

S. I. LOUTCHITSKAJA

БІБЛІОТЕКА
меді
АVI



БИБЛИОТЕКА
СРЕДНИХ
ВЕКОВ

**L' IMAGE DE L' AUTRE:
LES MUSULMANS DANS
LES CHRONIQUES
DES
CROISADES**

Редколлегия серии:

*С. П. Карпов (председатель),
Н. И. Басовская, О. И. Варьяш, Л. И. Киселева, Г. Е. Лебедева,
В. Н. Малов, А. А. Сванидзе, П. Ю. Уваров, В. И. Уколова,
Н. А. Хачатурян, В. А. Якубский*

Aletheia
Publishing House
St. Petersburg
2001

С. И. ЛУЧИЦКАЯ

BIBLIOTHECA
medii
ÆVI



БИБЛИОТЕКА
СРЕДНИХ
ВЕКОВ

**ОБРАЗ ДРУГОГО:
МУСУЛЬМАНЕ
В ХРОНИКАХ
КРЕСТОВЫХ
ПОХОДОВ**

Ответственный редактор:

А. Я. Гуревич

Издательство
«Алетейя»
Санкт-Петербург
2001

ББК 63.3(0)4+86.38

УДК 940.1+297

Л 87

С. И. Лучицкая.

Л 87 Образ Другого: мусульмане в хрониках крестовых походов: — СПб.: Алетейя, 2001. — 412 с.
ISBN 5-89329-451-3

Книга посвящена исследованию исторической, литературной и иконографической традициям изображения мусульман в эпоху крестовых походов. В ней выявляются общие для этих традиций знаки инаковости и изучается эволюция представлений о мусульманах в течение XII–XIII вв. Особое внимание уделяется нарративным приемам, с помощью которых средневековые авторы создают образ Другого.

Le présent livre est consacré à l'analyse des traditions historique, littéraire et iconographique qui ont participé à la formation de l'image des musulmans à l'époque des croisades. On révèle les signes de l'alterité qui sont propres à ces traditions, aussi étudie-t-on l'évolution des représentations chrétiennes des musulmans au cours des XII–XIII ss. On accorde l'attention spéciale aux procédés narratifs de représentation qui aident aux chroniqueurs de créer l'image de l'Autre.

*Издание подготовлено к публикации
при поддержке РГНФ:
грант N 99-01-00085а.*

ISBN 5-89329-451-3



© Издательство «Алетейя» (СПб.), 2001 г.
© С. И. Лучицкая, 2001 г.



Светлой памяти родителей

Образ Другого: проблематика и метод исследования

Христианские представления о мусульманах, образ ислама... Эта тема вписывается в более широкий контекст изучаемой в философии, социологии, психологии и истории ключевой проблемы — феномена «Иного». Оппозиция «свои» — «чужие» присуща человеческому сознанию во все эпохи и имеет фундаментальное значение для раскрытия специфики любой культуры и ее самосознания. Роль образа Другого и формировании собственной идентичности на разных исторических этапах исключительно важна. Ведь познание чужой культуры и самопознание суть явления одного порядка. Только в контактах с чужой культурой происходит осознание специфики собственной культуры.

Понятие «Иное» является центральным для философских и эпистемологических проблем, потому что оно связано как с проблемами герменевтики, так и с проблемами отношения человека к окружающему миру.¹ Понимание и взаимопонимание в культуре возможно лишь как познание Иного. Историческое сознание также должно познать прошлое в его инаковости. Ведь познание истории есть своего рода диалог прошлого и современности, а значит — познание Иного. Однако смысл этого понятия применительно к истории нуждается в уточнении. В разные исторические времена оно имело различное содержание. «Другой» мог рассматриваться как иноплеменник,

¹ *Theunissen M.* The Other. Studies in the Social Ontology of Husserl, Heidegger, Sartre and Euber. Cambridge, 1986; *De Certeau M.* Heterologies. Discourse on the Other. Manchester, 1986; *Wierlacher A.* Das Fremde und das Eigene. Prolegomene zu einer kulturellen Hermeneutik. München, 1985.

иноверец, политический противник, представитель иной культуры или цивилизации. Пока неясно содержание понятия «Другой» в различные эпохи и различных культурных ареалах — слишком узка основа конкретно-исторических исследований. Однако и теперь уже понятно, что существуют различные варианты в соотношении понятий «Я» и «Другой». «Другой» может находиться не только вне данного общества, но и внутри него. По определению Ц. Тодорова, «Другой» — это также «специфическая социальная группа, к которой мы не принадлежим... — женщины для мужчин, богатые для бедных, сумасшедшие для нормальных, аутсайдеры, чьи язык и обычаи я не понимаю».² Как всякая культура осознает себя в общении с другой культурой, так и всякое общество определяет себя посредством того, что оно исключает; сформировать группу — значит создать Чужого. Чтобы возникло чувство «Мы», должны быть «Другие».

Граница между «своими» и «чужими» не является данной раз и навсегда, а разворачивается в процессе исторического развития. Контакты с другой культурой приводят к изменению этой границы и всякий раз новому самоопределению культуры.

Совершенно очевидно, что отношение к чужой культуре связано в каждом обществе с присущей ему картиной мира и взглядами и на историю и что оппозиция «свои» — «чужие» имеет потому в каждом отдельном случае свое конкретное наполнение.³ В Европе она возникает уже в античную эпоху и в модифицированном виде существует на протяжении весьма длительного времени. Речь идет о весьма устойчивой оппозиции «эллина — варвары», противопоставлявшей греческую культуру остальному миру.⁴

² *Todorov T. The Conquest of America. The Question of the Other. N. Y., 1992. P. 8.*

³ Ф. Афферган полагает возможным выделить шесть периодов в европейской истории, для каждого из которых характерна своя концепция образа Другого, отразившаяся в соответствующих сочинениях на эту тему: античный период (Геродот, Ктесий Книдский и др.), Средние века (Марко Поло, Одорико де Порденоне, Дж. МанDEVиль, Журден де Северак и др.), конец XV — XVI вв. (рассказы путешественников об открытии Америки), конец XVII в. — начало научного и экспериментального знания (Ф. Бэкон), XVIII в. — эпоха Просвещения (Лафито, Бюффон и др.), XIX — XX в. — современная антропология (Ф. Боас, Э. Тэйлор, К. Леви-Строс и др.). См.: *Affergan F. Exotisme et alterité. Essai sur les fondements d'une critique de l'anthropologie. P., 1987.* При всей условности этой схемы следует признать, что в основу такой классификации положены различные критерии оценки Иного.

⁴ Об этом см.: *Koselleck R. Zur historisch-politischen Semantik asymmetrischer Gegenbegriffe/Idem. Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten. Frankfurt am Main, 1979. S. 211–259.*

Поначалу греки изобрели термин «варвар» по отношению к скифам и связывали с этим понятием набор вполне конкретных признаков — отсутствие оседлого образа жизни, городов и земледелия, а затем под «варварами» подразумевались вообще все народы, не желавшие перенять образцы эллинской культуры — греческий полис, язык, литературу и художественные идеалы Греции. Культурная и языковая инаковость других народов игнорировалась греками — эллинский мир замкнулся в своей культурной обособленности.

Однако граница между «варварством» и «эллинством» не была стабильной. «Варвары» постепенно включались в греческую ойкумену. Культурный космополитизм Александра Македонского отторг греческую культуру от греческой ойкумены и распространил ее на бывшие варварские народы. Фигура завоевателя не случайно станет символической в контактах между Востоком и Западом.⁵ В эпоху эллинистической Греции несколько культур приходят во взаимодействие — «эллины» смешиваются с «варварами». Однако открытие греками новых культур не изменило их убеждения в превосходстве греческого образа жизни и греческого языка и не уменьшило дистанцию между греками и не-греками.⁶ Завоевавшие Грецию римляне перенесли греческие стереотипы на кельтов, германцев и другие народы, которые стали рассматриваться как варвары.⁷ Граница между варварским и римским мирами была не менее жесткой, чем между «эллинами» и «варварами», ее символом стал *Limes Romanus* — Римский вал, отделявший варваров от культурных народов. Именно культурные и происходившие из них этические критерии были основными в оценке Другого в античную эпоху. Такое отношение к чужой культуре связано, несомненно, с типичной для античной эпохи картиной мира.

На смену господствовавшей в античную эпоху оппозиции «эллины—варвары», «римляне—варвары», в Средние века приходит оппозиция «язычество—христианство». Это не значит, что прежняя дихотомия полностью изжила себя. Ведь христианская Церковь во многом стала наследницей государственной и культурной идеи Рима. Христианство стало отчасти отождествляться

⁵ Таким он предстает, например, в средневековых «Романах об Александре». *Hilster F.* Der Alexanderroman mit einer Auswahl von verwandten Texten. Meisenheim, 1978.

⁶ Об этом см.: *Momigliano A.* Sagesses barbares. Les limites de l'héllénisation. P., 1984.

⁷ *Jones W. R.* The Image of the Barbarian in Medieval Europe // Comparative Studies in Society and History. 1971. Vol. 13. № 4. P. 376–407.

с «культурой», но термин «варвар» приобрел религиозный смысл и нередко отождествлялся с термином «язычник».⁸ Если в античности оппозиция «свой—чужие» имела культурный смысл, то в Средневековье главную роль в создании образа Другого все же играла религия. «Другие» в средневековой культуре это прежде всего нехристи — язычники, иноверцы — мусульмане и иудеи, христиане-схизматики. В отношении к ним четко проявилась тенденция христианского мира к замкнутости. Иноверцы занимали строго определенное место в иерархии христианских ценностей. Христианское общество исключало Других, если только не присоединяло их к себе насильно (основываясь на известной цитате из Евангелия от Луки: «убеди придти» — *compelle intrare*: Лк. 23, 14). Оно долгое время не желало выйти из своих границ. Его представления о пространстве также не простирались за пределы сферы влияния христианства. Географические границы этого замкнутого на себе мира были одновременно и границами его воображения. Неизвестные народы, живущие на окраине христианской ойкумены, часто отождествлялись с «народами Гога и Магога» (Откр. 20, 7), которые должны прийти с севера перед концом света и участвовать на стороне Антихриста в последней эсхатологической битве.⁹ Согласно средневековому мифу о так называемых «заключенных народах» (*populi inclusi*), Александр Великий построил ворота на Кавказе, с тем чтобы оградить христианский мир от народов севера, и запер их в горах. Ворота символизировали границу, отделявшую цивилизованный мир от Других — «варваров», отождествлявшихся сначала с гуннами, аланами, хазарами, скифами, а затем с татарами, монголами и другими врагами христианского мира. Миф о «заключенных народах» — это рассказ о границе в сублимированной мифологической форме, границе между знакомым упорядоченным и окультуренным христианским миром и миром чужим и неизведанным.

Мир, находящийся за пределами христианской ойкумены, часто рисовался средневековому воображению как модель лучшего мира или же как мир наоборот, в котором позволено то, что недопустимо в реальной жизни.¹⁰ Тогда возникали картины земного рая, экзотических стран и вызывающих удивление чудес (*mirabilia*).¹¹ В этих образах далеких стран Востока воплощались

⁸ Jones W. R. Op. cit.

⁹ Anderson A. R. Alexander's Gate, Gog and Magog and the enclosed nations. Cambridge; Mass., 1932.

¹⁰ Le Goff J. Le merveilleux dans l'Occident médiéval / / L'étrange et le merveilleux dans l'islam médiéval / Éd. M. Arkoun, J. Le Goff, M. Rodinson. P. 1978.

¹¹ Pochat G. Der Exotismus während des Mittelalters und Renaissance. Stockholm, 1970.

