А чем занимаемся сегодня мы, если не предаемся средневековым радостям *exemplum*, когда рассказываем, как если бы это произошло с нами или с кем-то из наших близких, забавные, странные или дикие анекдоты, которые гуляют по Парижу последние десять лет, или по всему Западу последние пять веков? В Монтанью и в среде каталонской эмиграции развлекаются байкой про тело Христово, которое *будь оно и вправду телом христовым, то не далось бы на съедение попам; и будь оно огромным, как гора Маргай, что рядом с Далу, попы его все равно давным-давно бы уж съели*. Но речь идет о грубой шутке, об антиклерикальном остром словце, гулявшем по всему Лангедоку еще со времен, предшествовавших крестовому походу ‡ 10. То же справедливо и для *exemplum* с ящерицей §, который вспоминают пастухи и «совершенные», подолгу прогуливаясь вдоль реки: этот пример происходит, передаваясь из уст в уста и видоизменяясь, из старого запаса раннесредневековых *exempla*. История коня и потерянной в грязи подковы также без усталости пересказывается жителями Монтанью: они очарованы педагогической силой этого многозначного повествования.



Мифологическая мысль в Монтанью и на земле Фуа ограничена, но реальна: она проявляет себя, обращаясь к царству мертвых. Прежде всего, речь идет о существовании призраков в «горизонтальной» плоскости: они незримо перемещаются и снуют в нашем мире, на нашем уровне; такая циркуляция противопоставляется «вертикальному» обращению душ: в христианском (и отчасти еретическом) видении мира они, подобно стрелам, возносятся к небесному раю, который является для них самым лучшим, последним и окончательным приютом **.

«Горизонтальный» фольклор: его с точностью определяет Гийом Фор, скотовод и земледелец из Монтанью. *В то время, — рассказывает сей муж, — я не верил в воскрешение тел чело-*

* О древности охоты на фазанов и кустарниковых кур с помощью силка или сети в каталонских Пиренеях см.: Bonassie. Thèse. T II, p. 108.

† Clédat L., éd. 1887, p. XXI–XXII.

‡ Vaux de Cernay P. de, p. 8.

§ III, 152, 222. См. ниже.

** Удобное различение горизонтального и вертикального: Marlineau-Genieys C. Le Thème de la mort..., p. 554;

Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М., 1990.

веческих после смерти, хотя слышал, как об этом проповедовали в церкви. Я и сейчас не верю! Ведь тело покойника разлагается и превращается в пыль и в прах. Зато я верю в жизнь души после смерти... Души злых пойдут через «горы-долы», иначе говоря, через скалы да пропасти, и демоны с высоты тех скал будут низвергать злые души в пропасти.

— Почему вы в это верите? — спрашивает Жак Фурнье.

— Потому, — отвечает Гийом, — что люди и в земле Айон и в земле Соль говорят, что Арнода Рив, женщина, что живет в Белькере, в диоцезе Алет, видит души злых, влекомых демонами через скалы и склоны, чтобы низвергнуть эти души с высоты скал.

Арнода сама видит эти души! У них есть плоть, кости, и все члены: голова, ноги, руки и все остальное. Выходит, у них есть свое собственное тело*; демоны низвергают их сверху вниз; они от этого громко стеноют, мучаются. И, однако ж, они никогда не смогут умереть!

Мэтр Лоран, белькерский кюре, — продолжает Гийом Фор, — здорово отругал ту женщину, Арноду Рив.

— Арнода, что за ерунду вы несете!

Но белькерский кузнец, Бернар ден Алазайс, сказал этому кюре:

— Я тоже видел души, бредущие по скалам и склонам, которых низвергают в пропасть.

Тут кюре Лоран и отстал от Арноды.

Я тоже, — заключает Гийом Фор, — думаю, что та женщина да кузнец из Белькера сказали правду... Впрочем, эта молва ходит и по земле Айон, и по земле Соль (I, 447—448).

Богатейший текст, который я могу процитировать лишь частично. Он говорит о существовании связанного с покойниками фольклора, общего для земель Соль и Айон. (Действительно, Айонский край, в состав которого входит Монтаяю, еще в XI веке относился к земле Соль, от которой потом отделился в результате феодальных размежеваний, чтобы слиться с землями Фуа, в частности, с Сабартесом[†].) С другой стороны, показания Гийома Фора, к которым я отсылаю читателя, наглядно демонстрируют, как земледелец, естественным образом соприкасающийся с фольклором, а потому не верящий в телесное воскрешение, под влиянием своих монтаяйских друзей и дорогих родственников (Бене, Гиалаберы) может впасть в ересь, также отрицающую идею воскрешения. Мы здесь имеем дело с примечательной культурной прививкой к стволу ментальной традиции, изначально очень восприимчивой. Гийом Фор, с этой точки зрения, — крайний и замечательный случай экуменизма! Поскольку он верит, по его собственным словам, в возможное спасение «в обеих религиях» (римской и альбигойской), и поскольку он в то же время остается

* Представление о том, что духи и души имеют своего рода духовное тело, соответствующее по форме физическому телу, необычайно распространено в этот период в верхней Арьежи, да и в других местах; это представление применяется и к Богу, и к человеческим душам, и к добрым духам и т. д.; см., напр.: II, 515—516. Среди простонародья в это время никому не удастся представить себе, что душа может иметь непространственные характеристики (II, 74).

[†] Moulis P., 1958.

* Nelli R. Le Languedoc..., 1958, p. 199.

приверженцем фольклорных представлений, частично нехристианских, порой даже дохристианских!

Довольно неопределенно и оставляя (нам) многое непроясненным, Гийом Фор ставит, наконец, проблему пребывания на земле душ умерших, которые парадоксальным образом «приобретают тело» в качестве призраков, привидений или «двойников»; они исходят через рот умирающего с его последним выдохом. После чего они пребывают в той горной *no man's land*¹¹, которую местная социология и фольклор отводят для обитания и скитания молодым пастухам, скрывающимся, покойникам и чертям (две последние категории при этом в той или иной степени отделяются от двух первых). В то время как «двойники» изгоняются в безжизненное горное *outfield*, тела людей просто превращаются в добрую землю-кормилицу в пределах *infield*.

Ввиду самого существования недалеко от освоенных земель этого горного приюта душ покойников, в который нет доступа при жизни для живущих из *vulgum pecus*, необходимо, чтобы среди простых смертных существовали специализированные посредники, которых называют «армье», *armariés*, душепосланниками. Их задача — установление и поддержание контакта с окружающими нас покойниками*.

Идеальным для нашего монографического исследования было бы свидетельство какого-нибудь душепосланника или душепосланницы, сфера деятельности которого (которой) охватывала бы в этот период и Монтайю, как, например, женщины из Белькера или ее заступника-кузнеца. К несчастью для нас (но к счастью для них!), оба этих персонажа не попадали под епископскую юрисдикцию Жака Фурнье. Однако недостаток документов не является непоправимым: многие признаки — среди которых на этот раз занимают достойное место недавние исследования фольклора — свидетельствуют, что фольклор, относящийся к привидениям и их душепосланникам, — один из самых распространенных и живучих на территории графства Фуа и соседнего Лангедока. Показания Арно Желиса, *армье* из округа Памье, поможет нам понять и уточнить некоторые слишком бегло освещенные в свидетельствах Гийома Фора и других моменты. Затем, опираясь на общую модель, предоставленную нам Желисом, мы уже лучше сможем интерпретировать отрывочные данные относительно существования *post mortem*, которые содержатся в высказываниях крестьян и крестьянок из Монтайю и Айонского Прада.

Глава XXVII Загробный мир и тот свет

* I, 132, 543. См. новеллу «Адская охота» из «Декамерона» Бокаччо, где есть некоторые аналогии с этим рассказом (Paris, Livre de Poche, 1974, p. 220—225).

Итак, Арно Желис видел покойников. Он принимал их поручения, относящиеся к живым, и *vice versa*. Что он обнаружил в потустороннем мире, который видел своими плотскими глазами?

Социальная стратификация на том свете, как близнец похожем на этот, столь же ярко выражена, как и среди живых. Однако там она оборачивается к невыгоде людей «могущественных». Покойные «богатые и знатные дамы» продолжают разъезжать в повозках по горам и по долам, как делали это в своей жизни до смерти. Просто эти повозки влекут уже не мулы, а демоны; те самые демоны, о которых Гийом Фор заявляет нам, что они каждый день терзают почивших, которые были при жизни в айонских горах дурными людьми (I, 544, 548). Упоминается не только повозка мертвецов: в период «активного существования» богатые дамы носили длинные шелковые рукава, — из того шелка, который недавно распространился в Окситании после начала выращивания шелковицы в Севеннах в XIII веке. И вот теперь богатые покойницы испытывают жжение в предплечьях, там, где при жизни их ласкало прикосновение шелковой ткани. Кроме того, во время своих пеших прогулок за воротами смерти Арно Желис встречал нескольких рыцарей, убитых в сражении: они незримо странствуют по нашему миру на скелетоподобных клячах с белыми копытами. Будучи рассечены до пупка от удара, ставшего причиной смерти, они истекают кровью и страдают по утрам; вечером их раны затягиваются и страдания прекращаются до следующего дня*. На том свете нередко можно встретить людей, которые были убиты, как, например, Понса Мале из Акса, со все еще окровавленным лицом (I, 131). Есть там и врачи, которые продолжают околачиваться рядом с местным лепрозорием, и накрытые капюшонами монахи, чей профессиональный головной убор контрастирует с более простым одеянием из белого льняного полотна мертвецов низшего разряда (I, 134). Если эти представители

духовенства имели несчастье быть богаты, им приходится провести дурные минуты в новом призрачном состоянии: четыре гигантских пса, извергнутых из глотки ада (I, 535), терзают архидьякона, который при жизни мошенничал с рентами, выплачиваемыми держателями земли духовенству. Никак не упокоится душа покойного епископа Памье Бернара: разве не был он жесток по отношению к двум своим верным слугам, обнищавшим по его вине?²*

По ту сторону смертного предела существуют не только социальные, но и возрастные классы. Некоторые из них заметны... своим отсутствием. В толпе «двойников», с которыми вступает в контакт армье, нет детей младше семи лет (или, по другой версии, младше двенадцати лет): они сразу после смерти отправляются в «место упокоения», которое не может посещать душепосланник. На необычайно земном «том свете», где разворачивается деятельность Желиса, существует конфликт поколений между угнетаемыми старыми покойниками и очень агрессивными покойниками молодыми; поскольку последних больше, они могут себе позволить «трясти пальму»: в 1300–1320 годах умирают в гораздо более юном возрасте, чем в 1970-м. Молодые покойники попирают ногами ослабленных стариков — если ветер не разносит их, легких, как семена синеголовника, пока бедняги снова не упадут под ноги массы остальных «двойников»[†].

Отметим, что на том свете, как и на этом, существуют специфические формы общественной организации молодых людей (I, 542). Так же как и свои формы женской общественной организации, более развитой, чем юношеская. Мертвые женщины, сильные и красивые, перемещаются вместе, носимые ветром; на одних дырявая рубаша, другие беременны, третьи препоясаны капучинской веревкой[‡]. Они не прекращают мстить по маленьким и большим поводам. Считается, что они располагают сведениями и о мертвых, и о живых; последние, не раздумывая, прибегают к помощи умерших родственников через посредничество «профессионального» душепосланника, чтобы узнать новости и о тех, и о других. *Вы вот что,* — обращается одна женщина из Памье к Арно Желису, — *раз уж прогуливаетесь с мертвецами, спросите у моей покойной дочери, жив ли или мертв мой сын Жан, что ушел из дому. Вот уж давным-давно я про него ничего не знаю*[‡].

Евреи держатся на том свете обособленной группкой. Их преследует антисемитизм мертвецов, как преследовал антисемитизм живых. Их обзывают собаками и свиньями. Они воняют. Они перемещаются пятясь, тогда как остальные покойники ходят прямо. Они не посещают церквей, которые являются естественным местом сбора для большинства призраков. Мало в чем христианский, порой языческий фольклор графства Фуа, одна-

* Фольклор, в котором происходит превращение всего с ног на голову (в том числе карнавалы) — это фольклор смерти; таким образом подтверждаются догадки Виоле Альфора относительно пиренейских традиций.

† По всем этим вопросам см.: I, 134–135, 532, 543–545.

‡ I, 538. О «женских» проблемах см.: I, 538, 540–541, 544, 546–547, 550.

ко, менее суров к евреям, чем римская церковь. *Евреи обретут спасение*, — заявляют Желису его покойные корреспонденты, — *равно как и язычники*. Католическое духовенство, напротив, в приступах ярости обрекает евреев на вечное проклятие *. Сама Дева Мария, могущественная и милосердная, не может их спасти.

Заметны ли среди мертвых в этом параде конфессий, возрастов, сословий какие-то черты пляски смерти ² последующих веков? Во всяком случае, нам уточняют, что мертвецы, прогуливаясь по церкви, держатся за руки (I, 535). Но, однако, мы никогда (либо крайне редко) не сталкиваемся в наших текстах с навязчивой одержимостью скелетами и трупным разложением, которая отметит собой грядущий век, сотрясаемый до самых глубин души биологическими и психологическими трансформациями †

Как в потустороннем мире обстоит дело с качеством жизни? Как и Гийом Фор из Монтанью, Арно Желис из Памье считает, что у мертвых душ есть свои собственные тела — с ногами, головой, руками и т. д. Тела эти — прекрасней и быть не может, даже прекрасней тел живых, если мы оставим в стороне проблему ран, текущей крови и разодранной одежды ‡. Однако не стоит строить иллюзий! Желис, опираясь на собранные им многочисленные свидетельства покойников, в этом вопросе однозначен: *То существование, что ведем мы, живые, куда лучше, чем у мертвецов. Давайте есть и пить сколько сможем сейчас*. После смерти нам не удастся заниматься этим вволю (I, 135, 545).

Покойники мерзнут. По ночам они заходят погреться в дома, где есть большой запас дров. Они зажигают в очаге ночной огонь, взяв уголья, прикрытые хозяевами перед тем, как лечь спать §. Покойники не едят, но пьют вино, причем лучшее. По ночам они опустошают бочонки в самых больших и чистых домах. (Согласно другой версии, потребление ими вина не понижает уровень драгоценной жидкости в содержащих ее сосудах.) Накануне сбора винограда Желис участвовал в настоящих «мертвецких» пьянках, собиравших вокруг бочек более сотни привидений. Он отнюдь не оставался в стороне (чем, возможно, и заслужил свое прозвище *Чашник* **).

Но, с другой стороны, для бедных покойников и речи нет о плотском наслаждении: будучи «двойниками», они не имеют права на сексуальную жизнь. У них нет и семейной жизни в собственном смысле слова. Мертвецы бездомны ††, хотя они часто посещают свой старый дом и дома других людей. Эта почти полная разлука с остальем формирует у покойников осознание приходской общности, более глобальной и выходящей за пределы отдельного *domus*; оно привязывает их прежде всего к церкви, которая находится там, где они жили. Мертвецы — лучшие прихожане, чем живые.

* О евреях см.: I, 135–136, 139, 141, 542, 544, 547

† Два текста по этому поводу, очень сдержанных и ничуть не связанных с навязчивыми идеями, принадлежат Беатрисе де Планисоль и Гийому Остачу (см. выше).

‡ I, 134, 136–137, 139, 543, 548.

§ I, 128, 139, 537, 545, 548.

** I, 133, 139, 548.

†† Эту гипотезу или констатацию Желиса можно обнаружить у некоторых поэтов конца Средневековья: *Где твои дети, твоя жена, где твой прекрасный дом* (апострофа, обращенная к мертвому в одном стихотворении Пьера де Нессона [1383–1442], цит. по: Martineau Chr., p. 132).

Обычным состоянием мертвецов после смерти — и до окончательной отправки к месту упокоения — является состояние движения. Призраки только и делают, что снуют туда-сюда. Какой контраст с их прижизненной долей, когда они в той или иной мере были укоренены в своем *domus*! И не меньший контраст с тем, что ожидает их в месте конечного упокоения: там, судя по всему, им суждена блаженная неподвижность. В этой беготне заключается их покаяние (см. по этому поводу свидетельство Гийома Фора, относящееся к преследованиям демонов, непрерывно бросающих призраки плохих покойников в пропасть). Самым виновным, и прежде всего ростовщикам, приходится бегать быстрее всех. Все они (кроме евреев) слоняются от церкви к церкви, в принципе будучи привязаны слабыми, но постоянными узами к приходскому храму, близ которого находилось их жилище, и к кладбищу, где они были похоронены. Если они и посещают одну за другой прочие городские и сельские церкви, то это затем, чтобы набраться благодати, которая поможет им скорее получить покой; их специфической техникой покаяния, весьма суровой, является бег (либо перемещение на запряженной демонами карете, в случае с богатыми дамами). Покойники тоже совершают паломничества. Некоторые «рекордсмены» добегают до Сантьяго-де-Компостелла за пять дней; другие отправляются в Сен-Жиль, в Рокамадур³ и т. д.

Чтобы облегчить мертвецам посещение церквей, живые должны обеспечить ночное освещение храма: с помощью свечей или, еще лучше, масляных светильников. Покойники предпочитают масляное освещение: светильники горят дольше и более ровно, чем говяжье или овечье сало.

Таким образом, бесконечная гонка призраков приостанавливается на ночь, когда они собираются вечерять в церкви. Она возобновляется по утрам, особенно при хорошей погоде, когда целые процессии покидают один храм, отправляясь в сторону другого. Церковь — это ночной *domus* мертвецов. (В этом отношении христианство, вступив в «прелюбодеяние» со старым фольклором, заразило его, изначально — но где, собственно, это «начало»? — не имевшего ничего общего с христианской религией.) Так же, как и живых, мертвых легко можно найти утром, по окончании мессы, в традиционный час сходок и общения. Желис охотно использует эти моменты, чтобы побеседовать со своими «клиентами» с того света.

Постоянная суетливость и подвижность покойников, особенно тяжкая для душ умерших стариков, хрупких и с трудом пробивающихся в толпе, ставит несколько проблем, в том числе и перед живыми. *Когда идете*, — наставляет Желис своих живых слушателей, — *смотрите, чтобы не растопыривать резко руки или ноги, держите локти прижатыми, а то можете опроки-*

нуть какого-нибудь призрака. Помните, что мы все время идем в окружении целой толпы привидений, сами того не зная: они невидимы для всех, кроме душепосланника*.

Во всех этих историях кое-что отсутствует, а именно — чистилище: это место посмертного пребывания в 1320 году является сравнительно недавним теологическим открытием, сделанным теми, кто определяет догмы римской веры. «Открытие», к которому множество людей в то время относится недоверчиво: из покойных собеседников Арно Желиса один-единственный прошел через пламя чистилища. Метр Арно Дюран (так его зовут) хранит о нем лишь довольно «жгучее» воспоминание, не больше. Потом он вернулся бегать между церквями, как и все другие покойники, в ожидании последнего упокоения (I, 130—131, 135).

Упокоение. Вот главное слово. В видениях Желиса нет места для ада. По крайней мере, в качестве места заточения душ мертвых. Не потому ли, что у населения, к которому принадлежит Желис, чувство греха недостаточно развито? Не представляется ли ад в этой атмосфере моральной терпимости слишком строгой и слишком безапелляционной карой? Во всяком случае, факты говорят, что ад считается лишь особым подземным жилищем демонов, откуда они время от времени выходят на свежий воздух, чтобы преследовать скитающиеся души или тянуть кареты богатых дам. У Желиса также нет и ясного восприятия рая. Он видится лишь *после* Страшного суда. До этого великого дня мертвые, как и живые, будут ходить по земле; их еще не ждет вертикальный подъем к небесной обители.

Итак, по истечении какого-то периода покаянных скитаний, увлекающих их от церкви к церкви, мертвые готовятся к своей второй смерти, которая соответствует для них перемещению в «место упокоения», также находящееся *на земле*, в приятной, но удаленной или даже неизвестной местности. Эта «вторая смерть» происходит в день Всех святых. (Отсюда значение трапез, приготовляемых и поглощаемых по случаю этого праздника живыми, в частности — бедными.) Иногда, говорит Желис, «вторая смерть» объявляется ангелами: небольшая комиссия из них отбирает в бродячей толпе «двойников» тех, кто, покаявшись и сведя все счета, созрел для отправки в место упокоения. Это последнее, «упокоивающее» перемещение имеет окончательный характер: его осуществление ускоряют мессы, заказанные живыми за их дорогих усопших, пожертвования бедным, делаемые с той же целью, наконец — уплата старых долгов. Невозвращенные покойниками долги должны быть оплачены за них оставшимися в живых родственниками и свойственниками. Исход в края упокоения, откуда нет возврата, вызывает дополнительную печаль и стоны у тех мертвых, кто еще должен на протяжении какого-то времени продолжать свои скитания: они грустят, видя в своих

* I, 134—135, 533—534, 537, 543—545, 547—548.

рядах зияющие промежутки там, где были счастливчики, избранные для второго путешествия. Похоронный *lamentu*⁴ исполняется, таким образом, еще раз, но уже «двойниками». От достигших упокоения мертвецов, теперь мертвых окончательно, с тех пор не бывает ни слуху ни духу. Что касается живых, то для них заканчивается траур: сам душепосланник теряет контакт с почившими. Его также теряют в тот же миг «из вида» земные, живые клиенты душепосланника: отныне они не смогут уже получать новости от своих дважды умерших покойников, от своих дорогих усопших. Напротив, те из призраков, кто продолжает свою «гонку», имеют шанс встретить однажды в местах упокоения оказавшихся там раньше них сотоварищей по скитаниям. Скитания, таким образом, являются тамбуром или шлюзом, называйте как хотите, между собственно земной жизнью и местом упокоения. Это время покаянного пребывания меж двух смертей может быть достаточно кратким и длиться всего несколько недель (I, 129).

Место финального упокоения, напомним, совсем не плохое местечко. Скорее наоборот. Многие окситанцы, привычные к своего рода языческо-христианскому или языческо-библейскому синкретизму, отождествляют его даже с земным раем. Ни больше ни меньше*.



Мертвые бездомны, лишены жилища, как скажет в XV веке Пьер де Нессон[†]. Однако они не могут совсем потерять отношение к основополагающему феномену *domus*, который остается живым после смерти одного из его членов. Поэтому некоторые покойники хранят связи со своим родным *осталем*: они посещают каждую субботу дом, где еще живут их дети или их вдовый супруг, они на какое-то время снова занимают свою бывшую комнату. Следовательно, необходимо содержать этот дом и эту комнату в наибольшей возможной чистоте. Удачное с гигиенической точки зрения следствие культа мертвых (I, 137, 551). Мертвые выполняют и более специфические задачи, среди них — охрана спокойного сна их еще живых родственников. *Покойники приходят*, — рассказывает Желис, — *целуют своих родных, которые спят в своей постели, кладут им руки на лицо, чтобы они лучше спали и не просыпались* (I, 545). Бабушки наслаждаются тем, что смотрят на своих спящих внуков, обнимают и целуют их (I, 135). В целом, несмотря на отсутствие постоянного места пребывания, мертвые держат в руках ниточку, связывающую с тем, что было их семейным очагом. Порядок и достаток в семье, к которой они принадлежали, очень важен для них: мать

* Jeanroy A.; Hertz R., éd. 1970, p. 9 и далее; I, 129–130, 132–133, 135–136, 138, 534–535, 538.

О «земном рае» см.: I, 139, 538, 541, 551; о роли дня Всех святых, применительно к данному случаю, см.: I, 542, 547; о вмешательстве ангелов и о стенаниях см.: I, 542–544.

[†] См. прим. †† на стр. 473.

кается, что не отвела свою дочь назад к мужу, которого та бросила (I, 131); любезный и внимательный супруг, очутившись на том свете, уведомляет через посредничество Желиса свою вдову, что хочет, чтобы она вновь вышла замуж за достойного человека (I, 551). Культ мертвых, таким образом, выполняет очевидную функцию интеграции семьи.

Существуют своего рода взаимные обязанности: для живых помощь мертвым приближает конец траура. Это означает, что семья освобождается от своих мертвецов, которые в конце концов начинают стеснять ее; родственники будут заказывать заупокойные мессы по их дорогим усопшим, которые в результате скорее попадают в место упокоения и становятся мертвыми окончательно. Покойнику, с другой стороны, это также выгодно, поскольку тем самым сокращается его изнурительная пешая гонка, предвещающая упокоение. Все остаются довольны! При необходимости мертвые сообщают своей живой родне, через посредство Желиса, что по ним следует заказать мессу. Можно и не упоминать о том, что это стоит денег. Священники также находят тут свой интерес: Желис играет роль рекламного агента, к полному удовольствию местного клира. Маленькие церковные доходы, с которых Желис берет скромную «десятину», стоят того, чтобы слегка уклониться в сторону фольклора... до того момента, как Жак Фурнье сунет свой любопытный нос в эти дела: по мнению прелата, от них пахнет больше костром или серой, чем елеем*.

Дело не ограничивается заказом заупокойных месс по бедным скитающимся мертвецам. Удовлетворяются также законные претензии покойников, относящиеся к тому или иному пустяку, глубоко задевшему их во время смерти. Русса, покойная мать Арно Желиса, жалуется Раймонде Югон, крестьянке-армье из одной деревни недалеко от Фанжо (эта Раймонда, кстати, приходится троюродной сестрой Желису: мы имеем в данном случае дело с разветвленным линьяжем душепосланников): *Мои дети сняли перед похоронами драгоценный платок, которым покрыли мне лицо после омовения. Я хочу свой платок!* (I, 136). Желис, аккуратный в своем деле, послушно исполняет требование: он отдает платок бедной женщине; *подавать бедным — это подавать мертвым.*

Мы подошли к ключевой проблеме долгов, связанных с покойными, будь те кредиторами или должниками. Сначала кредиторы. Оказавшись на том свете, *ростовщики* переживают весьма неприятные моменты. В марафоне скитающихся призраков они безусловные чемпионы. Действительно, их считают настолько виновными, что они бегут как могут быстро, гораздо быстрее, чем другие привидения, меньшая вина которых предполагает меньшую дозу искупления. Своим потом ошавевшие от гонки и беспрестанно

* I, 129, 135, 534, 551.

перебирающие ногами ростовщики платят за денежный или натуральный ущерб, нанесенный ими при жизни должникам *.

А потому достаточно опасно в период «между двух смертей», после смерти и до упокоения, оказаться бывшим дурным кредитором, взявшим кабальный процент, то есть больше десяти процентов. Но столь же опасно оказаться бывшим плохим должником, то есть умереть, не уплатив своих долгов кредиторам, не требовавших грабительских процентов, либо бедным, либо товарищам, либо Богу... Следовательно, долгой беготней наказываются те, кто перед смертью задолжал кому-то зерно; наказываются священники, мошенничавшие и скрывавшие от церкви уплаченные мирянами сборы. Что касается тех же покойных священников, то те из них, кто при жизни не прочел все положенные Часы, остаются должны Божьей Матери. Будучи призраками, они должны нагнать положенное число молитв, если хотят посредством большой смерти, наступающей через какое-то время после малой смерти, попасть в место упокоения †.

Таким образом, снова проявляется интегрирующая функция культа мертвых, но уже не только внутри одного скорбящего *domus*, но в отношениях *domus* и *domus*, в рамках более обширного, чем группа домашних, сообщества, основанного на взаимных услугах. Если верить фольклорной вечерней сказке, воспроизведенной Бальзаком в его «Сельском враче», торговка пенькой добьется хорошего урожая и плодородия на своем поле и в своем доме, оказав соответствующие почести покойнику (убитому и разрезанному на куски), не входившему в ее семью, и таким образом облегчит его участь на том свете. Рассуждение Желиса и ему подобных перевернуто, но, в конечном счете, сводится к тому же: мертвые способствуют процветанию чужого, а не своего *domus*, когда заставляют домашних платить свои не отданные перед смертью долги этому другому дому; тем самым они улучшают свое положение на том свете, поскольку приближают то время, когда все долги в земле живых будут уплачены и покойник покинет, наконец, землю мертвых, чтобы отправиться в место упокоения. Культ мертвых в данном случае обеспечивает добрососедское возвращение долгов одного *domus* другому. И при этом обходится без дорогостоящего вмешательства судебных или иных инстанций. Мы вновь обнаруживаем полезную функцию урегулирования долгов, которую выполняет душепосланник вроде Желиса.

Наиболее священный долг, который может быть у человека из порядочного дома, смертного, как и все мы — это то, что он должен бедным. В речах Желиса постоянно упоминаются обычные поручения, даваемые ему мертвыми: в целях облегчения собственного положения они через *армье* передают своим семьям одно и то же послание — *просим вас, отдайте столько-то и столько-то бедным*. Здесь взаимность даров и отдаиваний

* По поводу ростовщичества и займов в целом, безотносительно проблемы привидений, см.: I, 269, 299, 190, 192, 194 (дело Остаца); II, 480 (Белибаст против ростовщичества); ср.: Wolff Ph. Commerce... р. 365: ростовщичеством является взимание десяти и более процентов.

† I, 135–136, 540, 542, 544, 548, 551.

очевидна: мы уже видели, что подать бедному, нищему, или собирающей милостыню монахине на деле означает подать самому покойнику, а сверх того — подать Богу*.



Теперь мы достаточно знаем, чтобы определиться с функциями *посредника* и организатора переговоров, выполняемыми Желисом: переговоры живых с мертвыми, мертвых с мертвыми, живых с живыми и мертвых с живыми.

Отнюдь не обездоленный, вероятно — владелец собственного дома (I, 128), не из работяг, большой любитель понежиться на солнышке (I, 550), Желис был слугой каноника, потом ризничим. Его роль — развязать язык мертвецам. В конечном счете, роль вполне сравнимая, несмотря на гигантскую культурную и хронологическую разницу, с ролью *историка* в нашем современном обществе.

Клиентура Желиса состоит из некоторого количества родов и *domus*, среди членов которых есть как живые, так и мертвые. В числе первых, наряду с родней покойников, встречаются их друзья, вся старая система дружеских связей. Отношения между душепосланником и его *живыми* клиентами представляются достаточно панибратскими: он может давать консультацию по поводу потустороннего мира какой-нибудь женщине, которая одновременно готовит пищу для больного, в то время как ее сын, присутствующий при беседе, обдирает баранью шкуру. Эта клиентура является одновременно городской и сельской, как, впрочем, и сами душепосланники, происходящие как из деревни, так и из города.

Что же касается мертвецов, согласившихся вступить в контакт с Желисом, его отношения с ними также не отмечены чрезмерной официальностью: при случае *армье* выступает в роли посредника не между мертвым и живым, как обычно, а между двумя покойниками, каждый из которых с ним приятельски беседует (I, 134). К несчастью, эта загробная клиентура находится в состоянии постоянного обновления: новые покойники постоянно пополняют и без того тесные ряды призраков, стоящих столь же плотно, как колосья, в то время как более ранние покойники исчезают навсегда, поглощенные мраком места упокоения.

Проявляя скромность, строго соблюдая профессиональную тайну, Желис хранит свою информацию для себя самого или для тех, кому она непосредственно предназначена. Он занимается своим ремеслом к полному удовлетворению людей, доверяющих ему как с той, так и с другой стороны границы жизни.

Гораздо проще подавить Желиса, чем изобрести или создать его функциональный эквивалент. Устранить с помощью инквизиции специализированных и конфиденциальных посредников,

* I, 131–133, 136, 538.

какими являются *армье*, означает подтолкнуть людей, отныне лишенных помощи, к непосредственному контакту с умершими. В таком случае последние могут явиться лично, действительно в любой момент привидеться всем и каждому в доме, — как они постоянно и делают это в других местах, например, в Бретани. Возможно, как полагают специалисты по пиренейскому фольклору*, привидений может стать больше, когда они используют вполне живую молодежь, которая покидает свои пастушеские горные луга, чтобы вернуться в деревню во время карнавала ряженых или «девичьих войн»†

Есть вещи и похуже: церковь также стремится устранить *привидения*; она хочет целиком и полностью заменить их *душами* христианской теологии, которые после смерти стрелой устремляются в рай, ад или чистилище... Воздействуя таким образом на народные верования, церковь подвергается дополнительному риску: отныне живые лишаются возможности сами или с помощью посредника-специалиста общаться с призраками своих дорогих усопших. Не вобьют ли они себе в голову, в таком случае, что можно (из любви к сверхъестественному) говорить... с самими демонами? Тогда как в старые добрые времена Желиса и Гийома Фора демоны вступали в отношения (довольно грубые, впрочем) лишь с мертвецами, а не с людьми из плоти и крови. Отсюда — опасность колдовства‡.

В награду за неоспоримые услуги, которые он оказывает, передавая распоряжения мертвых (уплата старинных долгов, подавание бедным и заупокойные мессы по почившим клиентам), Желис получает скромную, разумную плату. Покойники мстят ему крепкими палочными ударами, когда он не выполняет поручение в отношении живых (I, 136, 544). Более уравновешенные живые индивиды одаряют его сыром, приглашением выпить, пообедать, поужинать, либо небольшим количеством денег (которые он принимает из любви к Богу)§. Никакой чрезмерности и злоупотреблений во всем этом нет, особенно если учитывать опасность, которой подвергается Желис со стороны инквизиции, в длинные руки которой он в конце концов попадет.

В течение долгого времени, однако, отношения Желиса с официальным клиром вполне приличные. Он усердно посещает храмы; его замешанные на фольклоре рассказы слышны среди произносимых с кафедры проповедей и сквозь шушуканье в ризнице. Мы видели, что этот *душепосланник* находится в точке пересечения спроса и предложения: он находит клиентку, которая желает заказать мессу по покойному отцу, мужу или ребенку; направляет ее к одному из знакомых священников, которым остается лишь отслужить заупокойную, взяв за это плату. Желис берется передавать деньги за эти службы церковникам. Великие индульгенции, распространяемые время от времени церковью, слу-

* Alford V 1937, p. 113; этот автор использует, в частности: Laborde J. B. Le Carnaval en Béarn. 1914.

Ван Геннеп (Van Gennep. Manuel..., t. I, vol. III, I^{re} partie «Carnaval-Carême», p. 930, note 3) не соглашается по этому поводу с Виоле Альфором.

† Baby F 1972.

‡ По поводу всего предшествовавшего: I, 128, 546 (сельский аспект); 138 (исчезновение по направлению к месту упокоения); 537 (приятельские сцены); 551 (типы клиентов); 134 (Желис как посредник между мертвыми); 136—138 (деревенская *душепосланница*).

§ I, 137, 538, 543—544, 547.



Конец света. Трубящий ангел и птица, пожирающая луну, солнце и звезды.
Миниатюра из Сен-Северского апокалипсиса

жат неожиданным дополнительным аргументом в его пропаганде: в соответствии с ней покойники в конечном счете заслужат *упокоение*, а затем небесное спасение, однако это произойдет только после Страшного суда. Но никто, кроме демонов, для которых это естественное место пребывания, не будет отправлен в ад, если верить его пропаганде. «Горизонтальные» теории Желиса помещают загробный мир смерти до Страшного суда на поверхность земли; они, таким образом, по мере сил дополняют воззрения церкви, которым присуща «вертикальность» и согласно которым небесная обитель находится «сверху» по отношению к земле и к аду, которые, соответственно, расположены «внизу» и «еще ниже»*.

В конце концов Желис встречает среди живых нескольких сомневающих. Но укорененность его представлений в менталитете простого народа и элиты и безусловная полезность его деятельности для дома и общества обеспечивают ему в этом мире сеть постоянных клиентов, преимущественно женщин (I, 550). Что до мертвых, то, несмотря на несколько приступов дурного расположения духа, сопровождавшихся побоями *душепосланника*, они могут лишь поздравить себя с тем, что встретили столь ценного собеседника, как Желис, всегда готового взяться за их поручения по отношению к живым.



Различия между Памье и Монтайю, между Арно Желисом и Гийомом Фором, не так уж велики. Оба свидетеля, один горожанин, другой деревенский житель, один из долины, другой с гор, соглашаются по поводу некоторых фундаментальных посылок: оба признают существование мира привидений, вписанного в наш мир; оба считают, что эти привидения — настоящие «двойники», поскольку, несмотря на то, что «души являются в телах, которые прекраснее, чем можно вообразить», тела эти — копии человеческих. Распространенное и популярное представление! *С тех пор, как живу свои умом, — заявляет Пьер Мори†, — я всегда думал, что у человеческой души есть форма, лицо, части тела, плоть и кости, точь-в-точь как человеческое тело; однако же мне об этом не еретики сказали.* Разумеется, при сравнении Монтайю и Памье проявляются нюансы, которые объясняются социо-географическими различиями. В округе Памье души богатых женщин могут себе позволить роскошь разъезжать в чертовой повозке для *важных дам*. Напротив, в Монтайю, деревне, где нет ни дорог, ни колес, фольклор в этом вопросе остается верным традициям горных народов‡. Души здесь, в частности, переносятся птицами (совами и т. д.). В обоих случаях без чертей дело не обходится. Либо они волокут повозки; либо, пре-

* I, 132–133 (индульгенции); 533–534 (месса и плата за мессу); 547 (Желис, получающий комиссию за мессу).

† III, 243. См. также: I, 264: высказывания женщины о «двойниках», которые выходят (или не выходят) изо рта умирающего. Сабартесска вера в то, что души имеют тело, — главная причина упреков епископа Фурнье в адрес Гийома Остаца (I, 200). Но сомневаться в этом телесном виде душ, с которым легко соглашалось простонародное католичество, означает... скользя к катарскому метемпсихозу (I, 203–204)!

‡ *Пропт В.* Морфология сказки. М., 1928. С. 116.

* I, 388, III, 210 (птицы — предвестники несчастия, в том числе дьявольские совы); ср.: *Пропт В. Указ*, соч. С. 116—117; дьяволы в горах и ущельях: II, 179; см. также, по поводу других горных демонов в зоне альпийских лугов, уже вне Пиренеев, текст Этьена де Бурбона³ (XIII в.), éd. 1877, p. 87.

† II, 513—514. См. также сходные мнения по этому поводу Грациды Лизье и Гийома Остаца (I, 303; ад: I, 208: чистилище).

‡ Гийом Фор, процитированные показания; Жан Мори (II, 512) говорит об очищении, длящегося три дня после смерти, за который душа отправляется в земной рай, который в фуаской и окситанской «Вульгате» отождествляется с местом упокоения, признанным традиционным фольклорным мышлением. Таким образом, существуют следующие этапы: *Жан Мори*: 1. смерть → 2. чистилище (3 дня) → 3. земной рай → 4. небесный рай (после Страшного суда); *Арно Желис*: 1. смерть → 2. скитания (искупительные, две недели или больше) → 3. упокоение, то есть земной рай → 4. небесный рай (после Страшного суда); *Гийом Фор*: 1. смерть → 2. скитания → 3. (?).

Эти различные последовательно-сти являются вариациями общей темы чередования этапов, которую можно обнаружить в окситанской литературе непосредственно следующего за нашим периодом (*Jeaprou*, p. 46—48) и даже в теологии своего рода окситанского папы Иоанна XXII. Эта теология будет отброшена после смерти Иоанна XXII самим Жаком Фуурье, который станет его преемником под именем Бенедикта XII. Вот резюмэ различных версий:

Ж. Мори 1 → 2 → 3 → 4;
А. Желис 1 → 2 → 3 → 4;
Г. Фор 1 → 2 → ... ?;
М. Бюскай (I, 499) ... 2 ...;
Жанруа (см. следующие примечания) 1 → 2 → 3 → 4;
Иоанн XXII 1 → ? → 3 → 4.
Отметим, что согласно Мангарде Бюскай, катарская теология

вратившись в сов, носят души на своих крыльях; либо, наконец, действуя по более классической модели, низвергают души, хоть и неистребимые, в глубины бездны. В любом случае демоны несут стражу в горах и особенно в ущельях, у *врат* на границе владений дьявола*.

Жители Монтайю и Айонского Прада очень часто — как и большая часть их современников — весьма скептически настроены по поводу самого факта существования чистилища. Многие из них не верят также, что души людей — не считая евреев — могут оказаться после смерти в аду. *Ад — это только для чертей и для Иуды Искарियोта*, — заявляет Жан Мори[†]. — *А после Страшного суда туда попадут и евреи, все евреи, но ни одной души других людей*. Вот что значит иметь слабо развитое «чувство греха»... Однако они допускают, как и Желис, существование посмертных скитаний или, по крайней мере, недолгого искупления для «двойников» после смерти[‡], затем следует переход в «место упокоения»; несколько поспешно народная теология отождествляет это упокоение с земным раем, представления о котором распространятся благодаря письменным и особенно устным вульгарным интерпретациям Ветхого Завета. Лишь после Страшного суда души получают доступ в небесный рай: после бесчисленных фольклорных ответвлений мы оказываемся — наконец! — в действительно христианском русле.

И тем не менее арьежцы сумели сберечь свои народные традиции, относящиеся к загробному миру, сохранив им место в долгом промежутке между индивидуальной смертью и Страшным судом, а особенно в границах короткого отрезка времени, располагающегося между первой, физической смертью, и исчезновением «двойника», отправленного в место упокоения. Эти традиции, которые большей частью были нехристианскими и даже дохристианскими, вынуждены были, однако, сосуществовать с христианством римского толка, и наоборот. Либо, и это совсем иная проблема, они должны были согласиться на совместную жизнь с альбигойством «добрых христиан», плодя более или менее убогие гибриды. Фольклор также порой оказывается странным соседом. Как бы то ни было, эти укоренившиеся формы культа мертвых будут существовать в верхней Арьежи до XIX века и даже дольше: посещения привидениями домов *инкогнито*; важная роль ночи накануне дня Всех святых, с трапезой, приготовленной в этот день для мертвых, которые сразу после нее должны отправиться в место упокоения, и т. д.[§]

Каталонская и окситанская вера в двойные врата смерти (физическая смерть, за которой следуют скитания, завершающиеся «малой смертью», ведущей к упокоению) является местным психическим очень древнего ментального субстрата, который более

которой фантастична и фольклоризована, души отправляются сразу же после смерти в место упокоения лишь в случае «еретикации» (*consolamentum*).