мечты средневекового человека о мире изобилия и богатств, фантастическом мире, населенном сказочными животными и существами, чудовищами или добрыми дикарями, которые, по всей вероятности, не знали грехопадения.¹²

Из предшествующих примеров ясно, что в характеристике оппозиции «свои—чужие» центральной является категория пространства. Именно вокруг пространства организованы в средневековой культуре и представления о Другом. Понятия «свое»—«чужое» нередко объединялись с понятиями «близкое»—«далекое». «Чужие» часто удалены в пространстве, будь то «народы Гога и Магога» или нехристи.¹³ Варвар, как правило, «дитя севера», чудовищные народы обитают на окраине христианской ойкумены. Но граница между «своими» и «чужими», между внутренним культурным и организованным и внешним неупорядоченным миром могла изменяться — обращение иноверцев приводило к морально-религиозной трансформации пространства.

В XIII—XIV вв. христианство пытается выйти из своих границ — идея крестового похода заменяется идеей миссии, расширяются контакты между Западом и Востоком.¹⁴ Эпоха крестовых походов, сыгравшая большую роль в изменении средневековой картины мира, а затем Великие географические открытия способствовали изменению отношения к «Другому». Постепенно открывались умственному горизонту человека доселе не известные страны и народы. Новая картина мира конституировалась с открытием новых пространств. Характерное для Средневековья космическое представление, согласно которому мир является конечным, замкнутым и иерархически организованным пространством, заменяется представлением о безграничном и даже бесконечном универсуме. Отсюда и новое восприятие «чужого». Становится возможно и необходимо воспринимать «чужих» как часть единого и потенциально бесконечного мира. Одновременно — прежде всего в сочинениях гуманистов — высказывается предположение о единстве человеческой природы. Это предположение практически означает разрыв со средневековым христианским взглядом на мир и его антропологией, которая исходит из дуализма христианина и нехристиа.¹⁵

¹² Die Begegnung des Westens mit dem Osten // Hg. O. Engels & P. Schreiner. Sigmaringen, 1993.

¹³ Евреи, хотя и жили внутри христианского общества, но также были исключены из внутреннего — окультуренного — пространства. См.: *Poliakov L. Histoire de l'antisémitisme*. P., 1983. Т. 1: «L'âge de la foi».

¹⁴ Der Reisebericht. Die Entwicklung einer Gattung in der deutschen Literatur // Hg. P. J. Brenner. Frankfurt am Main, 1989.

¹⁵ Ibid. S. 19.

В XVI в. в трудах М. Монтеня обнаруживается новое понимание проблемы «Иного», во многом превосхитившее современную антропологию. На страницах своего сочинения «Опыты» (в частности, в главе «О каннибалах») М. Монтень высказывает гуманистическую мысль о том, что варварами мы считаем людей, которые в чем-то на нас не похожи. Но на самом деле «... в этих народах нет ничего варварского и дикого, если только не считать варварством то, что нам непривычно».¹⁶

В XVII–XVIII вв. прежнюю, средневековую парадигму сменяет новая. Как средневековая концепция Иного опирается на авторитет, так концепция эпохи Просвещения — на разум.¹⁷ «Другой» стал воплощением невежества, тем, кого следует просвещать. Переход к новой парадигме культуры и истории сопровождается радикальной трансформацией западного самосознания. В Средние века христианин противопоставлялся нехристию-идолопоклоннику, в эпоху Просвещения цивилизованный европеец противопоставлялся Другому — невежественному, суеверному или примитивному. Такой взгляд на Иное приводил к тому, что другим народам и эпохам приписывались отсталость, предрассудки, невежество, бескультурье, суеверие и пр. В отличие от Средневековья, в эпоху Просвещения само представление о Другом не подразумевает его исключение из общества, так как именно в этот период религия и общество оказываются разведенными по разным полюсам. «Другой» уже не устраняется из христианского общества, как это было в Средневековье, а воспринимается как представитель иной, не-христианской религии. Другой не отделяется в пространстве, но рассматривается в перспективе развития и движения к высшим ступеням познавательной деятельности. Согласно этой концепции, «они» (т. е. представители чужой культуры, люди прошлого) — это будущие «мы». Представления о Другом начиная с XVIII в. рассматриваются в контексте временной перспективы, а не в контексте пространства, как это было в предшествующий период. Различия между «своими» и «чужими» приобретают историческое измерение. Так гуманитарная рефлексия эпохи Просвещения подготовила появление исторической науки.

Новым периодом в осмыслении проблемы инаковости стал XIX в. Именно в этом веке формируются многие направления мысли, — включая историческую науку, — принципом которых был эволюционизм. В соответствии с этими принципами прошлое человечества, история культуры рассматривались как непрерывный процесс развития, эволюции. Такое представление

¹⁶ Монтень М. Опыты. М., 1979. Гл. XXXI. С. 188–199.

¹⁷ Mc Grane B. Beyond Anthropology. Society and the Other. N. Y., 1989.

о нем было отягощено ценностными категориями прогресса, непрерывного поступательного движения. Верили в безусловный прогресс науки, единство позитивной научной методологии как для гуманитарной, так и для естественнонаучной сфер знания. Потому история культуры изучалась как *объект* — т. е. с тех же позиций, с каких в естественных науках изучается природа. История считалась точной наукой, поскольку располагала точными методами — критикой текста и удостоверения их подлинности, и потому верили, что с помощью этих методов можно приблизиться к *объективной реальности*, познать прошлое, каким оно «было на самом деле» (*wie es eigentlich gewesen*). Поскольку гуманитарная мысль придавала особую ценность вере в то, что цивилизация прогрессирует, то и Другой стал рассматриваться в контексте исторической эволюции.¹⁸ «Другой» перестал быть воплощением невежества, каким он был в эпоху Просвещения, он теперь не язычник, дикарь и демоническое существо, каким он рассматривался в христианском контексте. Отныне другая культура рассматривается как «примитивная» с точки зрения эволюции и прогресса. Антропология Другого в XIX в. строилась в соответствии с концепцией, согласно которой различные народы имеют одно и то же однородное историческое время, находясь на различных ступенях исторического развития. «За пределами Европы» значило отныне «до существования Европы». Концепция различия, прежде понимаемого как функция пространства, была подменена концепцией изменения, развития. Подобно тому как в Средние века представления об «Ином» организуются вокруг категории пространства, теперь они организуются вокруг категории времени.

В XX в. возникает новое понимание проблемы «Иного» вместе с новой трактовкой понятия «культура», в частности в культурантропологии. «Культура» становится важнейшей частью нашего мира. Между «Я» и «Другим» устанавливается различие, которое впервые рассматривается как культурное различие, культурное разнообразие. Чужая культура более не оценивается в контексте «эволюции», «прогресса» и «развития» человечества через фиксированные стадии цивилизации.¹⁹ Культурантропология формирует представление о том, что единой универсальной культуры нет, есть культуры, а те в свою очередь *относительны*. Таким образом, культура не есть единство в многообразии, но разнообразие единств. Гуманитарная мысль XX в. вырабатывает взгляд, согласно которому люди по существу всюду одни и те же, а «культурные различия» являются всего лишь различными

¹⁸ *Mc Grane B.* Op. cit. P. 98.

¹⁹ *Ibid.* P. 116.

образами мира.²⁰ До недавнего времени философская антропология Другого была скорее монологом об иных культурах, чем *диалогом*, подразумевающим несводимость одной культуры к другой. В антропологии XX в. «Другой» рассматривается как полноправный субъект. Так или иначе культура пришла в XX веке, видимо, к такому пониманию проблемы Иного.

Идея диалога культур как равноправных *субъектов*, высказанная в культурантропологии, оказалась в высшей степени плодотворной для исторической науки XX в. Размышления над проблемой специфики культур повлекли за собой целый ряд эпистемологических прорывов. Культурантропология обострила интерес к гносеологическим и теоретическим проблемам исторической науки и поставила под вопрос *абсолютный* позитивный характер исторического знания. Так сформировалась новая историческая наука — историческая антропология, в которой проблематика Иного заняла, пожалуй, центральное место.

Наука XX в. существенно смещает акценты в гуманитарном исследовании — отныне чужая культура изучается не *«извне»*, а *«изнутри»*, исходя из критериев, имманентно ей присущих. Она более не является *«объектом»*, изучаемом *«субъектом»*. Это скорее диалог двух субъектов, наделенных сознанием. «Изучая людей во времени, мы не создаем отношение субъекта к объекту — мы вступаем в диалог с ним, диалог, который невозможен вне наук о культуре», — пишет А. Я. Гуревич.²¹ С этой точки зрения история изучает «Иное», чужую культуру со специфическими и только ей присущими представлениями и ценностями. В результате такого понимания задач исторической науки был переосмыслен и статус исторического источника. Для историка-позитивиста источник, т. е. документ, подлинность которого удостоверена, — «фотографическое» отображение реальности. Такой подход к анализу источника ориентирован на поиск фактов и исторических реалий, *«объективной информации»*, строгое разграничение истины и вымысла. Но описываемая таким образом «извне» историческая реальность несет на себе печать традиции и представлений описывающей ее культуры. Иное дело описать ее «изнутри», принимая во внимание и *субъективный* момент восприятия

²⁰ Beattie J. Other Cultures. Aims, Methods and Achievements in Social Anthropology. London, 1987.

²¹ Гуревич А. Я. Исторический синтез и Школа «Анналов». М., 1993. С. 15.

действительности, представления и ценности описываемой чужой культуры. Тогда исторический источник становится не просто документом, имеющем формальное содержание, из которого историк извлекает нужную ему информацию, но историческим памятником, *текстом*, запечатлевшем мысль и язык другой эпохи. Такой взгляд на историю также исходит из *понимания* чужой культуры. По словам М. М. Бахтина, понимание диалогично — в отличие от объяснения, подразумевающего работу одного сознания, оно предполагает работу двух сознаний, двух субъектов.²² Значит, «чтобы работать, сознание нуждается в сознании, текст — в тексте, культура — в культуре».²³ Подобный подход к историческому исследованию коренным образом изменяет всю ситуацию. Он ориентирует историка на демистификацию факта. Ведь факты, если следовать этому взгляду, не присутствуют в готовом виде в источниках, они подвергаются переосмыслению в духе соответствующей системы представлений уже на стадии сочинения исторического произведения, призванного будто бы отражать реалии. Историк, изучая создаваемый в источниках образ реальности, не может не сознавать, что этот диалог с чужой культурой вовлекает в историческое исследование и его собственную систему ценностей. На основе исторических памятников он также моделирует определенный образ реальности, который в свою очередь является продуктом человеческого сознания. Как создатель исторического памятника, так и автор исторического труда зависят от культурной традиции, системы представлений, господствующей в обществе. И эту культурную традицию невозможно элиминировать, ее необходимо принять во внимание. Лишь тогда мы сможем приблизиться к «истинной реальности». Так утверждается *относительный* характер исторического знания.

Стремление исследовать культуру и общество «изнутри», включить в историческое исследование анализ человеческого сознания стало вообще чертой современного гуманитарного мышления. Такой подход к истории культуры послужил импульсом к возникновению многих новых направлений исторической науки и гуманитарной мысли — так возникли «школа Анналов», семиотика, рассматривающая культуру как знаковую систему, обладающую своим кодом языка и стремящаяся за «планом выражения» вскрыть «план содержания» и др. Так было открыто «Иное» Средневековье, появились новые темы и нетрадиционные методы их исследования. Среди них —

²² Бахтин М. М. Проблема текста в лингвистике, филологии и других гуманитарных науках // Эстетика словесного творчества. М., 1975. С. 287–311.

²³ Лотман Ю. М. Текст в тексте // Ученые записки Тартуского университета. Труды по знаковым системам. Т. XIV. Вып. 567. Тарту, 1981. С. 10.

народная культура, изучение которой игнорировалось, так как прежде религиозная практика раннего Средневековья отождествлялась с суевериями. К новым проблемам относится и история ментальностей, изучающая систему представлений и ценностей различных общественных слоев, — этот сюжет ранее оставался за пределами «научного» исследования, требовавшего исключить всякую «субъективность».

Понятие «Иное» применительно к истории было также уточнено и конкретизировано. Образ Другого — представителя другой культуры и цивилизации, другой социальной группы стал предметом оживленного интереса историков. В результате существенно расширилось предметное поле исследований в медиевистике: были открыты персонажи «Иного» Средневековья — чужаки, бедные, прокаженные, сумасшедшие и маргиналы — т. е. те, кого христианский социальный порядок исключал из средневекового общества и кого, следуя за средневековыми документами, исключали из своего исследования историки.²⁴ В поле зрения медиевистов оказались такие темы, как образ иноверца, восприятие в Средние века схизматиков, еретиков, евреев и мусульман, представления об иных землях и народах и пр.²⁵ Общая черта этих исследований — попытка проникнуть в сознание средневекового человека, стремление раскрыть субъективное восприятие мира. Новые подходы позволили иначе оценить многие известные источники и по-новому взглянуть на старые темы. Присутствие в источниках небылиц и фантастических деталей, ранее рассматривавшихся как предрассудки, получили свое объяснение в контексте анализа сознания. Маргинальные социальные слои Средневековья, на которые медиевисты привыкли смотреть глазами представителей высших элитарных культурных и социальных слоев, стали

²⁴ Laharie M. La folie au Moyen Age, XI–XIII s. s. P., 1991; L'étranger. Recueil de la Société Jean Bodin. T. 9–10. Bruxelles, 1958; Schmitt J.-C. L'histoire des marginaux // La Nouvelle histoire. P., 1978. P. 344–367. Beriac F. Histoire des lepreux au Moyen âge. Une société d'exclus. P., 1988; Mollat M. Les pauvres au Moyen âge. P. 1978.

²⁵ Ducellier A. Le miroir d'islam. P., 1971; Kriegel M. Les Juifs à la fin du Moyen âge. P., 1988; Schmießer F. Europa und die Fremden. Sigmaringen, 1994; Reichert F. Begegnung mit China. Sigmaringen, 1992; Guefert-Laferté M. Sur les routes de l'empire mongol. L'Occident et l'Afrique, XIII–XIV s. s. Images et représentations. P., 1994; Medeiros F. L'Occident et l'Afrique, XIII–XIV s. s. Images et représentations. P., 1985; Brincken A.-D. von den. Die «Nationes Christianorum Orientalium» im Verständnis der lateinischen Historiographie von der Mitte des XII bis in die zweite Hälfte des XIV Jahrhunderts. Köln; Wien, 1973; Die Begegnung des Westens mit dem Osten / Hg. O. Engeles & P. Schriener. Sigmaringen, 1993.

предметом самостоятельного исследования. Проблема Иного перерастает рамки отдельной дисциплины и превращается в метод, стиль современной гуманитарной рефлексии. Ныне историки пытаются изучать чужую культуру, исходя из ее собственных критериев и избегая оценочных суждений эпохи Просвещения, эволюционизма XIX в. Но и такая интерпретация *образа Другого* в европейской культуре грешит неизменным недостатком — она желает быть истиной в последней инстанции и, еще раз подтверждая европоцентристскую идею прогресса, продолжает оставаться важной характеристикой европейского самосознания.

Как бы то ни было, историческая антропология, возникшая под знаком рефлексии об Ином, диалоге культур, впервые в XX в. поставила вопрос о статусе исторической реальности и ее репрезентации в исторических памятниках и трудах историков — т. е., по существу, проблему *образа и реальности*.

Новый виток гуманитарной рефлексии вновь поставил проблему соотношения *образа и реальности*, статуса исторической реальности и исторического источника и по-новому поставил проблему Иного. В работах постструктуралистов (Р. Барт, Ю. Кристева, М. Фуко, Х. Уайт и др.), или постмодернистов, знаменовавших ту смену исследовательских парадигм в исторической науке, которую принято обозначать как «лингвистический поворот», объективной исторической *реальности* опять противопоставляется ее *образ*. Вновь постулируется точка зрения, согласно которой объективная реальность не может быть изображена в источниках в истинном виде. Как и представители «новой исторической науки», постмодернисты исходят из того, что историческое знание относительно. Но если прежде историки утверждали, что это знание опосредовано системой представлений и системой ценностей историка, то постмодернисты указывают не только на мировоззренческую, но и на лингвистическую зависимость историка. Они соглашались со своими предшественниками в том, что исторический источник отражает не «грубые факты» действительности, а скорее представления о ней, но они идут еще дальше. Постструктуралисты наносят еще один удар по позитивизму, на этот раз по позитивистской концепции языка как простого орудия мысли. Работая с историческими документами, историк, как известно, встречает на пути к постижению реальности еще одно препятствие — язык. С точки зрения постструктуралистов, язык не является нейтральным средством выражения мыслей говорящего. Он непрозрачен для

представлений, которые призван отражать — ведь язык камуфлирует, маскирует действительность. Человеческое сознание отягощено разного рода языковыми клише, которые часто принимаются нами за данность. «С детства люди, не рассуждая, усваивают названия предметов и одновременно — систему отношений, формальные клише, определяющие представления, касающиеся полов и взаимоотношений, сословных и национальных предрасудков, идеологических стереотипов и т. п., — иными словами — все исходные постулаты, определяющие видение мира и социальных отношений».²⁶ Такими клише являются также риторические и литературные средства, к которым невольно прибегает историк, сочиняя свой труд.²⁷ С точки зрения постмодернистов, историк, пишущий свое сочинение, не исследует реальность, а конструирует ее посредством выстраивания текста. Передавая своему адресату информацию о событиях, историк привносит в свой рассказ значительные искажения — он облачает человеческий опыт, свои переживания в определенную форму, придает описаниям событий иллюзорную связность, выстраивает определенную фабулу и для этого использует различные риторические эффекты и стилистические формулы. Сочинение историка моделируется на основе литературных форм и даже риторики. Постмодернисты и интересуется то, как передается информация о событиях, какие фигуры речи и средства языка использует при этом историк, — т. е. их интересует *дискурс*.²⁸ История, исторический текст, сочинение историка, полагают эти исследователи, есть некая форма литературной фикции, которая разделяет с литературой одни и те же приемы и средства. Х. Уайт вообще свел все виды историописания (включая и современные исторические исследования) к различным формам литературных тропов и риторических фигур, проанализировав всю западноевропейскую историографию как смену организующих и подчиняющих себе историческое повествование тропов — от иронии к метонимии, синекдохе и т. д.²⁹ Постмодернисты принципиально

²⁶ Ястребицкая А. Л. Культурное измерение историографического / / Культура и общество в Средние века — раннее Новое время. М., 1998. С. 38.

²⁷ Я не имею в виду крайних постмодернистов, объявляющих язык «надисторическим» явлением и утверждающих, что не существует реальности вне текста.

²⁸ Таким образом, речь идет об использовании риторических фигур для достижения определенного идеологического эффекта. См.: White H. The Content of the Form: Narrative Discourse and Historical Representation. Baltimore; L., 1967.

²⁹ White H. Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe. Baltimore, 1973.

не видят разницы между вымыслом и историей, а методы исторического исследования сближают с принципами литературной критики. С их точки зрения, литературные аспекты исторического осмысления — изобразительные средства, используемые историком для репрезентации исторических событий, настолько существенны, что это позволяет в целом отнести историю к разряду повествования, т. е. *нарратива*. Согласно крупнейшему французскому историку и философу М. де Серто, всякое историописание создается по принципам нарративизации — т. е. как логически выстроенный связный *рассказ* о каких-то событиях.³⁰ «Рассказ, — пишет другой представитель современного гуманитарного знания Д. Ла Капра, — участвует в смысло-порождении, он различными способами воздействует на реальность».³¹

С точки зрения Р. Барта, особенно остро поставившего проблему исторического дискурса, создание исторического нарратива, «правдоподобного рассказа» о событиях, предполагает процесс литературной обработки текста, использования историком тропов и риторических фигур — создавая подобными средствами т. н. «*эффект реальности*» происходящего, автор убеждает возможного читателя в действительности происходящего («*c'est aggrivé*»).³² В силу этого «реальность» происходящего, «правдивость» нарративной формы может проявляться лишь косвенно, при помощи средств аллегории. Стало быть, «правдивым» рассказом оказывается тот, который представляет собой наиболее типичную для данной культурной традиции интерпретацию действительности. Здесь более всего было бы уместно аристотелевское определение *мимесиса*, под которым понимается «имитация» происходящего, т. е. правдоподобное изображение действительности, в отличие от *диэгесиса* — «реалистического» изложения хода событий. В такой интерпретации текст — исторический памятник, труд историка — не более чем форма эстетического осмысления мира.

Критике постмодернизма уделялось достаточно большое внимание. С одной стороны, говорилось о том, что вписывание историописания в область нарратива может привести к стиранию границы между историей и фикцией и к тому, чтобы считать ее «артефактом литературы» («*literary artifact*»), и пр. Но, с другой стороны, неоднократно подчеркивалось, что постмодернистская трактовка исторического знания значительно изменила гносеологические

³⁰ *Certeau M. De. L'écriture de l'histoire. P., 1975. P. 63, 120.*

³¹ *Modern European Intellectual History: Reappraisals and New Perspectives / Ed. D. La Capra & S. L. Kaplan. Cornell University Press. 1982.*

³² *Barthes R. L'effet du réel // Communications. 1968. № 11.*

и эвристические установки относительно исторического источника.³³ В результате вновь переосмысливается статус исторического источника. С точки зрения постмодернизма, текст — источник, исторический памятник — рассматривается как смысловое пространство различных речевых и культурных «кодов», он окружен густой завесой риторических фигур и литературных тропов. Его нужно подвергнуть де-аллегоризации и «расшифровать» запечатленные в нем клише и метафоры с тем, чтобы попытаться за безликими структурами увидеть индивида, проникнуть в его собственное сознание.³⁴ Такое понимание природы исторического свидетельства переносит акцент герменевтического исследования с анализа содержания на анализ его формальных особенностей, как то изучение метафор, сравнений, «фигур речи».

В таком понимании статуса исторического источника мы не видим существенного разрыва с предшествующей традицией. Поставленная постмодернистами проблема анализа языка, формальных клише и стоящих за ним моделей мышления, как представляется, уже отчасти рассматривалась семиотиками, которые, анализируя различные тексты, пытались выявлять «план выражения», продукт «ложного сознания», своего рода «подсознание» культуры, где творческая свобода человека ограничивается закономерностями знакового поведения, характерного для данной культуры. Не является ли язык одним из элементов этого знакового поведения?

На наш взгляд, постмодернизм вовсе не отрицает прежнюю эпистемологию. Обращая особое внимание на роль языка, нарратива в конструировании исторического повествования, постструктуралисты вносят новые нюансы в проблемы исторической репрезентации, соотношения реальности и ее *образа*.³⁵ Это не что иное, как попытка более глубокого проникновения в человеческое сознание.

Исходя из этих теоретических посылок современного гуманитарного знания, попытаемся посмотреть на хроники крестовых походов. В них содержится весьма много фантастических деталей — воображаемые диалоги

³³ Гуревич А. Я. История конца XX века в поисках метода // Одиссей: Человек в истории. М., 1996. Вып. 8. С. 5–10.