В отсутствие еретикации классический предварительный период скитаний *post mortem* становится, следовательно, весьма вероятным и в версии М. Бюскай. Краткие данные о Иоанне XXII см.:

Catholic Encyclop., ст. «Иоанн XXII»; Verlaque V. 1883, p. 158, p. 215 (позднейшая реакция Бенедикта XII).

§ Moulis A. Traditions et coutumes..., 1972, p. 61. Ср.: Bordenave, p. 231.

** «Земной рай» через три дня после смерти: II, 463, 481, 511, 512; см. также: I, 133, прим. 61; скептицизм по поводу ада: I, 303 (Г. Лизье); по поводу чистилища: I, 208 (Г' Остац); земля упокоения: I, 499 (Мангарда Бюскай); Иоанн XXII: Verlaque, op. cit.: Voyage au purgatoire de saint Patrice. Toulouse, 1903, p. 46–48 (Bibliothèque méridionale, vol. VIII): текст 1397–1398 гг.

(путь избранных: смерть → чистилище → упокоение или земной рай → небесный рай). См. также: Hertz, 1970, глава, посвященная «примитивным» представлениям о смерти.

†† Гийеметта Бене из Орнолака (I, 264) и П. Мори (цит. выше, после его определения души как подобия тела). В целом же разнообразие и разнородность мнений, относящихся к загробному миру и к судьбе души после смерти (римско-католических, еретических, фольклорных, материалистических и других) можно противопоставить почти единодушному восприятию земных вещей, в центре которых находится главенствующий феномен *dotius*.

‡ См. по этому поводу готовящуюся к изданию серьезную работу г-жи Казенав.

или менее успешно соединился с некоторыми элементами христианства, так и не слившись, однако, с ними полностью **.



Однако в мире есть и вещи помимо фольклора. Даже в его собственных владениях, он не может похвалиться тем, что ему привержены все обитатели здешних краев, — до этого далеко. Некоторые из них скептически полагают, что у души нет ни формы человеческого тела, ни бледного лица «двойника». Они удивляются, что не видят, как душа выходит изо рта умирающего, когда он испускает дух^{††} Другие полагают, что душа — это хлеб, или ветер, или же — простое дыхание, действительно испускаемое в самый момент смерти. Согласно другим, душа — это кровь. К ближайшей жатве будет уж три года, как это приключилось, — заявляет Гийеметта Бене из Орнолака (I, 264), — а было дело в моем огороде в деревне. Я упала да расшибла нос, так, что пошла кровь. И я сказала женщине, что прибежала мне на помощь:

— Это ж душа! Душа! Кровь — и есть душа!

Человек состоит не из одной только души, которая, за редким исключением, охотно считается бессмертной. Необходимо также помнить о его духе, который во время сновидений может выйти из тела спящего, в котором обычно пребывает. Монтайю в целом и Пьер Мори в частности восхищены загадкой сна и *exemplum* с ящерицей, как его рассказывает Филипп из Алейрака, «совершенный» из Кустоссы. Этот *exemplum* с некоторыми вариациями без усталости воспроизводился средневековыми рассказчиками на протяжении многих веков^{‡‡}, прежде чем возник, в конце концов, на берегах Арьежи, в диалогах пастухов. Давным-давно, — рассказывает Филипп из Алейрака, — оказались как-то двое верующих на берегу потока. Один из них заснул. Другой же не спал, — и вдруг он увидел, как изо рта спящего товарища выбралось существо, похожее на ящерицу. И тут эта ящерица по жерди или по тростинке, что была переброшена с одного берега на другой, перебежала ручей. На том берегу был череп осла. И ящерица принялась снова, то появляясь, то исчезая в отверстиях черепа. А потом она обратнo вернулась в рот спящего, перейдя поток по жердочке. И она делала так несколько раз, снова и снова. Увидев такое, тот человек, что не спал, решил пуститься на хитрость: он подождал, пока ящерица перебежит на тот берег и приблизится к ослиному черепу, — и убрал жердь! Ящерица оставила ослиный череп и вернулась к ручью — а перейти никак не может! Жердочки-то нет! И тут вдруг спящий принялся биться и метаться, но, однако, никак не просы-

пался, несмотря на все усилия, что прилагал бодрствующий, чтобы разбудить его. Тогда тот, что не спал, вновь перекинул жердочку через поток. Ящерка тут же вернулась и забралась через рот обратно в тело спящего. Он тотчас проснулся и рассказал своему другу, какой он только что видел сон:

— Снилось мне,— сказал он,— что переходил я реку по мосту, а потом вошел в большой замок с многими башнями и комнатами; а когда хотел вернуться обратно, не нашел больше моста! Никак нельзя было пройти, и я стал тонуть в реке, потому и метался (во сне). А потом мост явился вновь, и я смог вернуться.

Подивились оба верующих такому приключению и отправились к одному совершенному, чтобы рассказать ему о том. И он дал им ключ к загадке. Душа, сказал он им, все время остается в человеческом теле. Дух же человека может выходить и возвращаться в человеческое тело, точь-в-точь как ящерица, что выходила из рта спящего к ослиному черепу и обратно (III, 152).

Таким образом, согласно одной из версий, у человека есть свой собственный дух-ящерица, который управляет им во время бодрствования и выходит порезвиться во время сна и сновидений. У человека есть также душа, имеющая вид «двойника»: после смерти она будет следить, если верить фольклору, за спокойным сном близких покойника.



Отсюда — искушение вертикалью. Надо спасти эту душу. Или спасти этот дух (наши крестьяне порой испытывают затруднения с подбором слов). Вырвать ее из когтей демонов, получающих отвратительное удовольствие, преследуя мертвых «двойников» в призрачном «горизонтальном» пространстве, которое нас окружает. Крестьянская одержимость спасением души играет на руку, следовательно, идее рая римской догмы. Этот рай — большой дом, огромный воздушный или стратосферный *domus*, в котором, как бы обширен он ни был, трудно будет уместиться всем душам покойников, настолько стало велико их число от начала времен*.

Затем в самом сердце катарского Монтайю появляется другая «вертикальная» гипотеза, относящаяся к загробному миру. Своего рода вертикальный замкнутый цикл. Она соблазнительна для верующих и для симпатизирующих, даже отдаленно, нашему горному альбигойству. Души праведников, согласно этой концепции, поднимутся однажды на небо, откуда они когда-то спустились, — и откуда, возможно, в новом круге цикла они спу-

* О надежде на лучшую жизнь после смерти у крестьян, таких как Гийом Бене: I, 203, 321. Вся ориентированная на спасение души религиозность Монтайю в целом основана на перспективе предполагаемого рая; см. также: I, 202 (Гийом Остац).

стоятся снова, чтобы в конце концов опять подняться туда позже! И так далее*.

Миф о первоначальном падении, как мы говорили, без устали пережевывается в Сабартесе и в Каталонии всяким уважающим себя пастухом[†]. В завязке этого мифа увлеченные лукавым духи снегом сыплются на землю сквозь дыру в раю. И любители вечерних рассказов беспрестанно возвращаются к запоминающимся деталям: поначалу Всевышний вовсе не замечает этого масштабного падения; затем удивляется и не может понять, в чем дело; наконец, гневается и в спешке закрывает своей могучей ступней небесную дыру. Но уже немного поздно: немалая часть духов просочилась из отчего рая и упала на землю; они становятся жертвами ловушек в виде женщин и вместилищ из человеческой плоти, приготовленных для них дьяволом[‡]. Здесь осуществляется низшая часть мифического цикла: метемпсихоз. Духи и (или) души (все та же терминологическая неопределенность) покидают человеческие тела или плотские вместилища после их смерти (III, 221). Они несутся так быстро, как только могут, на поиски нового тела, поскольку их истязают демоны-искры (отметим в этом вопросе сходство с дьяволами сабартесского фольклора, терзающими души). Они хотят реинкарнироваться как можно скорее в каком-нибудь зародыше, который станет впоследствии телом человека или животного. В этом проявляется собственно метемпсихоз, являющийся оригинальным, несводимым к другим, элементом альбигойства[§]; вместе с тем не исключено, что этот элемент «накладывается» на некоторые народные традиции. После этого, совершив какое-то количество «блошинных скачков» из тел животных в тела людей, души могут замкнуть круг. Став душами «совершенных», они извлекают пользу из аскетической жизни, либо, будучи в последний момент «еретикованы», получают перед смертью *consolamentum*. В этом случае они возносятся после смерти в рай, откуда в свое время упали**. Это финальное вознесение к обители Отца завершает цикл и происходит через семь последовательно расположенных небес (III, 245). Когда все добрые души или все добрые духи покинут таким образом наш мир, чтобы вернуться в райскую отчизну, на земле больше не останется праведников. В ней не будет больше никакого смысла, становится возможным конец света. Четыре стихии смешаются друг с другом. Тогда небо упадет на землю, говорят пастухи из Монтайю, повторяющие по этому поводу слова братьев Отье. Луна и солнце погаснут. Огонь будет жечь море, а море, вздувшись гигантским приливом, потушит огонь. Земля превратится в озеро смолы и серы — короче говоря, в ад.

Что же касается «утешенных» верующих, которые отныне станут «собратями», объединенными в большом братстве мон-тайонцев, признанных достойными небесного спасения, они бу-

* Эта любопытная гипотеза «с многими циклами» упомянута вскользь Жаком Фурнье в виде вопроса, адресованного Пьеру Мори, который в ответ говорит просто, что ничего не знает о ней (III, 245).

† II, 33–34, 199, 407, 489–490; III, 130, 219 et passim.

‡ Катарский миф о грехопадении в его оригинальном виде был уже упомянут с некоторыми деталями в *Liber antiheresis*, составленной в конце XII в. (текст см.: С. Thouzellier, 1960, p. 206).

§ «Семейный» метемпсихоз, воззрение, согласно которому душа умершего ребенка попадает в тело следующего ребенка, зачатого его матерью, связан, разумеется, с идеологией *domus* (I, 203, 205).

** II, 411 (П. Отье) et passim.

* Voltaire. Femmes, soyez soumises à vos maris // Mélanges philosophiques. Vol. 4, 1773, p. 148.

дут плясать в день окончательного спасения, попирая ногами всех неверующих, *прямо как ягнята прыгают на луговой траве или на жниве убранных полей* (II, 32).

Итак, души праведников обоснуются в раю. В чем будет заключаться их счастье? Очень просто, говорит Пьер Отье своей очарованной аудитории скотоводов и пастухов, рай будет большой территорией любви, огромной материнской утробой, где будут царить равенство и добрые отношения (II, 411). *У каждой души будет там столько же блага и счастья, как и у любой другой; и все будут составлять одно; и все души будут любить друг друга, как если бы они любили душу своего отца или своих детей.* Таким образом Пьер Отье, гениальный философ из Сабартеса, дает нам ключ к своим представлениям о священном, которые снова оказываются лишь замаскированными социальными представлениями. Ни слова с его стороны о каком бы то ни было видении религиозного блаженства — по крайней мере, в этом отрывке. Рай станет подобием гигантского *domus* Монтайю, где монтайонцы будут безгранично любить друг друга, как если бы каждый из них жил в доме другого. Как если бы все они были друг другу отцами, матерями, братьями, сестрами, составными частями единого и огромного *осталья* в масштабах человечества. Идеи Пьера Отье в их наиболее соблазнительном для аборигенов виде предполагают своего рода одновременно круговое и направленное вверх движение, которое ведет от земного *domus* к вышнему, от крохотного и несовершенного деревенского *осталья* к большому, духовному и совершенному *осталю* рая. И, возможно, в обратном направлении. Всеобщий инцест? Почему бы и нет. Возьмите постоянные фантазии Пьера Клерга или, ближе к нам, Ретифа де ла Бретона. В маленькой заметке, озаглавленной «Женщины, слушайтесь ваших мужей» Вольтер также, хотя и в ироническом духе, поставит проблему небес как проблему взаимной любви: «В раю... несомненно, все будут предаваться любви, но совсем не так, как в нашем земном мире. Вы же прекрасно чувствуете, что в этом мире мы предаемся любви весьма несовершенно»*.

Глава XXVIII Дом и потусторонний мир

* Необходимо заново сформулировать проблему исторических истоков *domus* как объединяющего понятия общественной, хозяйственной и семейной жизни. В начале этой книги я напомнил о старой проблеме древнего иберо-баскского и в целом средиземноморского субстрата. Чтение недавно появившейся диссертации Боннасси, посвященной раннесредневековой Каталонии, заставляет меня подчеркнуть еще более настойчиво роль этого иберо-баскского субстрата (*Bonnassie. Thèse dactylogr. vol. II, p. 90–98*). Но тот же автор отмечает также консолидацию семейных структур с IX–X по XI–XII вв.

И что его гонит? — примерно так вопрошало название некогда нашумевшего фильма или книги, сегодня совершенно забытых. Что заставляет идти, двигаться, волноваться человека из Монтайю 1290–1325 годов? Каковы глубинные мотивы, центральные интересы, помимо биологических базовых стимулов (еда, секс) придающие смысл существованию этого человека? Одним словом, каковы фундаментальные жизненные понятия или ментальные представления, *that make him tick*¹, которые поддерживают в монтайонцах это *tic tac*, как красочно выражаются англосаксы? Я часто задавался вопросами подобного типа в отношении крестьян эпохи Старого порядка. Разумеется, невозможно найти ответ, который был бы применим и приемлем в масштабе целой нации. Но на уровне тщательно исследованного маленького сообщества, наподобие Монтайю около 1310 года, представляется вполне разумным сформулировать проблему и постараться найти решение.

Наши документы позволили нам преодолеть поверхностный слой феодальных и сеньориальных отношений, ту свежую и аппетитную корочку, которой так долго довольствовались, ввиду ограниченности самих текстов и к вящему расцвету добротной эрудиции, историки, исследовавшие самые старые крестьянские общества. За сообществом жителей и организацией самоуправления, которая в любом случае, юридически или фактически, в Монтайю не играет большой роли, за крошечной деревенской «элитой» мы обнаружили народную крестьянскую ячейку, которую тексты представляют нам как самую важную, к которой имеет отношение каждый: *domus*, или *осталь*. Дом — это одновременно строение и семья, он является принципом, объединяющим имущество и людей*; именно он в первую очередь важен для крестьян, которые еще не одержимы, как их потомки в современную эпоху, проблемой земли. Мы сталкивались мимоходом со «звездой» или «доброй удачей» *domus*. Реальность астрального мира! Наслед-

ники стремятся уберечь удачу, собирая обрезки ногтей и волос с тела почившего главы семьи. Физическая и родовая идентичность бывшего хозяина перейдет таким образом на наследников, которые займут его место в *остале*.

Мы в свою очередь рассмотрели и деятельность главы семьи при жизни. Иногда женщина, но обычно мужчина, он, как патриарх, правит судьбами «группы домашних», состоящей из нуклеарной пары и ее детей. Сами супруги могут быть окружены несколькими атомами (слуга, служанка, холостые сестры и братья, вдовья бабка, а иногда и супружеская пара старшего поколения). Эти элементы пришли из типа организации большой семьи, однако они не создают, за редкими исключениями, настоящую большую семью. В каждом поколении *domus* угрожает изъятие из его владений приданого, в принципе компенсируемое приданым, которое приносит супруга сына-наследника. Если есть сын.

Нас на какое-то время задержало материальное расположение и обустройство *domus* как места проживания и как центра земледельческого угодья. Мы по-хозяйски осмотрели его весь, от кухни, или *фоганьи*, «дома в доме», сердца и очага *осталя*, до комнат, хлевов и овчарен, которые порой, зимой или в непогоду, также могут быть использованы как спальни для людей.

Между тем мы с большим вниманием обратились к «человеческому содержанию», или к «наличию душ» в доме. *Domus* расширяется или сжимается в соответствии с хронологическими этапами семейного цикла; в зависимости от них происходит найм полевых работников, когда сыновья в семье еще слишком малы, чтобы налегать на соху; либо приходится покупать руки и труд служанки, когда выросшие дочери начинают покидать дом и выходить замуж в другой *domus*, находящийся в Монтайю или за его пределами. Нормальный ход цикла предполагает существование системы из минимум трех или больше *domus*. Два — для того, чтобы стала возможной свадьба двух молодых людей, которая, естественно, не может быть инцестом. А третий *domus* составляет двум другим либо принимает от них (в зависимости от места каждого *domus* в семейном цикле и в распределении между ними богатства) молодых пастухов, молодых волопасов, молодых служанок. Позже того или иного повзрослевшего пастуха в случае необходимости можно будет взять в зятья.

Менее важными, но достойными интереса являются комплексные структуры, связывающие *domus* между собой либо с их прошлым. Я имею в виду деревенскую общину, не особенно сплоченную и скорее рыхлую. Я имею в виду также род, или *gens*, который помещает *domus* в ряд нуклеарных супружеских пар, которые предшествовали ему на протяжении века по прямой линии. Я имею в виду, наконец, родственные связи, объединяющие два или более *domus* (внутри деревни или выходя за ее пределы)

отношениями синхронного кровного родства. Необходимо также упомянуть о соседских, приятельских и дружеских связях между *domus*, о свойстве, устанавливаемом через браки, точно так же как и об «антисвязях» вражды, которые могут доходить до вендетты, впрочем, не обязательно кровавой, направленной против дома недруга. Наносимые инквизицией удары зачастую рвали основательные и тщательно продуманные скрепы, объединяющие несколько семей через брачные союзы. (Например, вызванные инквизицией ссоры вдрызг разбила дружбу, скреплявшую некогда друг с другом Клергов, Бело, Бене, хитроумно соединенных браками. У простых людей все происходит так же, как у королей: конфликт восстанавливает зятя против тестя, может рассорить между собой шурина и свояка или других свойственников.) Зато те же гонения со стороны церкви, как правило, лишь укрепляли внутреннюю спаянность каждого дома. Возможности, предоставляемые нашими документами для монографического исследования, позволили нам, наконец, вникнуть в отнюдь не вялые, а порой весьма красочные интимные дела господствующего дома Клергов и зажиточных земледельцев Бело.

Несмотря на монографичность нашей задачи — или как раз благодаря ей — Монтаяю заставило нас обратиться к дискуссиям, порой весьма многочисленным, которые вели мыслители и экономисты, интересующиеся тем, что можно было бы назвать, вслед за Маршаллом Салинзом, домашним способом производства. Речь в данном случае идет о придании слову «домашний» его этимологического смысла, лучше сохранившегося в английском, чем во французском языке: того смысла, который приближается к смыслу слова *domus*. Маркс говорил о прежних экономических системах*, «где вся экономическая жизнь по сути сосредотачивается в индивидуальном доме, который сам по себе является автономным центром производства». Но автор «Капитала» в этом тексте имел в виду рассеянную структуру расселения, которая, как он верно или ошибочно полагал, господствовала в Германии в прошлом. Эта географическая распыленность предполагала определенные ограничения — или, скорее, отсутствие ограничений. Сотрудничество между главами семей, каждая из которых независимо располагалась на изолированной ферме или в доме, было сведено к какому-то минимуму. В Монтаяю, напротив, дома расположены близко, даже тесно: сотрудничество между *domus* возникает без труда, пусть и остается ограниченным; оно осуществляется во взаимном одалживании инструментов и утвари, охране лугов, запрете ходить по засеянным полям, свободному пользованию общим источником и т. д.

Идеи Карла Поланьи² для нас еще более уместны. Они вдохновляются сформулированной Аристотелем, вслед за Гесиодом, теорией *oikos* (дома) и *oikonomia*[†] («экономики», то есть, в данном

* Sahlins. Op. cit.; Godelier. Anthropologie économique, p. 14 (Годелье использует текст «Очерков» Маркса, перепечатанный в: Sur les sociétés précapitalistes. P 1970, p. 180—226).

† Эти ссылки могут показаться странными. Но я вынужден признаться, что если выбирать между «средневеково-феодальной» моделью, блистательно представленной Хилтоном (Hilton R., 1974), и моделью Шанина (Shanin T 1974), которая делает ставку на очень большую, тысячелетнюю историю «крестьянской экономики», я, безусловно, предпочту вторую.

случае, управления домашним хозяйством³⁾. Эти идеи лежат в сердце нашей монтайонской проблематики: *domus* в деревне желтых крестов (и в других местах) является прежде всего, — об этом слишком часто склонны забывать — средоточием власти и сопротивления ей. Есть что победно — или почти победно — противопоставить власти «внешней», которая в «нормальное» время не является слишком авторитарной (сеньория и политическое господство, осуществляемые графом Фуа). Но она может стать гнетущей и неприятной в «исключительном» случае, на который и попадает весь изучаемый мной период: это хронологическое «исключение» является следствием претензий церкви, жаждущей получить десятину, и империализма инквизиции, которая становится тоталитарной.

С экономической точки зрения * *domus* вовлечен скорее в «натуральные», чем денежные связи с другими *domus* и с иными экономическими единицами; эти связи предполагают отношения взаимности и симметрии (сезонные перегоны скота, натуральный обмен, использование графской мельницы), авторитарное перераспределение и изъятие сельскохозяйственного прибавочного продукта в пользу центра, в данном случае — политико-религиозного (я подразумеваю сбор десятины). Разумеется, в рамках *domus* присутствует отчетливая тенденция к автаркии и к натуральному хозяйству; в этом отношении меня поразил слабый уровень развития междеревенского или внутридеревенского сотрудничества между базовыми экономическими единицами *domus*, несмотря на групповую форму поселения. Атомизация производительной деятельности в рамках домашнего хозяйства усиливает в деревне партикуляристский «домашний дух» в противовес «духу землячества», который, будь он более развитым, мог бы возвысить гражданский смысл общины. Наконец, *domus* завязывает нерегулярные, но реальные контакты с рынком: ярмарки овец, рынки зерна Акс-ле-Терма или Тараскона и т. д. На этих рынках, однако, обмен искажается внеэкономическими соображениями, каковым, например, является принадлежность к одной вере. Торговка зерном (альбигойской веры), которая завышает цену для благочестивого сторонника римской догмы, со всей откровенностью объясняет ему: *Я делаю добро больше всего тем, кто в вере* (а значит, не тебе [II, 108]).

С более общей точки зрения случай Монтайю, исходя из того, что нам известно, является конкретным проявлением моделей, предложенных А. В. Чаяновым в его работе «Учение о крестьянском хозяйстве»⁴. Чаянов исследует сельский мир, рассматривая экономику крестьянской семьи; его точка зрения справедлива практически для всего Запада в период до Адама Смита. В этом типе общества, по словам русского экономиста[†], каждый *homo oeconomicus*⁵ является организатором семейной производственной единицы, в которой наемный труд играет лишь второстепенную

* См. об этом: Polanyi K., 1968–1971, p. 17, 99.

† Чаянов А. В. Организация крестьянского хозяйства // Чаянов А. В. Крестьянское хозяйство. М., 1989. С. 397; ср.: Sahlin, op. cit.

или эпизодическую роль; экономика в целом функционирует за счет взаимосвязей этих семейных единиц. Общие черты *domus* Айонского края соответствуют признакам этой «системы домашних хозяйств», основанной на разделении труда по полу: женщины занимаются очагом, работой по дому, кухней, огородом, «зеленью»^{*} для скота и семьи и доставкой воды; что касается лиц мужского пола, они берут на себя работу в поле, в лесу, стадо, эпизодически привлекая мигрирующую и сезонную или местную и семейную женскую рабочую силу. Иными словами, цитируя Ретифа, знатока в этом вопросе, женщина в такой системе занимается *внутренними мелочами*, а мужчина — *внешними делами*[†]. С этой точки зрения производством прибавочного продукта для рынка не пренебрегают (имеются в виду прежде всего овцы, в качестве дополнения — куры и яйца), но преимущественным ориентиром остается самодостаточность, удовлетворение потребностей семьи *grosso modo*, а не «создание запаса излишков»; речь идет в большей степени о «производстве потребительской стоимости» (пища, одежда), чем о накоплении денег или о «расширенном воспроизводстве сельскохозяйственного капитала». Поскольку изобилие почти не стоит на повестке дня, становится возможным, следуя Аристотелю, отрицать нехватку либо не обращать на нее внимания[‡]. В такой системе люди не являются *a priori* ленивыми, но стимулы к труду относительно умеренны, поскольку никого не вдохновляют ни соблазны производства излишка, ни наслаждения от накопления бесконечно растущего капитала. Крестьянская семья, если только она достаточно многочисленна и в ней есть «взрослые юноши» и собственно взрослые работники (половозрелые сыновья и дочери: случаи Бело, Моров, Мори и т. д.), работает, таким образом, менее интенсивно, чем в принципе могла бы; тем самым подтверждается закон Чаянова, согласно которому «интенсивность труда в домашней системе производства находится в отношениях обратной зависимости с относительной способностью к труду производящей единицы». Или же, более простыми словами: чем больше в семье способных работать людей, тем меньше необходимость в большом объеме индивидуального труда для обеспечения достаточного минимума, считающегося необходимым для удовлетворения коллективных потребностей *domus*[§]. Постоянные сисесты, перерывы для того, чтобы погреться на солнце, многочисленные намеки на праздники, в которые грех работать (днями поминовения святых испещрен календарь) — подтверждает этот отказ от чрезмерного труда. Детство, резерв рабочей силы и одновременно потенциальный генератор свободного времени в следующие десятилетия, находится в центре этой домашней системы, которая не отказывает маленьким детям в любви.

Отсутствие излишка делает тем более невыносимыми кабалу или тяжелую десятину. В обществе, где все или почти все бедны,

^{*} «Зелень» в значении «сено» для скота и «овощи» для семьи.

[†] Relif. Les Contemporaines. Vol. II. P. 1962, p. 205 («La femme du laboureur»).

[‡] Polanyi. Op. cit., p. 99.

[§] Sahlin. Op. cit., p. 89; Чаянов А. В. Указ. соч. С. 232, 252.

не особенно огорчаются по этому поводу, там, где идеал накопления богатства еще не возникает на горизонте, отмечается низкий уровень агрессивности класса собственно бедняков или безземельного пролетариата. Ведь, в общем, бедные — изобретение богатых, которые нуждаются в них, чтобы существовать. В самой Монтайю молодые люди, которым угрожает нищета, без колебаний покидают родину ради сезонных перегонов, ради мужской холостяцкой цивилизации пастухов * и, следовательно, ради настоящей рыночной экономики. С другой стороны, неотчужденность производителя от средств производства является одним из правил системы, достаточно хорошо обозначенных, по крайней мере в Монтайю: мужчины любого *domus*, даже наименее обеспеченные, в дополнение к своему жилищу владеют клочком земли; безденежные пастухи, возвращаясь в зрелом возрасте в родные края, являются собственниками нескольких десятков баранов.

Чего нет в монтайонских краях, так это обширных сеньориальных угодий или крупной земельной собственности, такой как в Иль-де-Франс или в южных Альпах. В этих условиях политические отношения (не путать с отношениями власти, охватывающими политику в качестве более всеобщей системы) осуществляются «над уровнем производящих единиц». Как отмечает Салинз, социальная структура, основанная на россыпи *domus*, является преимущественно анархической. Крестьянство действительно напоминает — один раз можно и согласиться — мешок с картошкой, о котором говорил Маркс. Несмотря на сильное внутреннее единство семьи, мир *domus* складывается из индивидов, жизнь каждого из которых может оказаться одинокой, грязной, печальной и краткой — *solitary, nasty, brutish and short*^{† 6}. Не будем забывать о высокой смертности, вспышках эпидемий, нищете и репрессиях. Согласно Салинзу, домашний способ производства благоприятствует серьезным конфликтам между маленькими семейными единицами; это мир расколов, сегментарной хрупкости, грандиозных ссор и центробежных тенденций. Гоббс говорил о войне всех против всех. Мы скажем, вместе с Салинзом, о возможной войне каждой семьи с каждой семьей (войне, которая раздута вмешательством инквизитора и его агентов, явившихся из внешнего мира). Деревня Монтайю, которая насчитывает четверть тысячи жителей, в этих условиях замерла на определенном пороге численности населения; его преодоление возможно, если принимать в расчет только природные ресурсы, которых вдоволь в горах, но если бы оно произошло, то создало бы здесь более сложные политические структуры. Потребность в формальном или неформальном лидерстве, однако, дает о себе знать, пусть и в минимальной степени; в Монтайю это лидерство воплощено в доме Клергов: эти господа ухитряются прибрать к рукам местные должности либо манипулировать ими (священника, байля,

* См. также — возможно ли указание на сходство? — о Беарне: *Tucsoo-Chala P* Gaston Fébus..., p. 197

† Гоббс, перефразированный Салинзом (*Sahlins*. Op. cit.).

возможно — консула). Хрупкое сообщество *domus* не могло обойтись без вожakov: так или иначе оно должно парировать удары, которые извне наносит власть инквизиции; оно должно также сдерживать внутренние распри и центробежные тенденции, постоянно возрождающиеся в деревне. В Монтанью есть, таким образом, свой лидер, Пьер Клерг, которого поддерживает его брат Бернар; крестьяне вознаграждают Пьера за оказываемые им услуги, терпимо относясь к его фактическому многоженству. На протяжении почти двадцати лет он обеспечивает относительную безопасность своих земляков; взамен они не мешают ему домогаться женщин, которые возбуждают его желание.



Попав в мир пастухов, мы, наконец, покидаем ячейки *domus*. Молодые холостяки, пастухи уходят на высокогорные пастбища и каталонские луга. Находясь в отношениях вольного найма, они оказываются более эмансипированными, более «современными», чем люди, оставшиеся по домам, люди, которые, однако, являются их отцами и братьями. Оторванные от благ мира, обреченные быть любовниками Дамы Бедность, пастухи ухитряются, однако, время от времени изменять своей требовательной подруге. Инквизиция, нанося свои удары направо и налево, на юге и на севере, отрезает группу пастухов от их тыла; тем самым она предоставляет им и, в частности, Пьеру Мори, восхитительную свободу. Пастушеская *кабана* противопоставляется деревенскому *domus*, мужская дружба контрастирует с порождающим распри тесным крутом прихода.



Изучая жесты, эмоции, любовь, мы обнаружили при симпатично-умеренной свободе нравов проблему формирования супружеской пары: в каждом поколении она обеспечивает социальное (и биологическое) воспроизводство *domus*. Дети, возможные наследники и потенциальная рабочая сила, позволили нам сделать несколько неожиданных наблюдений: они без пустого сюсюканья окружены любовью в гораздо большей степени, чем полагают классические теории средневекового безразличия к детству, столь популярные среди историков.

Затем возникает проблема смерти: после рождения и брака она является последним аспектом нашей монтаньонской демографии. Смерть и ожидание смерти заставляют проявиться то, что будет представлять собой *другой* полюс мотивации наших крестьян, «по ту сторону дома». После нашего мира, состоящего из россыпи *domus*, наступает черед мира потустороннего, который ставит мучительную проблему скитаний и спасения души после смерти. Вслед за *domus* — *salus*.

Что касается культуры, наше исследование подчеркивает ничтожную в количественном отношении роль книги, которая, вместе с тем, выполняет функцию катализатора в начальном пункте предприятия Отье, оказавшегося роковым для Сабартеса. В основном передача культуры осуществляется помимо книг. Прежде всего через влияние *domus*, через обычай устраивать посиделки, либо просто через беседы, усаживающие людей у огня на кухне или в *кабане*.

В отсутствие братств⁷ (возможно, нужно было спуститься в нижние земли или в города и найти хотя бы что-то подобное)* заявляют о себе неформальные группы мужчин (которые обсуждают и принимают решения), женщин (которые болтают и распространяют информацию) и молодежи (которая занята своими играми в тени на заднем плане). Эти группировки являются реальными формами общественной жизни в том виде, в каком она складывается и протекает над сетью *domus* или за ее пределами. Объединяющая и тотальная жизнь обществом (вместе мужчин, женщин и молодежи) в принципе формируется во время мессы или после воскресной службы. Однако нашу деревню не объединяют крепкие внутренние связи: она разрывается между двумя направлениями, между меньшинством и большинством, между католиками и катарами. Слишком далека она от формирования «органической общности», или *Gemeinschaft*. Она остается на стадии своего рода «механического сообщества», или *Gesellschaft*⁸ Ее вкривь и вкось кроют два клана, или партии, дерущиеся между собой и раздирающие Монтайю; две этих клики включают в себя поочередно большее или меньшее количество *domus*. По терминологии, которую мы встретим в верхней Арьежи в наше время, группа Клергов и группа Азема формируют «партию» и «антипартию». Они навешивают друг на друга религиозные ярлыки, которые оказываются как предлогом и оправданием, так и глубинной мотивацией действий: товар ограждает флаг. На обе группы оказывает влияние (не более) социально-экономическая стратификация, которая возвышает несколько относительно богатых *domus* над средними и бедными, возможно, не имеющими тяглого скота.

Обращение к абстрактным рамкам практической жизни (*пространство* и *время*) подчеркивает религиозный характер непосредственного или отдаленного времени и куций, чтобы не сказать больше, характер собственно исторического времени. Когда речь заходит о *gens* (род в прошлом), противопоставляемого *domus* (нынешняя семья), знания не простираются за пределы двух, трех или четырех поколений. Пространство определяется прежде всего через концентрические круги, формирующие ориентиры индивида: *corpus*, *domus*, *locus*, *pagus*. Тело, дом, деревня, округа. «Округа» в данном случае — это Сабартес или вер-

* Термин *собратья*, по моим подсчетам, появляется в *Регистре* один раз (II, 32); он использован в фигуральном смысле, причем в контексте, не имеющим прямого отношения к Монтайю.

хняя часть графства Фуа: за пределами местного сообщества взаимно недолюбливающих друг друга лиц, она является для наших монтайонцев более широкой зоной принадлежности, существующей как таковая, сама по себе. На всех уровнях человеческое тело и *domus*, в качестве базовых единиц, стремятся быть пространственной и временной мерой мира. Не является ли *domus* по отношению к телу тем же, чем является молекула по отношению к атому?

В завершение «пространственного» анализа необходимо также выявить, каким образом *domus* вписывается в центр системы координат, имеющей вертикальное и горизонтальное измерения.

Если смотреть на него, не впадая в романтизм и анахронизм, восприятие природы у наших крестьян охвачено сознанием судьбы, выражающей связь микрокосма с макрокосмом. Мы провели монографическое исследование негативных, дружеских или нейтральных установок по отношению к животным: оно выявило границы, с помощью которых человеческая семья отделяет себя от наиболее близких домашних тварей, символически подпадающих под табу инцеста; благодаря им же семья также отделяет себя от опасного и мерзкого животного мира, образующего, следом за благосклонно или нейтральной воспринимаемой сферой домашних животных третий круг, круг презрительного отвращения.

Наше исследование обратилось затем к социальной и политической морали, к установкам в отношении того, что позволено и что недопустимо [*ce-qui-se-fait-ou-ne-se-fait-pas*], к идеалу бедности, не всеми в равной степени разделяемому: в этой области мы нашли несомненные ценности *domus* — пренебрежение накоплением и *sosiedstvo*, поскольку именно последнее распределяет и уважение, и презрение. Не всегда обладая чувством греха, жители Сабартеса знакомы, когда это необходимо, с чувствами стыда и достоинства.

Краткий обзор религиозных и мифологических ценностей вновь навел нас на след этакого «барана с пятью ногами», какковым является народная культура: одной ногой — в римской вере, другой — в альбигойстве, третьей — в своеобразном крестьянском материализме или натурализме, который, за неимением лучшего термина, я назвал примитивным спинозизмом, и двумя последними — в фольклоре. И всякий раз в центре потустороннее*. Тот свет становится фольклорным образом у одних, отрицается другими, по-разному предвосхищается католиками и катарами. Упоминание о бездомно скитающемся после смерти призрачном и почти телесном «двойнике» не дает покоя жителям Монтайю и Сабартеса, которым предлагаются самые разные решения: «горизонтальная» версия земных привидений в фольклоре; «вертикальная» версия небесного потустороннего мира, представленная «книжными» религиями. Наконец, осуществленное катарством

* Если значимость *domus* в менталитете наших монтайонцев не подлежит сомнению, то роль потустороннего мира может показаться искусственно акцентированной благодаря происхождению нашего источника (епископскому и инквизиторскому). На подобное замечание я отвечаю следующее: если бы крестьянский менталитет в том, что касается религиозных вопросов, действительно был, как это порой считается, обращен преимущественно к заботам культа плодородия, то наш источник, столь дотошный и полный, когда речь заходит о любых возможных отклонениях от официально-го христианства, не преминул бы отметить эту специфическую тенденцию. Именно так! Наш источник подчеркивает, что в религиозности (или в отсутствии религиозности) крестьян, в любом случае формирующей одну из основных точек отсчета сельской культуры, решающую роль играет потусторонний мир, по-разному представляемый и описываемый, а порой и отрицаемый.

примирение: оно настаивает на горизонтальном переселении душ между телами людей и животных и на вертикальном финальном пути в загробное царство, которое определяется как находящееся «наверху». Для многих спасение является высочайшей идеей. *Все, что я знаю про Бога*, — заявляет один крестьянин из Сабартеса*, — *так это то, что он явился, чтоб нас спасти*. В рамках наивного антропоцентризма божество предназначается для спасения души индивида. Почитая Бога, человек приходит таким образом к любви к самому себе, сначала в своем доме, а потом и вне его, в бесконечной протяженности. Люби себя, и небо тебя полюбит. *Homo homini deus*⁹

Domus в этом мире и рай на том свете — таков в упрощенном виде конкретный идеал Монтайю. С учетом антропоцентрического натурализма, этот идеал несет в себе некий удвоенный гуманизм[†]. Гуманизм, еще не искаженный навязчивым образом разлагающегося трупа, который станет бичом следующего века[‡].

Два элемента, земной и небесный, домашний и райский, посю- и потусторонний, могут вступать в противоречие, даже в конфликт. Будучи еретиком, например, трудно поймать двух зайцев: и *domus* соблюсти, и спасение обрести. Должно смириться с потерей одного ради достижения другого.

Однако попыток примирения, даже синтеза между *domus* и потусторонним вполне достаточно: в эпоху, наступившую много позже той, что я рассматриваю в этой книге, привидения будут возвращаться масками во время карнавала чтобы похищать из домов еду, оказываясь группой молодежи, порой переодетой в «девушек» в соответствии с требованиями сексуального преобразования и сезона. Путем разнообразных превращений произойдет переход от жизни к смерти и обратно, от смерти к жизни. Но задолго до последнего гигантского всплеска фольклорной и протестной волны (ознаменовавшегося «войной масок» или девичьей войной в Арьежи XIX века), регулярные визиты призрачных мертвецов, в том числе в их по-прежнему существующий дом, был предсказаны в откровениях Арно Желиса. Крестьянка Риксанда Кортиль устанавливала непосредственную связь между плодородием земли и спасением душ мертвых, которое обеспечивают «добрые люди». Одно не существует без другого. Сходные свидетельства: рай римской веры имеет вид гигантского *domus*; что же до небесной обители, изображенной альбигойским учением, то все попавшие в нее души будут любить друг друга как братья и сестры, как родители и дети одной семьи. Жак Фурнье вполне мог задаваться вопросом, уж не верили ли пастухи Монтайю в возможность великого вечного круговорота между крохотными домами на земле и обширной обителью небесной? Инквизиторы разрушали деревенский дом виновного и, если он уже умер, его могилу, нанося двойной удар, дабы лишить его покоя и на том свете.

* II, 120. В этом высказывании снова присутствует смешение между «Богом» вообще и Христом в частности.

† См.: С. Martineau. По поводу двойной главной заботы, *domus* и спасение, земля и небо, см. также о реакции Бене-отца на смерть сына (гл. XIII).

‡ Martineau, 1974.



Общая оценка царившей в Монтайю двухполюсной системы может лишь подчеркнуть её замечательную способность к воспроизведению, внедрению, глубокому укоренению в земле Сабартеса. Действительно, вот проходят две трети века: мы оказываемся в 1390 году. Суровые репрессии, обрушившиеся на деревню между 1308 и 1325 годами, вероятно, впоследствии смягчатся, чтобы затем и вовсе исчезнуть. Но будут и другие кровавые или жестокие моменты: в 1348-м явится Черная смерть (последствия которой — возможно, незначительные? — для верхней Арьежи нам неизвестны), затем другие эпидемии, бесчинства военных, наемников... В 1390-м в Монтайю будет насчитываться лишь 23 двора, то есть половина, если не меньше, от их количества в 1300—1320 годах *. Суровое кровопускание... Но основные фамилии, даже после ужасного опустошения, не исчезнут, несмотря на инквизицию, эпидемии, войны... В 1390 году жители Монтайю зовутся Бене, Клерг, Мор, Феррье, Бай, Фор, Азема, Пурсель, Рив, Отье, Аржелье. Все являются потомками семей начала века, несмотря на истребление и испытания. Лишь одно имя (вероятно?) новое. *Domus* выдержали удар. Они не растворились среди иммигрантов — здешнее высокогорье для последних малопривлекательно. Монтайю останется сама собой, какой и была; в 1970 году там все еще будет проживать один Клерг, упомянутый в телефонном справочнике. После череды многих других Клергов... Судьба деревни идет сама по себе вне Истории, но не без историй, начиная от основания (в каролингскую эпоху?) вплоть до нашего времени; сегодня исход из горных районов угрожает стабильности старого поселения, которое не смогли разрушить ни порожденные идеологией репрессии, ни смертельные микроорганизмы. Монтайонская культура, как мы видели, ориентирована на простое воспроизводство, на самосохранение и на обеспечение непрерывного существования *domus* в этом несовершенном мире. Единственный признак «роста», который вдруг обозначился в этих краях около 1305 года, не имел ничего общего с экономикой (мы не берем в расчет отгонное овцеводство). Он имел отношение к загробному потустороннему миру, своего рода духовной трансцендентности, сконцентрированной в раю альбигойцев, которые были заблудшими отступниками от христианства в силу закосности в своей, столь своеобразной, вере «добрых христиан».

Жак Фурнье, епископ-инквизитор, взялся, как известно, навести во всем этом порядок. Катарство сегодня — погасшая звезда, чарующий и холодный свет которой снова дошел до нас после полутысячелетнего затмения. Но Монтайю, гнусно задавленная усердным карателем 1320 года, — это не просто отклонение от нормы, всплеск краткий и мужественный. Монтайю — это хроника

* Dufau de Maluquer A. de, p. 137.