³⁴ Ястребицкая А. Л. Ук. соч. С. 39–40.

³⁵ О постмодернизме как феномене новой культуры исследовательского мышления пишет Л. М. Баткин. См: Тридцать третья буква. М., 1997. С. 87–98.

мусульман и христиан, фантастические описания мусульманского культа, которому приписываются языческие черты, описания вымышленных сражений и т. д. Но именно эти баснословные сведения и интересны, ибо здесь происходит встреча двух культур, двух сознаний. Исходя из вышеобозначенных принципов исследования, мы будем изучать не то, что «было на самом деле», но то, что было привнесено в описываемую ситуацию хронистами; нас будет интересовать не описываемая *реальность* мусульманского мира, но ее *образ*. Однако, как явствует из всего выше изложенного, цель исследования должна заключаться не только о том, чтобы перенести акцент с изучения реалий на изучение того, как они осмыслились средневековыми людьми, как в исторических сочинениях символически интерпретировалась действительность, но и в том, чтобы исследовать приемы — языковые и литературные — символического изображения этих реалий, изучить способы создания исторического нарратива. Потому нас будет интересовать, *как* создавался образ иноверцев хронистами XII в., как работали средневековые историки, с помощью каких приемов, в том числе нарративных, они изображали мусульманский мир, с которым в эпоху крестовых походов средневековая Европа установила непосредственные контакты. Как достигается хронистами так называемый «*эффект реальности*»? Как символизируются реалии и реальности мусульманского мира? Каким нарративным моделям следует хронист, чтобы наделить смыслом происходящее в мусульманском мире? Мы попытаемся подвергнуть тексты хроник дешифровке, распутать сеть содержащихся в них клише и топосов, обращая особое внимание на форму сочинений, языковые приемы средневековых авторов. Так мы сможем узнать, как осмыслили хронисты происходящее.

Изучая образ Другого в хрониках крестовых походов, мы не можем не сознавать, что рассказы хронистов о мусульманах содержат изрядную долю вымысла. Поставив перед собой цель изучить искаженные представления об исламе, мы для начала могли бы задаться следующим вопросом: в какой мере созданный хронистами образ мусульман отвечает действительности, как отделить фантастические элементы от реальных деталей? Чтобы ответить на этот вопрос, мы должны были бы сопоставить то, что говорится в тексте, с тем, что известно — по другим источникам, сообщающим «до-стоверные» сведения о «реальных» мусульманах. Такой метод (по существу речь идет о верификации сведений источников) представляется вполне

оправданным. Выявляя «зазоры» между исторической действительностью и фантазией хронистов, мы могли бы выяснить, в какой мере хроники передают не только вымысел, но и реальность, а значит, разрешить вопрос о том, какую роль играет историческая реальность в повествовании хронистов, что субъективного привносят они в свое изложение. Такая задача в принципе имеется в виду в нашем исследовании. Но мы бы хотели пойти дальше. Ведь если бы мы только сопоставляли рассказы хронистов с реалиями, то текст хроник в сравнении с реальными сведениями о мусульманах имел бы для нас второстепенное значение. Мы же стремимся узнать, как хронисты осмыслили реальность. Поэтому мы не только будем искать параллельные сведения о мусульманах вне текста хроник, но также попытаемся обнаружить смысл внутри самого этого текста. Мы исходим из того, что этот смысл можно обнаружить, анализируя нарративные детали, логику рассказа, порожденную определенным представлением хронистов о мусульманах. На наш взгляд, в самом строе речи хронистов, их высказываниях, обращенных к воображаемой им читательской аудитории, и скрывается информация, характеризующая христианские представления о мусульманах. Именно в анализе *дискурса* следует видеть ключ к изучению представлений — ведь между стилем повествования, манерой высказывания и определенным видением происходящего существует несомненная связь. Итак, нас будет интересовать вопрос о том, как строится повествование о Другом — рассказ о мусульманах, каков присущий хронистам дискурс инаковости.

Мы попытаемся изучать риторику инаковости, сопоставляя одно высказывание с другим внутри текста, и для этого нет необходимости выходить из текста. Нас и будет интересовать техника речевого высказывания.³⁶ Занимаясь такого рода анализом высказываний, мы можем выявить внутри текста определенные пассажи, которые служат матрицей для дальнейшего повествования. Так, например, в хронике Анонима передается весьма неправдоподобная речь египетского везира аль-Афдаля, сетующего на свое поражение и клянущегося более не приводить войска для сражения с христианами;³⁷ на самом деле, если сравнивать различные части текста друг с другом, то мы увидим, что для составления этой речи моделью послужила речь другого персонажа — Кербоги, в уста которого вложены такие

³⁶ Бенвенист Э. Общая лингвистика. М., 1974. Р. 106. Аристотель обосновал эту технику, высказав предположение о том, что существует представление о правдоподобном, отложившееся в умах людей благодаря авторитету, традиции и общепринятому мнению.

³⁷ Gesta Francorum... Р. 96.

же примерно высказывания по поводу предстоящего сражения с христианами.³⁸ Это сопоставление одних речевых высказываний с другими высказываниями того же контекста выявляет так называемые нарративные матрицы, не внешние по отношению к тексту, но внутренние и создаваемые в рассказе в ходе повествования.³⁹ В анализе нарративных деталей текста возможно пойти и по другому пути — попытаться рассмотреть, в какой мере описания Другого зависят от культурной традиции, общей для средневековых людей, и для этого сопоставлять отдельные высказывания и эту культурную традицию, которая имплицитно присутствует в тексте.⁴⁰ При этом следует иметь в виду, что текст не является чем-то неизменным и самодостаточным, он как бы выполняет роль посредника между автором и его предполагаемым читателем, между адресантом и адресатом.⁴¹ Средневекового автора (в данном случае — хрониста) и его читателя связывали общие представления, символические знания о мире, совокупность норм и ценностей, принятых в обществе. Цветан Тодоров называет это «разделяемым» обществом знанием (*savoir partagé*). Это знание связывает автора и воображаемого читателя. Автор текста исходит из этих принятых в обществе представлений. Так на основе этого имплицитного знания развивается рассказ, и так адресат может расшифровать различные «послания», ему адресованные. Их взаимодействие определяет структуру текста. «Всякое высказывание, — писал М. М. Бахтин, — всегда имеет адресата... ответное понимание которого автор речевого произведения ищет и предвосхищает...»; «событие жизни текста, т. е. его подлинная сущность, всегда развивается на рубеже двух сознаний», представляя собой диалог адресата и адресанта, и это отношение находит отражение в «структуре самого высказывания».⁴² В результате

³⁸ *Gesta Francorum*. P. 52.

³⁹ Ц. Тодоров относил такие высказывания к т. н. синтагматическим признакам нарративной структуры текста (*indices syntagmatiques*). См.: *Todorov T. Symbolisme et interprétation*. P., 1979. P. 28.

⁴⁰ См.: *Todorov T. Les genres du discours*. P., 1978. P. 48. По словам другого представителя французской школы дискурса П. Серию, чтобы «вскрыть нескрытое в самом тексте», надо «соотнести его с другим текстом, присутствующим и нем через необходимое отсутствие» — т. е. с идеологией. См.: *Серио П. Как читают тексты во Франции / / Квадратура смысла*. М., 1999. P. 23.

⁴¹ «Дискурс, — пишет Ц. Тодоров, — строится не из фраз, но из фраз высказываемых. Это высказывание включает говорящего, который произносит высказывание, и того, к кому обращаются (*allocutaire*)». См.: *Todorov T. Op. cit.* P. 48.

⁴² *Бахтин М. М. Проблема текста / / Вопросы литературы*. № 10. М., 1976. С. 122–152.

такого сопоставления также выявляются определенные нарративные матрицы.⁴³

Но как сопоставлять текст и «разделяемое» обществом знание? Адресат находится как бы внутри самого текста. Характер этого знания имплицитный, так как в силу него адресат «просчитывает» смысл высказывания и то, в силу чего рассказчик (адресант) сформулировал подобное высказывание, именно для того чтобы и адресат сделал бы такой расчет.⁴⁴ Интерпретируя Другого в терминах этого общего для читателя и автора знания о мире, средневековый текст предстает перед нами как зашифрованное послание. Но если современный этнолог может поставить эксперимент и расшифровать этот код, то историк такой возможности лишен. Как же мы можем выявить эти символические знания о мире — то, что для хрониста является само собой разумеющимся? Эти общие представления о мире имели, конечно же, имплицитный характер, они неявны, но иногда в текстах хроник есть прямые ссылки автора на него, автор проговаривается, — так, иногда он дает объяснение отсутствия привычных реалий или поражается тому, что у мусульман так же, «как и у нас».⁴⁵ Эти ссылки можно сравнить с так называемыми «метками» (notation), по выражению Р. Барта, — т. е. незначительными деталями повествования, часто противостоящими сюжету, но создающими «эффект реальности».⁴⁶ Все эти речевые высказывания отсылают к значимой для средневековой аудитории традиции, имплицитно присутствующей в тексте. Именно традиция связывает хрониста с тем, о чем он рассказывает, — интерпретатора с тем, что следует интерпретировать (interpretandum).⁴⁷ Традиция — это то, что общество ценит в прошлом, в чем видит модель. Известно, что определенной моделью исламско-христианского конфликта для средневекового человека были войны Карла Великого против сарацин, в которых христиане впервые столкнулись с мусульманами; события эти нашли отражение, в частности, в шансон де жест королевского цикла и цикла Гильома.⁴⁸ Несомненно, эта

⁴³ Ц. Тодоров относит их к так называемым «парадигматическим признакам внутреннего строя текста, повествования» (indices paradigmaticques). См: *Todorov T. Les genres du discours*. P., 1978. P. 48.

⁴⁴ *Flahaut F. Parole intermédiaire*. P., 1978. P. 37.

⁴⁵ Такие высказывания («ut mos eorum», «ut consuetudo eorum») часто встречаются на страницах хроник.

⁴⁶ *Barthes R. Le bruissement de la langue*. P., 1984. P. 18.

⁴⁷ *White H. The Content of the Form...* P. 53.

⁴⁸ *Bancourt P. Les musulmans dans les chansons de geste du cycle du roi*. Aix-en-Provence, 1982. Vol. 1–2.

модель была хорошо известна хронистам крестовых походов. О пользе сравнения хроник и шансон де жест, эпопеи и хроник неоднократно говорилось в историографии.⁴⁹ Мы также попытаемся изучить возможное влияние литературной традиции на хронографию — т. е. выяснить, в какой мере средневековое историописание использует те же средства и приемы, что и литература. Признавая, что исторический нарратив вообще — и особенно в Средние века — обладает литературными свойствами, мы не можем не учитывать, что в силу политических и прагматических обстоятельств хронисты были нацелены и на реалистическое воссоздание прошлого, и мы надеемся найти в текстах отзвуки реальности.

Мы должны также иметь в виду, что в формировании образа ислама, в этом тигеле воображаемого переплавлялись не только письменная и устная, но и визуальная традиция. Поэтому мы будем изучать не только запечатленные в текстах топосы и стереотипы, связанные с восприятием Другого, но и мотивы и сюжеты иконографии. Изучение изображений, конвенционального языка искусства — это также путь, ведущий к пониманию представлений, системы ценностей средневекового человека. Здесь термин «образ» (*imago*) употребляется как бы в буквальном смысле. Средневековые мыслило образами, и представления о мусульманах, естественно, запечатлены и в иконографических источниках. Потому изучение запечатленного в иконографии образа ислама представляет собой еще одну грань нашей исследовательской призмы. Нас, следовательно, будет интересовать не только семиотика текста, но и семиотика визуального образа, не только литературный и исторический дискурс инаковости, но и дискурс визуальный. Как текст, чьи нарративные детали являются символами, так символами являются и элементы иконографического изображения. И потому вполне оправданным в нашем исследовании представляется семиотический метод.