* См. об этом: Radcliffe-Brown A. R. Structure and Function..., p. 162.

О городском и античном контексте см.: Fustel de Coulanges. La Cité antique (первые главы).

простонародья; это биение жизни, возвращенное репрессивно-назидательным текстом, который представляет собой один из памятников окситанской литературы на латинском языке. Монтайю — это любовь Пьера и Беатрисы, это стадо Пьера Мори. Монтайю — это плотский жар *осталья* и извечное крестьянское упование на Царствие небесное*. Одно в другом. Одно через другое.

ИСТОЧНИКИ, БЛАГОДАРНОСТИ

Многие постраничные сноски в этой книге отсылали к *Приложениям*. Поскольку стоимость печати была такой, какой она являлась в 1975 году, издатель установил жесткие пределы объема книги. Пределы, из-за которых мне пришлось, увы, вынести основную часть этих *Приложений* в статью, рукопись которой я рассчитываю предложить журналу *Études rurales*.

Я ограничусь здесь лишь обоснованием числа в 200—250 человек, которым я обозначил численность жителей в Монтайю в рассматриваемый период (1294—1324 годы). В целом насчитывается 204 монтайонца, упомянутых в исчерпывающем расследовании Жака Фурнье[†]. Это число *неполно*: епископ, разумеется, мог буквально перерыть каждый дом в Монтайю; он, однако, не занимался всеобщей переписью — которой, замечу кстати, нам очень не хватает. Свидетели и обвиняемые, родом из Монтайю, которых допрашивал Жак Фурнье, возможно, не упомянули кого-то из взрослых; они, безусловно, не сочли достойным упоминания какое-то число младенцев и даже просто маленьких детей. Но, с другой стороны, число 204 *завышено*: все 204 не проживали *одновременно* в Монтайю (некоторые умерли или эмигрировали в начале нашего периода, другие родились или иммигрировали в Монтайю после этих смертей и эмиграций). Располагаясь между недостаточностью и чрезмерностью, численность в 200—250 человек представляется вполне правдоподобной. Она превосходит, разумеется, ту *сотню* жителей, которую можно будет обнаружить в деревне в 1390 году, после серьезных демографических потерь (половина или больше), связанных с чумой, войнами и другими катастрофами 1348 года и после того (*Dufau*, 1898).

Библиография прилагается. Моим основным источником был *Регистр* Жака Фурнье (см. выше, Предисловие, и ниже, Библиография). Однако я также использовал архивные дела, как правило, относящиеся к более поздним периодам. Среди документов, современных *Регистру* или относящихся к более ранним эпохам, присутствует регистр Жоффруа д'Альби (1308—1309 гг., латинский манускрипт, BN 4269). Он лишь немного касается самой Монтайю. Из документов более поздних эпох я использовал:

— *Департаментский архив Арьежи*, J 79 (сеньориальные права в Монтайю в XVII век, однако речь идет о типичных средневековых правах, см. гл. I);

— *Муниципальный архив Монтайю*: он почти полностью относится к XIX и XX векам (акты гражданского состояния; поименные списки; списки налоговогоплательщиков; кадастры 1820 года, необычайно полезные; см. также некоторые поименные списки, относящиеся к нашей деревне, в *Департаментском архиве Арьежи*, 10 M 4).

Заканчивая, я благодарю людей, которые очень помогли мне своими советами, в частности Жана Дювернуа, Жана-Марка Левена, Жоржа Дюби, Алена Бекансона, Юга Неве, Франсуа Жиро, Патрика Оффре, Антуанетту Шаму, Пьера Фено, Мишель де ла Прадель, Даниеля Фабра и Ж. Лакруа; а также мэра Монтайю, г-жу Дюран, и многих других жителей деревни.

[†] Это число включает всех монтайонцев, упомянутых в весьма полезном *Указателе* Ж. Дювернуа (*Registre...*, vol. III, in fine), а также нескольких человек, упущенных в этом *Указателе* и обнаруженных мной в самом тексте *Регистра*.

АЛФАВИТНЫЙ УКАЗАТЕЛЬ ЦИТИРОВАННЫХ РАБОТ И БИБЛИОГРАФИЯ

Само собой разумеется, что нижеследующий список ни в коем случае не является полной библиографией катарства, как ни важна была эта доктрина в Монтаю. Для библиографического поиска в этом направлении см., например: Grudmann H. (*Le Goff J. Hérésies...*); Thouzellier C. Catharisme... 1965. P. 469—501.

Abel W. Crises agraires en Europe, XIII^e—XX^e siècles (trad.). P., 1973.

d'Achery L. Spicilegium... P., 1666. Vol. VII.

Adam P. La vie paroissiale en France au XIV^e siècle. P., 1964.

Agulhon M. Pénitents et francs-maçons de l'ancienne Provence. P., 1968.

Alford V. Pyrenean Festivals... L., 1937.

Andrieu M. T. La doctrine néo-cathare en haute Ariège / D. E. S. d'hist. (Univ. Toulouse), 1967.

Archéologie du village déserté // Cahier des Annales. 1970. № 27.

Ariès Ph. Le temps de l'histoire. Monaco, 1954.

Ariès Ph. L'enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime. P., 1973 [рус. перев.: Арьес Ф. Ребенок и семейная жизнь при Старом порядке. Екатеринбург, 2000].

Aron J. P., Dumont P., Le Roy Ladurie E. Anthropologie du conscript français. P., 1972.

Baby F. La guerre des demoiselles // Éditions de la revue Folklore. Carcassonne. 1972. Automne.

Bakhtine M. L'œuvre de François Rabelais (trad.). P., 1970 [Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М., 1990].

Barrière-Flavy C. (из работ этого историка по графству Фуа особого внимания заслуживают: Baronnie de Miglos. Toulouse, 1894; Censier du pays de Foix en 1385. Toulouse, 1898; Dénombrement du comté de Foix sous Louis XIV... Toulouse, 1889 [основательно о Монтаю]; Histoire de Saverdun. Toulouse, 1890).

Bec P. Les interférences linguistiques entre gascon et languedocien dans les parlers du Comminges et du Couserans. P., 1968 (ценная для определения лингвистической границы на юго-западе Сабартеса).

Belmont N. Mythes et croyances dans l'ancienne France. P., 1973.

Bennassar B. Mentalités... et croyances pyrénéennes // Les Pyrénées. Toulouse, 1974.

Berkner L. The stem family... an Eighteenth Century Austrian Example // American historical Review. 1972. Avril.

Besançon A. L'histoire psychanalytique. Paris—La Haye, 1974.

Bloch M. La France sous les derniers Capétiens, 1223—1328. P., 1964.

Bloch M. La société féodale. P., 1939—1940.

Bloch M. Caractères originaux de l'histoire rurale française. P., 1952 [рус. перев.: Блок М. Характерные черты французской аграрной истории. М., 1957].

Bollème G. Les almanachs populaires aux XVII^e et XVIII^e siècles. P., 1969.

Bonnassie M., статья в сборнике под редакцией J. Schneider.

Bonnassie M. Thèse d'État sur l'histoire sociale de la Catalogne médiévale. Univ. de Toulouse-Le Mirail, 1972 (неопубл.).

Bonney F. Jean Gerson et l'enfance. Thèse de 3^e cycle. Université de Bordeaux-III (неопубл.).

Bordenave J., Viallelle M. La mentalité religieuse des paysans de l'Albigeois médiéval. Toulouse, 1973.

Borst A. Die Katharer. Stuttgart, 1953.

Bossuet B. Le Jeudi saint, méditations sur l'Évangile. P., 1963.

Bouchard G. Le village immobile. P., 1972.

Bourbon E. de. Anecdotes historiques... apologues / Publiés par A. Lecocq de la Marche. P., 1877.

Bourdieu P. Esquisse d'une théorie de la pratique. Genève, 1972.

Bourdieu P. Les stratégies matrimoniales // Annales. 1972. Juillet.

Bourdieu P. Sociologie de l'Algérie. P., 1961.

Boutruche R. La crise d'une société. Seigneurs et paysans du Bordelais pendant la guerre de Cent ans. P., 1947.

Boutruche R. Seigneurie et féodalité. Vol. II. P., 1970.

Braudel F. La Méditerranée... à l'époque de Philippe II. P., 1966.

Bréhier E. Histoire de la philosophie. Vol. I. P., 1938.

Cahiers de Fanjeaux. Toulouse. (Я использовал, в частности, тома 1—4, 6 и 8, вышедшие с 1966 по 1973 гг.)

Caro Baroja J. Les sorcières et leur monde (trad.). P., 1972.

Carozzi C. // Cahiers de Fanjeaux. Vol. 8. 1973.

Castaing-Sicard M. Monnaies féodales et circulation monétaire en Languedoc. Toulouse, 1961.

Caster C., Seguy J. // Annales du Midi. 1968. P. 92—94.

The Catholic Encyclopedia. NY, 1907 и позже; New Catholic Encyclopedia. NY, 1967 (см., в частности, статью о Бенедикте XII [C. Mollat]).

- Catholicisme... Encyclopédie... См.: *Jacquemet*.
- Cazenave A. (Дисс. о катарстве на юге Франции). См. также статьи этого автора: Les ordres mendiants dans l'Aude et l'Ariège // *Cahiers de Fanjeaux*. 1973. № 8; Cathares en Sabarthès // *Comité des trav. hist. et scientif.*; *Bull. hist. et philol.*, jusqu'à 1610 (1969).
- Chanson de la Croisade. См.: *Martin-Chabot E.*
- Chastelain G. Miroir de mort // *Œuvres complètes*. Bruxelles, 1862—1866.
- Chayanov A. Theory of peasant economy. Illinois, 1966 [*Чаянов А. В. Крестьянское хозяйство*. М., 1989].
- Chelini J. Histoire religieuse de l'Occident médiéval. P., 1968.
- Chevalier M. La vie humaine dans les Pyrénées ariégeoises. P., 1956.
- Chomel V. La pratique religieuse en Narbonnais aux XV^e—XVI^e siècles // *Bibliothèque de l'École des Chartes*, 1957.
- Clédal L., публикация Нового Завета, переведенного в XIII в. на провансальский язык, с приложением катарского ритуала. P., 1887 (*Bibl. de la Fac. des Lettres de Lyon*. Vol. IV).
- Cohn N. The pursuit of the millenium. NY, 1961.
- Colas L. La tombe basque. Bayonne, 1923.
- Coste P. Vie pastorale en Provence au XIV^e siècle // *Études rurales*. 1972. Avril.
- Coulet N. Pourrières, 1368—1430 // *Études rurales*. 1973. Juillet.
- Deffontaines P. L'homme et sa maison. P., 1972.
- Delaruelle E. // *Cahiers de Fanjeaux*. № 3. 1968.
- Delaruelle E. Dévotion populaire... au Moyen Age. См.: *Le Goff J.* Hérésies...
- Delcor M. Les vierges romanes de Cerdagne et Confient. Barcelone, 1970.
- Delumeau J. Le catholicisme entre Luther et Voltaire. P., 1971.
- Dermenghem E. Le culte des Saints dans l'Islam maghrébin. P., 1954.
- Desaive J. P. Revenus des prêtres de campagne au nord de Paris // *Rev. d'hist. mod. et cont.* 1970. Oct.
- Deschamps E. Ballade sur les jurons // *Œuvres complètes*. P., 1878. Vol. I.
- Devailly G. Le Berry (X^e—XIII^e siècles). Paris—La Haye, 1973.
- Devic C., Vaisselle J. Histoire générale de Languedoc. T. 9 (1, 2) et 10 (1, 2). Toulouse, 1886.
- Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques / Par A. Baudrillart et ses collaborateurs. P., 1935. Vol. 8 (статья «Бенедикт XII»).
- Dictionnaire de spiritualité. См.: *Viller M.*
- Dollinger I. Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters. Vol. II. Munich, 1890.
- Dondaine A. Le «Registre» de J. Fournier, à propos d'une édition récente // *Rev. de l'hist. des religions*. 1970. Oct.
- Dossat Y. Les crises de l'Inquisition toulousaine au XIII^e siècle (1233—1273). Bordeaux, 1959.
- Douais C. Documents pour... l'histoire de l'Inquisition dans le Languedoc. Paris, 1900 (p. 104 sq: анализ «Регистра» Фурнье).
- Duby G. Fondements d'un nouvel humanisme, 1280—1440. Genève—Paris, 1966.
- Duby G. Le dimanche de Bouvines. P., 1973.
- Duby G. Techniques... dans les Alpes du Sud en 1338 // *Annales du Midi*, 1958.
- Duby G. Lignage, noblesse et chevalerie au XII^e siècle dans la région maconnaise // *Annales*, 1972.
- Duby G. Hommes et structures du Moyen Age. Paris—La Haye, 1973.
- Duby G., Duby A. Les procès de Jeanne d'Arc. P., 1973.
- Duclos H. Histoire des Ariégeois. P., 1885—1887.
- Dufau de Maluquer A. de. Le pays de Foix sous Gaston Phœbus. Rôle des feux du comté de Foix en 1390 // *Bull. de la soc. des sciences, lettres et arts de Pau*. 2^e série. T. 28. 1898—1899.
- Dumeige C. La foi catholique. P., 1969.
- Dupront A. La religion, anthropologie religieuse // *Le Goff J., Nora P.* Faire de l'Histoire. Vol. II.
- Dupront A. Vie et création religieuse dans la France moderne (XIV^e—XVIII^e siècles) // *François M.* La France et les Français. P., 1972.
- Durkheim E. Le suicide. P., 1897 [рус. перев.: *Дюркгейм Э.* Самоубийство. М., 1994].
- Duvernoy J. Inquisition à Pamiers. Toulouse, 1966.
- Duvernoy J. La noblesse du comté de Foix au début du XIV^e siècle // XVI^e Congrès de la Fédération des sociétés académiques et savantes. Languedoc, Pyrénées, Gascogne. Auch, 1961. Из прочих публикаций Жака Дювернуа отметим: *Nouriture en Languedoc à l'époque cathare* // 24^e Congrès de 1968. Carcassonne, 1970; *Pierre Authié* // *Cahiers d'études cathares*. 1970. Automne; Corrections à l'édition du *Registre de Fournier*. Toulouse, 1972.
- Elias N. La civilisation des mœurs. Vol. I (trad.). P., 1973.
- Escalon de Fonton M. Préhistoire de la Basse-Provence... Martigues, 1968.
- Expilly (Abbé). Dictionnaire géographique des Gaules et de la France. 6 volumes. P., 1762—1770 (в частности статья «Графство Фуа»).
- Eymerich N., Peña F. Le manuel des inquisiteurs / Éd. et trad. par L. Sala-Molins. Paris—La Haye, 1973. (Это руководство, составленное позднее изучаемой нами эпохи, отражает теорию более жесткую, чем практика Жака Фурнье, тоже далеко не идеальную.)
- Fabre D., Lacroix J. La vie quotidienne des paysans du Languedoc au XIX^e siècle. P., 1973.
- Fail Noël du. Propos rustiques // *Conteurs français du XVI^e siècle*. P., 1965.
- Favier J. Finances et fiscalité au bas Moyen Age. P., 1971.
- Febvre L. Au cœur religieux du XVI^e siècle. P., 1957.
- Febvre L. Le problème de l'incrédulité au XVI^e siècle. P., 1968.
- Felice Ph. de. L'autre monde... le purgatoire de saint Patrice. P., 1906.
- Flandrin J.-L. L'église et le contrôle des naissances. P., 1970.
- Flandrin J.-L. Les amours paysannes. Amour et sexualité dans les campagnes de l'ancienne France (XVI^e—XIX^e siècle). P., 1975.
- Flandrin J.-L. Contraception, mariage et relations amoureuses dans l'Occident chrétien // *Annales*. 1969. Nov.
- Fléury M., Valmary P. Les progrès de l'instruction élémentaire de Louis XIV à Napoléon III // *Population*. 1957.
- Fliche A., Martin V. Histoire de l'Église. Vol. X, XII, XIII et XIV (охватывает период с 1198 по 1449 гг.). Особо ценными с нашей точки зрения являются тома X (подготовленный С. Thouzelier) и XIV (E. Delaruelle).
- Foreville R. Les statuts synodaux... du XIII^e siècle dans le Midi de la France // *Cahiers de Fanjeaux*. № 6, 1971.

- Fossier R. La terre et les hommes en Picardie jusqu'à la fin du XIII^e siècle. Paris—Louvain, 1968.
- Fossier R. Histoire sociale de l'Occident médiéval. P., 1970.
- Foucault M. L'ordre du discours. P., 1971 [рус. перев.: Фуко М. Порядок дискурса // Фуко М. Воля к истине. М., 1996. С. 47—96].
- Fournier J. Le Registre d'Inquisition de Jacques Fournier, évêque de Pamiers (1318—1325), manuscrit latin N. 4030 de la Bibliothèque Vaticane, édité par Jean Duvernoy. Toulouse, 1965. 3 vol..
- Fournier P. Jacques Fournier (Benoît XII) // Histoire littéraire de la France. Vol. XXXVII. 1938, p. 174—209.
- Fourquin C. Les campagnes de la région parisienne à la fin du Moyen Age. P., 1964.
- Fourquin C. Seigneurie et féodalité au Moyen Age. P., 1970.
- Fourquin C. Le paysan d'Occident au Moyen Age. P., 1972.
- Fourquin G. Histoire économique de l'Occident médiéval. P., 1969.
- Frèche G. La région toulousaine (1670—1789), thèse de droit. Paris—Droit, 1969.
- Furet F. Sachs W. Alphabétisation en France // Annales. 1974. Mai-juin.
- Fustel de Coulanges N. La cité antique. P., 1864 [рус. перев.: Фюстель де Куланж. Гражданская община античного мира. М., 1867].
- Garrigou A. (см. разнообразные исследования этого арьжеского эрудита : Études historiques sur l'ancien pays de Foix. Toulouse, 1845; Études historiques... 3 vol. 1843—1863; Histoire de l'Église de Sabar[t]. Sabart, 1849).
- Gaussen H. Végétation de la moitié orientale des Pyrénées. Toulouse, 1926 (см. разделы о Сабартесе).
- Gellner E. Saints of the Atlas. L., 1969 (и его же статью на ту же тему см.: Annales. 1970. Mai).
- Génicot L. Le XIII^e siècle européen. P., 1968.
- Gieysztor A. // Histoire de la pauvreté. (См.: Mollat M.).
- Giraud F. Hérésie et société paysanne à Montaillou / D. E. S. d'hist. (Univ. Paris-VII), 1971.
- Glass D., Eversley D. Population in history [сб. статей]. L., 1965 (в частности статья J. Hajnal о брачном возрасте).
- Glénisson J. et coll. Histoire de la France, 1300—1450. P., 1971.
- Godelier M. Un domaine contesté, l'anthropologie économique. Paris—La Haye, 1974.
- Goody J. et coll. Literacy in traditional societies. Cambridge, 1968.
- Goubert P. Beauvais et le Beauvaisis, de 1600 à 1730. P., 1960.
- Gouron A. La réglementation des métiers en Languedoc au Moyen Age. Genève, 1958.
- Gramain M., дисс. об аграрной истории региона Беэзе в XIII—XIV вв. (de l'Université de Tours).
- Gramain M. Démographie de la viguerie de Béziers vers 1300—1340 // La Démographie médiévale. Annales Fac. Let. N. 17. Nice, 1972.
- Griffe E. Le Languedoc cathare de 1140 à 1229. P., 1969—1973. 3 vol. (событийная сторона, и полезна как таковая).
- Guénée B. L'Occident aux XIV^e et XV^e siècles. P., 1971.
- Gui C. Manuel de l'inquisiteur / Éd. par G. Mollat. P., 1926. 2 vol.
- Guillaume de Tudèle. См.: Martin-Chabot E.
- Guillaumin E. Le syndicat de Baugnoux. P., 1959.
- Guillemain B. La cour pontificale d'Avignon. P., 1962 (см. также его работу о Жаке Фурнье, ставшем папой: La Politique bénéficiaire du pape Benoît XII. Paris, 1952).
- Guiraud J. Histoire de l'Inquisition au Moyen Age. 2 vol. P., 1935—1938.
- Gurevic A. Représentations et attitudes à l'égard de la propriété pendant le haut Moyen Age // Annales. 1972. Mai.
- Hajnal J. См.: Glass D.
- Heers J. L'Occident aux XIV^e et XV^e siècles, aspects économiques et sociaux. P., 1963.
- Heers J. Le clan familial au Moyen Age. P., 1974 (особенно: p. 23, 137, et passim).
- Hefele C. Histoire des conciles. P., 1913 (особенно том V-2).
- Hertz R. Sociologie religieuse et folklore. P., 1970.
- Hilton R. Medieval peasants // Journal of peasant Studies. 1974. Janv.
- Hirschman A. The strategy of economic development. New Haven, 1958.
- Histoires et légendes du Chat / Textes recueillis par K. Alpar-Ashton, introduction par R. Laufer. P., 1973 (сборник содержит множество сказок окситанского происхождения, перекликающихся с нашими документами).
- Imbart de la Tour P. Origines religieuses de la France. Les paroisses rurales... P., 1900.
- Institoris H., Sprenger J. Le marteau des sorcières / Trad. par A. Danet. P., 1973.
- Jacob K. Studien über Papst Benedikt XII. Berlin, 1910 (солидно документированное исследование).
- Jacquemet G. et coll. Catholicism... Encyclopédie, P., 1948, и последующие годы.
- Jarry E. La chrétienté médiévale // François M. La France et les Français. P., 1972.
- Jeanroy A., Vignaux A. (éd.) Voyage au purgatoire de saint Patrice. Toulouse, 1903 (Bibliothèque méridionale. Vol. 8).
- Joisten C. Contes populaires de l'Ariège. P., 1965.
- Julia D. // Le Goff J., Nora P. (см. соответственно).
- Jung C. G. Psychologie et alchimie (trad.). P., 1970.
- Kantorowicz E. H. The King's two bodies. Princeton, 1957.
- Klapisch C. Fiscalité et démographie en Toscane // Annales. 1969. Nov. (напр., о проблеме брачного возраста).
- Klapisch C. L'enfance en Toscane au début du XV^e siècle // Annales de démog. historique. 1973.
- Lacaze J. Les Vaudois d'après le Registre de Jacques Fournier / D. E. S. hist. (Univ. Toulouse).
- Lafont R. Среди работ данного автора, полезных для изучения (в том числе исторического) окситанского самосознания (в прошлом и настоящем), следует отметить: Clefs pour l'Occitanie. P., 1971; Lettre ouverte aux Français. 1973; La Revendication occitane. 1974.
- Lamotre-Langon E. de. Histoire de l'Inquisition en France. P., 1829 (весьма поверхностная работа).
- Laslett P. The world we have lost. L., 1970 (см. также сборник: Household and family in past time / Ed. by P. Laslett. Cambridge, 1972).
- Latreille A., Delaruelle E., Palanque J.-R. Histoire du catholicisme en France. Vol. II. P., 1963.
- Lavisie E. Histoire de France. Vol. 6, 7 (par C. Langlois et A. Coville). P., 1911.
- Lazar M. Amour courtois et Fin'Amors. P., 1964.
- Leach E. Anthropological aspects of language: animal categories and verbal abuse // New directions in the Study of language / Ed. by E. Lenneberg. Cambridge (USA), 1964.
- Lebrun F. Les hommes et la mort en Anjou, aux XVII^e et XVIII^e siècles. P., 1971.

- Le Goff J. La civilisation de l'Occident médiéval. P., 1964 [рус. перев.: Л. Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада. М., 1992].
- Le Goff J. Au Moyen Age, temps de l'Église et temps du marchand // Annales. 1960. Mai-juin. [рус. перев.: Л. Гофф Ж. Средневековье: время церкви и время купца // Л. Гофф Ж. Другое Средневековье. Екатеринбург, 2000.]
- Le Goff J. et coll. Hérésies et sociétés. Paris—La Haye, 1968.
- Le Goff J. Le christianisme médiéval en Occident... // Histoire des religions. Vol. II. P., 1972.
- Le Goff J., статьи о географии монастырей нищенствующих орденов, в частности, в южной Франции: Annales. 1970. Juillet; Cahiers de Fanjeaux. 1973. № 8.
- Le Goff J., Nora P. Faire de l'histoire. P., 1971 (см., в частности: Julia D. Histoire religieuse. Vol. III. P. 156—167).
- Le Roy Ladurie E. Les paysans de Languedoc. P., 1966.
- Le Roy Ladurie E. Le territoire de l'historien. P., 1973.
- Le Roy Ladurie E. L'aiguillette // Europe. 1974. Mars (специальный выпуск о Фрейде).
- Lévi-Strauss C. Tristes tropiques. P., 1955 [рус. перев.: Леви-Стросс К. Печальные тропики. М., 1984].
- Limborch C. Liber sententiarum Inquisitionis tholosanae, Historia Inquisitionis. Amsterdam, 1692.
- Lorcin M. T. Les campagnes de la région lyonnaise aux XIV^e et XV^e siècles. Lyon, 1974.
- Malleus maleficarum. См.: Institoris H., Sprenger J.
- Manselli R. L'eresia del male. Naples, 1963 (см. также: Idem. Cahiers de Fanjeaux. Vol. 8).
- Mansi C. Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio. Florence, 1759—1798.
- Manteuffel T. Naissance d'une hérésie... Paris—La Haye, 1970.
- Martin-Chabot E. (éd.) Chanson de la Croisade. Vol. I: «Chanson de Guillaume de Tudèle». Vol. II: «Poème de l'auteur anonyme». P., 1931, 1957.
- Martineau-Genieys C. Le thème de la mort dans la poésie française de 1450 à 1550 / Thèse (inédite). Montpellier, 1974.
- Maurin Y. L'élevage ovin en Languedoc, 1800—1850 / Thèse (inédite). Montpellier, 1973. (См. также на тему, близкую «нашему» отгонному овцеводству: Duplat A. Élevage dans les Pyrénées orientales / D. E. S. Montpellier, 1963.)
- Mauss M. Essais de sociologie. P., 1968—1969.
- Menzel W. Christliche Symbolik. Regensburg, 1854.
- Meslier J. Œuvres. 3 vol. P., 1970.
- Migne J.-P. Patrologie latine. Vol. 210. P., 1855 (Alain de Lille. Œuvres).
- Molinier Ch. L'Inquisition dans le Midi de la France au XIII^e et au XIV^e siècle. Toulouse, 1880 (эта книга весьма непосредственно касается нашего региона).
- Molinier Ch. L'endura. Bordeaux, 1881.
- Molinier Ch. Étude sur quelques manuscrits des bibliothèques d'Italie // Arch. des missions scient. et littéraires. Vol. XIII. P., 1887 (р. 89—151: анализ «Регистра» Фурнье).
- Mollat M. La vie et la pratique religieuses aux XIV^e et XV^e siècles. Paris, C. D. U., выпуски 1962 и 1963 годов.
- Mollat M. Études sur l'histoire de la pauvreté. P., 1974.
- Morin E. L'homme et la mort. 1970. См., в частности: р. 137 и далее (о проблеме двойника после смерти).
- Morin E. La rumeur d'Orléans. Pans, 1969.
- Morin E. Le paradigme perdu. Pans, 1973.
- Moulis A. (этот арьежский эрудит, весьма сведущий в региональном фольклоре, известен множеством небольших работ, таких, как: L'Ariège et ses châteaux. Toulouse, 1964; Vieux sanctuaires ariégeois. Verniolle, 1967—1972; Visages d'Ariège. Verniolle, 1964; Ax-les-Thermes. Verniolle, 1964; Tradition... de mon terroir. Verniolle, 1972; Vie et mort d'une maison en montagne. Verniolle, 1974).
- Moulis P. Le pays de Sault. Narbonne, 1958 (некоторые сведения об Айонском крае).
- Nelli R. Le Languedoc, le comté de Foix et le Roussillon. P., 1958 (одна из главных книг Нелли об окситанском фольклоре).
- Nelli R. L'érotique des troubadours. Toulouse, 1963.
- Neveux H. Les grains du Cambrésis / Thèse (inédite) Université de Paris-IV, 1973.
- Noonan J. T. Contraception, a history. Cambridge (USA), 1966 (trad. franç.: Contraception et mariage. P., 1969).
- Origene. Entretien avec Héraclide / Édité par J. Scherer. P., 1960 (в частности, см.: р. 77—82).
- Palès-Gobillard. Le comté de Foix et le catharisme des origines à 1325 / Thèse (inédite); Idem. Le Catharisme au comté de Foix / Thèse (inédite).
- Pasquier F. (среди множества публикаций этого эрудита по арьежским проблемам отметим, для сравнения с мон-тайонскими свободами: Servage... au comté de Foix, XI^e—XVI^e siècles // Bull. périodique de la Soc. ariégeoise des Sciences, Lettres et Arts. Vol. XV. № 67. Foix, 1907).
- Pastor de Togneri R. La laine en Espagne avant la Mesta // Pastor de Togneri R. Conflicts sociales... en la España medieval. Barcelone, 1973.
- Pallagean E. Sur la limitation de la fécondité // Annales. 1969. Nov.
- Peristiany J. et coll. Honour and shame. L., 1965.
- Perroy E. La vie religieuse au XIII^e siècle. Paris, C.D.U., 1960.
- Pesetz J. M. См.: Archéologie du village déserté.
- Piery B. Monlaillou d'après Jacques Fournier / D. E. S. d'hist. (Univ. Toulouse), 1969.
- Piniès J. P. Note sur le livre de magie // Aspects des collectivités rurales en domaine occitan, étude anthropologique en pays de Sault / Édité par D. Fabre et J. Lacroix. T. 1. 1972 (Institut pyrénéen d'études anthropologiques. Université de Toulouse-III).
- Piper F. Mythologie und Symbolik der christlichen Kunst. Weimar, 1847.
- Piponnier F. (неопубл. исследование о посмертных описях в Бургундии в конце Средневековья).
- Pitt-Bivers J. People of the sierra. Chicago, 1961.
- Platon C. Du droit de la famille dans ses rapports avec le régime des biens en droit andorran // Bull. des sciences économiques et sociales du Comité des travaux historiques et scientifiques. 1902.
- Poitreineau A. La vie rurale en basse Auvergne au XVIII^e siècle. P., 1965.
- Polanyi K. Primitive, archaic and modern economics. Boston, 1971.
- Postan M. Essays on medieval agriculture and general problems of the medieval economy. Cambridge, 1973.
- Poumarède J. Les successions dans le sud-ouest de la France au Moyen Age. P., 1972 (важно для проблемы *осталья* или *oustalau*).
- Poux J. (éd.) Les lettres de Philippe le Bel pour le Sabarthès // Bulletin historique et philologique... 1900.

- Propp V. Morphologie du conte. P., 1970. [Пропп В. Морфология сказки. СПб., 1996.]
- Radcliffe-Brown A. Structure and function in primitive society. NY, 1965.
- Rapp F. L'église et la vie religieuse en Occident à la fin du Moyen Age. P., 1971.
- Redfield R. Tepoztlan, a mexican village. Chicago, 1930; Idem. Chankom, a Maya village. Washington (D. C.), 1934. Idem. The little community. Peasant Society and Culture. Chicago, 1962.
- Rétif de La Bretonne N. La vie de mon père. P., 1970 [рус. перев.: Ретиф де ла Бретон Н. Свращенный поселенин. Жизнь отца моего. М., 1972].
- Riesman D. La foule solitaire (trad.). P., 1964.
- Riesman P. Société et liberté chez les Peul... Paris—La Haye, 1974.
- Robert U. Les signes d'infamie... hérétiques, cagots... // Mém. de la Soc. not. des antiquaires de France. Vol. 49. 1889.
- Rocher G. Introduction à la sociologie générale. P., 1968.
- La Roncière C. de. // Histoire de la pauvreté (см.: Mollat M.)
- Rougemont D. de. L'amour et l'Occident. P., 1939.
- Runciman S. Le manichéisme médiéval. P., 1972.
- Sahlins M. Stone age economics. Chicago, NY, 1972 [рус. пер.: Салинс М. Экономика каменного века. М., 1999].
- Sarramon A. Les paroisses... de Comminges en 1786. P., 1968 (Coll. doc. inéd. hist. écon. de la Révol. française).
- Saugrain C. Dictionnaire universel de la France. P., 1726; Idem. Nouveau dénombrement du royaume. P., 1720.
- Schmitt J.-C. // Histoire de la pauvreté (см.: Mollat M.)
- Schneider J. et coll. Les structures sociales de l'Aquitaine, du Languedoc et de l'Espagne au premier âge féodal / Éd. du C. N. R. S. (colloques internationaux). P., 1969.
- Schnurer C. L'église et la civilisation au Moyen Age (trad.). P., 1933—1938.
- Sébillot P. Le folklore de la France. 4 vol. P., 1968.
- Séguy J. Atlas linguistique de la Gascogne / Éd. du C. N. R. S. P., 1954—1974.
- Séguy J. См.: Caster G.
- Seres O. de. Théâtre d'agriculture. P., 1600.
- Sexualité humaine (collectif). P., 1970 (см., в частности, статью Л. Thore).
- Shanin T. Peasant economy // The Journal of Peasant Studies. 1974. Janv.
- Shorter E. Différences de classes et sentiments depuis 1750 // Annales. 1974. Juillet.
- Soderberg H. La religion des cathares. Upsala, 1949.
- Soulet J.-F. Traditions et réformes religieuses dans les Pyrénées centrales... Pau, 1974.
- Soulet J.-F. La vie quotidienne dans les Pyrénées sous l'Ancien Régime... P., 1974.
- Spanneut M. Le stoicisme des Pères de l'Église. P., 1957 (см., в частности: p. 181—182).
- Thomas K. Religion and the decline of magic. L., 1971.
- Thoré L. См.: Sexualité humaine.
- Thouzelier C., статьи о «Liber antihérésis»: Rev. d'hist. de l'Egl. 1960; Arch. d'hist. doct. et litt. du Moyen Age. T. 27. 1960 (особенно p. 206).
- Thouzelier C. Une somme anticathare, le «Liber contra Manicheos»... / Texte publié par C. T. Louvain, 1964.
- Thouzelier C. Catharisme et valdéisme en Languedoc à la fin du XII^e et au début du XIII^e siècle. P., 1965.
- Thouzelier C. Livre des deux principes / Texte du XIII^e siècle, édité et présenté par C. T. P., 1973.
- Thouzelier C. // Histoire de la pauvreté (см.: Mollat M.)
- Tilly C. La Vendée (trad.). P., 1970.
- Tönnies F. Gemeinschaft und Gesellschaft. Darmstadt, 1963.
- Toussaert J. Le sentiment religieux en Flandre à la fin du Moyen Age. P., 1963.
- Tucsoo-Chala P. Gaston Fébus et le vicomté de Béarn. Bordeaux, 1959.
- Gennep A. van. Manuel du folklore français contemporain. P., 1937—1958.
- Vaultier R. Le folklore... d'après les lettres de rémission. P., 1965.
- Vaux de Cernay P. des. Histoire de l'hérésie des Albigeois / Éd. Guizot // Coll. mém. rel. hist. France. T. XIV. P., 1824.
- Verlaque V. Jean XXII. P., 1883.
- Vicaire M. Études sur saint Dominique // Cahiers de Fanjeaux. Vol. I. 1966; Idem. Saint Dominique, la vie apostolique. P., 1965.
- Vidal J. M. Une secte... à Pamiers en 1320 // Annales de Saint-Louis-des-Français. Rome. 3^e année. Fasc. 3. 1899. Avril (о процессе А. Желиса).
- Vidal J. M. Origines et morale des derniers ministres albigeois // Annales du Midi. XV 1903 (в частности, рассматривается образование диоцеза Памье).
- Vidal J. M. Le tribunal d'Inquisition de Paniers. Toulouse, 1906.
- Vidal J. M. Doctrine et morale des derniers ministres albigeois // Rev. des quest. hist. Vol. 85, 86. 1909.
- Vidal J. M. Bullaire de l'Inquisition française au XIV^e siècle. P., 1913 (p. 104—105: о Жакке Фурнье).
- Vidal J. M. Note sur la parenté de Jacques Fournier—Benoît XII. Foix, 1929.
- Vidal J. M. Histoire des évêques de Pamiers, 1312—1467 // Bull. hist. du dioc. de Pamiers. Castillon, 1932.
- Viller M. et coll. Dictionnaire de spiritualité. Paris, 1937 и следующие годы.
- Voragine J. de. La légende dorée / Trad. de T. Wyzewa. P., 1902.
- Vourzay B. L'émigration des Cathares occitans en Catalogne, d'après le Registre de J. Fournier / D. E. S. Aix, dirigé par G. Duby, 1969 (inédit).
- Vovelle M. Piété baroque et déchristianisation. P., 1973.
- Wachtel M. Compte rendu de mission en Bolivie. 1973 (inédit).
- Wakefield M. Heresy... in Southern France. L., 1974.
- Weaver P. Familia Caesaris... Cambridge (UK), 1972.
- Welter Th. L'exemplum dans la littérature religieuse et didactique du Moyen Age. Toulouse, 1927.
- Wemyss A. Les protestants du Mas d'Azil. Toulouse, 1961.
- Wolf E. Peasants. Prentice Hall (USA), 1966.
- Wolff Ph. Commerce et marchands de Toulouse. P., 1954.
- Wylie L. Un village en Vaucluse (trad.). P., 1968.
- Wylie L. Chanzeaux, village d'Anjou (trad.). P., 1970.
- Yyer Y. Essai de géographie coutumière. P., 1966.
- Zink A. Azereix. P., 1969.

Весьма интересные работы А. Vauchez (Spiritualité du Moyen Age. P., 1975) и J. Musy (Mouvements populaires et hérésies au XI^e siècle // Rev. hist. 1975. Janv.) появились слишком поздно и не могли быть использованы в этой книге.

ВОЛШЕБНИК ИЗ СТРАНЫ ОК

Читателям этой книги уже никогда не забыть ее персонажей, отделенных от нас семисотлетней толщей времени. Воскрешенные обыкновенным волшебством великого историка жители пиренейской деревушки конца XIII — начала XIV веков кажутся порой столь достигаемы, что становятся едва ли не вняты и шум шагов, и легкое дыхание. Такова магия «тотальной истории», знаковой методологической установки современной французской историографической Школы «Анналов». Само понятие «тотальная история», по мнению Мишель Перро, любимицы послевоенного поколения анналистов, восходит, скорее всего, к концепту «интегральной науки» Дюркгейма (*Perrot M. L'air du temps // Essais d'ego-histoire. P., 1987. P. 277*). Для «Анналов» эта идея стала оплотом против традиционной «эрудитской» историографии, сосредоточенной на описании событий, хитросплетений политики, войн, уделявшей внимание только великим, выдающимся, значительным историческим личностям, привыкшей подвергать анализу исключительно событийные предпосылки и следствия явлений.

Принцип «тотальной истории» — это ориентация на создание исторического труда, отражающего все аспекты человеческой жизнедеятельности. В единстве Бытия и Деяния... Один английский историк признался, что считал бы подобную исследовательскую задачу вообще невыполнимой, «если бы не профессор Эммануэль Ле Руа Ладюри и его книги» (цит. по: *Гуревич А. Я. Исторический синтез и Школа «Анналов». М., 1993. С. 168*). Мастерское воплощение плодотворной исследовательской установки — главная причина колоссального научного и публичного успеха «Монтайю», что выразилось в исключительных для исторического труда тиражах, превывших, по некоторым сведениям, два миллиона экземпляров (*Новая и новейшая история. 1997. № 5. С. 246*).

Чем только не объясняли превращение строго научного исследования в бестселлер: и искусством историка, и повышенным вниманием автора к детальному описанию сексуальной жизни персонажей, и совпадением выхода книги с вызванным экономическим спадом усилением эскапистских настроений в широких массах, для которых история стала «ретроспективной утопией», и

просто модой на «Анналы». На этом фоне заслуживает внимания еще один фактор, превратившийся в фигуру умолчания. В момент выхода «Монтайю» из печати (1975) интерес широкой читательской аудитории во Франции, особенно на Юге, к средневековой «окситанской» истории подогревался, как ни странно, политической злобой дня. То были годы расцвета окситанского регионализма, лидером которого называли хорошо известного нашему автору профессора Университета Поля Валери в Монпелье Робера Лафона. Движение отнюдь не массовое, но довольно шумное и стойкое. Даже в начале 80-х годов манифестации окситанистов в Монпелье собирали, по данным газет, не менее шестисот участников, что не так уж мало для двухсоттысячного города. Публикации, речи, а то и бомбы регионалистов стремились придать требованию расширения местного самоуправления характер националистического движения. Обвиняя Париж в политике «униформизации», регионалисты объявили Францию конгломератом восьми национальностей, в ряду которых окситанцы являются наиболее многочисленной, населяющей сорок процентов территории «гексагона», хотя и позабывшей исконный свой язык. «Прекрасный провансальский язык, на три четверти латинский, на котором раньше говорили королевы и который теперь понимают только пастухи...» (*Доде А. Тартарен из Тараскона. Бессмертный. Рассказы. М., 1985. С. 606*). За столет после Доде лингвистическая ситуация лишь ухудшилась. В Монпелье в начале 80-х годов приверженцы окситанизма, удостоверяя свою «инаковость», но при том не умея связать двух слов на «языке ок», довольствовались символическим употреблением утвердительного *oc* вместо *oui* в своей французской речи.

Идеологи регионализма изображали историческую судьбу окситанского народа жертвой французского колониализма, которому за семь веков удалось в Стране Ок то, что не получилось в Алжире и Вьетнаме: не просто захватить, но и «офранцузить», совершить «культурный этноцид и даже геноцид».

Неспособность окситанистов заглянуть в зазеркалье истории не оставила равнодушным историка, завершавшего свою книгу. В 1974 году Э. Ле Руа Ладюри вы-

ступил в «Нувель Обсерватор» с нелицеприятной по отношению к идеям окситанизма статьей, саркастически призывавшей «пошадить захватчиков» (*Le Roy Ladurie E. Le territoire de l'histoire*. P., 1978. Vol. II. P. 414–427). Главный тезис статьи звучал афористично: «Лангедок офранцузил не Симон де Монфор, а Гутенберг». Иначе говоря, история французского присутствия в Стране Ок, начавшаяся в духе своего времени с завоевания огнем и мечом, когда под знаменем крестового похода против альбигойцев «бароны Севера» во главе с Симоном де Монфором в 1209 году «спустились» в Лангедок, была отмечена тремя важными нюансами. Во-первых, «бароны Севера» так и не перешли к собственно колонизации: земельная экспроприация в ущерб местному населению осталась ничтожной. Во-вторых, завоеватели отнюдь не навязывали свой язык, он распространился гораздо позже и вполне мирно благодаря использованию франкофонной техники книгопечатания (Гутенберг!) и престижу, обретенному французским языком к XVI веку. В-третьих, большинство местного населения, католиков, фактически поддержало захватчиков. Более того, в период «авиньонского папства» окситанцы практически захватили самый мощный аппарат политико-религиозной власти, существовавший тогда на Западе (*Ibid.* P. 415–416). Отмеченные три нюанса, доказывающие невозможность применения термина «колонизация» к историческому компромиссу Страны Ок и Страны Ойль, на базе которого выстроена современная Франция, можно проследить также на материале предлагаемой читателю книги.

Эмманюэль Ле Руа Ладюри (род. 19 июля 1929 года) связан с землей Окситании многими узами. Здесь, в Монпелье, сначала в лицее, потом в университете, он начинал свою научно-преподавательскую деятельность. Здесь же в 1956 году молодой лицейский преподаватель истории сочетался законным браком с Мадлен Пюппони, которой посвятил самую волшебную из своих научных работ. Однако, хотя большинство его исследований построены на материале истории Лангедока, Э. Ле Руа Ладюри никак не назовешь представителем региональной историографии. Это ученый мирового класса, признанный мэтр третьего поколения Школы «Анналов», один из руководителей знаменитой VI секции Практической Школы высших исследований, почетный доктор Мюнхенского, Лидского и других университетов.

В студенческие годы Э. Ле Руа Ладюри выбрал своим наставником Эрнеста Лабрусса, превыше всего ставившего два авторитета: Карла Маркса и Франсуа Симана (*Perrot M. Op. cit.* P. 276–277), и, подобно множеству французских интеллектуалов своего поколения, испытал сильное влияние марксизма. Успел даже, как отмечает его однокашник по Эколь Нормаль Пьер Бурдьё, в самом начале 50-х годов проявить себя коммунистическим активистом эпохи торжествующего сталинизма, произносящим на собраниях партийки филоппики против студенческого Комитета в защиту свободы (*Бурдьё П. Начала*. М., 1994. С. 13). После 1956 года последовала полоса «антидогматических иллюзий» и надежд на «гуманизацию марксизма» через возврат к «молодому Марксу». Э. Ле Руа Ладюри на долгие годы сохранил ощущение отрезвляющего шока, вызванного

«мощным гласом с улицы Ульм, возвестившим, что *Маркс никогда не был молодым*» (*Le Roy Ladurie E. Op. cit.* P. 13). Имеется в виду Луи Альтюссер, неортодоксальный марксист, философская концепция которого не оставляла места упованиям на «молодого Маркса». Подобные уроки марксизма, общие для целого поколения, имели следствием благополучное завершение далеко зашедшего романа Школы «Анналов» с марксизмом. На стыке второго и третьего поколений намечался переход от интеллектуального, научного восприятия марксизма к партийному активизму как социалистического (Э. Лабрусс, Ж. Ле Гофф), так и коммунистического (П. Вилар, М. Агиолон, М. Перро, Э. Ле Руа Ладюри) толка. Опасная связь закончилась тем, что Школа «Анналов» ассимилировала марксизм, но не наоборот. Аналогично, впрочем, завершались отношения Школы с иными доктринами, теориями и тенденциями эпохи: мальтузианством, фрейдизмом, структурализмом... Главное достоинство Школы «Анналов» заключается в способности ассимилировать все лучшее в человеческой мысли, не теряя своей идентичности. И сегодня, когда заходит речь о том, что «Анналы» дышат на ладан, не следует спешить. Просто снова встает вечный выбор: закончить, догматизироваться, опочить на лаврах или искать ответ на очередной вызов современности. Новое поколение Школы «Анналов» ассимилирует и «постмодернизм», отделяя зерна от плевел, или это будут уже не «Анналы».

Историкам третьего поколения приходилось строить научную карьеру с учетом архаичных университетских порядков, существовавших до реформ, последовавших за великим разлоом 1968 года. В 50–60-е годы это был, поистине, жизненный выбор: делать или, напротив, не делать докторскую диссертацию. Специфика жанра анахронизма и правила защиты на многие годы превращали ученого во Франции в «вечного студента», отбрасывали его, по выражению Э. Ле Руа Ладюри, «парадоксальным образом в догутаберговье времена» (*Ibid.* Vol. I. P. 541). Кто-то, подобно Ж. Ле Гоффу, считая несовместимыми требования «новой исторической науки» с канонами диссертационного жанра, отказывался тратить время на подобный марафон. Во всяком случае, как отметит впоследствии Пьер Нора, все наиболее яркие достижения «новой исторической науки» (включая «Монтайю») были созданы не в жанре диссертации (*Nora P. Conclusion // Essais d'ego-histoire*. P. 356.). Э. Ле Руа Ладюри успешно прошел через рогатки классического доктората. Соединяя неприятное с бесполезным и затратив добрый десяток лет, будущий автор «Монтайю» сумел в 35-летнем возрасте завершить докторский «кирич» (так на университетском жаргоне и во Франции, и в России именуют диссертацию), посвященный крестьянству Страны Ок, а затем опубликовать его в виде книги «Крестьяне Лангедока» (1966), отметив, кстати, в предисловии, что этим трудом начинает «авантюру с тотальной историей» (*Ревель Ж. История и социальные науки во Франции. На примере эволюции Школы «Анналов» // Новая и новейшая история*. 1998. № 6. С. 75). Впоследствии Э. Ле Руа Ладюри решительно выступил за перестройку научно-квалификационной системы, поместив в «Монд» от 19 сентября 1968 года

статью под названием «Апология обреченных на диссертацию» (*Le Roy Ladurie E. Le territoire de l'historien. Vol. I. P. 537–542*). Последующие реформы станут стимулом переноса центра тяжести усилий ученых от диссертационной к публикаторской деятельности.

Третье поколение пришло к руководству Школой после 1968 года. В 1969 году Ф. Бродель решил передать редакцию «Анналов» триумвирату молодых: Ж. Ле Гофф, Э. Ле Руа Ладюри и М. Ферро. Каждый из них не раз высказался против применения к «Анналам» понятия *школа*. Хотя, пожалуй, в пользу именно такого определения феномена «Анналов» говорит то, что традицией триумvirата стала неутомительная обязанность ежемесячного совместного обсуждения материалов редакционного портфеля, после того как каждый член редакции прочтет все поступившие статьи (*Le Goff J. L'appetit de l'histoire // Essais d'ego-histoire. P. 224*). Понятию *школа* не противоречит и лучшая из когда-либо предлагавшихся альтернатив: *стиль «Анналов»* (Ле Гофф Ж. Существовала ли французская историческая Школа «Annales»? // Французский ежегодник 1969. М., 1970. С. 346–347). Ибо истинная школа — это стиль, а не повторение задов, как полагают иные.

Образцом *стиля «Анналов»*, несомненно, является инаугурационная лекция программного характера, прочитанная Э. Ле Руа Ладюри в качестве преемника Ф. Броделя 30 ноября 1973 года в Коллеж де Франс (*Ле Руа Ладюри Э. Застывшая история // THESIS: Теория и история экономических и социальных институтов и систем. Структуры и институты. 1993. М., 1993. Т. I. Вып. 2. С. 153–173*). Кстати, это одна из немногих работ Э. Ле Руа Ладюри, появившихся на русском языке. Кроме миниатюрной реплики в сборнике, посвященном «Анналам» (Ле Руа Ладюри Э. Неподвижная история, необходимые пояснения // Споры о главном. Дискуссии о настоящем и будущем исторической науки вокруг французской Школы «Анналов». М., 1993. С. 115–116) и опубликованной заботами Гидрометцентра «Истории климата» (Ле Руа Ладюри Э. История климата с 1000 года. Л., 1971) русскоязычному читателю до настоящего издания было практически недоступно творчество блестящего историка-анналиста. Главные книги Э. Ле Руа Ладюри — «Крестьяне Лангедока» (1966), «Монтайю» (1975), «Карнавал в Романе 1579–1580» (1979), «Деньги, любовь и смерть в Стране Ок» (1980) — были, в сущности, вежами реализации идей, высказанных в лекции 1973 года. При этом центральное место, несомненно, занимает парадоксальная формула «неподвижной истории». В тексте лекции суть этого образного выражения раскрывается через более строгое понятие «квазистабильности системы» в ее социально-экономических, демографических и ментальных аспектах. Хотя Э. Ле Руа Ладюри исследует единственный пример «квазистабильной системы» — тот, что сложился в географических границах французского «гексагона» эпохи Старого порядка с 1300 по 1720 год (от Филиппа Красивого до так называемой «системы Луи»), — концепт «неподвижной истории» имеет более широкое историкофилософское значение. В сущности, Э. Ле Руа Ладюри ведет речь о тех самых *структурно устойчивых, на-*

ходящихся в состоянии равновесия динамических системах, переход которых в *диссипативное состояние* описывается пригожинской теорией хаоса (Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса. М., 1986). Возможно, Э. Ле Руа Ладюри были известны более ранние работы Пригожина, как бы то ни было, концептуальная перекачка Э. Ле Руа Ладюри с И. Пригожина очевидна.

Под «неподвижной историей» Э. Ле Руа Ладюри подразумевал явленную в течение упомянутых четырех столетий способность французской системы Старого порядка к самостабилизации как с точки зрения цифровых показателей демографии, урожайности (которые, несмотря на обширные, временами даже катастрофические флуктуации, неизменно тяготели к строгому пределу постоянства), так и с точки зрения качественной (стабильность сельскохозяйственной техники, технологии, способа производства).

Вряд ли можно согласиться, что вывод Э. Ле Руа Ладюри о «неподвижной истории» объясняется сужением поля исследования, концентрацией внимания на демографической и биологической сторонах истории, на «одних только чертах застоя» (Гуревич А. Я. Указ. соч. С. 186–187). Принцип «тотальной истории» исключает подобную односторонность. Речь идет не о механистически понимаемой стабильности, а о стабильности системной. Э. Ле Руа Ладюри не входит в противоречие с соредктором по «Анналам» Ж. Ле Гоффом, заявляющим: «Не существует неподвижной истории» (Гуревич А. Я. Интервью с Ж. Ле Гоффом // Мировое древо [Arbor mundi]. М., 1993. Вып. 2. С. 163). Э. Ле Руа Ладюри имеет в виду не застой, но способность равновесной динамической исторической системы компенсировать даже чудовищные флуктуации: «хирсимская модель», повторяет он оценку Ги Буа масштабов иных средневековых потрясений (*Le Roy Ladurie E. Le territoire de l'historien. Vol. II. P. 20*). Он не закрывает глаза на эпохальные новации (теория Ньютона, паровая машина Папена), социальные сдвиги, урбанизацию, коммерциализацию, рост грамотности и рационализма. Но все это, вплоть до эпохи Просвещения, не достигает «критической массы». «Ящич Пандоры», по выражению Э. Ле Руа Ладюри, откроется позже, за хронологической гранью «квазистабильной системы» Старого порядка (*Ibid. P. 31–32*). И наступит то самое хаотичное состояние, когда, по Пригожину, даже «небольшая флуктуация может послужить началом эволюции в совершенно новом направлении, которое резко изменит все поведение макроскопической системы» (Пригожин И., Стенгерс И. Указ. соч. С. 56).

Книга об окситанской деревне Монтайю освещает самое начало «неподвижной истории». Ответ на вопрос, в чем же все-таки проявился сдвиг, позволяющий говорить, что именно в это время утвердился так называемый Старый порядок (иными словами, «квазистабильная система»), отнюдь не лежит на поверхности. Статистическое совпадение суммарных демографических показателей (примерно 20 млн. жителей) в масштабах французского «гексагона» в начале XIV и в начале XVIII веков, разумеется, примечательно, но само по себе еще ничего не доказывает. Исследование Э. Ле Руа

Ладюри, однако, вполне позволяет приблизиться к ответу.

Ни у современников Жака Фурнье, ни у нынешнего историка ситуация начала XIV века никак не вызывает ощущения демографической стабилизации. Исследователи, на которых ссылается автор «Монтайю», убедительно доказали некоторую перенаселенность Окситании в те времена. С другой стороны, это был канун катастрофических демографических потрясений («хиросимская модель»), в результате которых население Монтайю и всего Юга сократится к концу XIV века более, чем вдвое.

Трудно увязать с конкретным историческим моментом и какой-либо заметный сдвиг в отношениях человека с природным ландшафтом, который позволял бы констатировать установление экологического равновесия.

Никак не очевидны сколь-нибудь существенные изменения в технике и технологии сельскохозяйственного производства по сравнению с предшествующими веками хаоса. Тем более в пиренейском отгонном овцеводстве. И сам способ производства, основанный на «системе домашних хозяйств» (Э. Ле Руа Ладюри использует описательную модель А. В. Чаянова), унаследован от предшествующих эпох.

Единственный очевидный признак, отличающий, если так можно выразиться, *новую систему Старого порядка* от предшествующего состояния, как подчеркивает Э. Ле Руа Ладюри в последней главе книги, имеет абсолютно нематериальное свойство и заключается в ментальном сдвиге. Третье поколение Школы «Анналов», не отрываясь, но дистанцируясь от поколения Ф. Броделя и Э. Лабрусса, предприняло попытку, в соответствии с известной формулой Мишеля Вовеля, подняться в исследовании исторического процесса «из подвала на чердак» (Гуревич А. Я. О кризисе современной исторической науки // Вопросы истории. 1991. № 2/3. С. 34), то есть от социально-экономической основы к «культурной» поверхности, сделав своей главной темой менталитет как некое единство сознательного и подсознательного, определяющее социальное поведение человека. Не вдаваясь в глубины неисчерпаемой темы менталитета, возьмем на пробу одну лишь каплю, памятуя, что без нее, возможно, не составилась бы тот колдовской эликсир, с помощью которого историк поднял из праха еретический приход начала XIV века.

Задолго до завершения работы над «Монтайю» Э. Ле Руа Ладюри заинтересовался историческими переменами отношения человека к смерти, причем не столько в великих умах (Паскаль, Монтень, Боссюэ...), сколько на уровне анонимной толпы. «Ибо средний человек — это и есть, в конечном счете, человек исторический», — скажет он в сообщении «Новая история смерти» на годичном (1972) собрании католической интеллигенции в Париже (Le Roy Ladurie E. Le territoire de l'historien. Vol. I. P. 393—403). Оттакаиваясь от близких ему по стилю исследований П. Шоню, Ф. Лебрена, М. Вовеля, нащупавших при анализе источников XVII—XVIII веков нарастание безразличного отношения к смерти и проблеме спасения души на исходе Старого порядка, Э. Ле Руа Ладюри ограничился тогда чисто историографической констатацией, что на смену прежней

истории, концентрирующейся на вопросах экономического роста и спада, идет «новая история», уделяющая внимание «серийному образу смерти в культуре», поскольку «история — это не только рефлексия о жизни, но и медитация о смерти» (Ibid. P. 402). Иными словами, медитация о жизни, присущая человеку историческому периодов *диссипативных* (хаотических, разогретых), сменяется медитацией о смерти, свойственной периодам равновесного состояния динамической системы. Дело отнюдь не в каком-то особо мрачном мировидении человека «осени Средневековья». Напротив, превращение смерти в «главнейший полюс мотивации» есть признак укрепления уверенности в прочности земного существования. Даже, иной раз, признак счастья, следы чего можно найти в главе «Пастушеский менталитет» настоящей книги: «Пьер Мори — счастливый пастух. Благодаря ему, перелистывая старые тексты Жака Фурнье, я обнаружил в народной среде призрачный образ своеобразного счастья времен Старого порядка». Счастье Пьера Мори и ему подобных состоит в том, что нет заботы о выживании, не приводит в отчаяние утрата имущества, денег... Есть уверенность, что упущенное всегда можно наверстать. Складывается впечатление, что по крайней мере применительно к христианскому европейскому миру признаком перехода социальных структур от хаотического состояния к упорядоченному выступает замещение озабоченности жизнью на озабоченность смертью. Для крестьян Монтайю оплотом уверенности в прочности земного существования служит дом (*domus* или *осталь*): одновременно и строение, и семья, и принцип, объединяющий имущество и людей. Земные напасти (натиск Церкви) лишь укрепляют внутреннюю спаянность каждой ячейки. Но если земной мрак освещен и согрет путевой звездой *осталь*, то что же там, за гранью неизбежного?! Для «одержимых проблемами спасения» людей Монтайю важно обрести «вслед за *domus* — *salus*»: спасение души. Самое страшное, по их понятиям, это неприкаянное скитание душ после смерти. «Монтайю — это любовь Пьера и Беатрисы, это стадо Пьера Мори. Монтайю — это плотский жар *осталь* и извечное упование на крестьянское царствие небесное».

Сколько великих исторических личностей встало истуканами на пьедесталы по площадям. Растиражированы изреченные ими по случаю исторические фразы, описаны деяния, отредактированы бумаги. Покойно и немо смотреть им пустыми глазами на суету смертных. А люди Монтайю, прошедшие семьсот лет назад самый заурядный земной путь, не заслужили покоя. Им уготована жизнь вечная. Потому что «Монтайю» — это классика жанра. Потому что «тотальная история» — особый жанр. Потому что это волшебство.

В. А. Бабинцев

ПРИМЕЧАНИЯ

Предисловие

- 1 Перечисляются французские ученые, занимавшиеся проблемами аграрной истории и, в той или иной степени, принадлежавшие к так называемой Школе «Анналов», научному направлению, группировавшемуся вокруг выходящего с 1929 г. журнала «Анналы». Здесь перечислены: *Ги Фуркен* и *Робер Фоссе* — специалисты по экономической и социальной истории средневековой Франции; *Пьер Губер* (р. 1915) и *Абель Пуатрино* (р. 1924) занимались проблемами социально-экономической истории Франции XVII–XVIII вв.; *Жорж Дюби* (1919–1996) — главный редактор журнала «Сельские исследования», составитель и один из авторов коллективных исследований «История сельской Франции» (Т. 1–4, 1975–1976), автор монографии «Сельская экономика и жизнь деревни на средневековом Западе» (Т. 1–2, 1962); *Марк Блок* (1886–1944) — один из основателей «Анналов», автор книги «Характерные черты французской аграрной истории» (1931) и обобщающего труда «Феодалное общество» (Т. 1–2, 1939–1940). Данные историки (следует учесть, что труды многих из них посвящены не только аграрной истории), как и вообще приверженцы Школы «Анналов», стремились обновить историческое знание, сделав центральной фигурой исследования не безличные социальные, экономические, политические, юридические структуры, а человека. Для них не менее, нежели поземельные отношения, формы эксплуатации и т. п. были важны сельский ландшафт, способы обработки земли, жилища крестьян, их семейная жизнь, верования и пр.
- 2 *Владелец Губервиля* — Жиль де Губервиль, нормандский дворянин, описавший в дневнике события 1550–1563 гг. *Никола Эдм Ретиф де ла Бретон* (1734–1806) — французский писатель, изобразил идеализируемую им деревню со старозаветным укладом в произведении «Жизнь отца моего» (1778). Сам Ле Руа Ладюри так характеризует образ Ретиф-отца: «Двуликий Янус, одновременно типичный и нетипичный человек деревни, вместе с тем стоящий над нею» (цит. по: История крестьянства в Европе. Эпоха феодализма. Т. 3. М., 1986. С. 506).
- 3 *Окситания* — название Южной Франции. Исторически Франция весьма четко делилась по Луару на две части. Юг был более романизирован, на Севере германское влияние было значительно сильнее. В Средневековье отличались системы обработки земли (на Севере пахали на лошадях, на Юге — на быках), правовые нормы (на Севере господствовало обычное право, на Юге — римское) и группы диалектов. Общераспространенные названия языков произведены от звучания слова «да» на Севере (*oil* — «ойль») и на Юге (*oc* — «ок»). Отсюда *langue d'oil* (лангедойль, язык «ойль»), он же северофранцузский, или старофранцузский, и *langue d'oc* (лангедок, язык «ок»), он же южнофранцузский, или старопровансальский (хотя на нем говорили не только в Провансе), или окситанский. Язык «ок» имел развитые литературные формы, на нем была создана поэзия трубадуров. От названий языков образовались и этнонимы: *homme d'oil* (омдойль, человек [из страны] «ойль»), *homme d'oc* (омдок, человек [из страны] «ок»), и географические названия: Лангедойль, Лангедок. Покорение и освоение Юга Севером началось в эпоху альбигойских войн (см. прим. 22 к Предисловию) в XIII в. и более или менее завершилось лишь к XVI–XVII вв. Административная и правовая обособленность Юга сохранялась до административной реформы 1790 г. Поскольку слово «Лангедок» применялось как ко всему Югу, так и к части его, провинции Лангедок, включавшей в себя с кон. XIII в. прежнее графство Тулузское, в XIX в. (первое упоминание — 1854 г.) делали так называемого «провансальского возрождения» ввели термин «Окситания» (от слова «ок») для обозначения Юга в целом. Впрочем, еще в документах французской королевской администрации XIV в. встречается выражение *lingua occitana*.
- 4 Волей-неволей (лат.).
- 5 *Гексагон* (греч. «шестиугольник») — иносказательное название Франции как целого, идущее от геометрической конфигурации ее границ.
- 6 *Прелат* (от лат. *praelatus* — «предпочтительный, лучший») — почетное название высших католических

священнослужителей — кардиналов, архиепископов, епископов, аббатов с епископскими полномочиями.

- 7 В результате конфликта между папами и французской короной (см. прим. 23 к Предисловию) и победы последней папский престол был в 1308 г. перенесен из Рима в Авиньон (фактически переезд состоялся в 1309 г.) и начался период так называемого «авиньонского папства», или «авиньонского пленения» (аллюзия на «вавилонское пленение» евреев; тем самым французские короли, утвердившие свой контроль над папством, приравнивались к гонителю избранного народа царю Навуходоносор и его преемникам, а Авиньон — к Вавилону, городу нечестия и разврата). Во французской исторической литературе авиньонское папство именуется также «папство Конта». Конта (точнее — Конта-Венессен, то есть «Венессенское графство») — историческая область вокруг Авиньона, ныне в деп. Воклюз. Графство Венессенское образовалось в X в. как удел графства Прованс, входившего тогда в состав Священной Римской империи. В 1125 г. Венессен был разделен на два владения: Верхний Венессен со столицей в городе Карпантра и Нижний Венессен с центром в Авиньоне; при этом Верхний Венессен отошел к графам Тулузским, а с 1229 г. — к французской короне. В 1274 г. Верхний Венессен был приобретен римскими папами. В 1308 г. папам был передан и Нижний Венессен с Авиньоном (окончательно — в 1348 г.), и Конта-Венессен вместе с Авиньоном оставались папским владением до 1791 г. Жак Нивель Фурнье (ок. 1285—1342) был с 1334 г. под именем Бенедикт XII третьим авиньонским папой.
- 8 Проблема загробного воздаяния бурно дебатировалась на протяжении всего Средневековья. Когда решается судьба человека: на Страшном суде после телесного воскресения или сразу же после смерти? Папа Иоанн XXII (см. прим. 13 к Предисловию) выдвинул (но в частном порядке, а не в качестве догмата) положение о том, что блаженные удостоятся лицезрения Господа (это и есть «блаженное лицезрение») только после Страшного суда, когда их души соединятся с телами. До этого они то ли как бы спят (Ад и Рай существуют, но они пусты и пребудут таковыми до светопреставления), то ли находятся в некоем благом месте потустороннего мира, но все равно пока что лишены «блаженного видения» — высшего райского наслаждения (воззрения Иоанна XXII либо сами по себе были не вполне ясны, либо передавались с искажениями). В конечном счете Иоанн XXII на смертном одре отрекся от своих высказываний, а его преемники однозначно провозгласили, что души праведных сразу же после смерти, а души людей грешных, но смертных грехов не совершавших, после пребывания в Чистилище (см. прим. 9 к гл. XXXIII) узрят Бога лицом к лицу.
- 9 Катарская ересь — вероучение секты (или группы сект) катаров (от греч. *кафарот* — «чистые»). Это дуалистическое вероучение, признающее существование двух равномогущих божеств: доброго (Христа) и злого (по некоторым сведениям, не всегда надежным, он именовался либо Сатанаил, то есть Бог

Сатана, либо даже Яхве). Весь материальный мир создан злым Богом, духовный — добрым. Посему любое материальное воплощение доброго начала невозможно, Христос никогда не воплощался, а значит не было Крестной Смерти и Искупления, сакральные предметы (распятия, иконы, мощи и т. п.) недействительны и потому категорически отрицаются, не признается искупление, нет никакой благодати святительства и т. д. Бранная жизнь, продолжающая материальное существование людей, богатство, в особенности богатство Церкви, даже вообще имущество — подлежат безусловному отвержению. Катары делились на две части: «совершенные» (лат. *perfecti*) и простые верующие. Первые, достигшие своего состояния путем единственного признаваемого катарами таинства — «утешения» (лат. *consolamentum*), обряда наложения рук, свершаемого любым «совершенным», должны придерживаться строгого аскетизма, соблюдать целомудрие, не владеть никакой собственностью, включая жилье, жить подаением и скитаться, проповедуя свое учение. «Совершенные» образовывали клир катарской церкви (судя по всему, в ней была своя иерархия и даже некий верховный глава), только они могли достичь вечного блаженства. Рядовые верующие должны были помогать «совершенным», а спастись могли лишь в результате «утешения». Если же человек умирал без одного таинства, то душа его переселялась в другое живое существо, от человека до животного (с этим верованием связан запрет на употребление мясной пищи), причем благочестивый верующий возрождался в виде «совершенного». Слово «катар» впервые зафиксировано в кон. X в., воззрения катаров, по всей видимости, проникли в Западную Европу с Востока через Балканский полуостров (см. прим. 15 к гл. II) и ко 2-й пол. XI в. распространились во Франции, особенно Окситании, в том числе благодаря элементам социального протеста в этом вероучении; многие местные правители поддерживали катаров, видя в них опору в сопротивлении притязаниям французских монархов и феодальных правителей Севера. В 1167 г. в местечке Сен-Феникс-де-Караман близ Тулузы сошелся собор катарского духовенства (то есть «совершенных»), на котором оформился разрыв с Римской Церковью. Центром катарства в Южной Франции стал город Альби в графстве Тулузском (ныне деп. Тарн), откуда и название окситанских катаров — альбигойцы (слово впервые зафиксировано в 1181 г.). Мощный удар по катарству нанесли альбигойские войны (см. прим. 22 к Предисловию), но катарская вера сохранялась до XV в., если не позднее.

- 10 Фурнье (фр. *fournier*) — «пекарь», но это слово в описываемую эпоху имело еще и особый терминологический смысл: «владелец (содержатель) общественной печи для выпечки хлеба».
- 11 Цистерцианцы — монашеский орден, учрежденный бенедиктинцем св. Робертом Молеземским (ум. 1110) в 1098 г. Именно тогда он основал в Бургундии обитель Цистерциум (*Cistercium*), или, по-французски, Сито (*Cîteaux*), с чрезвычайно суровым уставом. Создание сети дочерних монастырей, подчиненных

- Сито, ускорилось, когда в 1115 г. св. Бернар Клервский основал цистерцианскую обитель Клерво и фактически возглавил орден. При нем цистерцианцы стали одной из влиятельнейших монашеских корпораций в Европе. К 1300 г. орден включал ок. 700 монастырей, но с XIV в. начал приходить в упадок.
- 12 В годы пребывания Жака Фурнье на епископской кафедре Памье во Франции правил Филипп V Долгий (1291—1322, король с 1316 г.) и Карл IV Красивый (1194—1328, король с 1322 г.), графский престол в Фуа занимал Гастон II (ок. 1303—1343, граф с 1315 г.).
- 13 Иоанн XXII (в миру Жак Дюэз, или д'Эз; ок. 1245—1334) — папа с 1316 г. (второй авиньонский папа), сын сапожника из Каора (Кагора), один из самых деятельных пап своего времени, существенно пополнил папскую казну, боролся с противниками богатств Церкви, проводил профранцузскую политику.
- 14 Индугенция — первоначально письменное свидетельство об отпущении грехов; с XIII в. — особый документ «на предъявителя», по которому (за деньги, в дар, ввиду заслуг) отпускались грехи (все, кроме смертных, либо некоторые, особо указанные в данном документе), притом как совершенные, так и еще не совершенные. С рубежа XIII и XIV вв. индугенции выдавались только папам. Согласно католическому учению, существует так называемая «сокровищница Церкви», некая сумма благодати, создаваемой за счет так называемых «сверхдожных заслуг», то есть за счет той благодати, которая образуется, когда праведник или святой творит добрых дел больше, нежели требуется для его спасения. Из этой «сокровищницы» Церковь и черпает должное количество благодати, чтобы отпустить грехи тем, кто раскаивается, но не совершил (пока) достаточного для искупления своих грехов числа добрых дел.
- 15 Переводчик передал русским историческим термином «обелены», то есть выведены из-под обложения, освобождены от повинностей, французское слово *dispensés* — здесь: «освобождены, избавлены». Это слово восходит к лат. *dispensatio* — «раздача, распределение», что в Средние века имело особое техническое значение: освобождение от церковного наказания, выведение из-под общего канонического правила. Десятина, распространившаяся в Западной Европе по меньшей мере с V в. и с VIII в. ставшая обязательным налогом в пользу Церкви, тем не менее понималась как акт благочестия, а неуплата ее — как преступление против Бога и Церкви. На протяжении всего Средневековья (а кое-где и вплоть до отмены в католических странах Европы в XVIII—XIX вв.) не прекращались споры о том, десятую часть чего должен платить каждый христианин: урожая только зерновых или урожая вообще, только урожая или также приплода скота, только сельскохозяйственной продукции или любого дохода...
- 16 Тиара — головной убор римских пап, остроконечная епископская митра, увенчанная коронами; в описываемое время их было три (ныне пять), что понималось как символ тройственных прав папы — верховного первосвященника, судьи и законодателя. Следует отметить, что третья корона (а вместе с ней и указанное толкование) появилась во время понтификата Бенедикта XII — Жака Фурнье; до этого корон было две и это истолковывалось как принадлежность папе и духовной, и светской власти.
- 17 Непотизм (от лат. *peros*, род. п. *perolis* — «племянник») — практика раздачи высшим духовенством, в первую очередь папами, доходных должностей, церковных званий и т. п. своей родне. Название дано потому, что в силу обета безбрачия члены католического клира не могли иметь законного потомства, и ближайшими родственниками оказывались племянники и племянницы, при том, что нередко это на самом деле были внебрачные дети.
- 18 Макуллист — «порочитель», от лат. *maculare*, фр. *maculer* — «пятнать, пачкать, порочить, позорить».
- 19 Представления о том, что св. Анна зачала Деву Марию непорочно, появились в церковных кругах Западной Европы не позднее XIII в., причем, по мнению большинства современных исследователей, под влиянием народных верований, массовых представлений о Богоматери как особом божестве (см. прим. 9 к гл. XVIII). Таким образом, Приснодева оказывалась, подобно Сыну, выведенной из-под бремени первородного греха. Споры продолжались до 1854 г., когда папа Пий IX провозгласил догмат о непорочном зачатии Девы Марии св. Анной.
- 20 Иоахим Флорский (Калабрийский) (Джоакин да Фьоре; ок. 1132—1202) — итальянский мыслитель, цистерцианец, аскет, основатель (в 1191 г.) монастыря Сан-Джованни-ин-Фьоре. В своих трудах «Согласование Ветхого и Нового Заветов» и «Комментарии к Апокалипсису» Иоахим развивал пронизанную идеями возрождения и обновления систему последовательного развития истории. История, по Иоахиму, делится на три эпохи: эпоха Бога-Отца, Ветхого Завета и подчинения людей Господу как рабов хозяину (от сотворения мира до Христа), эпоха Бога-Сына, Нового Завета и подчинения людей Господу как детей отцу (от Христа до 1260 г., через 70 лет после написания указанных трудов, когда должно наступить преобразование мира, его обновление), эпоха Святого Духа, Вечного Евангелия, являющегося высшей формой откровения, и всеобщей любви. Последователи калабрийского мистика — иоахимиты — считали Вечным Евангелием писания самого Иоахима (а в XIV в. появилось сочинение с тем же названием), но основатель учения, видимо, полагал, что Вечное Евангелие должно быть не писанным текстом, а прямым сверхчувственным познанием истины. Мистический историзм Иоахима во многом восходит к Библии и, включая идею Вечного Евангелия, к знаменитому еретiku III в. Оригену. Идеи Иоахима оказали большое влияние на позднесредневековых еретиков и на радикальные течения во францисканстве, хотя они были осуждены Церковью еще в 1215 г. на Латеранском соборе.
- Мейстер (Майстер, то есть Мастер) Экхарт (настоящее имя Иоганн; ок. 1260—1327) — философ-мистик, доминиканец, родом из Германии. В центре идей Экхарта — учение об Абсолютном Ничто, которое

- есть Бог, притом это Ничто — никак не пустое место, но семья, зародыш всех вещей; каждый человек, по мнению Экхарта, носит в душе частицу Бога, «искорку», которая должна воссоединиться с Божеством. Учение Экхарта было осуждено в 1329 г. Иоанном XXII.
- Уильям Оккам** (ок. 1285–1349) — философ и богослов, доминиканец, родом из Англии. Одной из важных сторон его воззрений было учение о принципиальной недоказуемости положений веры. Был резким противником авиньонских пап в их борьбе с императорами, в 1324 г. арестован по обвинению в ереси, в 1328 г. бежал из тюрьмы в Авиньон к императору Людовику IV Баварскому (1287–1347, император с 1314 г.) и был отлучен от Церкви.
- 21 **Симоне Мартини** (ок. 1284–1344) — итальянский художник, родом из Сьены, работал в Авиньоне с 1339 или 1340 г., многими современниками (в частности, Петраркой) почитался как лучший художник своего времени.
- 22 В 1209 г. папа Иннокентий III (см. прим. 22 к гл. XIII) объявил крестовый поход против альбигойцев, что привело, в конечном счете, к покорению Юга Франции Севером и почти полному разрушению окситанской цивилизации. Сопротивление катаров продолжалось и после официального завершения крестового похода, последний оплот альбигойцев, крепость Монсегюр (ныне — в деп. Тарн) пала в 1244 г., сопротивление продолжалось и позднее. Крестовый поход и последующие военные действия против альбигойцев именуют также альбигойскими войнами.
- 23 **Бонифаций VIII** (в миру Бенедетто Каэтани; ок. 1235–1303) — папа римский с 1298 г., один из последних «великих» пап, стремившихся поставить папство над светскими властями, сделать Церковь высшей правящей силой в мире. По этой причине он вступил в затяжной конфликт с королем Франции Филиппом IV Красивым (см. прим. 8 к гл. I), добивавшегося подчинения местной Церкви королю. В 1302 г. издал буллу (папское повеление, имеющее обязательную силу для всех католиков), в соответствии с которой подчинение папе во всех делах, в том числе политических, объявлялось обязательным условием спасения души, и отлучил Филиппа Красивого от Церкви. В 1303 г. был арестован посланцами французского короля, от потрясения сошел с ума и вскоре умер.
- 24 **Доминиканский трибунал** — трибунал инквизиции. Нищенствующий орден (см. прим. 35 к Предисловию) братьев-проповедников был основан в 1215 г. св. Домиником (Доминго) Гусманом (1170–1221) (отсюда и обыденное название ордена — доминиканцы) для борьбы с ересью (в первую очередь — ересью катаров) путем проповеди. Постепенно доминиканцы сделали орудием инквизиции. Первоначально, по решению Латеранского собора 1179 г. и в соответствии с папским указом 1184 г., местным священникам предписывалось производить розыск еретиков, епископам — судить их, а светским властям — приводить смертные приговоры в исполнение, ибо, по словам папы Луция III (в миру Убальдо Алу-

чиньоли; ум. 1185, папа с 1181 г.), «Церковь испытывает отвращение к пролитию крови». В 1209 г. Иннокентий III передал руководство процессами над еретиками особым папским легатам (то есть посланцам), выведя их из-под юрисдикции епископов. В 1229 г. в Тулузе впервые был организован инквизиционный трибунал, в обязанности которого входили сыск, следствие и суд над еретиками; процесс проводился, в отличие от светских судов, где дело решали присяги истца, ответчика и свидетелей, путем расследования (лат. *inquisitio* — «исследование») с помощью свидетелей и допроса обвиняемого (допускалось применение пыток). Инквизиционный трибунал мог приговорить уличенного судом в ереси к покаянию, ношению особой одежды (см. прим. 29 к Предисловию), поражению в правах, конфискации имущества, тюремному заключению и в особо тяжелых случаях — к смертной казни. В 1231–1235 гг. папа Григорий IX (в миру Уголино из Ананы; ок. 1145–1241, папа с 1227 г.) подчинил инквизицию непосредственно себе, передав в 1232 г. ее функции на местах ордену доминиканцев.

25 **Каноники** — здесь: члены капитула, то есть коллегии, состоящей из духовных лиц кафедрального собора той или иной епархии, причем в их число входят как представители собственно причта этого собора, так и главы крупных храмов епархии (они также номинально считаются членами соборного клира). Каноники избирали епископа и должны были помогать ему в управлении епархией. Размежевание полномочий епископа и капитула не было достаточно четким, что порождало конфликты.

26 **Вьеннский собор** — XV Вселенский собор по католическому счету, который созвал первый авиньонский папа Климент V (в миру Бертран де Го; ок. 1264–1314, папа с 1305 г.) в южнофранцузском городе Вьенна в 1311–1312 гг. Среди решений собора было осуждение тезиса об абсолютной бедности Христа, а также требование усиления борьбы с ересями.

27 **Байль** (*bayle*) — окситанская форма французского слова *балли* (*bailly*), то есть назначаемое сензором (им мог быть непосредственный владель земли или верховный сюзерен — король, граф) должностное лицо, обладающее административно-полицейскими функциями.

28 Представления о том, что эпидемии вызываются отравлением тех или иных источников ядовитыми или магическими снадобьями (впрочем, это не очень различалось), существовавшие в народных верованиях с раннего Средневековья (если не раньше), с XIII в. попадают и в церковные воззрения, а поиски виновных в этих отравлениях принимают характер массового психоза и преследований подозреваемых: колдунов, еретиков, евреев, прокаженных... Положение последних было в Средние века двояственным. Как гласят тексты той эпохи: «...и пусть отлучен ты от церкви и от заступничества святых, но не отлучен от милосердия Божьего» (цит. по: Фуко М. История безумия в классическую эпоху. СПб., 1997. С. 27). Проказа понималась не как болезнь, но именно как знак Божьего гнева, потому в массовых (да и цер-

ковных) представлениях акцент ставился на отверженности прокаженных, на их злобной, если не дьявольской, сущности — отсюда и обвинения в отравлениях. Если верить тексту, написанному в XV в., жабий порошок изготовлялся следующим образом: лицо, явившееся к причастию, не проглатывало гостию (хлеб причастия, в католической обрядности — пресный), а приносило ее домой; этой гостией кормили жабу, каковую потом сжигали в горшке; пепел ее и являлся искомым порошком.

29 **Желтый крест** — налагаемое инквизицией наказание из числа позорящих. Еретиков носили на груди двойной желтый крест, если наказуемый был катаром из «совершенных», то нашивался еще третий крест на шапку. Ср. прим. * на с. 28.

30 **Вальденсы** — еретическая секта (другое самоназвание — «аионские братья»), основанная ок. 1176 г. лионским купцом Пьером Вальдо (ок. 1140—после 1206), который поступил согласно букве Евангелия — раздал имущество бедным и стал вести жизнь бродячего проповедника, выступая против обмирщения Церкви, против церковных богатств (в частности, против десятины) и за добровольную бедность. Вальдо выступал за реформу Церкви изнутри, но церковные власти стали преследовать вальденсов, и те отошли от Церкви не только в организационном, но и в догматическом отношении, сближаясь с катарами: вальденсы создали собственное духовенство, именовавшееся, как и у альбигойцев, «совершенными», отрицали власть папы, культ распятия и пр. К XIV в. вальденство пришло в упадок, сохранившись лишь в горных районах, в основном в Альпах и, в меньшей степени, в Пиренеях.

31 **Минута** (лат. *minuta* — букв. «малая», совр. фр. *minute* — «черновик», «подлинник») — в судебной практике Средневековья, особенно в церковных судах, нечто вроде стенограммы допроса, писавшейся на том языке, на котором говорил допрашиваемый; официальный же протокол составлялся на латыни.

32 **Доллинггер, Игнац Иоганн Йозеф** (1799—1890) — немецкий историк Церкви.

33 **Редфилд, Роберт** (1897—1958) — американский этнолог и социолог. **Уайли, Лоренс Уильям** (р. 1909) — американский историк.

34 **Эрс** — мелкий приток Арьежи.