Все эти традиции существовали в Средневековье в неразрывной связи. Изучение их вкуче, в их нерасторжимом единстве — один из возможных способов исследования средневекового образа Другого. Трехгранная задача работы, следовательно, состоит в том, чтобы изучить, как взаимодействовали историческая традиция (хроники крестовых походов), устная традиция (*chansons de geste*), иконографическая традиция (иллюминированные рукописи хроник крестовых походов) в процессе формирования образа ислама в эпоху крестовых походов.⁵⁰ Изучение каждой из этих традиций не

⁴⁹ Zumthor P. Langue, texte, énigme. P., 1975. P. 238.

⁵⁰ Есть лишь одна книга на эту тему, подвергшаяся резкой критике со стороны немецких историков. См.: Schwinges R. B. C. Kreuzzugsideologie und Toleranz.

мыслится как отдельный вопрос или один из этапов работы; предполагаемое исследование — размышление над взаимодействием всех этих традиций как целостностью, которое позволит проникнуть в мир воображения христианского Средневековья. Иными словами, нас будут интересовать моменты

Studien zu Wilhelm von Tyrus. Stuttgart, 1978. См. критику в статье Р. Хиштанда: *Hiestand R.* Der Kreuzfahrer und sein islamisches Gegenüber // *Das Ritterbild in Mittelalter und Renaissance.* Düsseldorf, 1985. S. 51–68. Существует ряд статей об образе ислама: *Flori J.* La caricature de l'islam dans l'Occident médiéval: origine et signification de quelques stéréotypes concernant l'islam // *Aevum.* 1992. P. 245–256; *Idem.* «Oriens horribilis»...Tares et défauts de l'Orient dans les source relative à la Première croisade // *Monde oriental et monde occidental dans la culture médiévale.* Greifswald, 1997. P. 45–56; *Hill R.* Christian Views of the Muslims at the time of the First crusade // *The Eastern Mediterranean Lands in the Time of the Crusades.* Warminster, 1977. P. 1–8; *Bennett M.* First Crusader's images of Muslims: the influence of vernacular poetry? // *Forum for English Language Studies,* 1986. № 22. P. 101–12; *Atiya H. M.* Franks' Attitudes in the Crusades in the Light of the Latin Narratives // *Bulletin of the Seminar of Medieval and Islamic History,* 1993. T. 60; *Western Views of Islam in Medieval and Early Modern Europe. Perception of Other* / Ed. M. Frassetto & D. Blanks. N. Y., 1999; *Loutchitskaja S.* L'image des musulmans dans les chroniques de croisade // *Мойен аге.* T. CV. № 3–4. 1999. P. 717–735. Имеется ряд работ об образе мусульман в chanson de geste: *Bancourt P.* Les musulmans dans les chansons de geste. Aix-en-Provence, 1982; *Darbishire R. S.* Islam in the Chanson d'Antioche // *The Muslim World: A Quarterly Journal of Islamic Study and Christian Interpretation among the Muslims.* 1938. Vol. XXVIII. № 2. P. 109–125. Начало изучению визуальных аспектов образа ислама было положено в книге М. Камилла, посвященной статусу сакрального образа в Средние века. См.: *Camille M.* The Gothic Idol. Ideology and Image-Making in Medieval Art. Cambridge, 1989. В более широком аспекте иконография врагов христианской веры изучалась Р. Меллинкофф: *Mellinkoff R.* Signs of Otherness in Northern European Art in the Late Middle Ages. Berkely; Los Angeles; Oxford, 1993. Есть ряд статей Л.-А. Хант, посвященные иконографическому аспекту этой темы. См.: *Hunt L.-A.* «Excommunicata Generatione»: Christian Imagery of Mission and Conversion of the Muslim Other between the First Crusade and the Early Fourteenth Century // *Al-Masaq. Studia Arabo-Islamica Mediterranea.* 1995. T. 8. P. 79–153. Комплексный подход к этой теме не практиковался историками. См. также работы на русском языке: *Луцицкая С. И.* Араб глазами франка (конфессиональный аспект восприятия мусульманской культуры) // *Одиссей: Человек в истории.* М., 1994. Вып. 5. С. 19–38; *Она же.* Образ Мухаммада в латинской хронографии XII–XIII вв. // *Одиссей: Человек в истории.* М., 1994. Вып. 6. С. 182–195; *Она же.* Идея обращения иноверцев в хрониках Первого крестового похода // *Одиссей: Человек в истории.* М., 1997. Вып. 9. С. 121–143; *Она же.* Мусульмане в иллюстрациях к хронике Гийома Тирского // *Одиссей: Человек в истории.* М., 1999. Вып. 11. С. 245–271.

взаимодействия этих традиций, и именно эти узловые моменты и находятся в центре исследования. В более широком (методологическом) плане задача этой работы заключается в том, чтобы выявить постоянные и универсальные модели инаковости, общие для хроник, *chansons de geste* и иконографических документов.

Лексика — также один из способов создания образа другого. Поэтому мы уделим внимание еще одному, по существу семиотическому методу — истории понятий (*Begriffsgeschichte*).⁵¹ Анализ терминов, служащих для обозначения мусульман (*gentiles, pagani, perfidi, infideles*) — один из важных путей реконструкции представлений о мусульманах. Исходя, в частности, из того значения, которое эти термины приобретают в разных контекстах, мы выработали нашу анкету — список тем, по которым задаем вопросы нашим источникам. Как выяснилось, в центре внимания хронистов, как и поэтов, оказываются религиозный культ и традиции мусульман, их моральные черты и интеллект, их военное искусство, повседневная жизнь, политические институты, а также их представления об обращении иноверцев в христианскую веру. Кроме того, их рассказы о чудесах мусульманского Востока составляют важную грань образа Другого. Изучая эти сюжеты хроник, мы попытаемся взглянуть на христианский воображаемый универсум изнутри, исходя из представлений об исламе, присущих самим хронистам.

В первой части нашего исследования мы обратимся к написанным в начале XII в. хроникам Первого крестового похода и попытаемся реконструировать отраженный в них образ ислама. Предметом дальнейшего исследования станет крупнейшая хроника крестовых походов, принадлежащая перу писателя второй половины XII в. — Гийому Тирскому. Сопоставление различных по времени написания хроник, возможно, позволит выявить динамику эволюции образа ислама в эпоху крестовых походов. Третья часть работы, в основу которой положены иконографические источники, посвящена изучению визуальных аспектов образа ислама.

Таков круг проблем, который очерчивает наше исследование, и такова его структура.

⁵¹ См. об этом методе: *Historische Semantik und Begriffsgeschichte* / Ed. R. Kosselleck. Stuttgart, 1978.



Источники

Источники, которые положены в основу нашего исследования, можно разделить на три группы: это хроники крестовых походов, старофранцузский эпос — в основном цикла Роланда и королевского цикла, а также иконографические документы.

Латинская хронография. В первую группу наших источников входят одиннадцать хроник Первого крестового похода и наиболее обширная хроника крестовых походов, принадлежащая перу архиепископа Тира Гийома, а также её старофранцузские версии и продолжения. Из хроник Первого крестового похода лишь четыре написаны очевидцами (Фульхерия Шартрского, Раймунда Ажильского, Анонима и Петра Тудебода Сиврейского), все остальные — авторами, не являвшимися участниками крестовых походов и писавшими о мусульманско-христианских конфликтах по рассказам крестоносцев.

Количество работ, которые были посвящены отдельным аспектам жизни и творчества хронистов (начиная со знаменитой работы Г. фон Зибеля о хрониках Первого крестового похода),¹ необозримо, но нас прежде всего интересуют личность хрониста и содержание его хроники с точки зрения его представлений о мусульманах.

Одиннадцать хроник Первого крестового похода были созданы соответственно в южной Франции, Святой Земле, Италии, северной Франции и рейнской области Германии в период до 1130 г., около половины из них — до 1105 г. Эти сочинения по некоторым общим для них чертам можно объединить в три группы. В первую входят произведения хронистов, принимавших непосредственное участие в Первом крестовом походе. Фульхерий Шартрский,

¹ Sybel H. von. Geschichte des ersten Kreuzzuges. Düsseldorf, 1841.

долгое время живший на латинском Востоке, описал не только события Первого крестового похода, но и довел свою хронику до 1126 г. Другие хронисты-очевидцы — Петр Тудебод, Раймунд Ажилский и Аноним — ограничились описанием событий до завоевания Иерусалима 15 июля 1099 и битвы при Аскалоне 12 августа 1099 г. Следующую группу авторов представляют немецкие историки XII в. Эккехард и Альберт Аахенский, писавшие свои хроники спустя несколько лет (иногда десятилетий) после Первого крестового похода по рассказам очевидцев. Еще одну группу — французские историки Бодри Буржский — архиепископ Дейльский, Гвиберт Ножанский и Роберт Монах, также получавшие сведения о Первом крестовом походе из вторых рук. Несколько особняком стоят хроника норманнского Рауля Канского и сочинение Готье Канцлера.

Одна из наиболее известных хроник Первого крестового похода — «Деяния франков» была написана анонимным автором около 1106 г.² Его сочинение напоминает дневник, в котором день ото дня записываются события. Временные границы его хроники — от ноября 1095 г., Клермонского собора, до битвы при Аскалоне 12 августа 1099 г. Хроника состоит из десяти книг, девять из которых сочинены до того, как в ноябре 1098 г. автор покинул Антиохию, а десятая — самая длинная — повествует об Иерусалиме. Автор хроники — южноитальянский норманн, скорее всего из Апулии (в приводимой им в хронике речи эмира Кербози о завоевании христианских территорий Апулия отмечается как последняя цель), который вместе с ополчением Боэмунда Тарентского прошел большую часть пути до Иерусалима. Он участвовал в битве при Дорилее в 1097 г., во время которой христиане впервые лицом к лицу столкнулись с мусульманами, и в битве при Антиохии в 1098 г. Его сеньор — известный норманнский рыцарь, еще в 1081 г. вместе со своим отцом Робером Гвискараром предпринявший военный поход с целью завоевания Балкан. Антивизантийские настроения, присущие Боэмунду Тарентскому, норманнам вообще, в полной мере отразились в хронике Анонима. Не случайно византийцы чаще всего называются в хрониках «*perfidii*» (вероломные). Хронист выступает защитником интересов своего сеньора и, с целью подтвердить его территориальные притязания, сочиняет легенду о том, что византийский император тайно пожаловал Боэмунду земли.³ Историки, изучавшие сочинение Анонима, отмечают грубость его языка,

² *Gesta Francorum*.