35 **Нищенствующие ордена** — монашеские организации, в которых братья, кроме общих для всех монахов обетов бедности (то есть отказа от личной собственности), целомудрия и послушания, принимала обет нищеты — отвержения любого имущества, хотя бы и находящегося в коллективной собственности, кроме рясы и чаши для сбора подаяния; первоначально им запрещалась даже обувь (отсюда прозвище — «босоногие братья»), они не должны были иметь никакого жилья, указанное подаяние принимать только пищей и не прикасаться к деньгам. Первую такую организацию основал в 1209 г. св. Франциск Ассизский (Джованни Бернардоне; 1182—1226); это был орден меньших братьев, обычно называемый по имени основателя орденом францисканцев, или миноритов (от лат. *minor* — «меньший»). Вторым по времени

основания нищенствующим орденом стали доминиканцы (см. прим. 24 к Предисловию). Идеи добровольной бедности были весьма популярны, с XIII в. и другие ордена стали принимать сходные уставы. В современных европейских языках, например, французском, существует терминологическое разделение собственно монахов (фр. *moines*) и нищенствующих (фр. *frères* — «братья»). Строгость орденских уставов постепенно снижалась, еще в XIII в. появились монастыри, у орденов возникла своя собственность, но все же нищенствующие (иначе — мениканти, от лат. *mendicare* — «нищенствовать, побирать») весьма значительно отличались от монахов прежних орденов: в монастырях старых образцов стремились уйти от мира, мениканти действовали в миру, проповедуя на площадях, участвуя в общественной жизни. Принимая идеал «апостольской жизни», официальная Церковь постоянно подчеркивала, что воплощение этого идеала является желательным, но не исключительным путем к спасению, как считали катары.

Глава I

1 **Черная Смерть** (или Черная чума) — пандемия чумы в Европе в 1347—1350 гг., занесенная то ли палящими из Святой Земли, то ли крысами с кораблей, пришедших из генуэзских колоний в Крым. В Лангедок чума пришла из Прованса или принадлежавшей тогда Генуе Корсики. Эпидемия двигалась с юга Франции на север, в некоторых областях страны убыль населения составляла 80—90 процентов, по Европе в целом — 20—30 процентов.

2 Здесь имеется в виду известный практически всем народам мира культ отдельно стоящих камней (наиболее известный пример — огромные мегалиты, распространённые в Западной Европе и Северной Африке в III—II тыс. до н. э.), которые символизировали Мировую Гору — место, где земля встречается с небом и где проходит ось мира. В народных представлениях и в религиозной литературе Средневековья скала, камень — одна из мифопоэтических метафор Девы Марии, символизирующая ее центральное положение в мире, ее посредничество между Богом и людьми, ее несокрушимую мощь в заступничестве за людей.

3 **Парцелла** — небольшой участок земли, мелкое крестьянское земельное держание, семейно-индивидуальное хозяйство, характерное для Франции вплоть до XX в. Особенностью Юга была компактность парцелл, тогда как на Севере Франции господствовала чересполосица, то есть земли, принадлежащие одной семье, могли быть разбросаны в разных местах деревенских угодий.

4 По преимуществу (лат.).

5 **Messier** — нанимаемый общиной (или владельцем земли) сторож, следивший за сохранностью растений в период созревания (на полях, в садах).

6 **Ван** — ручная веялка, приспособление в форме раковины, плетеное из ивы.

7 **Бардо**, или гонт — дощечки в форме черепицы.

8 **Филипп IV Красивый** (1268—1314) — король Франции с 1285 г.; стремился укрепить королевскую

- власть, увеличить полномочия королевской администрации, распространить королевское правосудие и королевское налогообложение на все сословия страны, в том числе и на Церковь, что привело его к конфликту с папством (см. прим. 23 к Предисловию).
- 9 Капустка моя! Кролик мой! (фр.).
- 10 Имеется в виду разница между *сувереном*, то есть лицом, обладающим публичной властью, и *сеньором*, то есть владельцем, верховным собственником (но не пользователем) земель по феодальному праву. Физически суверен и сеньор могли совпадать (например, граф де Фуа и государь деревни Монтяйо как части графства, и феодальный собственник земель этой деревни), а могли и не совпадать (собственником является какой-либо из вассалов суверена); в Средние века также нередко были случаи, когда земли одной и той же общины принадлежали разным владельцам.
- 11 В Средние века (а в пережитках даже до XIX в.), при неразделенности или слабом разделении публичного и частного права, владелец земли обладал определенными административными и судебно-полициейскими полномочиями по отношению к жителям этой земли, причем объем этих полномочий весьма варьировался — они могли реализовываться применительно ко всему населению, или только к неблагополучным, или только к зависимым крестьянам. Одним из таких полномочий являлось право суда: низшего, налагавшего штрафы, среднего, имевшего право приговаривать к телесным наказаниям или заточению, высшего, осуждавшего на смертную казнь. Последнее право, реализуемое его носителем непосредственно или через назначенных чиновников, принадлежало монархам или наиболее влиятельным территориальным князьям и было признаком полного или почти полного суверенитета.
- 12 Монтескье, *Шарль Луи де Сегонда*, барон де Ла Бред и де (1689–1755) — французский философ-просветитель, историк и правовед. Здесь имеется в виду его сочинение «О духе законов» (1748), в котором Монтескье выдвинул теорию о разделении властей: наилучшая форма правления есть та, в которой высшая власть не сосредоточена в одних руках, законодательная, исполнительная и судебная власти должны осуществляться разными, независимыми друг от друга лицами или органами; такая система является защитой от тирании и произвола. Здесь, по всей видимости, Э. Ле Руа Ладюри имеет в виду следующее: Монтескье одобритительно цитирует формулу обычного французского права — «одно дело феодал, другое — суд» (Монтескье Ш. Л. О духе законов. М., 1999. С. 467) — и указывает, что в XII–XIII вв. под воздействием римского и канонического права военная (для Средневековья, по мнению Монтескье, слитая с исполнительной) власть отделяется от судебной (Там же. С. 487).
- 13 *Викарий* — здесь: духовное лицо, помощник или заместитель епископа (иногда также в епископском сане), причем его полномочия могут распространяться на всю епархию либо на ее часть (викариат).
- 14 В описываемое время (ок. 1320 г.) графом де Фуа был Гастон II (см. прим. 12 к Предисловию), предшественником которого являлся его отец, Гастон I (1289–1315, граф с 1302 г.). Следует отметить, что наиболее активным противником распространения влияния французской королевской власти и Церкви на графство Фуа был отец Гастона I, Роже-Бернар III (ум. 1302 г., граф с 1265 г.).
- 15 *Гистологическое препарирование* — изготовление препаратов тканей живых существ, которое предполагает заключение их в среду, обеспечивающую сохранность структуры объекта.
- 16 *Ливр* (от лат. *libra* — римский фунт, 489,5 г) — денежная единица Франции со времен Карла I Великого (742–814, король франков с 768 г., император с 800 г.) по 1799 г. Из-за высокой стоимости (первоначально предполагалось, что в нем должен быть фунт золота) служил преимущественно расчетной единицей, в 1667 г. был объявлен исключительно таковой (чеканка прекратилась в 1649 г.); на протяжении Средневековья и начала Нового времени содержание золота в ливре непрерывно понижалось, кроме того, существовало несколько ливров, разлечившихся по месту чеканки (турский, парижский и др.). Ливр делился на 20 су; впервые чеканка серебряных су была осуществлена в 1266 г. королем Франции Людовиком IX Святым (1214–1270, король с 1226 г.), который сделал су основной денежной единицей, бывшей в обращении (то есть не расчетной). Денье — $\frac{1}{12}$ часть турецкого ливра или $\frac{1}{20}$ — парижского; денье впервые появились еще при Карле Великом. Следует отметить, что 300 ливров — огромная сумма. В описываемое время в Париже сумма годового налога с крупного прихода составляла 500 ливров, крупный судебный чиновник в том же Париже получал 100 ливров в год.
- 17 *Бастард* — незаконнорожденный. В Средние века это слово не имело уничижительного смысла, во всяком случае в применении к внебрачным отпрыскам знати: бастарды принадлежали к аристократии, носили титулы и т. п., хотя были (как правило, но существовали и исключения) лишены права наследовать владения и титул отца. Что же касается Лу де Фуа, графа де Раба, жившего в 1-й пол. XIV в. (генеалогия и хронология этой ветви династии графов Фуа слабо исследована), то здесь Э. Ле Руа Ладюри допустил неточность. Бастардом был не он, а его тезака (все представители этой линии носили имя Лу) и прадед, Лу де Фуа (изв. 1223–1229 г.), первый граф де Раба, сын то ли Раймона-Роже (ум. 1223, граф де Фуа с 1188 г.), то ли его сына и преемника Роже-Бернара II (ум. 1241, граф с 1223).
- 18 *Прево* — здесь: должностное лицо, представитель сеньора во всей сеньории или отдельной части ее; в данном случае имеется в виду прево графа де Фуа.
- 19 Представления о трехсословной структуре общества возникли в Средние века не позднее X в. и приобрели более или менее законченный вид во Франции к нач. XI в. (ученые донныне спорят о том, насколько эти средневековые представления восходят к весьма древним — не позднее сер. II тыс. до н. э. — воззрениям индоевропейцев о трех функциях общества: административно-сакральной, военной и хозяйствен-

ной, каждая из которых воплощается в социальных либо возрастных группах). Согласно этим представлениям, земное общество есть несовершенное отражение небесной иерархии чинов ангельских и состоит из трех групп: молящиеся (то есть духовенство), обеспечивающие небесное благословение земным делам, воюющие (то есть рыцарство и — шире — вообще светская знать и светские власти), обеспечивающие защиту общества извне и мир и справедливость внутри его, трудящиеся, то есть те, кто обеспечивает хозяйственное благополучие общества. Эти сословия не равны, но смысл и оправдание свыше получают только как части целого, и каждое из сословий обязано перед Богом выполнять свои функции; стержнем общества, скрепой, соединяющей сословия, является монарх. Подобные воззрения были весьма широко распространены, с 1302 г. во Франции действовали и, временами, оказывали немалое влияние на политику страны Генеральные Штаты — высший законосовещательный орган государства, состоявший из трех палат, в каждую из которых входили депутаты от одного из сословий. Помимо Генеральных действовали и провинциальные штаты, созывавшиеся по сословному принципу в рамках одной какой-либо территории.

- 20 *Жакерия* — крестьянское восстание 1358 г.; название получило от насмешливого прозвища крестьянина — «Жак-простак». После тяжелого поражения Франции в ходе Столетней войны, после пленения короля Иоанна II Доброго (1319—1364, король с 1350 г.) в битве при Пуатье в 1356 г., в стране разразился тяжелый экономический и социальный кризис. В частности, усилилось налоговое бремя, ибо дополнительные налоги должны были пойти на уплату выкупа за плененного короля (2,5 миллиона ливров золотом, что являлось совершенно фантастической суммой — доходы казны Франции в хорошие годы составляли 500—800 тысяч ливров), и, что особенно важно для крестьян, весной 1358 г. была введена дополнительная барщина для восстановления разрушенных в ходе войны замков. «В стране началось возбуждение, то тут, то там крестьяне собирались группами и, по словам хронистов, говорили, „что все дворяне опустошили королевство Францию, что они позволили пленить и увезти в Англию короля“, „что дворяне, которые должны их охранять, решили совершенно отнять у них имущество“ и потому „будет великим благом уничтожить всех дворян“ Восстание началось в конце мая 1358 г. в местности вокруг г. Бове и охватило значительную часть Северной Франции» (Гуревич А. Я., Харитонович Д. Э. История Средних веков. М., 1994. С. 211). В средневековом сознании человек являлся не столько суверенной личностью, сколько частью некой группы, в данном случае, сословия, ответственным за всех сочленов своего сословия; функция и личность, эту функцию исполняющая, не разделялись, посему, если сословие не исполняло свою функцию, члены этого сословия не имели права на существование, на жизнь. И поэтому «„жаки“ стремились истребить всех дворян и, захватывая замки, убивали всех благородных

без различия пола и возраста. Одновременно с этим они заявляли о своей преданности престолу и помещали на знаменах королевский герб» (Там же). В июне 1358 г. войско «жаков» было разбито. Началась расправа над крестьянами... Только за две недели после поражения было убито 20 тыс. крестьян (Там же. С. 212).

- 21 Накануне Великой французской революции значительная часть французского дворянства жила крайне бедно: «В 1725 году финансовое ведомство собирало сведения о доходах дворянства. Выяснилось, что в Нижней Оверни около 20 процентов дворянских семей получают менее 500 ливров годового дохода. Такой уровень доходов уже не позволял вести приличествующий их сословию образ жизни. Земли разорявшихся дворян скупо богатое местное дворянство и буржуа, а сами они начинали заниматься ремеслом, мелкой торговлей или наниматься на ферму, что считалось несовместимым с сохранением принадлежности к привилегированному сословию» (Пименова Л. Дворянство накануне Великой французской революции. М., 1986. С. 43). Французский историк Альбер Матъез (1873—1932) для обозначения этого бедного предреволюционного дворянства использовал выражение «подлинный благородный плебс» (Матъез А. Французская революция. Ростов-на-Дону, 1995. С. 25).
- 22 *Дамуазо* — здесь: молодой человек благородного происхождения, еще не возведенный в рыцарское достоинство.
- 23 *Эпидермический* — поверхностный, от «эпидерма (эпидермис)» — поверхностный слой кожи и, шире, вообще внешняя поверхность.
- 24 *Здесь Э. Ле Руа Ладюри*, скорее всего, имеет в виду распространившиеся с кон. XIII—нач. XIV вв. и sporadически прокатывавшиеся по всей Западной Европе до XVIII в. страхи, в первую очередь страхи перед «чужими» в самом широком смысле этого слова. Эти «чужие» — еретики для католиков, католики для еретиков, бедные для богатых, богатые для бедных, евреи для христиан, даже женщины для мужчин — считались слугами Дьявола и посему подлежали отвержению и даже уничтожению. Подробное описание этих страхов дал французский историк Жан Делюмо в книге «Страхи на Западе (XIV—XVIII вв.). Осажденный град», вышедшей в 1978 г.; следует отметить, что Ж. Делюмо в ряде мест своего исследования ссылается как раз на данный труд Э. Ле Руа Ладюри.
- 25 *Орден Почетного легиона* — во Франции учрежденная в 1802 г. почетная корпорация, стилизованная под средневековый светский рыцарский орден. Этот орден имел свои высшие органы — капитул, великого магистра, различные звания: командоров, офицеров, кавалеров (то есть рыцарей) Почетного легиона. Со временем превратился в орден в современном смысле — даваемый за заслуги почетный знак, звания стали степенями ордена.
- 26 *Эндогамия* — обычай, предписывающий заключение брака в пределах определенной социальной, профессиональной или родственной группы.

- 27 Столкновение, конфликт (англ.).
- 28 Имеется в виду распространение так называемой «куртуазной» (этимологически — «придворной») культуры Окситании; одной из важнейших черт этой культуры являлся кодекс куртуазной любви, любви, по определению, внебрачной, причем правила любовного поведения были строго кодифицированы, и только следование им превращало обыкновенную любовь в любовь «высокую», «утонченную» (*Fin Amor*). Современные исследователи полагают, что этот кодекс, являясь безусловным идеалом поведения, не всегда (или даже весьма редко) воплощался в реальность, был во многом создан искусственно трубадурами — поэтами, слагавшими свои стихи на окситанском языке и творившими, в основном, при дворах феодальных владетелей на Юге Франции. Расцвет творчества трубадуров приходится на XII—XIII вв.
- 29 *Серваж* (фр. *servage*, от *serf*, французского слова, обозначающего лично зависимого крестьянина и, в свою очередь, образованного от лат. *servus* — «раб») — форма личной зависимости крестьянина, характеризующаяся тремя чертами: шеваж (уплата поголовной подати), формарьяж (запрет вступать в брак без разрешения господина), менморт, или право мертвой руки (запрет передавать свой надел по завещанию при отсутствии прямых наследников; в этом случае наследником является сеньор). Дольше дебатировался вопрос о том, предполагал ли серваж прикрепление к земле.
- 30 *Эвентуальное* — возможное при случае, при некоторых обстоятельствах.
- 31 *Ланды* — здесь: невозделанные земли.
- 32 *Эвтаназия* (греч. «благая смерть») — безболезненное умерщвление (обычно — безнадежно больных). Здесь имеется в виду, что денежные платежи были фиксированными, а посему в период «нисходящей кривой развития» в 1350–1450 гг. (см. прим. 35 к гл. I) инфляция резко уменьшила их фактический размер, ибо деньги становились все дешевле, так что означенные платежи безболезненно «умерли».
- 33 В силу очевидности, самим фактом, тем самым (лат.).
- 34 *Шампар* — сеньориальный побор в виде определенной части урожая со злаков, льна, винограда и т. д. По мнению ряда исследователей, шампар являлся признаком крестьянской несвободы.
- 35 Здесь, видимо, Э. Ле Руа Ладюри ссылается на идеи французского историка Фернана Броделя (1902–1985), выраженные в книгах «Материальная цивилизация, экономика и капитализм, XV–XVIII вв.» (Т. 1–3, 1979, рус. перев. М., 1986–1992) и «Идентичность Франции» (смерть автора прервала издание, в 1986 г., то есть уже после опубликования «Монтайю», вышел 1-й том и две части 2-го; рус. перев.: Бродель Ф. Что такое Франция? М., 1995; Ле Руа Ладюри мог быть знаком с основными положениями книги). Согласно этим идеям, в рамках той фазы европейской истории (950–1450), которую Ф. Бродель определил как «первый этап Нового времени», Европа развивалась по восходящей линии в 950–1350 гг., после чего наметилась «нисходящая кривая» (1350–1450). Период подъема характери-

зовался значительным ростом населения (в 1100 г. население Франции составляло 6 млн. 200 тыс. человек, в 1328 г. — ок. 20 млн.), распашкой новых земель, усовершенствованием орудий труда, беспрецедентным ростом числа городов, бурным расцветом ярмарок, активнейшим развитием ремесел и т. п.

- 36 *Диатриба* — обличительная речь, зачастую содержащая нападки личного характера.
- 37 *Кальвинизм* — одно из основных течений Реформации, основанное Жаном Кальвином (1509–1564). Кальвинизм отрицает таинства (кроме крещения и причащения, которые рассматриваются как символические обряды), в качестве источника веры признает лишь Священное Писание (но не священное предание, то есть учения отцов Церкви, постановления соборов и пап), богослужение осуществляется на народном языке. Считается, что каждый христианин является священником (так называемое «учение о всеобщем священстве»), посему не существует Церкви как института (Церковь есть только и исключительно совокупность истинных христиан), не может быть церковной собственности и церковных налогов, в частности, десятины. Впервые кальвинизм как государственная религия был принят в Женеве, швейцарском городе-кantonе, в 30-е гг. XVI в. От названия полноправных швейцарских горожан — *eidgenoten*, швейцарской диалектной формы нем. *eidgenossen* (букв. «давшие совместную клятву») — пошло название кальвинистов во Франции — *huguenots* (гугеноты).

Глава II

- 1 *Endura* (букв. «утверждение», от фр. *endurcir* — «сделать твердым») — смертный пост, узаконенный способ самоубийства (или даже — как в данном случае — убийства) у катаров. По их представлениям (ср. прим. 9 к Предисловию), полное спасение, прекращение цепи перерождений может обрести только «совершенный», а этот статус приобретает лишь в результате «утешения» (*consolamentum*), производимого другим «совершенным». Сила «утешения» такова, что человек, получивший его, уже не мог отойти от катарской веры и даже нарушить обязательные для «совершенных» правила. Если же это все-таки происходило, то значило, что оно *consolamentum* недействительно, из чего следовало, что лицо, совершившее этот обряд, было ненастоящим «совершенным», и, следовательно, тот «совершенный», что возложил на него руки, тоже был неподлинным и т. д. Это грозило разрушить катарскую Церковь или, во всяком случае, подорвать к ней доверие. Поэтому принятие «утешения» практиковалось на смертном одре, а поскольку «утешенный» все же мог выздороветь и — гипотетически — повести себя неподобающим образом, то его следовало (с собственного согласия или даже без него) «утвердить» в катарской вере, доведя до смерти.
- 2 Э. Ле Руа Ладюри образует этот неологизм от слова *maison* (фр. «дом, домашний очаг, домашнее хозяйство») по образцу слова «национализм», то есть при-

- знание своей нации высшей ценностью. «Домоцентризм», «мезонализм» есть признание высшей ценности своего дома.
- 3 Чей дом, того и вера (лат.). Парафраз принципа, положенного в основу Аугсбургского религиозного мира 1555 г., закончившего войну между католиками и протестантами в Германии: *Cujus regio, ejus religio* — «Чья власть, того и вера», то есть религию населения той или иной территории, входившей в состав Германии, определяли правители этой территории (князья, правительственные вольных имперских городов).
 - 4 Пастбища (оксит.).
 - 5 Линьяж — род, отличающийся от архаического, первобытного рода меньшим масштабом, четкими экономическими связями, развитым семейным сознанием; осязается своими членами как совокупность потомков по прямой линии определенного и известного по имени предка (а не мифологического первопредка).
 - 6 Пьер Бурдьё (р. 1930) — французский социолог, профессор социологии в Коллеж де Франс, член Института Франции (аналог нашей Академии наук). Первые из его опубликованных в 1960-е гг. работ посвящены Алжиру. Кабилы — этнос в горных районах Северного Алжира, принадлежащий к берберской группе африкано-азиатской языковой семьи, потомки древнего населения Северной Африки, жившего там до арабского вторжения в 690–709 гг. Барака — у кабилы особое свойство дома в широком смысле (то есть и жилища, и домашнего очага, и проживающих там людей), облегчающее жизнь в нем, дающее счастье, удачу. П. Бурдьё переводит это понятие французским словом *facilité* — «легкость, отсутствие затруднений», а также «способность» (*Bourdieu P. Esquisse d'une théorie de la pratique. P. 54, p. 69*).
 - 7 Парафраз ритуального восклицания, объявления о смерти французского монарха: «Король умер, да здравствует король!». Этот возглас означает, что, невзирая на смерть того или иного носителя короны, королевская власть не прерывается.
 - 8 Преципуум (букв. лат. «преимущество, преимущественное право») — по нормам римского права особая часть наследственного имущества, выделенная из общего наследства до распределения последнего. Наиболее распространенная форма преципуума — так называемое «посмертное дарение»: некая доля имущества дарится его владельцем какому-либо лицу, но это последнее вступает во владение только после смерти дарителя.
 - 9 Целибат — обязательное безбрачие всего католического духовенства, установленное во 2-й пол. XI в. (до этого в католичестве безбрачие было обязательно для монахов и епископов, но не для рядовых священников) и утвердившееся лишь в XII в. Конкубинат — в широком смысле — сожителство, в специальном — форма длительного фактического брака, юридическому оформлению которого препятствовали запреты, основанные на сословном или экономическом неравенстве брачных партнеров. Из такого конкубината вытекали определенные наследственные права участников этого союза и их потомства, но меньшие, нежели при законном браке.
 - 10 Без завещания (лат.).
 - 11 Бастида — здесь: отдельная усадьба с хозяйственными и жилыми строениями.
 - 12 Колоны — здесь: зависимые крестьяне, по положению стоящие выше сервов, обладающие большим объемом прав; впрочем, проблема различий между сервами и колонами, по крайней мере в Южном Лангедоке, не разрешена и поныне.
 - 13 Диоцез — то же, что епархия, церковная провинция, подчиненная епископу.
 - 14 Фратрия — совокупность нескольких родов, которые произошли от одного первоначального рода.
 - 15 Ломбардия по меньшей мере с нач. XI в. была местом зарождения и распространения дуалистических сект. Еще в X в. на Балканском полуострове образовалась секта богомилов (ее основание приписывалось некоему священнику Богомилу, но скорее всего это название означает «Богу милые»). В кон. X в. или в нач. XI в. богомилы, спасаясь от гонений на родине, переселились в Северную Италию, где способствовали возникновению местных дуалистических сект. Скорее всего именно под их влиянием патарены (название дано от Патария — квартал в Милане, населенный старьевщиками, нищими, ворами, проститутками), участники распространенного среди низов общества движения за очищение Церкви, против женатых священников, затем — против богатых и богатства вообще, в кон. XI—нач. XII вв. образовали дуалистическую секту, близкую к катарам, а может быть и являвшуюся источником альбигойской ереси.
 - 16 Метемпсихоз — учение о переселении душ.
 - 17 Депопуляция — систематическое уменьшение абсолютной численности населения какого-либо региона как следствие суженного воспроизводства населения, при котором каждое последующее поколение численно меньше предыдущего. Здесь имеется в виду то, что из-за депопуляции в семейных крестьянских хозяйствах на одного работника приходилось больше земли, нежели ранее, хозяйства укрупнялись.
 - 18 Исполщина — разновидность краткосрочной аренды с натуральными платежами, состоявшимися из той или иной доли (часто, но далеко не всегда — половины) реального урожая.
 - 19 Последнее по очередности, но не по важности (англ.).
 - 20 Права или не права, но это моя семья (англ.). Парафраз известного американского выражения: *My country, right or wrong* — «это моя страна, права она или не права».
 - 21 Руссо, Жан Жак (1712–1778) — французский философ-просветитель, политический мыслитель, писатель. Здесь подразумевается его самое известное сочинение «Об общественном договоре, или Принципы политического права» (1762), где философ объясняет возникновение государства как результат договора членов общества между собой ради прекращения постоянных распри, войны всех против всех.
 - 22 Одадь — в средневековой Скандинавии — наследственное земельное владение семьи. «Свободного человека в Скандинавии называли одальманом, владельцем одаля... Но „одадь“ — это не только земля, но и совокупность прав ее обладателей. Одадь

предполагает право наследственного и нерасторжимого владения землею, право, которое не могло быть полностью нарушено и отчуждением участка: это право и в случае передачи земли посторонним лицам сохранялась за одалеманами, которые могли вернуть себе участок, уплатив выкуп, даже если этот участок земли был отчужден несколькими поколениями ранее. Дело в том, что правом одаля характеризовался не сам участок, но его обладатели, испокон веков „со времен курганов“ с ним связанные. Одаleman был свободным человеком, и слово „одаля“ (*ódal*) имело общее происхождение со словом *ethel* (*edel*), обозначающим благородное, знатное происхождение человека, принадлежность его к свободному роду. Качества лиц переносились на землю, и она тоже считалась благородной, свободной» (Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. М., 1984. С. 59).

Глава III

1 «Внизу» — в долине, «наверху» — в горах.

2 Консул (от лат. *consulere* — «совещаться») — первоначально высшее должностное лицо в Древнем Риме, избиравшееся на год; консулов было два, их права и полномочия были равными, и решения они должны были принимать, в идеале, совместно, после совещания друг с другом — отсюда и название. В Средние века консулат появляется в XI–XII вв. в городах Италии и Южной Франции и знаменует претензии этих городов-коммун на полное самоуправление; символом этого являлось наличие у данных коммун особой консульской печати. Консулов этих было несколько, от двух до шести, они избирались, как правило, на год и обычно не всеми полноправными горожанами, а лишь привилегированной их частью — городскими патрициями. В XIII в. в тех же регионах появляется сельский консулат, более, если так можно выразиться, демократичный: консулов (впрочем, в иных селениях мог быть и один консул, сколько их было в Монтанью — неизвестно) избирали все главы семейств; они также обладали консульской печатью, и это означало, что селение также в той или иной мере осознает себя коммуной. Слабая развитость сельского консулата в описываемое время, по мнению исследователей, объясняется тем, что в самосознании сельских жителей Южного Лангедока деревня представляла собой не столько общину, сколько совокупность осталей, *domus'ov*.

3 Коллаборационист — лицо, в годы Второй мировой войны сотрудничавшее с немецкими оккупантами. В южной части Франции существовал коллаборационистский режим маршала Анри Франсуа Петена (1856–1951), отец Э. Ле Руа Ладюри был министром в правительстве Петена.

4 Сбир (от итал. *sbirro*) — пренебрежительное название полицейского агента, «ищейка».

5 Каталония — историческая область на северо-востоке Пиренейского полуострова, населенная каталонцами, этносом, близким к окситанскому. В описываемое время — обладавшее определенной автономией, собственными представительными органами, за-

конами и обычаями княжество в составе королевства Арагон (с 1165 г.); ныне — автономная область Испании. Сарацины (греч. *σαρακηνοί*, от араб. *šark* — «восток») — название, принятое античными писателями по отношению к арабскому населению северо-западной Аравии, а в Средние века распространенное европейцами на всех арабов, а иногда и на мусульман вообще. Здесь имеются в виду владения мусульман в Испании. В описываемое время единственным владением сарацинов был образовавшийся в 1235 г. Гранадский эмират, завоеванный христианами в 1492 г.

6 Интендантство — институт государственных представителей в провинциях, введенный кардиналом Ришелье (Арман Жан дю Плесси, герцог де Ришелье; 1585–1642, первый министр Франции с 1624 г.). Интенданты контролировали суд, финансы и полицию. Постепенно к XVIII в. из чрезвычайных комиссаров превратились в постоянных должностных лиц. Введение данного института знаменовало становление во Франции административной монархии. Интенданты имели право вмешиваться во все сферы провинциальной жизни. Об их взаимоотношениях с Ретифом-отцом (см. прим. 2 к Предисловию), занимавшим чрезвычайно почетную должность сельского посредника, избиравшегося общиной из самых уважаемых людей и представлявшего эту общину во внешних сношениях, см.: Ретиф де ла Бретон Н. Свращенный поселенин... С. 585. Иезуиты — члены монашеского Ордена Иисуса, основанного в 1534 г. испанцем Игнатием Лойолой (1491?–1556) с целью противодействия Реформации. К обычным обетам бедности, целомудрия и послушания добавляли обет беспрекословного подчинения папе. Для ордена была характерна жесткая дисциплина, иезуиты уделяли большое внимание миссионерской деятельности, образованию и — главное — проникновению во все слои (особенно — высшие) общества с целью оказания влияния. Претензии иезуитов на господство в христианском мире, их конфликты со светскими властями, с другими орденами, даже — несмотря на особый обет — с папой привели к изгнанию иезуитов из разных стран (из Франции — в 1764 г.) и запрету их папским повелением в 1773 г.; в 1814 г. орден был восстановлен. Янсенисты — приверженцы течения во французском и нидерландском католицизме, близкого в определенных отношениях к протестантизму (янсенисты придерживались по сути кальвинистских воззрений на абсолютное божественное предопределение) и названного по имени основателя — голландского теолога Корнелия Янсения (Янсена) (1585–1638). Янсенисты вели строгого аскетического образа жизни (см. прим. 4 к гл. XXV), главных врагов видели в иезуитах, осуждались папством и преследовались французскими королями (Людовик XIV считал янсенистов личными врагами). В семье Ретифа были живы отголоски протестантских традиций, братья Эдма были священниками-янсенистами. Об отношениях Эдма Ретифа с иезуитами см.: Ретиф де ла Бретон Н. Указ. соч. С. 567.

7 Новые кроканы — участники народного восстания во Франции в XVII в. В январе 1592 г. вспыхнуло

восстание собственно кроканов; название произведено то ли от лозунга: *Aux croquants!* — «На грызунов!» (под последними понимались королевские чиновники, сборщики налогов, откупщики), то ли от места начала восстания — округа Крок в провинции Марш. Восстание в 1592–1596 гг. распространилось на многие регионы юга Франции, число восставших доходило до 8 тыс. человек, они требовали снизить налоги, но также «уничтожить дворянство и быть свободным от всего»; восстание было подавлено к 1598 г. С подобными призывами выступали крестьяне и в XVII в. — в 1627, 1635, 1636, 1643 и 1645 гг. Именно их именovali новыми кроканами (особенно участников восстания 1636 г. в провинциях Ангумуа и Сентонж), но неясно, сами ли они дали себе это прозвание или были названы так противниками. *Босоногие* — участники восстания 1639 г. в Нормандии, вызванного введением налога на соль. Восставшие сформировали «армию страдания» с целью расправы над сборщиками налогов. Армию составляли крестьяне, контрабандисты, солдаты и дровосеки, лидером восстания был некий Жан Босоногий, от имени которого действовали два дворянина, два священника и два мелких судейских чиновника. *Капитолий* — один из семи холмов Рима, на котором в древности располагались органы власти Римского государства в царский и республиканский периоды. *Тарпейская скала* — отвесный утес с западной стороны Капитолийского холма, откуда сбрасывали осужденных на смерть государственных преступников. Выражение «Капитолий близок к Тарпейской скале» означает, что носители власти всегда близки к тому, чтобы потерять ее, иногда вместе с жизнью.

Глава IV

Отгон — здесь: сезонный перегон скота. *Майорка* (Мальорка) — крупнейший из группы Балеарских островов в Средиземном море. Балеары в VIII в. были завоеваны арабами, в 1113–1114 гг. — Генуей, в 1229 г. — Арагоном. В 1276–1344 гг. существовало особое королевство Майорка, в которое входили все Балеарские острова, графства Руссильон и Сердань в Каталонии и сеньория Монпелье в Лангедоке; в этом королевстве правила младшая ветвь арагонского королевского дома; в 1344 г. королевство снова соединилось с Арагоном, кроме Монпелье, отошедшего к Франции; ныне Балеарские острова — административная область Испании. В описываемое время в королевстве Майорка правил Санчо I (ум. 1324, король с 1311 г.). *Пучсерда* — город на северо-востоке Пиренейского полуострова, в описываемое время в графстве Руссильон, ныне — в провинции Жерона испанской автономной области Каталония. *Викарий* — здесь: наместник короля. *Infield* — земля, примыкающая к усадьбе; пахотная, обрабатываемая земля. *Outfield* — отделенное поле; неизведенные земли (англ.). *Здесь явный намек на евангельское: «...как хотите, чтобы с вами поступали люди, так поступайте и вы с ними» (Мф. 7:12; Лк. 6:31), а также на сформули-*

- рованный немецким философом Иммануилом Кантом (1724–1804) так называемый «категорический императив», моральный закон практического разума: «...поступай только согласно такой максиме, руководствуясь которой, ты в то же время можешь пожелать, чтобы она стала всеобщим законом» (Кант И. Собрание сочинений. М., 1963. Т. 4. С. 260).
- 5 Не совсем ясно, какой *святой Антоний* здесь имеется в виду: св. Антоний Великий (ок. 250–355), знаменитый отшельник-пустынник, один из основателей монашества, или известный проповедник св. Антоний Падуанский (1195–1231); из контекста можно предположить, что второй, ибо ему жертвуется овечья шерсть, а св. Антоний Падуанский считался покровителем домашнего скота. Впрочем, вполне вероятно, что в массовом сознании эти два святые не всегда разделялись, тем более, что со св. Антонием Падуанским (день поминовения — 13 июня) связывался праздник благословения животных, справлявшийся 17–25 января, а день поминовения св. Антония Великого — 17 января.
- 6 *Дециматор*. — Лат. *decimare*, от которого образовано данное слово, означает и «облагать десятиной», и «проводить децимацию», наказание, которому в Древнем Риме полководец подвергал подразделение, бежавшее с поля боя — казнь каждого десятого.
- 7 Это выражение, часто встречающееся в эпосе, восходит к практике Реконксты, когда рыцари получали в ленное владение еще не завоеванные земли и замки. Французскому *испанские замки* в русском языке соответствует выражение *воздушные замки*.
- 8 *Melioramentum* (лат. «улучшение, обращение к лучшему») — данное инквизиторами название катарского обряда *veneratio* (лат. «почитание»): когда «верующий» подходил к «совершенному» или прощался с ним, он трижды преклонял перед ним колени, говоря *Benedicite* (лат. «Благословите»), на что «совершенный» отвечал: *Diaus vos benesiga* (оксит. «Бог вас благословит»); этим верующий выражал уважение к Святому Духу, который пребывал на «совершенном».
- 9 *Кабана* (фр. *cabane*, оксит. *cabanna*) — букв. хижина, шалаш.
- 10 *Турский грош* (гро) — золотая монета номиналом в один турецкий ливр; чеканка ее началась ок. 1266 г. в правление Людовика Святого, который первоначально хотел сделать ее основным платежным средством во Франции, но это не удалось ввиду ее слишком большой стоимости. *Обол* — здесь: чеканившийся с 1205 г. серебряный турецкий денье весом 1,16 г. (см. прим. 16 к гл. I). Следует отметить, что в описываемое время денье существенно подешевел и к нач. XIV в. турецкий грош стоил 42 1/2 денье. В 1305 г. Филипп Красивый девальвировал грош, который стал стоить 15 денье и уже не равнялся номинальному ливру. Однако сумма, переданная Пьером Мори «совершенному», была весьма велика.
- 11 *Вергилий Марон*, *Публий* (70–19 до н. э.) — великий римский поэт; здесь намек на его стихотворный цикл «Буколики» (греч. «Пастушеские»), или «Эклоги» (греч. «Избранные стихотворения»), посвященные жизни пастухов. Именно Вергилий в

глазах последующих поколений стал образцовым автором в буколическом жанре, певцом прелестей простой, безыскусной, далекой от развращающего влияния цивилизации жизни на лоне природы.

Глава V

- 1 *Гаваш* (gavache) — насмешливое прозвище горцев и вообще чужаков в Лангедоке и Гаскони.
- 2 Здесь, видимо, намек на чрезвычайно распространенные как раз с XIV в., говоря современным языком, пособия: от «Искусства умирать» до «Искусства писать письма».
- 3 *На* (Na) — принятое в Окситании сокращение слова *domna* (лат. *domina*) — «госпожа».
- 4 *Святой Михаил Архангел* — глава небесного воинства в борьбе с силами Ада; день празднования у католиков — 29 сентября.
- 5 *Автокефальный* (букв. греч. «самоглавенствующий») — абсолютно независимый. Здесь, возможно, аллюзия на выражение «автокефальная Церковь», то есть Церковь, имеющая собственного первосвященителя, не зависящая от каких-либо иных Церквей.
- 6 Немногие счастливицы, немногие избранные (англ.).
- 7 Здесь игра слов по-французски: *caleçonnade* — «низкопробное зрелище», «пошлость»; *caleçon* — «кальсоны, подштанники».
- 8 «Ной начал возделывать землю, и насадил виноградник. И выпил он вина, и опьянел, и лежал обнаженным в шатре своем. И увидел Хам, отцу Ханаана, наготу отца своего, и вышедши рассказал двум братьям своим. Сим же и Иафет взяли одежду, и, положив ее на плечи свои, пошли задом, и покрыли наготу отца своего; лица их были обращены назад, и они не видали наготы отца своего» (Бт. 9:20–23).
- 9 *Тартюф* и *Оргон* — действующие лица комедии Мольера «Тартюф, или Обманщик» (1664). Имя Тартюф стало олицетворением ханжи и лицемера, имя его благодетеля Оргона — символом неразумной доверчивости.

Глава VI

- 1 «Регрессивная» история — метод исторического и этнографического исследования, когда прошлое реконструируется, исходя из настоящего; из нынешнего ландшафта, сегодняшних хозяйственных приемов, обычаев и т. п. *Марсель Шевалье* — современный французский историк и этнолог, специалист по истории Пиренеев.
- 2 *Госпитальеры* — старейший из духовно-рыцарских орденов, члены которых помимо обычных монашеских обетов бедности, целомудрия и послушания принимали еще обет борьбы с неверными, становясь монахами-воинами. Он был основан в 1070 или 1080 г. в Иерусалиме под названием «Госпитальная братия святого Иоанна» (отсюда еще одно из названий ордена — иоанниты). Первоначально в ордене были монахи, заботившиеся о больных паломниках, и рыцари, охранявшие их. В 1099 г., во время Первого крестового похода, рыцари отделились от монахов и

приняли название «Орден рыцарей госпиталя св. Иоанна Иерусалимского». Ок. 1120 г. для иоаннитов стали обязательны четыре обета воинов-монахов, то есть орден превратился в духовно-рыцарский в полном смысле слова. В 1291 г. после изгнания крестоносцев со Святой Земли госпитальеры обосновались в городе Лимасол на Кипре, а в 1309 г. отвоевали у Византии остров Родос и сделали его орденским государством; тогда же стали именовать себя Родосскими рыцарями. В 1523 г. турки выбили их с Родоса. В 1530 г. госпитальеры заняли остров Мальту и с этого времени стали именоваться Мальтийским орденом. Госпитальеры в нач. XIV в. имели обширные владения во Франции, ибо в 1312 г. им были переданы имущество разгромленного ордена тамплиеров (см. прим. 7 к гл. XIX).

- 3 *Мориски* (исп. *moriscos*, от *мого* — «мавр») — испанские арабы, перешедшие в христианство после завоевания их земель христианскими государствами. Первоначально имели некоторые богослужебные особенности (существовала, например, упраздненная в XIV в. особая литургия морисков) и были уравнены в правах с остальным христианским населением. Ущемление их прав, преследования по этническому признаку (хотя официально их обвиняли в тайном следовании исламу) началось уже несколько позднее описываемого времени, в кон. XIV в., усилилось в кон. XV в., а в 1609–1610 гг. все мориски были изгнаны из Испании.
- 4 *Sierra* (букв. исп. «пила») — в испаноязычных странах название горного массива.
- 5 «Испанский приют» (фр. *auberge espagnole*) — примерно аналогичен охотничьему домику (у русских охотников Севера — «поварня»), который не принадлежит никому, но открыт для всех; каждый приходящий в него обеспечивает себя сам, поддерживает порядок и оставляет, по возможности, припасы для следующих пришельцев. В «испанском приюте», однако, существует постоянный сторож-смотритель, так что кабана более похожа на поварню.
- 6 Имеется в виду появившийся в XIV в. иконографический сюжет, связанный с евангельскими рассказами о Рождестве (Лк. 2:7: «И родила Сына Своего первенца, и спеленала Его, и положила Его в ясли, потому что не было им места в гостинице») и о поклонении пастухов младенцу Христу (Лк. 2:8–20). В ранних изображениях этого сюжета пастухи приносят Христу дары — ягненка со связанными ногами, что символизировало жертвенного агнца, а также пастушеский посох и свирель (это апокрифический сюжет, в Евангелии об этом ничего не говорится).
- 7 В XIX в. стало традиционным говорить о Жанне д'Арк (ок. 1412–1431) как о «пастушке из Домреми» (Домреми — ее родная деревня в Лотарингии). Однако по ее собственным словам, она «не пасла ни овец, ни других животных» (цит. по: *Райцес В. И. Жанна д'Арк. Факты, легенды, гипотезы. М., 1982. С. 40*). Впрочем, иные историки полагают, что для современников-простолудинов «Жанна была „пастушкой“, подобной многим другим, появившимся в самые тревожные времена. В такие времена, как по-

мнили люди, не раз появлялись „убогие“, „дети“ „пастушки“; они снимались с мест, бросали стада, покидали дома, убежденные в том, что их призывает на помощь Господь, который надеется на них больше, чем на знатных людей и слабеющую власть» (Дюби Ж. Средние века [987–1460]. От Гуго Капета до Жанны д'Арк. М., 2000. С. 363–364).

- 8 *Большая длительность* (фр. *longue durée*) — понятие, введенное Ф. Броделем (см. прим. 35 к гл. I), который опирался на идеи французского социолога российского происхождения Жоржа (Георгия Даниловича) Гурвича и Марка Блока. Существуют различные исторические ритмы: время большой длительности — время природных циклов, время социальных и ментальных структур, то есть время как бы неподвижное, когда перемены происходят за сроки намного превышающие срок человеческой жизни, а потому не ощущаются; время конъюнктур, экономических и социальных циклов, измеряемых десятилетиями, то есть происходящих на протяжении человеческой жизни; наконец, краткое время событий.
- 9 *Викариат* (фр. *viguerie*) — здесь: административно-судебный округ, на которые делилась Франция еще со времен Каролингов (см. прим. 23 к гл. XVIII); не смешивать с викариатами (фр. *vicairie*, *vicariat*), на которые делились епархии (см. прим. 13 к гл. I).
- 10 И прочее, и прочее; и тому подобное (итал.).
- 11 *Марраны* — в испанских государствах времен Реконкисты евреи, обращенные (нередко насильно) в христианство; подозревались — не всегда обосновательно — в тайной приверженности вере отцов, из-за чего все они к кон. XVI в. были изгнаны из Испании.
- 12 *Фактотум* — доверенное лицо, исполняющее какое-либо поручение.

Глава VII

- 1 *Старый порядок* (фр. *ancien régime*) — принятое во французской историографии наименование эпохи французской истории, предшествующей Великой французской революции. Историки доньше не договорились о том, что считать началом этой эпохи: XII, XIV или XVI вв.; в любом случае здесь имеется в виду период XVII–XVIII вв. В это время, по оценке французского историка Э. Лабрусса, до 55–60 процентов сельского населения Франции не относились к числу полноправных крестьян, способных существовать в качестве самостоятельных сельскохозяйственных производителей, и потому вынуждены были прирабатывать в качестве наемных работников, что снижало их социальный статус. Это и подразумевает Э. Ле Руа Ладюри, когда говорит, что положение обычных пастухов гомогично, то есть сходно по функциям и положению (низкий социальный статус), но не аналогично, то есть сходно по форме, положению наемных работников XVIII в. (последние могли и не заниматься скотоводством).
- 2 Имеется в виду идеал «апостольской жизни», то есть полного отказа от собственности, который в равной степени разделяли и катары, и нищенствующие монахи. «Катары... внешним обликом своим напоминали апостолов, воспроизводили их жизнь: как истинные учени-

ки Христовы, бродили они, лишенные крова и имущества, и проповедовали. У еретиков было единственное средство оправдать свою „незваную проповедь“, совершение таинства без посвящения — апостольская жизнь» (Карсавин Л. П. Монашество в Средние века. М., 1992. С. 123). Францисканцы же «бродили по двое по городам и селам, добывая себе пропитание трудом рук своих: то помогая в полевых работах крестьянам, тонося воду по городу, или, если не было работы, милостынею. Минориты призывали мирян к покаянию: увещевали и проповедовали» (Там же. С. 124). Разница между ними в том, что первые считали соблюдение указанного идеала единственным средством спасения и обвиняли Римскую Церковь в уклонении от этого идеала, тогда как вторые были верными сынами этой Церкви и апостольскую жизнь полагали весьма желательным, но никак не единственным путем к спасению.

- 3 *Пауперизм* — массовая нищета, вызванная экономическими или социально-политическими причинами.
- 4 Пожитки, скарб, багаж (лат.).
- 5 В евангельские времена обол — монета, содержащая 0,73 г. серебра, но вряд ли Пьер Мори ощущал разницу между древним и современным ему оболом. Ср. прим. 10 к гл. IV.
- 6 *Джон Бромъярд* (изв. 1352–1390) — английский доминиканец, проповедник, автор руководства для проповедников «*Summa praedicatorum*», в котором содержится большое количество назидательных примеров (*exempla*) — см. прим. 8 к гл. XXVI) и откуда взят приведенный рассказ.
- 7 *Неолит* (новокаменный век) — период перехода от присваивающего (охотничье-собирательского) к производящему (земледельческо-скотоводческому) хозяйству. На Ближнем Востоке неолит занял IX–VII тыс. до н. э., в Европе он распространялся с Балканского полуострова и северо-западного Средиземноморья с рубежа VII и VI тыс. до н. э. и приблизительно к кон. IV тыс. до н. э. доходит до Северной Европы. В раннем неолите происходит одомашнивание ряда животных: мелкого рогатого скота, свиней.
- 8 *Квинтал* (кинтал) — мера веса в Испании и Португалии, составляет приблизительно 46 кг.
- 9 Пятьдесят на пятьдесят, поровну, пополам (англ.).
- 10 *Salaud* — подлец, подонок (фр.). Французский философ и писатель Жан Поль Сартр (1905–1980) утверждает, что в современном обществе человек отчужден от собственного «Я», его индивидуальность стандартизирована, подчинена массовым, коллективным формам быта, организаций, государства, стихийным экономическим силам, привязан к ним своим рабским сознанием, где место самостоятельного критического мышления занимают общественно принятые стандарты и иллюзии, требования общественного мнения и безличной молвы. Тот, кто в таком обществе чувствует себя комфортно, благополучно — и есть «подонок».
- 11 Имеется в виду Аврелий Августин (354–430), блаженный в православии, святой в католичестве, знаменитый христианский теолог и философ, один из отцов Церкви. Он развил учение о Божественном

предопределении, о том, что человек не может спастись без помощи благодати, даваемой свыше не по заслугам человека, но по воле Бога. Августин был уроженцем города Таниг, а с 395 г. — епископом города Гиппон, расположенных на территории нынешнего Алжира (Магриб — арабское название северо-западной Африки: Марокко, Алжир, Тунис). В римские времена эти земли были почти полностью романизированы (туземное население сохранялось лишь в горных и пустынных районах), Карфаген, столица провинции Африка, был вторым по величине после Рима латиноязычным городом Империи.

- 12 *Пель* (в отечественной этнографии чаще используется другой этноним — *фульбе*) — народ в Западной Африке к югу от Сахары (Нигерия, Гвинея, Сенегал, Мали и др.), основное традиционное занятие — отгонное скотоводство, сочетаемое с земледелием.
- 13 *Мальтузианство* — в собственном смысле учение Томаса Мальтуса (1766–1834), английского священника и экономиста, автора книги «Опыт о законе народонаселения» (1789), в которой он утверждал, что репродуктивная способность людей (которая растет в геометрической прогрессии) превышает репродуктивную способность земли (которая растет в арифметической прогрессии) и «естественное» приведение численности людей к объему необходимого продукта достигается за счет голода, эпидемий и войн. Дабы избежать этого, необходимо регулировать рождаемость с помощью поздних браков, сохранения целомудрия и пр. В широком смысле (как здесь) мальтузианство — меры ограничения рождаемости.

Глава VIII

- 1 *Хиппи* — молодежное движение, возникшее в сер. 60-х гг. XX в. в США и Европе. Хиппи демонстративно отрицают всю «буржуазную», как они ее называют, культуру: собственность, семью, быт. Они полагают, что такая культура отделяет человека от естественной сущности, навязывает ему совершенно ненужные ценности — культ потребления, успеха, комфорта, ложную нравственность. Хиппи привержены бродяжничеству, практикуют «свободную» любовь, употребление наркотиков, «раскрепощающих» человека, выделяются нарочито эпатажной внешностью: рваной одеждой, длинными волосами, демонстративным отрицанием правил личной гигиены.
- 2 *Промискуитет* — первоначально термин для обозначения предполагаемой стадии неупорядоченных отношений между полами в первобытную эпоху, предшествовавших установлению форм брака и семьи (современные исследователи отрицают реальное существование в истории промискуитета в данном понимании). В широком смысле — беспорядочные половые связи. В тексте же этот термин употреблен в значении, которое ему придал немецкий социолог и историк Норберт Элиас: такая стадия культуры, когда отсутствуют представления о необходимости существования личных предметов, связанных с интимной, в самом широком смысле слова, сферой жизни человека (сон, еда и т. п.) — нательное или постельное

белье, индивидуальные столовые приборы, личные полотенца и т. д. Появление подобных предметов в европейской культуре Н. Элиас связывает с так называемым «цивилизационным процессом», приводящим, среди прочего, к индивидуализации человека на телесном уровне, к отделению — в мире представлений, разумеется, — тела одного индивида от другого, к появлению чувства стыда, и происходит это с наступлением Нового времени.

- 3 Средневековые бани по меньшей мере с XII–XIII вв. являлись местом открытой торговли телом, разнообразностью публичных домов; кроме ванн и бассейнов имели спальни, постоянный штат проституток и т. п. Подробнее см.: Блох И. История проституции. М., 1994. С. 512–513.
- 4 *Vulgum pecus* (букв. лат. «простонародный скот») — презрительное название простонародья.
- 5 *Бре* — традиционные, известные в Галлии еще с римских времен, штаны, обычно несколько ниже колен.
- 6 В «Буколиках» Вергилия (см. прим. 11 к гл. IV) присутствуют гомосексуальные мотивы, например, рассказ о том, как пастух Коридон влюбился в другого пастуха, Алексиса: «Страсть в Коридоне зажег прекрасный собой Алексис. // Был он хозяину люб — и пылал Коридон безнадежно» (Эклога II, 1–2). Гомосексуализм не считался в античности чем-то проступным или даже зазорным, сам Вергилий относился к числу гомосексуалистов: «Умеренный в пище и вине, он питал любовь к мальчикам» (*Гай Светоний Транквилл*. Жизнь двенадцати цезарей. М., 1991. С. 311).
- 7 *Проповедники* — официальное название доминиканцев (см. прим. 24 к Предисловию).
- 8 *Отек Квинке* — гигантская крапивница, заболевание, характеризующееся быстро развивающимся, спонтанно проходящим и нередко возвращающимся отеком кожи, бывает аллергическим и наследственным.
- 9 «В период великого голода 1315–1318 гг. евреи и прокаженные преследовались по всей Франции, подзреваясь в отравлении колодезь и источников. Филипп V, достойный сын Филиппа IV, был инициатором множества процессов против прокаженных, в ходе которых у них под пыткой вырывались признания, приводившие их на костер» (*Ле Гофф Ж.* Цивилизация средневекового Запада. М., 1992. С. 298).
- 10 «Если в раннем Средневековье содомия была просто одним из грехов, то в первой половине XIII века ее приравнивают к ереси и демонизируют, поручая расследование таких обвинений только что созданной „святейшей Инквизиции“, и наказывают ее не штрафом или изгнанием, а сожжением на костре» (*Кон И. С.* Лунный свет на заре. М., 1998. С. 154). Сodomия отныне — *crimen nefas* (лат. «нечестивое преступление»), преступление против природы, против Божьей заповеди «плодитесь и размножайтесь» (Бт. 1:22). Впрочем, следует отметить, что жесткие меры применялись относительно редко; так, во Франции с 1317 по 1789 гг. состоялось 73 процесса над содомитами и было сожжено 38 человек.
- 11 *Экюйе* (фр. «щитоносец») — 1) дворянин на службе у сенюра; 2) то же, что дамуазо (см. прим. 22 к гл. I); здесь это слово употреблено во втором смысле.

- 12 Здесь явный намек на знаменитые творения Публия Овидия Назона (43 до н. э. — 17 н. э.) «Наука любви» (или «Искусство любви» — лат. «*Ars amandi*») и «Лекарство от любви», популярные на протяжении всего Средневековья (XII в. историки западной литературы именуют «овидианским возрождением», настолько широко распространились в поэзии цитаты из Овидия, подражания Овидию, вообще влияние Овидия). Впрочем, Овидий выступал более в качестве источника познаний по античной мифологии (его знаменитая поэма «Метаморфозы») и моралиста («Лекарство от любви»); овидианская эротика привлекала внимание лишь с нач. XIV в. Сам Овидий не был гомосексуалистом, но многочисленные отражения римской бытовой и мифологической гомосексуальности присутствуют в названных выше его творениях.
 - 13 Древнегреческая литература содержит огромный пласт гомоэротических текстов: в любовной лирике (Архилох, Солон, Алкей, Анакреонт, Пиндар, Феокрит), драматургии (Эсхил, Софокл, Еврипид), философии (Платон), эпиграмме и др. Это, среди прочего, объясняется определенным антиминимизмом древнегреческой культуры, в которой мужское тело считалось более прекрасным и более достойным, нежели тело женское. Достаточно вспомнить, что понятие «платоническая любовь» означало в античности любовь однополую, а не возвышенно-духовную.
 - 14 Здесь аллюзия на античное учение о череде веков, известное в Средние века из Овидия: прогрессирующее ухудшение мира посредством прохождения через четыре эпохи — золотой, серебряный, медный и железный века (это не просто метафора, но и как бы технологическое описание — полезные людям предметы в том или ином веке сделаны из соответствующего металла). Последний, железный век есть век зла, жестокости, борьбы всех против всех и т. д. и т. п.
 - 15 Имеется в виду, по всей видимости, одна из ключевых идей структурной антропологии, разработанной одним из основателей французского структурализма Клодом Леви-Строссом (р. 1908): «...родственные и брачные отношения служат обеспечению коммуникации женщин между группами, так же как экономические правила служат для обеспечения коммуникации имущества и услуг, а лингвистические — для коммуникации сообщений. Эти три формы коммуникации одновременно являются формами обмена, между которыми существуют очевидные отношения (поскольку брачным отношениям сопутствуют экономические обязательства, а язык выступает посредником на всех уровнях)» (Леви-Стросс К. Структурная антропология. М., 1985. С. 78). Э. Ле Руа Ладюри иронизирует здесь над современным феминизмом, то есть осуждением «мужского шовинизма», требованием пересмотра всех гуманитарных наук, создававшихся исключительно с мужской точки зрения и т. п.
- явлений индивида. Здесь, однако, это слово употреблено, скорее, в бытовом смысле (другое дело, что распространенность его в бытовом значении произошла явно не без влияния психоанализа) — «сексуальная энергия».
- 2 Луи де Руваруа, герцог де Сен-Симон (1675–1755) — французский писатель, придворный, автор знаменитых «Мемуаров», в которых он дал яркое и точное описание придворного мира, в том числе семейных и родственных отношений в нем.
 - 3 Кристаллизация — одно из ключевых понятий теории любви французского писателя Стендаля (настоящие имя и фамилия Анри Мари Бейль; 1783–1842). «В соляных копиях Зальцбурга, в заброшенные глубины этих копеек кидают ветку дерева, оголившуюся за зиму; два или три месяца спустя ее извлекают оттуда, покрытую блестящими кристаллами; даже самые маленькие веточки, которые не больше лапки синицы, покрыты бесчисленным множеством подвижных и ослепительных алмазов; прежнюю ветку невозможно узнать.

То, что я называю кристаллизацией, есть особая деятельность ума, которая из всего, с чем он сталкивается, извлекает открытие, что любимый предмет обладает новыми совершенствами» (Стендаль. О любви // Стендаль. Собрание сочинений. Т. 4. М., 1959. С. 366–367).
 - 4 Пьер Куртад (1915–1963) — французский писатель и журналист, коммунист. Роже Франсуа Вайан (1907–1965) — французский писатель, активный участник Сопротивления. Оба названных деятеля культуры являлись яркими представителями левой, просветской интеллигенции. Надо отметить, что сам Э. Ле Руа Ладюри в молодости был активным членом Французской коммунистической партии, но порвал с ней в 1956 г.
 - 5 Дриады — в греческой мифологии нимфы деревьев, обитающие в рощах и лесах.
 - 6 Пьер Абеляр (1079–1142) — французский мыслитель, постоянно подвергавшийся обвинениям в ереси и более всего прославленный в веках своей трагической судьбой, которую он сам описал в «Истории моих бедствий» (1132–1139). Некий каноник Фульбер пригласил знаменитого ученого обучать свою племянницу Элоизу (1101–1164). Между учителем и ученицей возникла страстная любовь, перешедшая в связь. Абеляр настаивал на браке, Элоиза возражала, ибо брак означал для Абеляра конец его научной карьеры: преподаватели считались клириками низшего ранга, они жили с церковных доходов и с женитьбой этих доходов лишились. Все же любовники обвенчались, но тайно, Абеляр увез ее в женский монастырь (постриг она не принимала). Фульбер, решив, что Абеляр соблазнил его племянницу, бросил ее и чуть ли не насильно сделал монахиней, задумав отомстить. Он и его подручные ворвались в дом Абеляра, схватили несчастного философа и оскотили его. После этого он ушел в монастырь (хотя и не прекратил своей ученой деятельности) и то же уже в действительности сделал его убитая горем супруга. Кроме «Истории моих бедствий» до нас дошла также

Глава IX

- 1 Либи́до (лат. «похоть») — одно из ключевых понятий психоанализа; у Фрейда означало психическую энергию, лежащую в основе всех сексуальных про-

- переписка Абеляра и Элоизы, созданная, когда они оба уже были в монашеском звании, переписка, будоражившая воображение и вызывавшая бурное сочувствие к несчастным любовникам у самых разных людей от Петрарки до Стендаля. Рус. перев. «Истории» и нескольких писем см. в изд.: *Абеляр Пьер. История моих бедствий*. М., 1959.
- 7 *Фридрих Ницше* (1844–1900) — великий немецкий философ, представитель иррационализма и волюнтаризма, автор работ «Так говорил Заратустра», «По ту сторону добра и зла» и др. Здесь имеется в виду, так сказать, «огрубление» героической морали Ницше: герой, сверхчеловек находится «по ту сторону добра и зла», ему дозволено то, чего не позволено делать обыкновенному человеку.
- 8 «*Часослов любви*» — поэма-трактат окситанского поэта Матфре Эрменгау (кон. XIII в.), представляющая собой кодекс служения даме, правил «утонченной любви». «*Фламенка*» — анонимный куртуазный роман XIII в., единственный (дошедший до нас?) памятник романного жанра на окситанском языке.
- 9 Святая простота (лат.). Фраза, приписываемая знаменитому чешскому религиозному реформатору Яну Гусу (1371–1415). По преданию, Гус, сжигаемый на костре, произнес эти слова, когда какая-то старушка из благочестивых побуждений подбросила в огонь охапку хвороста. Впрочем, по мнению ряда церковных историков, это выражение было впервые употреблено на Первом (Никейском) Вселенском соборе в 325 г., и Гус лишь процитировал его.
- 10 Греховность, по Августину, заключена, прежде всего, в эгоизме человека. Таким образом грань между греховным и негреховным проходит не между материей и духом: «Ведь кто превозносит природу души как высшее благо и обвиняет телесную плоть как зло, тот, несомненно, и к душе стремится по-плотски, и по-плотски же избегает плоти, ибо подобные помыслы рождаются из заблуждений человеческой, а не из Божественной истины» (*Августин*. О Граде Божьем. 14, 5). «Не тем, что имеет плоть, которой нет у дьявола, но тем, что живет по самому себе, то есть по человеку, стал человек подобен дьяволу: ибо и сей последний восхотел жить по себе самому, когда не устоял в истине» (Там же. 14, 3, 2). Учение Августина о грехе, бурно обсуждавшееся богословами на протяжении всего Средневековья, стало по-настоящему актуальным для массовых представлений лишь в XVI в., с Реформацией.
- 11 *Маркабрю* (изв. 1129–1150) — трубадур, наемный воин родом из Гасконии, представитель «темного» (то есть сложного, запутанного) стиля. Неясность его стихов привела к тому, что творчество его толкуется самым различным образом: одни считают его плебеем и врагом куртуазии; по мнению других, он один из основателей куртуазной поэтики; третьи считают его певцом супружеской любви; четвертые видят в нем религиозного поэта, певца любви к Богу. Как полагают отечественные исследователи, Маркабрю «в энергичных, порой грубоватых стихах... клеймил обычаи своего времени, порицал женское легкомыслие, обрушивался на праздное, с его точки зрения, занятие любовью. <...> Его суровый морализм был продиктован церковной доктриной» (*Сажарин Р. М., Михайлов А. Д.* Куртуазная лирика // *История всемирной литературы*. Т. 2. М., 1984. С. 535).
- 12 *Эгерия* — в римской мифологии пророчица, нимфа ручья, из которого весталки черпали воду для храма Весты; по легенде, ее мудрые советы, даваемые второму римскому царю Нуме Помпилию (согласно традиции, правил 715–673/672 до н. э.), помогли создать разумные и справедливые законы. В переносном смысле — вдохновительница, мудрая советчица.
- 13 *Бернар (Бернарт) де Вентадур (Вентадорн)* (изв. 1150–1180) — самый знаменитый из провансальских трубадуров, писавший только о любви.
- 14 *Гийом (Гильем) Аквитанский* (1071–1127), герцог Аквитанский (Гийом IX) и граф Пуатье (Гийом VII) — первый (из известных по имени?) по времени трубадур; в его творчестве мотивы возвышенной любви сочетаются с «озорными» стихотворениями (до нас дошло шесть), одно из которых доньше публикуется, из соображений пристойности, лишь на языке оригинала.
- 15 *Фламенка* — имя героини одноименного романа (см. прим. 8 к наст. гл.). *Дама де ля Серр, Брюнис-санда, Дама с пугаем, Флорипара* — героини сочинений провансальских трубадуров. Не всегда возможно понять, являются ли они реальными лицами, абсолютно вымышленными персонажами либо женщинами, действительно существовавшими, но попавшими в стихи под прозвищами: кодекс куртуазной любви требовал, чтобы влюбленный поэт воспевал свою даму не под ее подлинным именем, но, во имя сохранения тайны, под неким псевдонимом; этот псевдоним в куртуазной поэзии носил технический термин — «сеньяль» (оксит. «сшит»).
- 16 *Церковный* (фр.).
- 17 *Джауфре Рюдель* (сер. XII в.) — провансальский трубадур, певец «дальней любви». Созданная в XIII в. и отвергаемая всеми современными исследователями легенда гласит: «Джауфре Рюдель... полюбил графиню Триполитанскую (Триполи — город в Святой Земле, столица существовавшего в 1109–1289 гг. одноименного графства, созданного крестоносцами; ныне — в Ливане. — *Комм.*), не видев ее никогда, за ее великую добродетель и благородство, про которые он слышал от паломников, приходивших из Антиохии, и он сложил о ней много стихов с прекрасной мелодией и простыми словами. Желая увидеть графиню, он отправился в крестовый поход и поплыл по морю». На корабле поэт заболевает, и его привозят в Триполи уже умирающего. «Дали знать графине, и она пришла к его ложу и приняла его в свои объятия. Джауфре же узнал, что это графиня, и опять пришел в сознание. Тогда он восхвалял Бога за то, что Бог сохранил ему жизнь до тех пор, пока он не увидел графиню. И таким образом, на руках у графини, он скончался. Графиня приказала его с почестом похоронить... а сама в тот же день постриглась в монахини от скорби и тоски по нем и из-за его смерти» (цит. по: *Поэзия трубадуров. Поэзия миннезингеров. Поэзия вагантов*. М., 1974. С. 511). Неверо-

ятная популярность этой легенды и самого Джауфре Рюделя, пользовавшегося при жизни и позднее не таким уж большим успехом, возникла лишь в XIX в. благодаря поэтам-романтикам и особенно после появления драмы Э. Ростана «Далекая принцесса» (в русском переводе Г. А. Щепкиной-Куперник — «Принцесса Греза»).

- 18 *Рембаут III Оранжский* (*Рамбаут д'Ауренга*) (изв. 1150–1173) — трубадур, властитель города Оранж (оксит. Ауренга), один из самых плодотворных (до нас дошло ок. 40 песен), ярких и трудных поэтов Окситании, общепризнанный представитель и защитник «темного стиля».
- 19 *Шарль Бодлер* (1821–1867) — французский поэт, предшественник символизма, автор знаменитого поэтического сборника «Цветы зла» (1857), художественный и литературный критик.
- 20 *Боваризм* — термин, пущенный в оборот французским критиком Жюлем де Готье (1858–1942), автором классической интерпретации романа Гюстава Флобера (1821–1880) «Госпожа Бовари» (1857); означает стремление жить иллюзией и неприятие реальности. «Планисолоизм», по Э. Ле Руа Ладюри, подразумевает психологически противоположный тип: способность жить простыми радостями.
- 21 Беатриса Бартелеми весьма горячо любит... и тот сам говорит, что горячо любит Беатрису (лат.).
- 22 *Марияльно* — то есть в образе Девы Марии.
- 23 Целовал ее и трогал ее груди (оксит.).
- 24 *Приор* — либо заместитель аббата крупного мужского католического монастыря, либо глава небольшого монастыря, подчиненного крупному (аббатству).
- 25 *Урбан Грандье* (1590–1634) — исповедник одного из женских монастырей в Лудене (Южная Франция). Человек изысканный и красноречивый, он вызвал среди своих духовных дочерей массовую влюбленность, что в условиях затворничества и подавления чувств привело к настоящему коллективному психозу. Грандье был обвинен церковными властями в колдовстве и организации шабашей. Самой активной из свидетельниц обвинения была настоятельница монастыря. На основании ее и иных показаний Грандье был приговорен к смертной казни. Узнав об этом, настоятельница заявила, что оговорила злосчастного из ревности. Ее слова не были приняты во внимание, и бывшего исповедника сожгли. Одни историки, учитывая, что Грандье был ранее уличен в любовной связи с молодой женщиной из числа своих прихожанок в городе, считают его обыкновенным женолюбом, хотя и слишком жестоко наказанным; другие, ссылаясь на обнаруженное в его бумагах сочинение против целибата, объявляют его вольнодумцем, павшим жертвой церковной ортодоксии.
- 26 *Николаиты* — раннехристианская секта, противники которой обвиняли ее членов в признании общности жен и даже в практике свального греха. Во время реформ, направленных на централизацию Церкви, на возвышение ее над светскими властями, на усиление в ней аскетических начал, которые с огромной энергией проводил папа Григорий VII (в миру — Гильдебранд; между 1015 и 1020–1085, папа с 1073 г.),

сторонники этих реформ так именовали противников целибата для низшего духовенства (см. прим. 9 к гл. II).

Глава X

- 1 *Шарль Жоашен Кольбер де Круасси* (1667–1738) — племянник знаменитого министра Людовика XIV, Жана Батиста Кольбера (1619–1683), епископ Монпелье с 1696 г.; его приверженность к яansenизму (см. прим. 6 к гл. III) приводила к постоянным конфликтам с церковными властями и со священниками его собственной епархии.
- 2 Контроль за рождаемостью (англ.). Здесь — регулирование рождаемости с помощью противозачаточных средств.
- 3 *Педаний Диоскорид* (I в.) — римский врач, автор сочинения «О лекарственных средствах»; его систематика растений сохраняла актуальность до XVII в. *Маньино Миланский* — итальянский средневековый медик, автор сочинений «Книжица о предохранении от эпидемий» и «Кормило здоровья»; большинство современных исследователей идентифицируют его с миланцем Майно де Майнери (ум. 1368), то есть датируют его жизнь более поздним временем, нежели то, которое указывает Э. Ле Руа Ладюри, опираясь на труды известного историка науки Дж. Сартона (цитируемая в авторском примечании первая книга третьего тома его фундаментального труда «Введение в историю науки» вышла в свет в 1947 г.).
- 4 *Пессарий* — маточное кольцо.
- 5 *Серкамон* (2-я треть XII в.) — псевдоним трубадура (букв. — «Странствующий по ветру»), представителя изысканного стиля, певца Прекрасной Дамы. *Бернар Марти* (XII в.) — малоизвестный провансальский трубадур.

Глава XI

- 1 *Ономастика* — здесь: совокупность собственных имен.
- 2 *Иов* — ветхозаветный праведник, испытанный Сатаной с дозволения Бога. Дабы доказать Господу, что Иов благодарен Ему лишь постольку, поскольку Бог даровал праведнику многие земные блага, Сатана лишает Иова всего имущества и даже детей, отбирает у него здоровье, но Иов отказывается хулить Бога, однако из глубины своего горя вызывает Всевышнего на спор, в котором должен решиться главный вопрос: почему страдают невинные? В конечном счете, Бог убеждается в праведности Иова, возвращает ему богатства и дарует детей.
- 3 *Кровнородственный брак* — брак между людьми, связанными кровным родством по отцовской или материнской линии, в противовес *инцесту* — половой связи (или даже браку) между ближайшими родственниками (родители и дети, братья и сестры).
- 4 Здесь игра слов и терминов. *Aller ego* — букв. лат. «другое я», то есть чрезвычайно близкий человек. *Aller* — термин некоторых направлений в философии, «другой», «не-я», внешний по отношению ко мне. *Ego* («Я») — термин психоанализа, совокупность

- осознаваемых интеллектуальных представлений, определяющих поведение человека; противопоставит *Id* (лат. «Оно»), бессознательному, и *Super-ego* (лат. «Сверх-Я»), интериоризированным, то есть принятым в собственное сознание (и даже подсознание) культурным принципам, в том числе нравственным нормам.
- 5 Любовь к року (лат.). Понятие философии Ф. Ницше — стремление осознанно принять свою судьбу, причем судьбу неотвратимую, трагическую.
 - 6 1 Кор. 7:9.
 - 7 *Мишинетки* — парижское название молодых работников, обычно белошвейк и модисток, поскольку обеденный перерыв у них был, как правило, в полдень (фр. *midi* — «полдень»).
 - 8 *Страна нежных чувств* — метафора, обязанная появлением на свет роману Оноре д'Юрфе (1568—1625) «Астрея» (1607—1618). Этот роман, действие которого происходит в весьма условном VII в. в весьма условной Южной Франции, принадлежит к так называемой прециозной (от фр. *précieux* — «изысканный, жеманный») литературе, для которой характерна идеализация и схематизм героев, вычурность и сложная метафорика языка. Роман этот был необыкновенно популярен, имя его главного героя — Селадон — стало нарицательным для обозначения галантного и томного любовника. Характерная особенность этого романа, получившая широкое распространение — приложенная к книге «Карта нежных чувств»: аллегорическое изображение пути любви с топонимами Ручей Первого Взгляда, Храм Любвиных Записок и т. п.
 - 9 См.: *Ретиф де ла Бретон Н.* Сокращенный. Жизнь отца моего. С. 569—578.
 - 10 «Первое, что отмечают все исследователи брачной модели XVI—XVIII веков — неуклонное повышение принятого возраста первого брака. Особенно резким было оно у женщин. В ряде французских областей средний возраст вступления в брак увеличился за какие-нибудь 50—60 лет — с последних десятилетий XVI века до 20—30-х годов XVII века — на 3—4 года и достиг примерно 23 лет. Во второй половине XVII и в XVIII веке он продолжал расти, достигнув 25—26 лет, а в городах — 27 лет» (Бессмертный Ю. Л. Жизнь и смерть в средние века. М., 1991. С. 210).
 - 11 В XVI—XVIII вв. «увеличивался, хотя и не так интенсивно, и средний возраст первого брака молодых мужчин — до 28—29 лет. Разрыв в возрасте супругов сократился» (Бессмертный Ю. Л. Жизнь и смерть в средние века. С. 210).

Глава XII

- 1 *Стратегема* (от греч. *στρατήγημα* — «любое действие полководца», особ. «военная хитрость») — стратегический план.
- 2 *Госпожа Ведюрен* — персонаж цикла романов Марселя Пруста (1871—1922) «В поисках утраченного времени», хозяйка салона.
- 3 Следует отметить, что для катаров, веривших в переселение душ, убийство курицы — не простое дело.

- 4 *Экстернализованный* — ориентированный вовне, в противоположность интернализованному, то есть ориентированному вовнутрь. Экстернализованная этика — этика, ориентированная более на мнения других, нежели на внутреннее убеждение.
- 5 *Парки* — в римской мифологии богини судьбы; отождествлялись с древнегреческими мойрами, также богинями судьбы (собственно, три — число мойр, а не парок), которые пряли и отрезали нить жизни человека; изображались в виде старух.
- 6 *Шаривари* — обычай устраивать кошачий концерт, шум с битьем в сковородки и котелки, с оскорбительными выкриками и свистом перед домом того, кто вызывал общественное неудовольствие (чаще всего нарушением норм брачной морали: неравный по возрасту или социальному положению брак, отсутствие девственности у невесты и т. п.). Устраивала шаривари обычно холостая молодежь, игравшая роль своеобразной полиции нравов.
- 7 От противного (лат.).

Глава XIII

- 1 *Фертильность* — способность давать потомство.
- 2 *Coitus interruptus* — прерванный половой акт, один из самых распространенных в Средние века способов контрацепции.
- 3 *Baby boom* — взрывообразное увеличение рождаемости; термин появился в США и Западной Европе в кон. 40-х—нач. 50-х гг. XX в., когда произошел послевоенный быстрый рост рождаемости.
- 4 В результате демографического взрыва «в ряде французских областей плотность населения достигла... цифр, соизмеримых с началом Нового времени... в области Безье (Нижний Лангедок) в начале XIV в. [она достигла] 80 человек... на кв. км» (Бессмертный Ю. Л. Жизнь и смерть в средние века. С. 73).
- 5 *Релевай* (от фр. *relever* — «поднимать») — традиционный обряд, связанный с первым приходом женщины после родов в церковь.
- 6 *Лактация* — образование молока в молочных железах и периодическое выведение его, начинается после родов. В период лактации вероятность зачатия значительно понижается.
- 7 *Филипп Арьес* (1914—1984) — французский историк, автор концепции о безразличном отношении к детству в Средние века. *Франсуа Лебрен* — современный французский историк, специалист по исторической демографии.
- 8 *Жан Батист де Ла Саль* (1651—1719), св. — французский педагог, священнослужитель, создатель в 1682 г. «Общества братьев христианской школы» (нечто вроде педагогического института, готовившего кадры для школ для детей бедняков), автор трактатов по педагогике. Здесь имеется в виду следующее его высказывание, пересказываемое и цитируемое Ф. Арьесом: «Ж.-Б. де Ла Саль констатирует в своей книге „Поведение в христианских школах“, что дети бедняков особенно плохо воспитаны, потому что „они делают лишь то, что им хочется, будучи представлены самим себе (не в смысле брошенными), как

- маленькие идола — что хотят чада, того хотят родители» (Арьес Ф. Ребенок и семейная жизнь при Старом порядке. Екатеринбург, 1999. С. 140).
- 9 *Дени де Ружмон* (1906–1985) — швейцарский франкоязычный писатель и политический деятель, автор ряда эссе, посвященных историческим и психологическим аспектам любви.
- 10 *I love you* — я люблю вас. *I like you very much* — вы мне очень нравитесь.
- 11 *Этология* — биологическая наука, изучающая поведение диких животных в естественных условиях; термин возник еще в 1859 г., современный вид эта наука приняла в 30-е гг. XX в.
- 12 Слава Богу (лат.).
- 13 *Filius masculus* (в именительном падеже) — сын мужского пола (лат.).
- 14 Немногое имеющий (лат.), то есть человек небольших способностей.
- 15 *«Искусство быть дедом»* — сборник стихов Виктора Гюго, вдохновленный любовью к внукам (1877).
- 16 Фраза, с которой начинается роман Марселя Пруста «По направлению к Свану» (1913), первый из цикла «В поисках утраченного времени».
- 17 Здесь приводятся различные латинские термины, обозначающие возрастные группы. В классической латыни *infans* — маленький ребенок, иногда только новорожденный, иногда — до 7 лет; *filius* (*filia*) — сын (дочь), но и детеныш; *puer* — ребенок от 7 до 16 лет; *adulescens* — молодой человек от 14 до 30 лет; *juvenis* — человек в возрасте от 20 до 45 лет. Следует отметить, что употребление этих терминов никогда не было строгим.
- 18 Согласно легенде, когда крестоносцы во время альбигойских войн подошли в 1209 г. к Безье, рыцари обратились к духовному руководителю похода, легату (представителю папы) Арнольду Амальрику (Арно Амори; ум. 1239) с вопросом: как отличить еретиков от правоверных католиков? Амальрик ответил: «Убивайте всех, Господь познает своих».
- 19 *Молодежные братства* — здесь: неформальные, но тем не менее обладавшие жесткой структурой и неписаным кодексом поведения группы холостой молодежи. В Провансе XVII в. (более в городах, нежели в деревне) лидеры таких братств, тоже неформальные, но обладающие значительной властью, именовались *молодежными аббатами*; как правило, ими являлись студенты, нередко недоучившиеся.
- 20 *Conscrits* (букв. фр. «приписные») — лица, по возрасту подлежащие призыву на военную службу, также — рекруты и новобранцы, в расширительном смысле — «зеленая молодежь», «желторотые».
- 21 *«Долгий XIII век»* — эпоха с кон. XII в. по сер. XIV в., с начала экономического подъема до тяжелейшего кризиса, вызванного Черной Смертью (см. прим. 1 к гл. I).
- 22 *Иннокентий III* (в миру Лотарио Контти, граф Сены; 1160–1216) — римский папа с 1198 г., один из самых великих пап; в его понтификат власть и влияние папства достигли апогея, он первым объявил римских первосвященников «викариями (то есть наместниками) Иисуса Христа; он был инициатором Четвертого крестового похода (1202–1204), закончив-
- шегося взятием Константинополя крестоносцами, крестового похода против альбигойцев (см. прим. 22 к Предисловию), в его правление появились нищенствующие ордена.

Глава XIV

- 1 Обязательная церковная регистрация браков, рождений и смертей была во Франции введена лишь указом Франциска I в августе 1537 г. «Одновременно абсолютистские короли реформировали в фискальных целях учет населения: стали проводиться более или менее всеобщие описи населенных пунктов, числа „очагов“ в них; регулярнее стали составляться списки налогоплательщиков. Учету живых и умерших стали меньше противиться и сами французы, сдвиги в менталитете изменили отношение к письменной фиксации самих людей и их действий» (Бессмертный Ю. А. Жизнь и смерть в средние века. С. 209).
- 2 *Людовик XIV* (1638–1715) — король Франции с 1643 г.; его правление считается «Великим веком» Франции, эпохой ее могущества, а также временем классического, «эталонного» абсолютизма.
- 3 *Таксономия* — принципы и правила классификации объектов, а также сама эта классификация.
- 4 Имеется в виду, что описание симптомов берет верх над объяснением причин.
- 5 *Огонь святого Антония* («огненная чума», «священная горячка», медицинское название — эрготизм) — болезнь, часто ведущая к смертельному исходу и характеризующаяся высокой температурой, нестерпимой жаждой и омертвением конечностей, вплоть до гангрены. Вызывается употреблением в пищу зерна, пораженного спорыньей (паразитический гриб), так что на деле эпидемии «огненной чумы» были массовыми отравлениями. Болезнь эта известна по меньшей мере с раннего Средневековья, наиболее сильные вспышки — 954, 993–994, 1089, 1130, 1285 гг. Поверье о том, что св. Антоний Великий (см. прим. 5 к гл. IV) спасает от этой болезни и само название ее появились ок. 1095 г., когда некий рыцарь Гастон из Бургундии основал братство св. Антония по уходу за страдающими «антоновым огнем», ибо его сын излечился от «огненной чумы» прикосновением к мощам святого, которые, якобы, были перенесены из Константинополя в 1070 г. в один монастырь в Дофине. Позднее огнем св. Антония стали называть гангрену. Строго говоря, «священная горячка» — это одна из разновидностей эрготизма: гангренозный эрготизм. Существует еще одна разновидность — конвульсивный эрготизм, при котором помимо конвульсий наблюдается так называемая сухая гангрена — чрезвычайно болезненное воспаление кожи, которое может продолжаться годами, приводить к потере чувствительности, но не к гниению плоти. Эта последняя разновидность эрготизма и называется *огонь святого Марциала*. Святой Марциал (ум. 250) — епископ Лиможский, по преданию, явно недостоверному, ученик ап. Петра; день поминовения — 30 июня.
- 6 *Эпифеномен* — сопутствующее, побочное явление.

- 7 Великий французский социолог Эмиль Дюркгейм (1858–1917) видел в относительной частоте самоубийств в современном ему обществе признак морального бедствия. «Семья перестает быть политическим делением и становится центром частной жизни... местных отечеств больше нет и быть не может... [происходит] исчезновение вторичных органов социальной жизни» (то есть семьи, общины и т. п.) (Дюркгейм Э. Самоубийство. М., 1994. С. 388–389).
- 8 Готфрид Келлер (1819–1890) — швейцарский немецкоязычный писатель и общественный деятель, автор романа воспитания «Зеленый Генрих» (1855). Сказка «Котенок по имени Зеркало» входит в цикл рассказов, сказок, преданий «Люди из Зельдвилы» (1-й выпуск — 1856 г.). У одного котенка была такая гладкая и блестящая шкурка, что его прозвали Шпигель («Зеркало»). Оставшись бездомным после смерти хозяйки, он попадает к чернокожику по имени Пикайс, которому для его магических занятий нужно кошачье сало, и заключает с колдуном договор, по которому тот кормит котенка, а Шпигель соглашается расстаться с жизнью после того, как хорошенько разжиреет. Котенок обманывает жадного Пикайса, обменивая договор на обещание добыть для чернокожикиа клад и прекрасную девушку в жены, но золото лишь приносит несчастье, а молодая девушка оборачивается старой ведьмой. Свои дела Шпигель устраивает с помощью живущей у оной ведьмы совы, которой он, в свою очередь, помогает освободиться от колдуньи.
- 9 См. прим. 37 к гл. I. Один из главных принципов протестантизма — отрицание церковной иерархии как посредника между верующими и Богом; каждый христианин вступает в отношения с Господом напрямую.