³ *Krey A. A neglected passage in the Gesta // The Crusades and other historical studies presented to D. C. Munro / Ed. P. J. Paetow. N. Y., 1928.*

его интерес к конкретным описаниям хода сражений, географическим реалиям и повседневной жизни.⁴ Мусульмане интересуют его в первую очередь как военные противники, и он характеризует их тактику и поведение в бою. Немалое место в его сочинении занимают фантастические описания исламского мира. Не случайно исследователь латинской литературы М. Манициус⁵ полагал, что Аноним пишет об исламе, опираясь на баснословные источники. Р. Хилл, издательница хроники, также отмечала скудные знания хрониста о мусульманском мире.⁶ Он, пишет английский историк, называет мусульман язычниками (*pagani*), путает турок-сельджуков с арабами и сообщает неверные и неточные сведения об исламском культе. Но с точки зрения нашей темы, именно эти искажения и неточности представляют особый интерес. Исследователи отмечали и влияние литературных источников на хрониста.⁷ В свою очередь хроника Анонима послужила образцом для более поздних сочинений о Первом крестовом походе. Вообще четыре хроники историков-очевидцев настолько близки по содержанию, что это заставляет сделать предположение о каком-то общем источнике. Еще в XIX в. Г. фон Зибель поставил вопрос о взаимоотношениях между хрониками Анонима и Тудебода.⁸ Французский византинист Л. Брейе, издатель хроники Анонима, полагал,⁹ что это было произведение двух авторов — клирика и рыцаря. Так, он считал, что пассаж хроники, посвященный описанию Антиохии, не относится к первоначальному тексту «Деяний». Впоследствии Г. Винцель доказал, что одинаковые стилистические обороты и особенности речи, обнаруживаемые в хронике Анонима, свидетельствуют о том, что речь все-таки идет об одном авторе.¹⁰

⁴ *Kenneth Baxter Wolf*. *Crusade and narrative, Bohemond and the Gesta Francorum* // *Journal of medieval history*. Amsterdam, 1991. Vol. 17. № 3. P. 207–217.

⁵ *Manitius M.* *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters*. München, 1931. Bd. III. S. 414.

⁶ *Gesta Francorum*. P. XIV.

⁷ *Gesta Francorum*. P. XV: «He shows a tendency to slip into stylised refrains reminiscent of the chansons de geste in his description of the plunder taken after battles and in doxology which he introduced at the end of each section of the work. His creed was that of the song of Roland: “Christians are right and pagans are wrong”».

⁸ *Sybel H. von*. *Op. cit.*

⁹ См. издание: *Histoire anonyme de la Première croisade*/Éd. L. Brehier. P., 1924.

¹⁰ *Wintzel H. J.* *Le problème de l’auteur des «Gesta Francorum et aliorum Hierosolymitanorum»* // *Moyen âge*. 1955. T. LXI. № 3–4. P. 319–322.

Петр Тудебод Сиврейский — другой известный хронист Первого крестового похода. Как и Аноним, Тудебод участвовал в Первом крестовом походе, и в его хронике излагаются события вплоть до 1111 г. Согласно мнению ряда исследователей хроника Петра Тудебода — яркий пример плагиата. Однако в ней есть сведения, например, о насильственном обращении христианского рыцаря Рейно Порке в ислам и его мученической смерти, которых нет ни у Раймунда Ажильского, ни у Анонима.¹¹ Не случайно румынский историк Н. Йорга отстаивал противоположную мнению большинства точку зрения, согласно которой именно Тудебод был автором первой анонимной хроники, к которой позже добавил другие материалы.¹² Того же мнения придерживался американский историк А. Крей, выдвигая гипотезу об общем источнике для всех хроник, написанных очевидцами Первого крестового похода.¹³ Дискуссию по поводу хроники Тудебода вновь открыли ее издатели Хиллы. Они преувеличивали значение этой хроники, полагая, что Аноним вторичен в сравнении с Тудебодом. Л. и Р. Хилл также поставили весьма важный для нашей темы вопрос о том, в какой степени его труд зиждется на нарративных моделях, а в какой — на непосредственных наблюдениях. Они впервые обратили внимание на влияние шансон де жест и литургии на хронику.¹⁴

Третий известный хронист Первого крестового похода — Раймунд Ажильский, написавший сочинение «История франков, которые взяли Иерусалим».¹⁵ Его хроника состоит из двадцати одной главы. Каноник кафедр церкви Пюи, он был рукоположен в священники уже во время крестового похода. Сначала он был капелланом папского легата Адемара де Пюи, а затем капелланом графа Раймунда Сен-Жильского. По словам хрониста, он писал то, «что видел», и то, что ему сообщал «некий рыцарь Понс де Балазюн», погибший во время осады г. Архи. В этом сочинении хронист описал события Первого крестового похода с 1097 г. до июля 1099 г., включая битву при Аскалоне. Скорее всего, свой труд он закончил в начале августа 1099 г. Известно, что еще до 14 августа 1099 г. Раймунд Ажильский вместе с несколькими крестоносцами покинул Иерусалим в надежде переправиться в Иерихон. На лодке они пересекли Иордан, и далее его следы теряются, и в последующих хрониках мы не найдем о нем никаких упоминаний.

¹¹ Tud. P. 79–80.

¹² Jorga N. Les narrateurs de la Première croisade. P., 1928.

¹³ Krey A. Op. cit.

¹⁴ Tud. P. 15.

¹⁵ Raym. d'Aguil.

Достоверно известно лишь то, что его книга была представлена публике еще до смерти графа Раймунда Сен-Жильского в 1105 г.

Хроника Раймунда Ажильского в высшей степени оригинальна. Вображение средневековых людей прекрасно отразилось в этом памятнике. Она содержит много рассказов о чудесах и видениях. Такие описания составляют вообще большую часть хроники.¹⁶ Особенно подробно хронист сообщает о чуде св. копья (14 июня 1098 г.) — т. е. чудесном обретении в Антиохии копья, которым, согласно евангельскому мифу, воин Лонгин пронзил ребро распятого Христа. Хронист тонко и проникательно повествует о ходе военных действий.¹⁷ Мусульмане — враги крестоносцев — интересуют его, как и других хронистов, главным образом как военные противники, и он почти ничего не сообщает об их традициях и культуре. В основном же он описывает знамения, появления комет, чудесные события и явления.

Как очевидец Первого крестового похода описывает события Фульхерий Шартрский. Его сочинение состоит из трех книг: в тридцати шести главах первой книги своей хроники он рассказывает о событиях до 1100 г.; в шестидесяти главах второй — о событиях до 1118 г.; и в шестидесяти двух главах третьей — восстанавливает историю государства крестоносцев вплоть до 1127 г. Фульхерий Шартрский был придворным капелланом правителя Иерусалимского королевства Бодуэна I (1100–1118 гг.).¹⁸ Свою хронику, названную им «Иерусалимская история», он начинает 1095 г. и заканчивает 1127 г. Он, как известно, участвовал в Клермонском соборе и даже воспроизвел речь Урбана II. Однако Иерусалим не упоминается в его хронике в качестве цели крестоносцев.¹⁹ Он отправился в поход в свите Стефана, графа Шартра и Блуа, а затем перешел на службу к Бодуэну Фландрскому — будущему графу Эдесскому, став его капелланом в октябре 1097 г. Затем он служил у иерусалимских королей и был каноником церкви Гроба Господня. Фульхерий — клирик Шартра, в котором в Средние века находился один из важнейших центров классического образования. Известный деятель католической церкви Ив Шартрский был его духовным отцом. Фульхерия отличают хорошее знание античной классики и латыни. К тому же он — один из тех европейцев, кто долгое время прожил на латинском Востоке и глубоко

¹⁶ Заборов М. А. Введение в историографию крестовых походов. М., 1966. С. 64.

¹⁷ Заборов М. А. Там же. С. 101.

¹⁸ *Manitius M. Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters. München, 1931. Bd. III.*

¹⁹ Fulch. Carnot. P. 115–121.

познакомился с обычаями и традициями мусульман. Иерусалим стал его второй родиной. В своей хронике он описывает существовавший в Иерусалимском королевстве симбиоз восточной и западной культур и подчеркивает влияние мусульманской культуры на образ жизни крестоносцев. Ему принадлежат известные слова о жителях государства осевших в Палестине крестоносцев: «Мы, кто были западными людьми, стали восточными... уже забыли о том, где мы родились... Некоторые взяли в жены... сириек и армянков или даже сарацинок, принявших крещение... Некоторые заботятся о виноградниках... другие возделывают поля. Люди употребляют... различные языки в беседах... Подтверждается пророчество Исаяи о том, что “лев и осел будут вместе есть солому”». ²⁰ Его сведения о мусульманском мире достаточно обширны и разнообразны и касаются не только военных конфликтов с иноверцами, но и традиций и обычаев мусульманского Востока.

Другую группу хронистов представляют, как уже говорилось, немецкие историки Эккехард из Ауры и Альберт Аахенский. ²¹ Собственно, Эккехард из Ауры является автором большой всемирной хроники, в которую в том числе он включил трактат под названием «Hierosolymita», возможно, написанный в 1102 г., начинающийся с его пролога и кончающийся размышлениями на благочестивые темы. В отличие от предыдущих авторов, немецкий монах не был очевидцем крестового похода, поскольку политическая ситуация в Германии конца XI в. не позволила немцам откликнуться на призыв Урбана II, как на то жалуется в своей хронике историк. ²² Однако известно, что он сопровождал крестоносцев в походе 1101 г. Прибыв в Иерусалим, он обнаружил там маленькую книжицу (*libellus*), которая и вдохновила его на написание хроники крестовых походов. Возможно, как полагает подавляющее большинство исследователей, он имел в виду хронику Анонима.

Другой немецкий хронист — Альберт Аахенский довёл свою хронику крестовых походов до 1120 г. Таким образом, она охватывает историю Первого крестового похода и первые два десятилетия существования Иерусалимского королевства. Как и Эккехард, Альберт Аахенский не участвовал в походе, но, в отличие от своего соотечественника, не смог отправиться в поход позже. Свои усилия он посвятил тому, что собирал письменные свидетельства и устные сведения о походе. ²³ Его хроника состоит из двенадцати книг. В ней он описывает Первый крестовый поход (1096–1099) и историю

²⁰ Fulch. Carnot. P. 468.

²¹ Ekkeh.

²² Ekkeh. P. 18.

²³ Alb. Aqen. См. о нем: *Knoch P. Studien zu Albert von Aachen. Stuttgart, 1966.*

Иерусалимского королевства от назначения Годфруа Бульонского защитником Гроба Господня в 1099 г. до 1119 г. Разные части его пространного сочинения были написаны в разные периоды времени. Приблизительное время сочинения всего произведения — от 1102 г. до 1140 г. Известно, что хроника была использована Гийомом Тирским для его обширной истории крестовых походов.²⁴ По мнению многих исследователей, хроника Альберта Аахенского — самое фантастичное из сочинений о крестовых походах. Так, еще в XIX в. немецкий историк Г. фон Зибель полагал, что относить его хронику к историческим источникам так же правомерно, как относить к таковым «Илиаду» или «Песнь о Нибелунгах».²⁵ Известно, что хронист вообще в основном полагался на устные и, возможно, не всегда точные свидетельства. Попытки разграничить в этом сочинении *res factae* и *res fictae* неоднократно предпринимались историками. Так, М. А. Заборов полагал, что вся «Иерусалимская история» Альберта Аахенского представляет собой изложение слабо связанных между собой эпизодов войны, в которых очень много от эпических сказаний и легенд.²⁶ По наблюдениям немецкого историка П. Кноха, история и поэзия в хронике Альберта Аахенского тесно переплетены.²⁷ Но нас, как уже говорилось, не интересует подобная постановка вопроса. Фантастические искаженные сведения хроник о крестовых походах и мусульманах важны для нас как источник по истории представленной хрониста об иноверцах.

Наконец, мы обращаемся к последней группе сочинений хронистов — это французские историки Гвиберт Ножанский, Бодри Дейльский и Роберт Монах (Роберт Реймский). Как и Альберт Аахенский, они не побывали на Востоке и писали свои сочинения, пользуясь первоисточниками и опираясь на свидетельства очевидцев.