Глава XV

- 1 Истомленный ткачеством (лат.).
- 2 *Cogito* (лат. «Я мыслю») — усеченная часть формулы *cogito ergo sum* — «я мыслю, следовательно существую» — одного из центральных положений картезианства, направления в философии и естествознании, основателем которого был французский ученый и философ Рене Декарт (в латинизированной форме — Картезий; 1596–1650). Учение Декарта — рационализм; здесь Э. Ле Руа Ладюри имеет в виду то, что во Франции умственные занятия считались и считаются престижнее физических.
- 3 Реконкиста (букв. исп. «отвоевание») — борьба за освобождение Пиренейского полуострова от арабов (VIII–XV вв.). Реконкиста, бывшая не столько национально-освободительной, сколько религиозной войной, сформировала особые качества государств и народов Пиренейского полуострова, в том числе особый тип религиозности — суровой, мрачной, зачастую фанатичной.
- 4 Манихеи — приверженцы религии, основанной иранцем Мани (216–277) и представляющей смесь христианства, буддизма и зороастризма. Мани объявил, что было три великих пророка: Иисус на Западе (относительно Ирана), Будда — на Востоке и Заратуштра — в центре; сам же он — Мани — пророк величайший и стоящий над всеми. От христианства Мани взял учение о Святом Духе, от буддизма — о переселении душ, от зороастризма — утверждение о существовании двух равновеликих и равномогущих божеств — доброго и злого: Бога (отождествляемого с Богом-Отцом христиан) и Дьявола. Учение Мани преследовалось всеми официальными религиями, но было весьма популярно, и многие принципы манихейства заимствовали разные христианские секты дуалистического направления; ортодоксальные богословы называли такие секты манихейскими, хотя в действительности можно говорить лишь об опосредованном манихейском влиянии.
- 5 *Картулярий* — сборник грамот (лат. *charta*), или их копий, нередко (как в данном случае) касавшийся земельных отношений.
- 6 «Синие книжечки» — имеются в виду книги из так называемой «Синей библиотеки» (они печатались на синей бумаге) которые издавались в Труа с XVII в., а в XVIII в. перепечатывались множественно типографов в самых разных городах Франции и предназначались для широчайших слоев населения. «Синяя библиотека» включала катехизисы, жития святых, сказки, пересказы рыцарских романов, сонники, гадательные книги, альманахи, сельскохозяйственные календари и т. д. и т. п. Произведения разбивались на маленькие главы и параграфы для более легкого усвоения, из сокращенного текста исключались непонятные обороты и фразы, непонятности.
- 7 Роберт-дьявол — персонаж легенды, известной по меньшей мере с XIII в., нормандский рыцарь, отличавшийся чрезвычайной жестокостью, но искупивший свои грехи раскаянием и подвигами благочестия; стал героем множества сочинений, первый анонимный прозаический роман о нем под названием «Жизнь ужасающего Роберта-Дьявола, который после стал человеком Божиим» напечатан в Лионе в 1496 г. Этот роман вызвал множество переводов и подражаний, публиковавшихся, среди прочего, в «Синей библиотеке». Вероятно, историческим прототипом этого персонажа был герцог Нормандский Роберт I Дьявол (ум. 1035, герцог с 1027 г.), который, по преданию, достиг герцогского трона, отравив своего старшего брата, подавив свирепейшим образом восстание своих вассалов и совершил немало иных жестокостей; желая искупить свои грехи, Роберт Дьявол предпринял пешее паломничество через Францию и Италию в Рим и далее — в Иерусалим, где предавался аскетическим подвигам покаяния, умер на обратном пути в Малой Азии, в Никеи.
- 8 *Тропарь* — богослужебное молитвенное песнопение, посвященное церковному празднику или дню какому-либо святого, в котором находили отражение основные черты празднуемого святого события либо главные особенности жития почитаемого святого.
- 9 Здесь перечислены самые знаменитые французские драматурги XVII в.: авторы классицистических трагедий Пьер Корнель (1606–1684) и Жан Расин (1639–1699) и комедиограф Жан Батист Мольер (1622–1673).

- 10 *Пьер (Пейре) Карденаль* (ок. 1180 или между 1205 и 1225—1272 или ок. 1278) — трубадур, один из самых ярких сатирических поэтов Окситании, гневно клеймивший прелатов, вельмож и «дурных богачей»; участник борьбы с крестоносцами во время альбигойских войн. *Кобла* — строфа (оксит.).
- 11 *Маргарет Мид* (1901—1978) — американский этнолог; изучала отношения между возрастными группами у народов Океании, детскую психологию. Приводимая схема трансляции культуры — от старших к младшим — соответствует, в терминологии М. Мид, постфигуративной культуре: «Разграничение, которое я делаю между тремя типами культур — *постфигуративной*, где дети прежде всего учатся у своих предшественников, *кофигуративной*, где и дети и взрослые учатся у своих сверстников, и *префигуративной*, где взрослые учатся также у своих детей, — отражает время, в которое мы живем. Прimitивные общества, маленькие религиозные или идеологические анклавны главным образом постфигуративны, основывая свою власть на прошлом... Теперь мы вступаем в период, новый для истории, когда молодежь с ее префигуративным схватыванием еще неизвестного будущего наделяется новыми правами» (Мид М. Культура и преемственность. Исследование конфликта между поколениями // Мид М. Культура и мир детства. М., 1988. С. 322).
- 12 *Pattern* — модель (англ.). В данном случае речь идет о моделях образа жизни.
- 13 *Структуры социальности* — так здесь переведен (в других случаях, в зависимости от контекста, используются выражения *социальность*, *общественная жизнь*, *формы общественной жизни*, *социальные связи*) используемый Э. Ле Руа Ладюри термин *sociabilité*, «трудно переводимое понятие, означающее формы, в которых протекает в ту или иную эпоху жизнь в обществе» (Мильчина В. «Элегантная жизнь» от Бальзака до Пруста // Мартен-Фюжье А. Элегантная жизнь, или Как возник «весь Париж». М., 1998. С. 5).
- 14 *Рококо* (фр. *rococo*, от *rocaille* — декоративный мотив в виде раковины) — стиль в европейском искусстве XVIII в., в основном во Франции, характеризующийся грациозным, прихотливым орнаментальным ритмом, изящными и легкомысленными сюжетами. Название стиля переносится и на эпоху в целом — эпоху легкости, frivolности, цинизма и довольно поверхностного атеизма. Французское масонство той эпохи также имеет свою специфику: «Время препровождение братьев-масонов, собиравшихся в ресторанах и кабаках, не отличалась строгостью нравов: роскошные обеды и карточная игра, по видимому, главное их занятие» (Васютинский А. Французское масонство в XVIII в. // Тайные ордена: Масыны. Харьков, Киев, Ростов-на-Дону, 1997. С. 53).
- 15 *«Расцвет капюшонов»* — время расцвета братств кающихся (покаянные шествия их участники совершали босиком, с зажженными свечами и в скрывающих лица капюшонах). Подобные процессы и связанные с ними традиции возникли в Италии в XIII в. в связи с очередными эсхатологическими ожидания-

ми, в Южной Франции появились в XIV в. (некоторые исследователи датируют их появление концом XIII в. и связывают с завершением альбигойских войн, но Э. Ле Руа Ладюри, как видим, с этим не согласен) и приняты во 2-й пол. XVI в., в эпоху Религиозных войн, характер настоящей эпидемии по всей Франции, но особенно Северной, а более всего — в Париже.

Глава XVI

- 1 *Бегинки* — члены возникших в Позднее Средневековье полумонашеских объединений одиноких женщин, посвятивших себя уходу за больными и другим делам милосердия. Жили общинами, проповедовали воздержание, скромность в поведении и одежде. В отличие от монахинь не приносили формальных обетов и могли выйти из общины в любое время.
- 2 После смерти, посмертно (лат.).
- 3 «Арабский телефон» — аналог русского выражения «сарафанное радио».
- 4 *Луи Фердинанд Селин* (1894—1961) — французский писатель. Книга «Из замка в замок» — автобиографическая хроника, изданная в 1957 г.
- 5 *Анаис Нин* (1903—1977) — американская писательница, уроженка Франции, дочь испанского пианиста и певицы-датчанки; основное содержание творчества — внутренний мир женщины, весьма интересовалась проблемами инцеста и девиантного сексуального поведения.
- 6 *Агора* (греч. *αγορά*) — в античном мире площадь, рынок, место проведения народных собраний, а также само народное собрание.
- 7 *Нона* (лат. «девятая») — церковная служба от 14 до 15 часов; *вечерня* — вечерняя служба, начинавшаяся в 16.30. Следует отметить, что счет часов в Средние века (и вообще в литургическом обиходе), заимствованный из Древнего Рима, за начало суток принимал рассвет (около 5 часов утра), поэтому 9-й час — это 2 часа пополудни.

Глава XVII

- 1 *Диастола* — расширение полостей сердца, во время которого оно заполняется кровью.
- 2 *Пуэбло* (от исп. *pueblo* — «селение») — здесь: традиционное поселение у группы индейских народов (эти народы также именуются «пуэбло») на юго-западе США (штаты Нью-Мексико и Аризона). Эти поселения-крепости представляли собой замкнутые вокруг двора (площади) сооружения с глухими внешними стенами из песчаника или сырца и рядами многокамерных жилищ, расположенных уступами в 5—6 этажей; крыши нижних жилищ служили дворами для верхних. В колодеобразных, круглых в основании помещениях (древние подземные жилища — «кивы», в которые проникали по деревянным лестницам из отверстия в крышах) заседали советы родов и племен, проводились религиозные церемонии.
- 3 Игра слов: в оригинале использовано слово *truffe*, которое в современном французском языке означает

«трюфель» (гриб), а в старофранцузском — «обман», «паутины».

- 4 *Оппозиция Его Величества* — оппозиция в английской двухпартийной политической системе. Само название подчеркивает особенности такой оппозиции — безусловное признание сложившейся политической системы, конструктивный диалог с правительством и правящей партией, отказ от внепарламентских методов борьбы.
- 5 *In* — в, *out* — вне (англ.). Здесь: правящая партия и партия оппозиции соответственно.
- 6 Наоборот, обратно (лат.).
- 7 *Сид* (араб. «господин») — в исламских странах почетный титул потомка пророка Мухаммеда; здесь в переносном смысле: фанатичный приверженец, клевет.
- 8 *Фердинанд Теннис* (1855–1936) — немецкий социолог. В его книге «Общность и общество: Теорема философии культуры» (1881), цитируемой здесь, вводится различие между двумя типами социальных структур: общность (община) (*Gemeinschaft*), где отношения людей базируются на традиции и эмоциональной (или бессознательной) склонности (родство, соседство, дружба), и общество (*Gesellschaft*), основанное на разуме, абстракция, механических отношениях, рациональном обмене.
- 9 *Абсентеизм* (от лат. *absentia* — «отсутствие») — здесь: система или постоянная ситуация, при которой лицо, исполняющее те или иные функции (владелец, должностное лицо, феодальный владетель или государь, приходский священник, каноник собора и т. п.), не пребывает в месте осуществления своих функций.
- 10 В наличии, на месте (лат.).

Глава XVIII

- 1 Согласно исследованиям Ж. Ле Гоффа, в Раннее Средневековье господствует такое отношение ко времени, которое исследователь назвал «временем Церкви»: время находится под контролем Церкви, это время литургическое, время христианских праздников, соотносимое с вечностью, со священной историей, время, отмечаемое в суточном цикле церковными службами, в годичном цикле — днями поминовения святых, праздниками, постами и т. п. В XII–XIII вв. происходит, в первую очередь в городах, переход от «времени Церкви» ко «времени купцов», «времени коммуны»: это время трудовых процессов, время бескачественное, время, делимое на равные отрезки, вообще, время понимаемое рационально. Если символом первого времени является бой церковных колоколов, то второго — башенные часы.
- 2 *Лье* — единица длины во Франции до перехода на метрическую систему. Сухопутное лье — приблизительно 4,4 км.
- 3 По мнению ряда современных филологов, французский счет на 8 и 15 дней христианского происхождения и возник потому, что в неделю (или две) включались два воскресенья — первое и последнее.
- 4 *Nundinae* — нундины, рыночные дни (лат.). Так назывались нерабочие для крестьян последние дни римской восьмидневной недели. Именовались девяти

- (производное от лат. *novem* — «девять»), так как считался и предыдущий нерабочий день; от одного рыночного дня до другого было семь рабочих дней.
- 5 *Иды* — в римском календаре обозначали полнолуние и приходились на 15-й день марта, мая, июля и октября и на 13-й день остальных месяцев.
 - 6 *Святой Лаврентий* (ум. 258) — мученик, римский архидиакон, по преданию сожжен заживо на железной решетке; день поминовения — 10 августа.
 - 7 *День Всех святых* — 1 ноября. *Вербное воскресенье* (Вход Господень в Иерусалим) — последнее воскресенье перед Пасхой. *Троица* (Пятидесятница) — праздник, посвященный Пресвятой Троице, установлен в память сошествия Святого Духа на апостолов, отмечается на пятидесятый день после Пасхи. *Вознесение* — праздник, посвященный вознесению Христа после воскресения, отмечается на сороковой день после Пасхи. *Успение* — день памяти кончины Богородицы, 15 августа. *Рождество Девы Марии* — 9 сентября. *Воздвижение креста* — 14 сентября; праздник установлен либо в честь обретения Св. Креста матерью императора Константина Равноапостольного св. Еленой в 335 г., либо после того, как византийский император Ираклий (575–641, император с 610 г.) в 631 г. вернул в Иерусалим Св. Крест, захваченный персами в 614 или 615 г. и отбитый в 628 г. (все даты даются по католическому календарю).
 - 8 *Св. Филипп* — один из двенадцати апостолов, претерпел мученичество ок. 70 г., день поминовения — 1 мая. *Св. Иаков Заведеев*, он же Иаков Старший, один из двенадцати апостолов претерпел мученичество в 44 г. в Иерусалиме и там же был похоронен, день поминовения — 25 июля. Согласно преданию, в битве при Ковадонге (местечко в Северной Испании) в 718 г., первой битве, в которой христиане нанесли поражение только что завоевавшим Испанию маврам (иные историки сомневаются в дате или в самом факте этой битвы), в войске христиан появился некий неизвестный всадник в белых одеждах, крушивший мусульман — это был св. Иаков (Сант-Яго, по-испански). Та же легенда утверждает, что останки св. Иакова были в 828 г. чудесным образом перенесены в Испанию, в Галисию, в местечко Компостелла, получившее в честь этого новое название Сантьяго-де-Компостелла. Св. Иаков стал покровителем христианских государств Испании в борьбе с маврами, а его гробница — третьим по популярности после Иерусалима и Рима местом паломничества в католическом мире. Э. Ле Руа Ладюри высказывает здесь предположение о том, что св. Иаков был популярен в Монтагю потому, что в этих местах проходил путь паломников из Франции. *День св. Иоанна Крестителя* — 24 июня. *День свв. Петра и Павла* — 12 июня. *Св. Кирик* — диакон-мученик, пострадавший в самом начале IV в., день поминовения — 8 августа. *День св. Михаила Архангела* — см. прим. 4 к гл. V. *Св. Стефан Первомученик* — первый из христианских святых, принявших мученическую смерть в 33 г., день поминовения — 26 декабря. *Св. Винцент* — неясно, самый известный из святых с этим именем, св. Винцент Сарагосский (ум. 304),

- мученик, поминается 22 января, а Э. Ле Руа Ладюри указывает, что между началом ноября и 1 мая или даже 24 июня наблюдается провал в празднованиях (тогда, однако, сюда не укладывается поминовение св. Стефана); возможно, подразумевается св. Винцент Леренский (ум. 450), основатель монастыря Лерен в Провансе, поминаемый 24 мая, либо св. Винцент Може (ум. ок. 672), аббат монастыря Омон, чей день памяти приходится на 14 июня. Св. Мартин Турский (ум. после 370) — проповедник христианства в Галлии, основатель первого в стране организованного монастыря, один из небесных покровителей Франции; день поминовения — 11 ноября. Св. Антоний — скорее, св. Антоний Падуанский, ибо его память отмечается 13 июня, а св. Антония Великого — 17 января (см. прим. 5 к гл. IV).
- 9 Проблема сочетания христианства и язычества в массовом сознании эпохи Средневековья не разрешена доныне. Ученые XIX в. настаивали на так называемом «двоеверии», на том, что в крестьянской среде сохранялась и вера в прежних богов, что популярные святые — те же языческие божества, хоть и под иными именами, что Дева Мария в том же массовом сознании — древняя богиня-мать, богиня земли, женское божество. Сегодня показано, что так называемое «народное» христианство, вера необразованных масс, не совпадает с верой образованной элиты, но дело здесь не в двоеверии, а в том, что христианский материал организовывался по законам мифомышления, святые виделись не посредниками между Богом и людьми, а самостоятельными чудотворцами, волшебниками, и не всегда такими уж добрыми, Богоматерь действительно приобретает некоторые черты женского божества. Все же эти верования были христианством, хотя и достаточно своеобразным.
- 10 Май 1968 — массовые выступления в мае 1968 г. в Париже, сначала студенческие волнения, затем и всеобщая забастовка профсоюзов; эти события привели к серьезным переменам в социальной и образовательной политике Франции и, главное, — очень сильно повлияли на умы, особенно интеллектуалов: на политическую сцену вышла молодежь как особая социальная сила и особая культурная группа, отрицающая культуру взрослых, отвергающая цели и методы (в том числе методы политической борьбы) не только «буржуазного» общества, но и «традиционных» левых — социалистов и коммунистов.
- 11 Меровинги — первая династия Франкского государства, основатель — полулегендарный вождь франков Мервей (ум. 457?, вдобав с 447 г.). Внук (?) Мервея, Хлодвиг (ок. 466—511, вождь франков с 481 г.), завоевал Северную Галлию в 486 г. и, по мнению французских историков, положил начало собственно Франции; потомки Хлодвига царствовали во Франкском государстве (или его частях) до 751 г., так что «меровингский менталитет» — это ментальность раннесредневековых потомков варваров. Григорий Турский (538/539—593/594) — средневековый хронист, автор «Истории франков» (591 или 594 г., описывает события, начиная с V в.), епископ Тура, участник многих описываемых им событий 70-х—нач. 90-х гг. VI в. Псевдо-Фредегар — автор «Хроники», содержащей, помимо компиляции ранних произведений, включая отрывки из Григория Турского, оригинальную летопись, охватывающую период 584—642 гг. (некоторые исследователи обнаруживают там намеки, возможно, добавленные переписчиками, на события 652—664 гг.). Автор этой «Хроники», строго говоря, не установлен, впервые имя Фредегар (оно отсутствует в ранних рукописях) появилось в печатном издании 1567 г., так что некоторые исследователи признают все же существование умершего ок. 660 г. монаха Фредегара, другие предпочитают называть его Псевдо-Фредегаром. Наиболее полные списки «Хроники» доведены до 768 г. тремя анонимными авторами.
- 12 Миллениаризм (от лат. *millenium* — «тысяча») — учение о тысячелетнем Царстве Божьем, в целом отвергаемое Церковью, но постоянно возрождавшееся и пронизывающее собой все Средневековье и раннее Новое время. Согласно Апокалипсису, в конце времен явится Антихрист, «зверь, выходящий из бездны» (Ап. 11:17), воцарится над миром, истребит праведников, но его «Господь Иисус убьет духом уст Своих и истребит явлением пришествия Своего» (2 Фесс. 2:8). В великой битве войско ангелов победит Сатану, после чего тот будет связан и брошен в бездну, а все не поддавшиеся Антихристу праведники воскреснут (но это еще не всеобщее, это — «первое воскресение» [Ап. 20:5]) и «будут священниками Бога и Христа и будут царствовать с Ним тысячу лет» (Ап. 20:6). После этого дьявол освободится, попытается вернуть власть, но будет со своими присными поражен огнем небесным. Затем все воскреснут — «и судим был каждый по делам своим» (Ап. 20:13) — это уже второе, всеобщее воскресение и Страшный Суд, после чего мир прекратит свое существование. Это тысячелетнее царство, в котором официальная Церковь предпочитала видеть аллегорию, описание Рая, где пребудут праведники между первым и вторым пришествием Христа, миллениаристы понимали как идеальное состояние земного мира, без тяжелого труда, без войн голода и болезней, земного мира, полного изобилия, счастья и любви. Следует отметить, что образ Антихриста, который, по мнению авторитетных толкователей, должен явиться с Востока, из Вавилона, был с ранних времен достаточно политизированным. Рождаются легенды о том, что Антихристу будет противостоять не сам Христос, а некий Праведный Царь, он же Царь последних времен. Еще в X в. Адсон из Туля пишет сочинение «Об Антихристе», где объявляет, что этим Царем будет французский король. В XII в. распространяется, особенно в Англии и Германии, драматическое «Действо об Антихристе», где оными Царями оказываются, соответственно, английский король и император Священной Римской империи. Антихристами (и не в стертом ругательном, а в буквальном смысле) именовали конкретных исторических персонажей — императоров Фридриха I Барбароссу в XII в. и Фридриха II Штауфена в XIII в., — папы, борющиеся с ними за власть над западнохристианским

- миром; папу Бонифация VIII — враждовавший с ним Филипп IV в XIV в. По мнению Э. Ле Руа Ладюри, такие представления не могли быть особо популярны среди крестьян, равнодушных к течению времени.
- 13 *Клио* — в греческой мифологии муза истории; изображалась со свитком и грифельной палочкой в руках.
- 14 *Янус* — в римской мифологии бог границ, межей, дверей, входов и выходов, а также всех начал. Носил эпитет *Geminus* — «Двойной», изображался с двумя лицами, что, в сочетании с приведенным эпитетом, дало ему прозвище «Двуликий», понимаемое как признак нравственного двуличия. На самом деле два лица символизируют, что Янус смотрит сразу в прошлое и будущее, прозревает начала и концы, рождение и смерть всего сущего.
- 15 ...*Я есмь и воскресение, и смерть* — парафраз евангельского: «Я есмь воскресение и жизнь» (Иоан. 11:25).
- 16 *Сатурн* — в римской мифологии первоначально божество с неясными функциями; не позднее нач. III в. до н. э. Сатурн был отождествлен с греческим Кроносом, верховным богом эпохи Золотого века (согласно Гесиоду) и являлся символом этой идеальной эпохи. Кроме того, благодаря народной этимологии *Κρονος* — *Χρονος* (греч. «время») Сатурн-Кронос понимался как символ неумолимого времени.
- 17 В различных мифологиях такой инцест относится к числу «непреступных». Подобные отношения имеют место в мифической истории, это, как правило, браки родителей, в том числе — браки детей Адама и Евы.
- 18 *Майя* — индейский народ, создавший одну из наиболее развитых цивилизаций доколумбовой Америки. Доныне в некоторых районах расселения майя в Мексике, Гватемале и Белизе сохраняются значительные элементы традиционных хозяйства, социальной структуры и верований.
- 19 «*Курица в горшке*» — образное выражение, приписываемое королю Франции Генриху IV (1553–1610, король с 1589 г., фактически — с 1594 г.); согласно легенде, после победы в Религиозных войнах и утверждения на троне он пообещал добиться того, чтобы у каждого французского крестьянина хотя бы по воскресеньям была в горшке курица. Это сделалось символом крестьянского благополучия; кстати сказать, этот образ использовала (как идеал хозяйственной политики, к которому она следует) российская императрица Екатерина II в переписке с Вольтером.
- 20 *Борромей* — группа из четырех маленьких островов в итальянской части пограничного со Швейцарией озера Лаго Маджоре (они едва видны на горизонте). На самом большом из островов — Изола Белла — находятся парк и дворец (существующие в нынешнем виде с 1670 г.), принадлежавшие старинной знатной фамилии Борромей, которые еще в Средние века владели этими островами.
- 21 *Непосредственная история* (фр. *l'histoire immédiate*) — жанр беллетризированной истории, популярных биографий исторических персонажей, исторических очерков и т. п. (но не историческая романистика). *Suspens* (англ. «неизвестность, неопределенность, напряженное ожидание») — в современной поэтике приемнатографа, драматургии, литературы кульминация действия, которая разрешается совершенно неожиданным образом, а также произведения, принципиально построенные на данном приеме. «*Новый роман*», или «антироман» — художественная практика ряда французских писателей 50-х–70-х гг. XX в., провозгласивших технику традиционной повествовательной прозы исчерпанной и предпринявших попытку выработать приемы бесфабульного и безгеройного повествования.
- 22 В Средние века меры объема весьма сильно различались в зависимости от местности и от вещества, которое измеряли. Так, *сетье* пшеницы — 156 л, *сетье* овса — 312 л, *сетье* соли — 308 л, *сетье* жидкости — 162 л, и т. д. *Эмин* — $\frac{1}{2}$ *сетье*, обычно мера пшеничного зерна, то есть 78 л. *Кварта* — чаще всего мера жидкости, от 1,86 до 4,44 л. *Сетере* — мера площади, 17 кв. м.
- 23 *Каролинги* — вторая династия Франкского государства с 751 г., в собственно Франции правила до 987 г. Название получила от майордома (фактического правителя государства при безвластных монархах из последних Меровингов) Карла Мартелла (ок. 688–741, майордом с 715 г.) и, особенно, от его внука, знаменитого Карла Великого (742–814, король франков с 768 г., император с 800 г.). О судебных округах см. прим. 9 к гл. VI.
- 24 Изменив то, что должно быть изменено (лат.).
- 25 До 507–511 гг., то есть до того времени, когда король франков Хлодвиг захватил Аквитанию и другие провинции Южной Галлии, этот регион входил в Вестготское королевство. Сами же вестготы появились в Нарбонне и Тулузе в 413 г.
- 26 *Прокурор* (от лат. *procurare* — «заботиться; управлять, заведовать») — в Средние века и в начале Нового времени не совсем то же, что ныне; это муниципальное должностное лицо (в разных местах и в разное время выборное или назначаемое), следящее за соблюдением законов и вольностей коммун. *Синдик* (от греч. *συνδικος* — «защитник в суде») — в Средние века и в начале Нового времени члены муниципального (городского или сельского) совета, также назначаемые или избираемые самым различным способом — от ремесленных цехов, из определенных семейств и т. п.
- 27 *Псевдоподии* (ложноножки) — временные выросты у одноклеточных и некоторых клетчатых многоклеточных организмов; служат для передвижения и захвата пищи или частичек.
- 28 Христианские дуалистические учения, опосредованно связанные с манихейством (см. прим. 4 к гл. XV), более или менее четко зафиксированы в VII в. в Армении и Византии, наиболее влиятельной сектой были павликиане (они считали своим основателем апостола Павла). По их учению, мир создан злым божеством, потому все материальное — богатство, власть, Церковь, богослужение, иконы и т. п. — есть создание Дьявола, тогда как дух, воплощенный в аскезе и равенстве людей, есть Божье творение. В VIII–IX вв. павликиане создали свое государство на востоке Византии, разгромленное имперскими войсками в 872 г., после чего часть их была переселена на Балканы, где не позднее X в. под их влиянием

возникла близкая к ним секта богомилов (см. прим. 15 к гл. II), повлиявшая впоследствии на создание дуалистических сект в Италии.

- 29 Первое восстание «пастушков» вспыхнуло в 1251 г. в северо-восточной Франции, когда толпы преимущественно простонародной молодежи двинулись на юг, дабы отплыть в Египет на помощь находившемуся в плену королю Людовику Святому; само это движение сопровождалось еврейскими погромами, нападениями (а то и нападениями) на богатства Церкви, на богатство и богатых вообще, на знать, которая, по мнению «пастушков», не смогла защитить короля во время Крестового похода; к 1252 г. это движение частично было подавлено, частично само сошло на нет. В 1320 г. началось второе восстание «пастушков». Первоначальным очагом были Фландрия и Нормандия. К восстанию подталкивали ожидания очередного крестового похода, весьма сильные в то время, и вообще эсхатологические настроения. Среди восставших было много юношей четырнадцати-шестнадцати лет, вытесняемых из хозяйственной жизни деревни по причине исключительной перенаселенности, а также представители низшего клира, подверженного влиянию еретических учений. «Пастушки» прошли через Париж (основательно пограбив его) и двинулись через Берри, Лимузен, Сентонж, Тулузское графство в Южный Лангедок и к Марселю. Именно на юге это движение приобрело особую антицерковную и, кстати сказать, антисемитскую направленность — так, в Тулузе, Альби и других городах произошли жесточайшие погромы. Папа Иоанн XXII отлучил погромщиков от Церкви и приказал епископам (а король Франции Филипп V — своим чиновникам) защищать евреев и всячески бороться с «пастушками». Особую активность в борьбе с ними проявил граф Гастон II де Фуа, перебивший их в городе Эг-Морт. Мелкие банды «пастушков» продолжали бродить по Франции до 1322 г.
- 30 В 1152 г. герцогство Аквитания на юго-западе Франции, включавшее собственно Аквитанию (иначе — Гиень), герцогство Гасконь, графство Пуатье и ряд иных владений, отошло в результате брачного союза к английской короне. Эти земли были блоком раздора между Англией и Францией, что, в конечном счете, привело к Столетней войне (1337–1453), в результате которой, среди прочего, Аквитания окончательно отошла к Франции. В описываемое время английская Гиень представляла собой территорию с центром в Бордо на берегу Бискайского залива.
- 31 *Primo* — во-первых; *secundo* — во-вторых (лат.).
Порча монеты — весьма распространенный в Средние века способ повышения доходов казны: монета чеканится с пониженным содержанием драгоценных металлов при принудительном сохранении прежнего номинала. Купцы, особенно иностранные, тут же повышают цены, раскручивается спираль инфляции. Во Франции описываемого времени активная порча монеты происходила в 1295–1306 и 1311–1313 гг. и была, в первую очередь, связана с деятельностью Филиппа Красного, поскольку его меры по усилению королевской власти внутри страны и мощи ее

вовне требовали значительных средств на содержание чиновничества и на военные расходы.

Глава XIX

- 1 Это игра судьбы — слова, которые произносит муж Эммы Бовари (см. прим. 20 к гл. IX), Шарль Бовари, в самом конце романа в разговоре с одним из фактических виновников смерти Эммы, ее любовником Родольфом:
« — Нет, я на вас больше не сержусь!
И тут он первый раз в жизни прибегнул к высокому слогу:
— Это игра судьбы!
Этой игрой руководил Родольф, и сейчас он думал о Бовари, думал о том, что нельзя быть таким благодушным в его положении, что он смешон и даже отчасти гадок» (Флобер Ш. Госпожа Бовари. М., 1981. С. 264). На следующий день Шарль Бовари умирает, будучи не в силах пережить Эмму. Следует отметить, в связи со словами Э. Ле Руа Ладюри в данном примечании автора, что роман Флобера имеет подзаголовок: «Провинциальные нравы».
- 2 Согласно Лютеру, человек оправдывается и обретает спасение не делами или законами, но словом Божиим, то есть обетованием Его милости, и верой в то, что вся слава принадлежит Богу, который спасает нас не по делам праведности, которые мы сотворили, но добродетелью Его милости, словом Его благодати, когда мы уверовали» (Лютер М. Избранные произведения. СПб., 1994. С. 41).
- 3 Здесь имеется в виду учение Августина о неодолимости благодати, о том, что спасутся лишь те, кого Бог предназначил к спасению: «Бог в своем провидении определил, какое будет число святых. Исходя из „их любви к Нему“, дару, которым Он через Святой Дух наполнил их сердца, „все содействует ко благу их“. Он призвал их по Своему усмотрению, ибо тех кого Он предугадал в Своем провидении, Он и предопределил быть подобными образу Сына Своего, дабы Он был первородным между многими братьями...» (цит. по: Марру А. И. Святой Августин и августинианство. Долгопрудный, 1999. С. 119). Погибнут же те, кого Господь не включил в число святых, то есть те, кто не получил этой необоримой благодати: «Для остальных же людей, не принадлежащих этому святому сообществу, Божья милость тем не менее создала душу и тело и все то, что связано с их природой, за исключением порока, которым они обязаны дерзости злой воли. Бог в Своем провидении сотворил их, чтобы показать, на что способно, в отсутствие благодати, свободное решение тех, кто оставил Его...» (Там же. С. 120).
- 4 На протяжении всего Средневековья и раннего Нового времени учение Августина о предопределении, о неодолимой благодати были весьма авторитетными, несмотря на популярную и особенно усилившуюся с XI в. и получившую окончательную формулировку в творениях Фомы Аквинского (1225 или 1226–1274) доктрину свободной воли, в соответствии с которой Божественная благодать дарована

всем, и человек может принять ее, а может и отвергнуть. Католическая Церковь окончательно отвергла августинианство (при том, что Августин почитался святым и Отцом Церкви) ко времени Реформации, но оно стало главным в кальвинистском направлении протестантизма. Кальвин (см. прим. 37 к гл. I) настаивал на том, что Господь еще до сотворения мира предопределил одних к вечной жизни (они-то и есть избранные, принявшие кальвинистскую веру, да и то не все), а других — к вечной же гибели, и ничто не может отменить Божественный приговор. Янсенизм (см. прим. 6 к гл. III) подвергся церковному осуждению в первую очередь потому, что Янсен разделял эти взгляды Кальвина.

- 5 *Mâtin* (совр. мастино) — порода крупных сторожевых собак, известных во Франции еще с доримских времен.
- 6 *Архидиакон* — духовное лицо, обладавшее в западной Церкви по меньшей мере с V в. важными полномочиями в системе управления духовенством. Архидиакон кафедрального собора возглавлял капитул (см. прим. 25 к Предисловию), исполнял обязанности заместителя епископа, вел дела, в том числе и о еретиках, в церковном суде, осуществлял контроль за монастырями, низшим духовенством и их имуществом.
- 7 *Тамплиеры*, или храмовники (полное официальное название — «Бедные рыцари Христа и Соломонова Храма») — духовно-рыцарский орден (см. прим. 2 к гл. VI), основанный в Палестине в 1118 или 1119 г. Название получил по резиденции, находившейся в Иерусалиме на месте, где, по преданию, некогда располагался храм (фр. *temple*) Соломона. Тамплиеры пользовались широчайшими привилегиями и были исключены не только из-под светской (императорской, королевской), но и местной церковной (епископской) юрисдикции. Орден обладал обширными земельными владениями по всей Европе и в Святой Земле; значительные денежные средства пускались в оборот, и орден, по существу, стал крупнейшим банкиром западно-христианского мира (по мнению некоторых исследователей, именно тамплиеры изобрели банковские чеки). После падения крестоносного Иерусалимского королевства в 1291 г. орден формально перенес резиденцию на Кипр, но фактически руководство ордена пребывало в Париже. Филипп IV в стремлении уничтожить независимую от него мощную военную и финансовую силу, а также завладеть богатствами храмовников, приказал в 1307 г. арестовать руководство ордена и большинство его членов. В 1310 г. начался процесс по обвинению их в ереси, богохульстве, колдовстве, дьяволопоклонстве (в частности, согласно протоколам допросов, они признались в том, что главными объектами поклонения были кот и некая магическая голова), противоестественных пороках и т. п. Зависимый от Франции папа Климент V (см. прим. 26 к Предисловию) после робкого сопротивления поддержал обвинение и потребовал арестовать и судить храмовников во всех странах Западной Европы. В 1312 г. последовал папский указ о запрете ордена. В марте 1314 г. великий магистр ордена Жак де Моле (ок. 1243–1314) и два

высших сановника ордена были сожжены. Перед смертью Моле проклял короля и папу, посулив призвать их на суд Божий в том же году. Папа умер через две недели, король — через полгода; молева приписывала их смерть отравлению, в котором подозревали спасшихся собратьев великого магистра.

Процесс тамплиеров и их воззрения породили в Новое время обильную литературу. Большинство исследователей XIX в. настаивали на полной невинности храмовников. Выяснилось, например, что показания, дававшиеся ими на следствии, разнятся у проживавших совместно орденских братьев, если брать их разными следователями, и почти дословно совпадают у никогда не видевших друг друга членов ордена, если их допрашивал один и тот же инквизитор. Из этого был сделан резонный вывод, что признание в преступлении вкладывались в уста обвиняемых с помощью пыток. Однако, во многих масонских и антимасонских кругах в XVIII–XX вв. распространились мнения о том, что обвинения возникли не на пустом месте, что тамплиеры создали некую очищенную внеконфессиональную религию, высокую духовность которой не смогли понять тупые фанатики-инквизиторы, либо (мнение противников масонства), что они действительно предавались дьяволопоклонству и плели заговор с целью установления всемирного еврейского владычества, а потому и избрали храм Соломона местом резиденции, наследники же их — масоны — продолжают это губительное дело. Указанные про- и антитамплиерские воззрения не имеют сколько-нибудь доказанной научной базы. Что же касается образа кота, то, как показывают современные исследования, даже образованные люди того времени «видели в пресловутом коте воплощение дьявола. В своей коллекции фольклорных историй, собранных, главным образом, в качестве подсобного материала для проповедей, немецкий цистерцианец Цезарий Гейстербахский, писавший в 20-е гг. XIII в., утверждал, что „дьявол по причине алчности часто сравнивается с котом или львом, которые внешне и по природе своей очень похожи; вот и дьявол, подобно им, терпеливо лежит в засаде, охотясь за душами простаков”» (Барбер М. Процесс тамплиеров. М., 1998. С. 308–309).

- 8 Согласно одному из житий, св. Антоний Великий (см. прим. 5 к гл. IV), удалившись в пустыню, в знак смирения вгля с собой кабана и водил его за собой.
- 9 *Жорж Дюмезиль* (1898–1986) — французский филолог, этнолог и фольклорист, специалист по сравнительной мифологии индоевропейских народов, создатель концепции тричной модели мифологической картины древних обществ, в которой трем функциям (религиозная власть-мудрость, военная сила, плодородие-богатство) соответствуют три социальные группы (цари-жрецы, воины, крестьяне), триады богов (полубогов, героев). Кроме того, по Дюмезилю, каждому такому божеству соответствует животное-символ, например, италийской триаде Юпитер (священные цари) — Марс (воины) — Квири (земледельцы) соответствует триада человек — конь — бык. Французские ученые, в частности Ж. Ле Гофф

и Ж. Дюби, соотносят существовавшую в Средние века трехсословную социальную структуру — молящиеся (духовенство), воюющие (рыцарство), трудящиеся (в первую очередь, крестьянство) — с трехфункциональной моделью Дюмезиля.

- 10 Апофезма — краткое нравоучительное изречение.
- 11 Спинозизм — учение нидерландского философа Бенедикта Спинозы (1632–1677), близкое к пантеизму, отождествляющему Бога и природу, которая понимается как единая, вечная и бесконечная субстанция.
- 12 UDR — французская аббревиатура названия «Союз демократов за республику», как именовалась партия сторонников Ш. де Голля в 1968–1970 гг.
- 13 Коллективное бессознательное было «структурировано как язык» — скрытая цитата; автор этого выражения — Жак Лакан (1901–1981), известный французский психоаналитик, синтезировавший в теории и практике психоанализа учение Фрейда и лингвистический структурализм. См.: Лакан Ж. Функции и поле речи и языка в психоанализе. М., 1995. С. 39.
- 14 «Животное-машина» — краткая формула одного из положений теории знаменитого немецкого философа и ученого Готфрида Вильгельма Лейбница (1646–1716): организм животного есть естественная машина, приводимая в действие монадой — особой идеальной сущностью материальных вещей; в данном случае таковой монадой является душа, наличествующая у животных (монада человека — дух).
- 15 Жан Мелье (1664–1729) — французский мыслитель, сын деревенского ткача, сельский священник, материалист и атеист; всю жизнь он публично исповедовал взгляды, которые были ему самому ненавистны, а собственные воззрения изложил лишь перед смертью в обширнейшем завещании, обнародованном уже после его смерти; это завещание и является его основным философским сочинением.
- 16 «Рассказать ли о том, как он [Эдм Ретиф] проливал слезы, увидев, что превосходная лошадь в его отсутствие превратилась в клычу? Почему бы и нет? Разве можно назвать смешной чувствительность, проявляемую к полезному животному, которое оплачивает нам за ласку усердным трудом и любовью? Брессан, рослый и статный конь, на редкость умный, питал к своему юному хозяину привязанность более прочную, чем иные человеческие существа; он слушался Эдмона с первого слова, но делал это из любви к нему. Однажды телегу с навозом никак не удавалось вывести из ямы, в которой его грузили; двое поденщиков ничего не могли поделать ни уговорами, ни бранью, обломали бич. Но так и не добились, чтобы четверка лошадей стронула воз с места. Появляется Эдмон: — Пошли прочь, палачи! — кричит он работникам; он целует коня, треплет его рукой и дает ему передохнуть. Когда конь отдышался, Эдмон берется за дышло, делая вид, что впрягает в воз, и восклицает: — Брессан, трогай! Вперед, друг мой! — При звуке любимого голоса благородное животное влегло в хомут и, думая, что ему помогает друг, одно вынесло повозку из ямы и потащило ее дальше. Пришлось остановить коня, а то бы он надорвался. Судите после этого, каково было горе Эдмона, когда,

по возвращении, он нашел своего верного слугу в самом плачевном состоянии» (*Ретиф де ла Бретон Н.* Сворачиванный поселянин. Жизнь отца моего. С. 509–511).