Один из самых известных французских летописцев, писавших о Первом крестовом походе, — историк Гвиберт Ножанский. Над своим сочинением «Деяния Бога через франков» он трудился в Ножанском аббатстве и завершил его в 1108 г. В этом произведении он проявляет присущий ему скептицизм и критикует чудеса, о которых рассказывали другие хронисты Первого крестового похода (такие, как появление знаков креста на теле погибших крестоносцев и др.), но при этом оправдывает чудо св. копья. Как и Фульхерия, Гвиберта Ножанского отличают огромная начитанность и знание

²⁴ Knoch P. Op. cit. S. 426.

²⁵ Knoch P. Op. cit. S. 10.

²⁶ Заборов М. А. Указ. соч. С. 111–119.

²⁷ Knoch P. Op. cit. S. 72.

античных авторов, в частности, Вергилия и Горация. Для своей хроники он использует историю Помпея Трога и проецирует многие сведения из античной истории на современный ему мусульманский мир. Его хроника примечательна также тем, что в ней содержится достаточно пространная биография пророка ислама Мухаммада. К тому же в ней приводятся многие вымышленные монологи и диалоги, якобы происходящие в мусульманском лагере, воспроизводятся воображаемые письма мусульманских вождей, переговоры и пр.

Другой известный французский хронист Первого крестового похода — Бодри Дейльский. Четыре книги его «Иерусалимской истории» были закончены около 1107 г. Автор — человек большой культуры, поэт и историк, был аббатом в Бретани прежде чем стать архиепископом Дейльским.²⁸ Хорошее знание латыни и незаурядная античная образованность выделяют его, как и Гвиберта Ножанского и Фульхерия Шартрского, среди всех прочих историков крестовых походов. В хронике есть касающийся нашей тематики материал. В ней много описаний воображаемых диалогов, сцен, происходящих в лагере сарацин, а также рассказов о религиозном культе мусульман.²⁹ Типичный церковный историк, Бодри Дейльский написал обширную назидательную хронику. Винцент из Бовэ заимствовал из нее рассказ о Первом крестовом походе для своего «Исторического зеркала».³⁰

Наиболее популярный хронист Первого крестового похода, несомненно, — Роберт Монах. Он написал свой труд в период между 1100 и 1118 гг. Как и Гвиберт и Бодри, он ограничивается лишь рассказом о Первом крестовом походе и не сообщает никаких сведений относительно первых десятилетий существования Иерусалимского королевства. Реймс, где жил и работал клирик, был крупнейшей епархией Франции и Германии.³¹ Не случайно его труд получил очень быстрое распространение и сохранился в многочисленных рукописях. В хронике Роберта Монаха, как и в других сочинениях о Первом крестовом походе, также запечатлен искаженный образ мусульманского мира, который он стремится показать изнутри.

²⁸ См.: *Chedeville A., Guillotel H. La Bretagne des saints et des rois (V–X s.).* P., 1983. P. 306–313.

²⁹ *Grillo P. Vers une édition du texte française de l' «Historia Jerosolimitana» de Baudri de Dol / / Autour de la Première croisade / Éd. M. Balard.* P., 1997. P. 10–16.

³⁰ *Vincentii Bellovacensis Speculum historiale / / Bibliotheca Mundi.* Douai, 1624. Cap. XXV.

³¹ *Marquardt G. Die Historia Hierosolimitana des Robertus Monachus: ein quellenkritischer Beitrag zur Geschichte des ersten Kreuzzuges.* Königsberg, 1892.

Рассказы о событиях Первого крестового похода содержат еще две хроники. Одна из них принадлежит норманнскому хронисту Раулю Канскому, воспевшему подвиги своего сеньора Танкреда.³² Это сочинение было создано между 1095 и 1107 гг. и представляет собой своего рода энкомиаст, написанный частично стихами, а частично — прозой. Для прославления своего героя историк использует всевозможные риторические средства: диалоги, пословицы, цитаты из сочинений античных авторов — главным образом Тита Ливия и Вергилия.³³ Известно, что у хрониста были дружеские отношения с сыном Робера Гвискара Боэмундом Тарентским. Норманнские вожди и другие крестоносцы также рассказывали ему о том, как были взяты Антиохия и Иерусалим и убеждали его записать сообщения. Эти события он излагал с собственной точки зрения. Как и его соотечественник Аноним, Рауль Канский был больше воином, чем клириком. Разделяя антивизантийские настроения своего сеньора, он с пристрастием рассказывает о событиях Первого крестового похода. Специфической чертой его сочинения является также то, что оно проникнуто влиянием античных авторов. Для нашей темы интересно то, что именно Рауль Канский оставил наиболее подробное описание мусульманского культа.

И наконец, следует упомянуть сочинение историка Первого крестового похода Готье Канцлера. Его хроника «Антиохийские войны» («*Bella Antiochena*») охватывает период с 1096 г. по 1098 г. и написана приблизительно в это время. Это также труд воина, в котором мало обычных для крестоносной хронографии рассказов о чудесах.³⁴ До сих пор его хроника не подвергалась монографическому изучению, и о нем самом мы мало что знаем.³⁵ Известно, что хронист многое заимствовал из «Иерусалимской истории» Фульхерия Шартрского. Но для нас его хроника интересна тем, что в ней сообщаются сведения о мученичестве пленников-крестоносцев, которых мусульмане заставляли принять ислам.

Наиболее обширная хроника крестовых походов — «История деяний в заморских землях» («*Historia rerum in partibus transmarinis gestarum*») —

³² *Manitius L.* Op. cit. S. 424.

³³ *Boehm L.* Radulf von Caen. Ein Beitrag zur Geschichtschreibung der Normannen um 1100 // *Historisches Jahrbuch.* 1956. München; Freiburg, 1956. Bd. 75. S. 47–72.

³⁴ Galt. Cancel.

³⁵ Исключение составляет лишь недавнее исследование, посвященное переводу хроники на английский язык и комментариям к нему: Walter the Chancellor's «Antiochene Wars». Tom Asbridge and Susan Edgington. University of Reading. University of Cambridge (Crusade Texts in Translation). Ashgate: Adershot, 1999.

принадлежит перу Гийома Тирского. Сведения, изложенные в ней, охватывают историю Иерусалимского королевства от 1095 г. до 1183/1184 гг. Хронист начал писать хронику по поручению короля Амори в шестидесятые годы XII в., а закончил ее незадолго до своей смерти в 1183–1184 гг. Известно также, что Гийом Тирский написал так называемую «Историю восточных правителей» («*Historia de gestis Orientalium principum*»). Он начал ее с жизнеописания Мухаммада и довел до 1182/1184 гг. Архиепископ Тира — самый «толерантный» из хронистов, он лучше всего знал мусульманский мир.³⁶ Об этом историке крестовых походов известно многое. Он был едва ли не самым образованным представителем культуры латинского Востока. В Париже, Орлеане и Болонье будущий писатель изучал «свободные искусства», а также теологию, каноническое и светское право. Кроме латыни и французского он говорил на греческом и, возможно, знал арабский и иврит.³⁷ Хронист был весьма активным дипломатическим деятелем и представлял интересы Иерусалимского королевства в Византии и арабском мире. Благодаря ясности стиля и изысканности языка, глубине и полноте сведений его хроника вскоре завоевала всеобщее признание и была уже в начале XIII в. переведена на старофранцузский язык. В этой версии она стала известна под названием «Истории Ираклия» (по имени императора Ираклия, воевавшего в VII в. за Святой Крест с Ираном). Затем она была продолжена другими хронистами — вплоть до 1271 г. Так, канцлер Иерусалимского королевства Эрнуль довел изложение событий до 1197 г., а казначей Бернар — до 1223 г.³⁸ В так называемом манускрипте Ротлена (*manuscript de Rothelin*), представлявшем собой дальнейшее продолжение хроники Гийома Тирского и сочинения Бернара Казначая и канцлера Эрнуля, изложена история Иерусалимского королевства с 1229 г. до 1271 г. Все эти тексты фигурируют под разными названиями (чаще всего под титулом «История Заморья»)³⁹ Рассредоточенность хроник крестовых походов во времени

³⁶ Толерантное отношение хрониста к исламу подчеркивал немецкий историк Р. Швингес. См.: *Schwinges R. B. C. Kreuzzugsideologie und Toleranz. Studien zu Wilhelm von Tyrus.* Stuttgart, 1978.

³⁷ *Mayer H. E. Guillaume de Tyr l'école // Mémoires de l'Académie des sciences, arts et belles-lettres de Dijon.* 1985/1986. P. 257–265.

³⁸ *La Chronique d'Ernoul.* P., 1871. См. новое издание по лионской рукописи: *La Continuation de Guillaume de Tyr 1184–1197 d'après le manuscrit 828 de la Bibliothèque de la ville de Lyon* / Éd. M. R. Morgan. P., 1982.

³⁹ «*Estoire ou Roman d'Eracles*», «*Chronique d'Ernoul et de Bernard le Trésorier*», «*livre du Conquet*», «*Estoires d'Oultremer*» и пр. (См.: *Morgan M. R. The Rothelin*

позволяет поставить вопрос об изменениях представлений хронистов об исламе.

Старофранцузский эпос. Хроники крестовых походов были тесно связаны со старофранцузским эпосом — в частности, шансон де жест первого и второго циклов крестового похода.⁴⁰ Три произведения составляют первый цикл о крестовых походах: «Антиохийская песнь», «Завоевание Иерусалима» и «Пленники».⁴¹

Наиболее важное из них — «Антиохийская песнь».⁴² По общим представлениям это сочинение было написано в начале XII в. (наиболее принятая датировка — около 1100 г.) трубадуром Ришаром Паломником, а в конце XII в. переработано фламандским трувером Грэндором из Дуэ. Впрочем, существует мнение, что именно он был автором песни, а первоначальный текст вообще не существовал.⁴³ Большинство исследователей разделяет точку зрения, согласно которой Ришар Паломник первым описал в поэтической форме события Первого крестового похода. Кто же был этот поэт? Писал ли он по рассказам очевидцев или опирался на собственный опыт? Некоторые исследователи считали, что Ришар Паломник был непосредственным участником Первого крестового похода.⁴⁴ Они полагали, что песнь была написана на Востоке, как и другие песни цикла крестового похода.⁴⁵ Другие считали, что Ришар Паломник получал сведения из вторых рук. Некоторые исследователи полагали, что «книжечка» — *libellus*, которую

Continuation. Outremer. Studies in the history of the Crusading kingdom of Jerusalem presented to J. Prawer/Ed. B. Z. Kedar, H. E. Mayer, R. C. Smail. Jerusalem, 1982. P. 244–258. См. новое издание хроники: *Guillaume de Tyr. Chronique*/Ed. R. B. C. Huygens. Turnhout, 1986.

⁴⁰ См.: *Les épopées de la croisade* (I colloque international. Trêves. 6–11.08.1984)/Éd. P. K.-H. Bender avec la collaboration de H. Kleber. Stuttgart, 1987; *Trotter D. A. Medieval French literature and the crusaders (1100–1300)*. Genève, 1988.

⁴¹ Ряд песен отражает историческую действительность. См.: *Bender K.-H. Des chansons de geste à la Première épopée de croisade. (La présence de l'histoire contemporaine dans la littérature française du 12 s.)* // Actes du VI Congrès de la Société Rencevals. Aix-en-Provence, 1974. P. 485–500.

⁴² *La Chanson d'Antioche*/Éd. S. Duparc-Quioc. Paris, 1976. Т. 1–2.

⁴³ *Cook R. F. Chanson d'Antioche, Chanson de geste. Le cycle de croisade est-il épique?* Amsterdam, 1980.

⁴⁴ *Lewis A. Sumberg. La Chanson d'Antioche. Etude historique et littéraire.* P., 1968.