Глава XX

- 1 Ваал — грецизированная форма библейского имени Баал (древняя форма — Балу, то есть «господин»), в мифологии западно-семитских народов первоначально название божеств той или иной местности и верховных богов; вообще, строго говоря Баал — не имя бога, а эпитет его. Благодаючи Библии слово «Ваал» стало символом языческого божества. Здесь противопоставление Яхве и Ваала означает противопоставление религии спасения и магической религии, ориентации на потусторонний мир и ориентации на благополучие в этом мире.
- 2 Речь, скорее всего, идет о сюжетах, связанных с так называемым «деревом фей». По старинному обычаю, молодежь Домреми собиралась там в четвертое воскресенье Великого поста, они ели, пили воду из источника близ дерева, пели и водили хороводы. Обвинители Жанны пытались доказать, что указанные действия связаны с колдовством. «Спрошенная о дереве, которое находится неподалеку от ее деревни, отвечала, что вблизи Домреми растет дерево, которое... называют деревом фей. Рядом с ним имеется источник, и она слышала, что больные лихорадкой пьют из него, и видала, что они ходят к нему за целебной водой. Но не знает, излечиваются ли они или нет, хотя слышала, что те больные, которые в силах подняться, ходят к этому дереву. <...> Она часто слышала от старших... что там жили феи... но правда это или нет, она не знает. Сама же она никогда не видала фей ни у этого дерева, ни в других местах» (*Райцес В. И.* Жанна д'Арк... С. 44). Характерно то, что Жанна не соглашается безоговорочно поверить в то, чего сама не видала.
- 3 См. прим. † на стр. 425.
- 4 Скатологический — связанный с испражнениями.
- 5 Юбилей — здесь: процедуры всеобщего отпущения грехов. В католической Церкви существует традиция особых («юбилейных») годов, когда для паломников в Риме чрезвычайно облегчаются условия отпущения грехов и снятия тяжких церковных кар. Впервые такой год был установлен папой Бонифацием VIII в 1300 г. с тем, чтобы он повторялся каждые сто лет. Тогда и появилось слово «юбилей» в вышеуказанном смысле, ибо эти юбилеи как бы связывались с древними римскими юбилеями — трехдневными празднествами, устраивавшимися каждые сто лет («стоletние игры») с молитвами богам-покровителям о процветании римского народа, с представлениями и состязаниями. Последующие папы сократили столетний интервал между юбилейными годами сначала до пятидесяти (в 1349 г.), а потом до двадцати пяти лет (в 1468 г.).
- 6 Ассизская проповедь — имеется в виду проповедь св. Франциска Ассизского и его последователей, акцентировавшая мотив бед и страданий, выпавших на

- долю Христа, и настаивавшая на подражании Христу вплоть до переживаний Его мук, что могло выражаться в стигматах (кровоточащих ранах, появлявшихся в тех местах, которые на теле распятого Христа были пробиты гвоздями).
- 7 *Жорж Шателен* (1404–1475) — бургундский придворный поэт и хронист. Его поэма «Зерцало смерти», посвященная памяти умершей возлюбленной, начинается с повествования о ее предсмертных словах, переходит к рассуждениям на тему бренности всего сущего и завершается поучениями о благодати смерти христианина с упоминанием крестных мук Христа, к которым должны быть обращены помыслы умирающего.
 - 8 *Эташ Дешан* (1346–1406) — французский поэт, горожанин, автор многочисленных баллад и иных поэтических произведений, бичующих пороки и суетующих на несовершенство мира, на беды и горести.
 - 9 Новый взгляд, новая мода (англ.).
 - 10 *Pater Noster* (лат. «Отче наш») — первые слова принятой в католицизме на латыни главной христианской молитвы, которую Христос произнес во время Нагорной проповеди (Мф. 6:9–13); читается священником во время обедни, но также широко распространена в быту, в домашней религиозной жизни. *Ave Maria* — начальные слова латинской молитвы, в русском православном обиходе соответствующей «Радуйся, Мария благодатная!». Эта молитва стала на Западе очень популярной с XII в., с активным распространением и усилением культа Богоматери.
 - 11 Перед смертью (лат.).
 - 12 «Идеальный тип» — введенное немецким социологом, историком, экономистом, правоведом Максом Вебером (1864–1920) понятие, означающее особый методологический прием гуманитарного познания. Исследователь на основе эмпирического материала конструирует некий более или менее условный идеальный тип изучаемого феномена, а затем снова проверяет его на соответствие эмпирическому материалу, после чего модифицирует его или отбрасывает. Таким образом, идеальный тип не есть абсолютная абстракция, поскольку он основан на исторической реальности и проверяется ею, но, вместе с тем, не обладает собственной вещественностью. Такими идеальными типами у Вебера были, например, «средневековый город», «протестантская этика» и т. п.
 - 13 *Credo* — лат. «Верую», начальные слова католической молитвы, соответствующей православной «Верую во единого Бога Вседержителя...».
 - 14 *Miserere* — начало 50-го псалма на латы «Miserere mei Deus» — «Помилуй меня, Боже».
 - 15 Имеется в виду то, что Тулузский поместный собор южнофранцузской Церкви совпал по времени с окончанием альбигойских войн (но и был созван ввиду побед над катарами): в 1229 г. граф Тулузский Раймунд VII (1197–1249, граф с 1222 г. [номинально]) подписал Тулузский договор, по которому он получал часть своих владений, захваченных крестоносцами (но две трети отдавал французской короне), за что обязывался вести непримиримую борьбу с еретиками, соглашаясь на возобновление десятины, введение инквизиции и т. п.
 - 16 «Золотая легенда» — один из самых известных средневековых легендариев, то есть сводов житий святых, расположенных в соответствии с праздниками церковного календаря, написанный доминиканским монахом Иаковом Ворaginiским (ум. 1298). Особенностью этого легендария было то, что он, один из первых, был создан не для церковных служб, а для индивидуального чтения. Уже в XIV в. появились переводы этого популярного свода на народные языки, в том числе окситанский.
 - 17 *Нимрод* (Нимрод) — здесь: метафора страстного охотника, основанная на Писании: «Он был сильный зверолов пред Господом Богом; потому и говорится: сильный зверолов, как Нимрод, пред Господом Богом» (Бт. 10:9).
 - 18 *Послание, благовествование* — последовательные части католической мессы, представляющие собой чтение или пение отрывков из Священного Писания.
 - 19 *Теофил* (от греч. Θεός — Бог, φίλος — любовь, склонность) — любящий Бога (греч.); *Богомил* (ср. прим. 15 к гл. II) — милый Богу.
- ## Глава XXI
- 1 *Св. Бернар Клервоский* (1090–1153) — католический теолог, цистерцианец, один из вдохновителей Второго крестового похода (1147), оказал огромное влияние на мистическое богословие Средневековья.
 - 2 *Томас Бабингтон Маколей* (1800–1859) — английский историк, публицист и общественный деятель, в 1839–1841 гг. — военный министр, автор обширнейшей «Истории Англии от восшествия на престол Иакова II», где самым подробным образом описываются события 1682–1702 гг., причины, ход и последствия так называемой «Славной революции» 1688 г., приведшей к окончательному установлению в Англии парламентской системы. Его «История» была, при всей тщательности исполнения, скорее политическим манифестом либерализма, нежели строгим научным исследованием, и пользовалась огромной популярностью благодаря яркому и живому изложению и прекрасному языку.
 - 3 Эти сведения, скорее всего, принадлежат к сфере легендарного. Первый поход Карла Великого в мусульманскую Испанию состоялся в 778 г., но войско его, безуспешно простояв под стенами Сарагосы, в конечном счете вернулось обратно, аррьергард армии был разбит в Ронсевальском ущелье. В памяти потомков это событие превратилось в великую победу, завоевание всей мусульманской Испании, и нашло отражение в «Песни о Роланде». В реальности часть Пиренейского полуострова к северу от р. Эбро была захвачена франками лишь к 812 г.
 - 4 Помощь в нахождении потерянных вещей являлась специализацией многих святых, а не только св. Антония Падуанского (см. прим. 5 к гл. IV).
 - 5 *Донжон* — главная башня замка.
 - 6 *Св. Юлиан Милостивый* (Странноприимец) — согласно житию, злодей и преступник, раскаявшийся и посвятивший себя заботе о странниках; считается небесным покровителем путешественников, палом-

ников, содержателей постоянных дворов и музыкантов; день поминовения — 29 января.

- 7 *Св. Георгий Победоносец* (ум. 303) — римский военачальник, родом из Малой Азии, публично отказался от военной службы, как неподобающей христианину, и был казнен. Более всего известна легенда о том, как Георгий спас царскую дочь от дракона, причем согласно каноническому варианту смирил чудовище молитвой, привел его в город, где на главной площади пронзил оружием. Один самых популярных святых в христианском мире, покровитель наемников, оружейников, седельщиков, крестьян, горняков, госпитальных служителей и множества иных профессий; молитва к св. Георгию помогает при змеиных укусах, исцеляет от чумы, проказы и сифилиса (с XVI в.); день поминовения — 23 апреля.
- 8 *День святого апостола Матфея* — 21 сентября.
- 9 *День поминовения усопших* — 2 ноября.

Глава XXII

- 1 Еще св. Августин трактовал крещение как приобщение к Христу в связи с необходимостью искупить первородный грех.
- 2 *Латеранский собор 1215 г.* — IV Латеранский собор католической Церкви (XII Вселенский по католическому счету) потребовал от всех верующих исповедоваться только у своего приходского священника, призванного безусловно хранить тайну исповеди, причем исповедь обязательно как минимум раз в год, перед причастием, во время Великого поста.
- 3 Великий французский физик и философ Блез Паскаль (1623—1662) был глубоко религиозным человеком, мучимым проблемой личной греховности, что и привело его к яansenизму и уходу в монастырь Пор-Рояль. Для Паскаля грех — внутреннее состояние, помрачение ума, сладострастие духа, как следствие эгоизма; человек не может не грешить, это проклятое наследие первородного греха, при этом он прекрасно осознает, что грех есть зло, а изменить это, отказаться от греха не в силах — и в этом трагизм человеческого бытия.
- 4 *Абстинционизм* — здесь: уклонение, отказ от участия.
- 5 *Первое причастие* — принятый в католической Церкви обряд принятия молодого человека (7—12 лет) в общину в качестве полноправного члена. Над принимаемым совершается обряд миропомазания (ср. прим. 7 к данной гл.), после чего он впервые причащается.
- 6 *Контрреформация* — церковно-политическое движение XVI—XVII вв., нацеленное на восстановление позиций католической Церкви, поколебленных Реформацией. Оно выражалось не только в усовершенствовании форм репрессий против инакомыслящих (реорганизация инквизиции, введение предварительной цензуры), но и в приспособлении к новым условиям (создание ордена иезуитов, укрепление церковной дисциплины и исправление нравов духовенства и т. д.). Одной из черт Контрреформации было усиление внимания к культу святых, к обрядовой стороне религии, к надзору за тем, чтобы прихожане тщательно соблюдали все ритуалы, особенно связанные с таинствами; это связано с тем, что протестанты полностью отрицали указанный культ святых, таинства либо отвергали, либо трактовали их символически.
- 7 *Конфирмация* — принятое в католичестве название миропомазания, соединенного с первым причастием (в православии миропомазание, знаменующее утверждение [это по-латыни и значит «конфирмация»] в вере, производится одновременно с крещением); проводит конфирмацию обязательно епископ.
- 8 *Триденский собор (1545—1563)* — собор католической церкви (XIX Вселенский по католическому счету), идейно и теологически обосновавший движение Контрреформации. Название получил от места созыва — северо-итальянского города Тренто (лат. *Tridentum*).
- 9 *Соборование* (елеосвящение) — таинство, свершаемое над больным или умирающим с помазанием его елеем (святным миром); дает умирающему (больному) благословение через освященный елей.
- 10 *Пепельная среда* — первая среда Великого поста.
- 11 *Романья* — здесь: Рим, Римские земли; хотя в описываемое время в Риме пап не было, паломничества туда продолжались.
- 12 В современном французском языке термин *militant* (этимологически — *воинствующий*) используется почти исключительно для обозначения активиста, деятельного участника какого-либо движения, горячего защитника или сторонника какой-то идеи.
- 13 Пробуждение, возрождение (англ.).
- 14 *Орден старого типа* — те монашеские ордена, чей устав требовал постоянного проживания в стенах монастыря, занятий ручным трудом и т. п., в первую очередь бенедиктинцы и их многочисленные ответвления (калонийцы, цистерцианцы и др.).
- 15 *Ius* — человеческое право (лат.), право, вырабатываемое людьми в процессе совместной жизни; это слово этимологически восходит к выражениям, обозначающим клятву, присягу, особые клятвенные формулы. *Fas* — божественное право (лат.), право, даваемое свыше, этимологически восходит к выражениям типа «божественный глас», «прорицание». См.: Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов. М., 1995. С. 319—325.
- 16 *Clergue* — клирик, священник (оксит.).
- 17 *Кухарка* (лат.); здесь: эвфемизм сожительницы.
- 18 Здесь имеются в виду различные типы духовенства и различные отношения Церкви и власти на разных этапах истории Франции. Духовные семинарии с элементами классического образования вводились в эпоху Контрреформации для повышения уровня образования католического духовенства, дабы то могло лучше противостоять напору Реформации. *Режим конкордата* — здесь: положение католической Церкви во Франции после 15 апреля 1802 г., когда был заключен конкордат (то есть соглашение между Святым престолом и правительством какого-либо государства о положении католической Церкви в этом государстве) между Наполеоном (тогда еще главой Французской республики) и папой. Согласно этому конкордату, католицизм признавался «религией огромного большинства французских граждан», но не

получал статуса государственной религии. Беспрепятственное богослужение было разрешено по всей стране. Взамен папа обещал не требовать возвращения конфискованных во время революции церковных земель. Глава французского государства получал право назначать архиепископов и епископов, но вступали они в должность лишь после посвящения в сан папой. Определенная конкордатом система отношений между государством и Церковью сохранялась в течение многих десятилетий после падения Наполеона. Говоря о «попах» и «кюредах», Э. Ле Руа Ладюри имеет в виду период борьбы между Церковью и государством во Франции в 1879—1902 гг., когда был принят целый ряд законов, отделявших Церковь от государства, ограничивавших влияние Церкви в обществе, препятствовавших распространению церковных школ, требовавших обязательного гражданского брака и т. п.; эта борьба сопровождалась всплеском антиклерикальных настроений в обществе.

Глава XXIII

- 1 Среди различных миллениаристских (см. прим. 12 к гл. XVIII) представлений были и такие: Праведным Царем (см. там же) будет не тот или иной ныне царствующий монарх, а некое лицо, уже покойное. Предполагалось, что этот человек — реальный государь или иной значимый исторический персонаж — не умер, но спит в некоем потайном месте и с появлением Антихриста проснется и будет участвовать в последней битве. Наиболее часто в роли таких «спящих королей» выступали императоры Фридрих I Барбаросса (1123—1190, император с 1152 г.) и его внук Фридрих II (1194—1250, король Сицилии с 1194 г., король Германии в 1215—1222 и 1235—1237 гг., король Иерусалимский в 1225—1228 гг., император с 1215 г.); впрочем, в массовом сознании фигуры обоих императоров нередко сливались в один образ.
- 2 В Средние века возникли или, скорее, оформились, представления о том, что евреи обладают особым запахом (*foetor judaicus* — лат. «еврейский запах»), который отражает их дьявольскую сущность. Приблизительно до XV в. считалось, что этот запах связан с иудейской верой. Существовал рассказ о том, как некий еврейский юноша принял крещение, и тело его тут же стало благоухать, а сам он, придя домой, почувствовал нестерпимое зловоние, исходящее от его закосневших в заблуждениях родителей; те, в свою очередь, ощутили его новые ароматы как мерзостную вонь и попытались смыть их, испугав его в отхожем месте. С начала Нового времени этот *foetor judaicus* (на деле просто не существующий) осмыслился как нечто присущее не иудею по вере, но еврею по этническим корням, даже и выкресту, и объяснялся чем угодно: от особенностей традиционной еврейской кухни (широкое употребление чеснока, отсутствие в рационе свинины и т. п.) до особого, только евреям присущего обмена веществ. Сами по себе эти верования очень древние и не обязательно связаны именно с евреями (например, китайцы в XVI в. считали, что

все белые омерзительно пахнут) и восходят к мифологическим представлениям о том, что чужой (по этническим или религиозным основаниям) — не человек, а живой покойник, а потому и должен издавать запах мертвечины. См.: Трахтенберг Дж. Дьявол и евреи: средневековые представления о евреях и их связь с современным антисемитизмом. М.; Иерусалим, 1998; Харитонович Д. Э. Антисемитизм в прошлом и настоящем. Размышления над книгой Джошуа Трахтенберга // Новое литературное обозрение. 1999. № 39.

- 3 Гильем де Монтаньяголь (ок. 1233—1268) — провансальский трубадур; главная тема его творчества — воспевание некой дамы Гаусеранды. Но в цитированных строках слышен отзвук того впечатления, которое произвели на Западную Европу походы монголов в XIII в., в особенности вторжение в Центральную Европу в 1241—1242 гг. Это вторжение было поставлено в контекст эсхатологических ожиданий, ибо, как сказано в Апокалипсисе, «когда же окончится тысяча лет, сатана будет освобожден из темницы своей и выйдет обольщать народы, находящиеся на четырех углах земли, Гога и Магога, и собирать их на брань; число их — как песок морской» (Ап. 20:7). Народы Гог и Магог ассоциировались с татаро-монголами, их набеги рассматривались как прелюдия к светопреставлению, и никого не волновало, что в Писании эти события должны были произойти уже после «первого воскресения» и тысячелетнего царства Божьего (см. прим. 12 к гл. XVIII).
- 4 Сретенье Господне — христианский праздник, установленный в память прихода Богородицы с младенцем Иисусом в Иерусалимский храм на 40-й день после Рождества (по иудейскому закону, женщина после родов считалась нечистой и должна была по окончании указанного срока пройти очищение в храме — отсюда латинское название праздника: *Purificatio* — очищение). В храме Дева Мария встретила св. Симеона Богоприимца, который узрел в младенце Иисусе мессию (Лк. 2:25—35). Это событие интерпретируется как встреча (старослав. «сретенье») Ветхого и Нового Заветов. Сретенье приходится на 2 февраля.
- 5 Анорексия — отсутствие аппетита.
- 6 Савиньен Сирано де Бержерак (1619—1655) — французский писатель, свободомыслящий философ, автор многих поэтических и драматических произведений и утопического романа «Иной свет, или Государства и империи Луны». Особенно популярным Сирано де Бержерак стал во Франции (и не только во Франции) после появления (1897) знаменитой одноименной пьесы Э. Ростана.
- 7 Ср. в русском переводе: «Каким бы безупречно правдивым не казался человек, ему можно верить лишь в том, что касается дел человеческих» (Монтень М. Опыт. М., 1979. Т. 3. С. 235). Мишель Монтень (1533—1592) — французский философ и писатель, автор книги «Опыты» (первое изд. 1580 г., полное — 1588 г.) — свободного потока размышлений (название его книги, звучащее по-французски как «эссе», стало наименованием жанра). Монтень — философ-

- скептик, его главный вопрос, задаваемый самому себе: «Что я знаю?» — есть выражение разумного скептицизма, каковой является средством против жестких догм и прекраснодоушных иллюзий, способом трезво взглянуть на мир, осознать свои возможности.
- 8 *Жак Бенинь Боссюэ* (1627–1704) — французский богослов и писатель, епископ города Мо, автор проповедей и надгробных речей, ставших классическими, «Рассуждений о всеобщей истории» и др., по философским воззрениям — сторонник провиденциализма в августиновском понимании.
- 9 *Чистилище* — согласно католической теологии, промежуточное место между Раем и Адом, где души грешников, не получившие прощения в земной жизни, но не отягощенные смертными грехами, горят в очищающем огне, чтобы получить доступ в Рай. Представления о Чистилище сложились в первые века христианства, теологическое оформление получили в XII–XIII в., приняты в качестве догмата Флорентийским собором в 1439 г. и особо подтверждены в 1562 г. Тридентским собором, ибо протестанты этот догмат категорически отвергали.
- 10 *Эрнест Геллнер* (1925–1995) — английский социолог, социальный антрополог, автор исследований исламской цивилизации «Исламское общество» (1982), «Святые Атласа» (1969) и др.
- 11 *Аномия* — термин, введенный Э. Дюркгеймом в книге «Самоубийство», выражает отношение индивидов к нормам и моральным ценностям социальной системы в обществе, где утрачена значимость социальных установлений и предписаний, отсутствуют стандартные эталоны социального поведения и потому весьма распространено отклоняющееся поведение.
- 12 *Марабуты* (от араб. «мурабит» — житель рибата, то есть укрепленного поселения) — первоначально (в XI в.) североафриканские дервиши (то есть особо посвященные Аллаху люди, нечто вроде европейских монахов, весьма авторитетные и популярные, несмотря на прямое повеление пророка: «Нет в исламе монашества») и воины, жившие в рибатах у северных границ Сахары и предпринимавшие набеги под знаменем джихада (священной войны) на племена, жившие южнее этой пустыни. Позднее марабутами стали называть оседлых дервишей (были еще и странствующие), вообще «святых людей» (культ святых в собственном смысле в ортодоксальном исламе отсутствует); в переносном смысле марабут — фанатик.
- Глава XXIV**
- 1 *Habitus* (лат. «внешность, наружность; состояние; свойства, особенности, характер») — здесь: центральная категория в социологической концепции П. Бурдьё. Габитус — система диспозиций, порождающая и структурирующая практику агента и его представления, «продукт характерологических структур определенного класса существования, то есть экономической и социальной необходимости и семейных связей или, точнее, чисто семейных проявлений этой внешней необходимости (в форме разделения труда между полами, окружающих предметов, типа погребения, отношений между родителями, запретов, забот, моральных уроков, конфликтов, вкуса и т. п.)» (*Бурдьё П. Социология политики*. М., 1993. С. 12–13), «продукт истории», который «производит индивидуальные и коллективные практики — опять историю — в соответствии со схемами, порождаемыми историей» (*Бурдьё П. Структуры, habitus, практики // Современная социальная теория: Бурдьё, Гидденс, Хабермас*. Новосибирск, 1995. С. 19). *Ethos* (греч. «нравы», «этнос») — здесь: система явных норм межчеловеческих взаимоотношений, основа этики данного общества.
- 2 *Paratge* — одно из понятий поэтики трубадуров. Может быть условно передано как «очарование», но включает в себя и физические характеристики, и духовную женскую притягательность, природное (в отличие от куртуазности) умение «подать себя», умение изысканно одеваться и даже приличное, если не знатное, происхождение. В окситанской литературной традиции *paratge* рассматривается как обязательная черта уважающей себя дамы, отличающая ее от деревенщины или старой карги.
- 3 *Гийом из Туделы* (ок. 1187–после 1219) — французский хронист и поэт, священник, уроженец города Тудела в Наварре, автор стихотворной хроники на старофранцузском языке «Песнь о крестовом походе против альбигойцев», написанной с позиций крестоносцев и воспевающей их подвиги.
- 4 *Северны* — горный массив на юго-востоке Франции, в Лангедоке; здесь подразумевается глубокая приверженность жителей этого региона протестантизму, приведшая их к восстанию так называемых «камизаров» (от местного диалектного *camiso* — «рубашка», подразумевается — «крестьянской рубашка»). Причинами восстания 1702–1704 гг. были повышение налогов в результате Войны за испанское наследство 1701–1714 гг. и преследования гугенотов после отмены в 1685 г. Нантского эдикта 1598 г., дававшего им свободу вероисповедания. Среди требований восставших была и отмена десятины. В 1703 г. папа даже объявил крестовый поход против камизаров, на подавление их была брошена королевская армия, но прекратить восстание удалось только путем снижения налогов и предоставления права (хотя и ограниченного) придерживаться своей веры. Умеренная часть восставших сложила оружие, но радикалы продолжали борьбу до 1714 г.
- 5 *Пьер Жозеф Прудон* (1809–1865) — французский социолог, экономист, теоретик социализма и анархизма. Автор знаменитой работы «Что такое собственность?» (1840), в которой провозглашается лозунг: «Собственность — это кража». Следует отметить, что в действительности это выражение впервые употребил деятель Великой французской революции Жак Пьер Бриссо (1754–1793).
- 6 *Urbi et orbi* — «граду и миру» (лат.), в переносном смысле — «ко всеобщему сведению». Данное выражение представляет собой зачин посланий римского папы, обозначающий адресат этих посланий: город Рим, епископом которого являлся папа, и весь католический мир, духовным главой которого является

римский первосвященник, а в пределе — вообще весь мир. Это обращение восходит к картине мира древних римлян, для которых центром вселенной был Город (город как имя собственное, то есть Рим), а вся обитаемая земля — лишь его окрестностями.

Глава XXV

- 1 Принято считать, что пламя Реформации вспыхнуло 31 октября 1517 г., когда Мартин Лютер прибил к дверям университетской церкви в Виттенберге 95 тезисов против индульгенций (см. прим. 14 к Предисловию). Покупка индульгенции рассматривалась как милостыня, пожертвование на нужды Церкви, но фактически индульгенции функционировали как ценные бумаги: их перепродавали, закладывали, завещали, давали. Это вызывало возмущение людей с чистой совестью: торговля благодатью, нажива на грехах! Именно против этого восстал Лютер в своих 95 тезисах, но он пошел дальше и объявил практику индульгенций не только безнравственной, но и бесполезной, ибо, по его учению, человек спасается только верой, а веру обретает только милостью Божьей, а не в результате каких-либо заслуг.
- 2 Проблема того, что ведет к спасению, проходит через все Средневековье и становится особо острой в Реформации. Ортодоксальная католическая Церковь настаивала на том, что к спасению ведут вера и добрые дела, под которыми понимались как собственно дела милосердия, так и аскетические подвиги, паломничество и т. п. Протестанты отвергали принцип «добрых дел», в первую очередь аскетическую практику и жертвования в пользу Церкви, включая десятину, как совершенно бесполезный в деле спасения.
- 3 «История дядюшки Ницеты» — вышедшее в свет в 1719 г. в «Синей библиотеке» (см. прим. 6 к гл. XV) анонимное сочинение, представляющее собой сетования на тяготы жизни бедного человека. Это сочинение оказалось чрезвычайно популярным и породило массу подражаний, в которых от имени представителей самых разных профессий — ремесленников, врачей, даже юристов — описывались бедствия их несчастного нищего существования.
- 4 В Средние века отношение к труду было весьма противоречивым. Труд, в первую очередь ручной труд, понимался в религиозной системе ценностей (в светской аристократической среде он безоговорочно отвергался) и как следствие первородного греха и Божьего проклятия, и как средство спасения (подробнее см.: Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. Гл. «Труд — проклятие или спасение?»). В протестантизме, как показал Макс Вебер в работе «Протестантская этика и дух капитализма» (1904—1905), труд понимается как воплощение «мирского аскетизма», то есть истового выполнения мирских обязанностей, именно потому, что он есть призвание; немецкое слово *Beruf* в словоупотреблении Лютера (в его переводе Библии) означает одновременно и «призвание» в религиозном смысле, и «профессия» (см.: Вебер М. Избранные произведения. М., 1995). Для янсенистов значение труда в ином. «Когда зат-

ворники Пор-Рояля... принялись искать действенные способы покаяния, которые могли бы принести им вожаемое уничтожение — они тотчас же подумали о ручном труде. <...> Затворники краснели (а после корили себя за то, что краснели), когда их обзывали „сапожниками“, потому что некоторые из них, самоуничтожения ради, наловчились тачать сапоги. <...> Ведь то были времена, когда труд лишал достоинства (в узком смысле этого слова), когда сельский дворянин утрачивал свое благородство, взявшись за труд садовника или за ручки крестьянского плуга» (Февр Л. Труд: эволюция слова и понятия // Февр Л. Бои за историю. М., 1991).

- 5 Для св. Франциска Ассизского бедность — прямое подражание Христу. В своих гимнах он, явно не без влияния окситанской поэзии, воспевал Даму Бедность, как трубадуры воспевали Прекрасную Даму.
- 6 Святой Алексей, человек Божий — персонаж жития (не позднее V в.), сын знатного римлянина, бежавший из дома накануне свадьбы; дабы следовать Христу, он много лет скитался, потом возвратился в родной дом, где, никем не узнанный, жил в качестве подкармливаемого нищего, питался вместе с собаками, спал под лестницей и т. п., стремясь претерпеть всяческие унижения, и был опознан близкими лишь после кончины.

Глава XXVI

- 1 «Малый Альберт» — сборник магических рецептов. В XVIII в. в «Синей библиотеке» появились два сочинения: «Удивительные тайны Альберта Великого» (Лион, 1775) и «Чудесные тайны натуральной магии и каббалистики Малого Альберта» (Лион, 1739). Они приписывались знаменитому теологу, философу и естествоиспытателю св. Альберту Великому (между 1193 и 1207—1280), который еще при жизни прославился как маг и которому, начиная с XIV в., приписывалось множество магических, алхимических, астрологических и каббалистических сочинений. Первая из названных выше книг представляет собой смесь из подлинных выдержек из трудов Альберта («О минералах», «О растениях», «О животных») и псевдоэпиграфов XIV—XV вв., а может быть, и более позднего времени. Второе сочинение есть чистый апокриф, время его создания и авторство неизвестны. Видимо, первоначальное название «Малый Альберт» означало, что сей текст есть сокращение трудов Альберта Великого, но уже в XV в. возникли предположения (и они отразились в названиях тех или иных рукописей, носящих имя Альберта), что существовал и иной Альберт, прозванный Альберт Малый; на роль последнего выдвигались (впрочем, совершенно безосновательно) схоласт и естествоиспытатель, ректор Сорбонны в 1353 г. и первый ректор Венского университета с 1365 г. Альберт Саксонский (1316—1390) и некий богослов Альберт из Орламюнде (XV в.).
- 2 Имеются в виду рождественские и святочные представления, в которых выступали ряженые, в том числе в масках медведей; некоторые филологи полагают, что

- указанный персонаж таких представлений появился во Франции и Испании XVIII в. из Центральной и Южной Европы.
- 3 *Шнурочки* — особое магическое средство, известное не позднее XVI в., а скорее и ранее. Человек, ревнивец или отвергнутый влюбленный, должен был завязать на ленточке три узла, приговаривая при этом определенные заклинания, причем при завязывании второго узелка он должен назвать по имени того, на кого он наводит порчу; данный «шнурочек» подбрасывался в дом к счастливому сопернику, лучше всего в кровать, и тому была обеспечена импотенция.
 - 4 *Жан Боден* (1530–1596) — французский политический мыслитель и юрист, автор знаменитого сочинения «Шесть книг о республике» (1576), в котором он выдвигает проект ограничения монархии, один из основоположников международного права, поборник гуманизации пенитенциарной системы и, одновременно, ярый сторонник преследования ведьм. В книге «Демонomanия» он призывает к беспощадной борьбе не только с подозреваемыми в колдовстве, но и с теми, кто высказывает сомнения в реальности такого.
 - 5 *Анри Боге* (сер. XVI в.—1619) — французский юрист, автор комментариев к своду обычного права Франш-Конте (1604), а также ряда антиведовских сочинений: «Рассуждения о ведьмах с шестью примерами фактов колдовства» (1600), «Рассуждения о мерзостях ведьм» (1603), «Рассуждения о ведьмах, извлеченные из [материалов] некоторых процессов» (1605). Был главным судьей в родном городе Сен-Клод (ныне в департаменте Юра) и прославился неслыханной жестокостью в преследованиях ведьм.
 - 6 *Окказиизм* — учение английского схоласта Уильяма Оккама (см. прим. 20 к Предисловию). В одном из самых существенных споров в схоластике (об универсалиях, общих понятиях) Оккам занимал сторону номиналистов, тех, кто считал, что существуют лишь единичные вещи, а общие понятия — только слова, имена (лат. *nomina*). Их противники, реалисты, отстаивали реальное существование универсалий как особых сущностей, вещей (лат. *res*), существующих в небесном мире, либо как мыслей в разуме Бога. Здесь, скорее всего, намек на так называемую «бритву Оккама», введенный им «принцип бережливости», выраженный в словах: «Сущности не должны быть умножаемы сверх необходимости». Это означает, что не следует объяснять неизвестное с помощью известного же, что узрев некий феномен, должно объяснять его естественными причинами, а указанной «бритвой» отсеять попытки объяснения при помощи причин сверхъестественных.
 - 7 *Лолларды* — члены несколько различающихся религиозных группировок. Само название происходит либо от некоего англичанина Уолтера Лолларда (скорее всего, народная этимология), либо от нижне-немецкого слова *lullen* (*lollen*) — «тихо петь» (подразумевается «напевать погребальные молитвы»), либо от нидерландского *lollaert* — «бормотать» (имеется в виду «бормотать молитвы»). Первое упоминание о них относится к 1300 г., когда это прозвище было отнесено к организованному в Антверпене в основном мирянами обществу для ухода за больными и погребения умерших от моровой язвы. Его члены называли себя бедняками, александрицами (от Алексея, человека Божьего — см. прим. 6 к гл. XXV — житийного прообраза всех добровольных нищих), целлитами (от лат. *cella* — «келья») и лоллардами (видимо, из-за участия в ответствии). Хотя папа Иоанн XXII в 1318 г. признал общины лоллардов, Церковь относилась к ним настороженно, обвиняя их в ереси (в своей среде они действительно культивировали идеи внецерковной мистики), а также — виду отсутствия обета безбрачия — в свальном грехе. В Англии же движение лоллардов — там они назывались «бедными священниками» — возникло в 60-е—70-е гг. XIV в. как крайнее течение среди последователей Джона Уиклифа (между 1320 и 1330—1348), английского реформатора, высказывавшего идеи, позднее развитые Яном Гусом (1371—1415). К лоллардам примыкал Джон Болл (ум. 1381), духовный вождь народного восстания Уота Тайлера (ум. 1381). После подавления восстания движение не прекратилось, и в 1395 г. лолларды подали в парламент петицию, требуя уничтожить светские владения Церкви, упразднить celibat, упростить обрядность и т. п. Позднее активно преследовались вплоть до сожжения, подвергались насмешкам из-за пацифистской позиции в период успехов Англии в Столетней войне в 10-х—20-х гг. XV в. и все же пользовались значительным влиянием в массах и продолжали действовать до сер. XVI в., когда слились с другими реформационными течениями.
 - 8 *Exempla* (ед. ч. *exemplum*) — «примеры», особый жанр нравоучительного рассказа с моралью, употреблявшийся в проповеди с целью увеличения занимательности и, тем самым, убедительности. Особо популярными *exempla* стали в XIII—нач. XIV вв. в проповедях нищенствующих монахов. Существовали специальные сборники *exempla*, составленные авторитетными проповедниками. Особенностью *exempla* было то, что эти «примеры» понимались как действительно бывшие случаи.
 - 9 Античная легенда, известная в передаче Плиния Старшего, повествует о том, что пеликан, дабы спасти от смерти своих птенцов, отравленных ядовитым дыханием змеи, питает их собственной кровью. Образ пеликана уже с III в. входит в христианскую символику и становится устойчивой метафорой Христа, испившего своей кровью первородный грех людей. В алхимии пеликан имел множество значений, в том числе обозначал философский камень. Однако наиболее распространенное значение таково: дистилляционный аппарат с длинной шейкой, которая соединена с сосудом, где находится дистиллируемая жидкость; использовался для непрерывной дистилляции. Еще одно значение, видимо, и имеющееся здесь в виду, ибо отмечено оно впервые в XVI в. и, скорее всего, не без влияния христианских толкований, — некое духовное пространство, в котором внутреннее преобразуется во внешнее (философский Пеликан).

- 10 *Крестовый поход* — здесь: крестовый поход против альбигойцев 1209–1229 гг.
 11 Ничейная земля (англ.).

Глава XXVII

- 1 *Капуцины* (от итал. *carissio* — «капюшон») — первоначально (как здесь) одно из прозвищ францисканцев, с 1525 г. — особая ветвь францисканского ордена, с 1619 г. — отдельный нищенствующий орден, существующий доныне. По преданию, св. Франциск Ассизский, когда обратился и принял решение «нагим следовать за нашим Христом», облачился в рубище и подпоясался веревкой. С этого времени веревка стала обязательным атрибутом францисканцев и вообще всех нищенствующих орденов, причем веревка эта понималась как символ: мениканти подпоясывались веревкой вместо пояса-кушака потому, что по моде эпохи на пояс носили кошель (карманы еще не существовало).
- 2 *Пляска Смерти* — сюжет, получивший широкое распространение в искусстве XIV–XVI вв.: изображался танец, в котором участвуют люди, полуразложившиеся трупы, скелеты; среди персонажей были представлены все сословия и состояния — мужчины и женщины, старики и дети, священники и миряне, крестьяне и рыцари, короли и папы и т. п. Этот сюжет символизировал тщету всего земного и равенство всех перед лицом смерти.
- 3 *Сен-Жиль* — город в графстве Тулузском (ныне в департаменте Гар), где в основанном ок. 685 г. аббатстве (знаменитый собор в этом аббатстве построен в 1088–1249 гг.) находятся мощи святого Эгидия (Жила). Легенда связывает св. Жила с королем франков Хильдебертом I (ум. 558, король с 511 г.): Эгидий, придворный ювелир, во время королевской охоты закрыл своим телом лань и получил в грудь стрелу; считался покровителем диких животных и правителей, посему Сен-Жиль был популярным местом паломничества высшей знати. *Рокамадур* — город в нынешнем департаменте Лот. Известен как место паломничества с нач. XII в. (легенды, впрочем утверждают, что паломничество туда совершал знаменитый Роланд), связан с культом Девы Марии. Самая почитаемая из святиль в Рокамадуре — находящаяся на скале капелла Богоматери, где помещена Черная Богородица Рокамадурская, черная деревянная статуэтка высотой 70 см и с диаметром постаментов 30 см. По преданию, Рокамадур — место отшельничества святого Амадура (*Roc Amadour* — фр. «Скала Амадура»), или Амадэра (скорее всего, народная этимология; *amateur* — фр. «любитель, сторонник, поклонник»), который еще в I в. принес в Галлию культ Девы Марии и собственноручно вырезал из дерева указанную статуэтку. Некоторые варианты жития Амадура утверждают, что это имя (или прозвище) дал себе известный из Писания «начальник мытарей» Закхей, которого посетил сам Христос (Лк. 19:2–10) и который после этого обратился в христианство, а после Крестной Смерти Учителя переехал в Галлию.

- 4 Рыдание, вопль, похоронный плач (оксит.).
 5 *Этьен де Бурбон* (ум. 1261) — французский церковный деятель и писатель, доминиканец, инквизитор, автор сборника *exempla*.

Глава XXVIII

- 1 То, что заставляет его работать, «тикать» (англ.).
 2 *Карл Поланьи* (1886–1964) — венгерский и американский экономист, антрополог, автор работ «Великая трансформация» (1944), «Торговля и рынки в древних империях» (1957) и др.
 3 *Oikonomia* (букв. греч. «домострой») — в древнегреческой культуре прежде всего домашнее хозяйство, порядок, управление; под экономической понимался практический опыт главы семейства, землевладельца, его домашнее хозяйство, семейные отношения, умение содержать в порядке земельную собственность, обучить рабов, заставить их трудиться. Такое словопотребление восходит (в письменных текстах) к поэме Гесиода (ок. 850 до н. э.) «Труды и дни», а также к «Политике» Аристотеля, где принципы управления государством выводятся из принципов управления семьей и домашним хозяйством (со ссылкой на Гесиода).
 4 *Александр Васильевич Чаянов* (1888–1937) — российский и советский экономист и писатель, теоретик сельскохозяйственной кооперации; его работа «Учение о крестьянском хозяйстве» впервые увидела свет в Берлине в 1923 г., в России она вышла под названием «Организация крестьянского хозяйства» в 1925 г.
 5 Человек экономического (лат.).
 6 Одинока, беспросветна, тупа и кратковременна (англ.). Так английский философ Томас Гоббс (1588–1679) определяет в своем главном труде «Левиафан» (1651) жизнь человека, находящегося в состоянии войны всех против всех, что, по его мнению, и является естественным состоянием людей, для выхода из которого они учреждают государство, вещь весьма жесткую и жестокую, но позволяющую иметь хотя бы минимум безопасности.
 7 *Братство* — в Средние века группа людей, составляющих сообщество почитателей одного святого (иногда — прихожан одной церкви), связанных узами взаимопомощи, благотворительности (помощь вдовам и сиротам братьев, погребение и организация заупокойных служб по умершему собрату и т. п.), а также (иногда) участвовавших в публичной жизни своей коммуны, например, устраивавших торжественные процессии и празднества в честь своего святого. Это все же феномен городской жизни, они, как правило, были связаны со святым покровителем какого-либо ремесла и, тем самым, с ремесленными цехами.
 8 См. прим. 8 к гл. XVII.
 9 *Homo homini deus [est]* — человек человеку бог (лат.), парафраз знаменитого выражения, источником которого является комедия римского комедиографа Тита Макция Плавта (ок. 250–ок. 184 до н. э.) «Осел» — *homo homini lupus est* — человек человеку волк.

ОГЛАВЛЕНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ	ОТ ИНКВИЗИЦИИ К ЭТНОГРАФИИ	6
ЧАСТЬ ПЕРВАЯ	ЭКОЛОГИЯ МОНТАЙЮ: ДОМ И ПАСТУХ	
Глава I	Окружающая среда и органы власти	15
Глава II	Дом-семья: <i>domus</i> , <i>осталь</i>	37
Глава III	Господствующий дом: Клерги	68
Глава IV	Простые пастухи	86
Глава V	Большие перегоны	106
Глава VI	Этнография овцеводческих Пиренеев	121
Глава VII	Пастушеский менталитет	141
ЧАСТЬ ВТОРАЯ	АРХЕОЛОГИЯ МОНТАЙЮ: ОТ ЖЕСТА К МИФУ	
Глава VIII	Жест и секс	163
Глава IX	Либи́до Клергов	179
Глава X	Вре́менные связи	197
Глава XI	«Правила игры» в любви и браке	208
Глава XII	Брак и положение женщины	227
Глава XIII	Отношение к детям и возрастные категории	244
Глава XIV	Смерть в Монтáйю	262
Глава XV	Культурные связи и структуры социальности: книга и посиделки	277
Глава XVI	Структуры социальности: женщины, мужчины, молодежь	302
Глава XVII	Таверна, месса, кланы	320
Глава XVIII	Ментальный инструментарий: время и пространство	337
Глава XIX	Восприятие природы и судьбы	357
Глава XX	Магия и спасение	372
Глава XXI	Приснодева и все святые	389
Глава XXII	Религиозная практика	400
Глава XXIII	Вероотступник и «добрый человек»	416
Глава XXIV	Позор и преступление	432
Глава XXV	Бедность, подаяние, труд	442
Глава XXVI	Фольклор и призраки	459
Глава XXVII	Загробный мир и тот свет	471
Глава XXVIII	Дом и потусторонний мир	487
	БИБЛИОГРАФИЯ	499
В. А. Бабинцев	ВОЛШЕБНИК ИЗ СТРАНЫ ОК	504
Д. Э. Харитонович	ПРИМЕЧАНИЯ	508