⁴⁵ *Pigeonneau H. Le cycle de la croisade et de la famille de Bouillon.* Thèse. Saint-Cloud, 1877.

видел в 1101 г. в Иерусалиме Эккехард, — и есть «Антиохийская песнь».⁴⁶ Доказано, что песнь имеет связи со многими хрониками Первого крестового похода — Роберта Монаха, Альберта Аахенского.⁴⁷ «Антиохийская песнь» описывает события от момента прибытия крестоносцев на Восток в 1097 г. (поэма начинается с описания распрей между крестоносцами и императором Алексеем) до победы христианских рыцарей над армией Кербоги в 1098 г. под Антиохией.

Песнь «Завоевание Иерусалима»⁴⁸ была написана около 1135 г. и посвящена взятию Иерусалима во время военной кампании 1099 г. и представляет собой как бы продолжение рассказа Ришара Паломника и Грэндора из Дуэ.

Песнь «Пленники» («Les Chétifs») рассказывает о романтических приключениях христианских рыцарей, взятых в плен турками-сельджуками во время осады Антиохии. Они чудом освобождаются из плена и встречаются со своими друзьями, чтобы всем вместе участвовать в осаде Иерусалима. Поэма, написанная на Востоке ок. 1149 г., полна экзотических деталей и баснословных рассказов, связанных с восприятием сказочного фантастического Востока.⁴⁹ «Антиохийская песнь» и «Завоевание Иерусалима» ближе всего стоят к реальности и содержат много правдоподобных деталей. Их связь с хрониками Первого крестового похода несомненна. Другие песни первого цикла крестовых походов, повествуя о событиях рыцарской эпопеи и прославляя Годфруа Бульонского, рассказывая о его мистическом дедушке — Рыцаре Лебеда, все дальше отходят от реальности. Эти романтические легенды о предках вождя крестоносцев — рыцаре Элиасе и его родителях — короле Ориане и королеве Беатрис и пр. — рассказаны в песнях «Рыцарь Лебеда»,⁵⁰ «Детство Годфруа»,⁵¹ «Конец Элиаса»⁵² и пр.

⁴⁶ Tiedau N. Die Geschichte der «Chanson d'Antioche» des Richard le Pelerin und des Graïndor de Douay. Göttingen, 1912.

⁴⁷ Н. Верле-Робур на основании анализа восточных имен и топонимов доказывала связь «Песни об Антиохии» и хроники Альберта Аахенского. См.: Verlet-Reaubourg N. L'oeuvre de Richard le Pelerin et de Graïndor de Douai connue sous le nom de «Chanson d'Antioche» // Position des thèses de l'Ecole des Chartes. P., 1932. P. 153–158.

⁴⁸ La Conquête de Jérusalem / Éd. C. Hippeau. P., 1869.

⁴⁹ Richard J. La vogue de l'Orient dans l'Occident dans la littérature occidentale du moyen âge // Mélanges offerts à R. Crozet. Poitiers, 1966. T. 1. P. 557–561.

⁵⁰ La geste du Chevalier au Cygne / Éd. E. A. Emplaincourt // The Old French cycle. Alabama, 1989. Vol. IX.

⁵¹ Enfances Godefroy / Ed. by E. J. Mickel. Alabama. 1991.

⁵² Le Chevalier au Cygne et la fin d'Elias / Ed. by Jan A. Nelson. Alabama, 1985.

Цикл крестового похода расширяется в третьей четверти XIII в. Появляются новые песни: «Крещение Корбарана», «Взятие Акры», «Смерть Годфруа», «Песнь о королях Бодуэнах».⁵³ Их сюжеты перекликаются с хрониками крестовых походов. Одна из известных песен «Крещение Корбарана» рассказывает о боях под Антиохией в 1098 г. и атабеке Мосула Кербоге (Корбаране). В песни рассказано о том, как он обратился в христианство и даже сражался против своих бывших единоверцев. Многие события этой песни были предсказаны еще в первом цикле крестового похода, в частности, в песни «Пленники». В песни «Взятие Акры» («Prise d'Acgre») в центре опять оказываются подвиги Годфруа Бульонского. В ней в фантастическом искаженном виде описана военная кампания правителя Дамаска Додекина (Дукака) против христианских рыцарей в 1139 г.⁵⁴ Наконец, в «Песни о трех королях» воспроизведена фантастическая история жизни и деяний правителей Иерусалимского королевства — Бодуэна I, Бодуэна II Буржского и короля Амори. Песнь «Смерть Годфруа» представляет собой фантастическую повесть о французских рыцарях — Годфруа Бульонском, его брате Эусташе и их приключениях на Востоке. В ней фантазия переплетается с реальностью и действуют некоторые реальные исторические персонажи (например, патриарх Ираклий).

Многие песни второго цикла крестового похода, написанные в XIV–XV вв., посвящены Салах-аддину. Это роман о Бодуэне Себурке (Бодуэне Буржском)⁵⁵ и поэма «Саладин».⁵⁶ В первом из них рассказано о приключениях Годфруа Бульонского и его брата Бодуэна, во втором — о военных кампаниях и путешествиях Салах-аддина.

Как уже отмечалось, модель христианско-мусульманского конфликта была разработана еще в старофранцузском эпосе королевского цикла и цикла Гийома.⁵⁷ Поэтому мы использовали ряд песен этих циклов: «Песнь о

⁵³ «La Prise d'Acgre», «La Mort de Godefroi», «La Chanson des Rois Baudouin» / Ed. P. Grillo // *The Old French cycle*. Alabama, 1987. Vol. VII. P. I ; «La Chretienité Corbaran» / Éd. P. Grillo. Alabama, 1989. Vol. VII. P. II.

⁵⁴ «La Prise d'Acgre»... // *The Old French cycle*. Alabama, 1987. Vol. VII. P. I.

⁵⁵ Cook R. F. *Le Batard de Bouillon, chanson de geste: une édition. Texte littéraire français*. Genève, 1972.

⁵⁶ Crist Larry S. *Saladin. Suite et fin du 2-ième cycle de la Croisade, edition critique*. Genève, 1972.

⁵⁷ Bancourt P. *Les musulmans dans les chansons de geste*. Aix-en-Provence, 1982. Vol. 1–2.

Роланде», «Осада Барбастра», «Алискан», «Песнь об Аспремонт», «Фьерабрас», «Детство Гильома» и пр.⁵⁸

Наконец, третья группа источников — иконографические. Речь идет о ряде иллюминированных рукописей хроники Гийома Тирского, вернее, ее старофранцузской версии и сочинениях писавших на старофранцузском языке продолжателей хроники. Сохранившиеся манускрипты, 17 из которых мы рассматриваем в этой работе, дают общее представление о визуальном образе ислама. 212 миниатюр в этих рукописях посвящены изображению мусульман. Они и составили основу нашего иконографического анализа.

Итак, корпус рассмотренных нами источников, в который мы включили хроники крестовых походов, «шансон де жест» и иконографические документы, позволяет приступить к изучению нашей темы — исследованию взаимодействия письменной, устной и визуальной традиций в формировании образа ислама в эпоху крестовых походов. Как уже было сказано, мы начнем наше исследование с анализа хроник Первого крестового похода.



⁵⁸ «Chanson d'Aspremont»/Éd. L. Brandin. P., 1923. Vol. 1–2; «Siège de Barbastre»/Éd. J.-L. Perrier. P., 1926; «Aliscans»/Éd. F. Guessard et A. de Montaiglon. P., 1870.



ЧАСТЬ I

Образ ислама в хрониках Первого крестового похода

I.1. Образ Другого: опыт анализа понятий

И зучая образ ислама, мы попытаемся посмотреть на мусульманский мир глазами средневековых писателей, исходя из системы их ценностей. Очевидно, проникнуть в сознание хронистов мы сможем в том случае, если попытаемся проанализировать термины и понятия, которые используются для обозначения представителей иной культуры и конфессии.

Образ мусульман создаётся хронистами при помощи различных лингвистических средств. В частности, для обозначения иноверцев хронисты применяют разнообразную специфическую лексику: мусульмане именуются «врагами Господа» («*inimici Domini*»), «спутниками дьявола» («*satellites Diaboli*»), «врагами Бога и святого христианства» («*inimici Dei et sanctae*

Christianitatis»).¹ Им противопоставлены «народ Божий» («populus Dei»), «рыцари Христовы» («Christi milites»), «паломники» («peregrini»), «племя Христово» («gens Christiana»), «сыны обетования» («filii adoptionis et promissionis»), «народ христиан» («Christianorum populus»).² Семантические оппозиции пронизывают весь текст хроник: все свое — свои конфессия и культура — оценивается положительно, все чужое — наделяется отрицательным смыслом. Антитеза «свой—чужие» всегда эмоционально окрашена, поэтому мусульмане для хронистов «самые враждебные варвары» («iniquissimi barbari»), «варварское племя» («gens barbara»), «непристойные, вне брака рожденные турки» («Turci spurii et immundi»), «нечестивое племя» («gens nefaria»), «отлученный от церкви род» («excommunicata generatio»), «племя презренное, выродившееся, служащее демонам» («gens spreta, degener et daemonum ancilla»), «самый воинственный народ турецкий» («gens ferocissima Turcogum»), «племя нечестивое и жестокое» («gens impia et crudelis»).³ Для средневековых писателей весьма типична дуалистическая концепция мира; мир эмоционально разделен на две части: на одной стороне — силы Зла — мусульмане, Антихрист, на другой — силы Добра, Христос. Дихотомическая структура языка отражает дихотомическую структуру сознания. Языковые средства средневековых писателей призваны создать негативный образ мусульман. Неслучайно наиболее часто употребляются пары терминов, например, «христиане—язычники» («Christiani—pagani», «Christiani—gentiles»). Чаще всего мы имеем дело именно с такими понятиями, которые принято называть «асимметрическими» (asymmetrische Begriffe). Согласно определению Р. Козеллека,⁴ в такого рода концептах по разные полюсы разведены обозначения себя и других. Подобные термины используются лишь в одностороннем порядке. Особо важное значение они приобретают тогда, когда применяются к группам. С помощью таких концептов группа сама определяет себя, исключая при этом других. Благодаря таким «асимметрическим» понятиям рельефно подчеркнута резкая грань между «своими» и «чужими», христианами и мусульманами.

¹ Fulch. Carnot. P. 137; Rob. Mon. P. 576; Tud. P. 55, 66.

² Alb. Aquen. P. 379, 477, 529; Fulch. Carnot. P. 136; Tud. P. 94, 95.

³ Baldr. Dol. P. 12–13; Fulch. Carnot. P. 346, 350; Tud. P. 53, 67; Fulch. Carnot. P. 139; Ekkeh. P. 12; Alb. Aquen. P. 508.

⁴ Koselleck R. Zur historisch-politischen Semantik asymmetrischer Gegenbegriffe/Idem. Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten. Frankfurt am Main, 1979. S. 211–259.

Лексика хронистов в значительной степени искажает реальность. Их словоупотребление — тот своеобразный экран, через который преломляются реалии мусульманского мира. Конечно, словарь хронистов дает нам не реальное отражение действительности, а скорее то, как средневековые писатели ее сами себе представляли, что особенно интересно для нашего исследования. Анализ их терминологии мог бы помочь нам точно определить, к каким понятиям отсылает то или иное словоупотребление, и таким образом избежать анахронизма и навязывания средневековым хронистам наших, современных, представлений.⁵ Итак, общий семантический подход поможет нам реконструировать средневековые представления, находящие отражение в языке.

Прежде всего имеет смысл выделить в словаре хронистов ключевые термины — *gentiles, pagani, infideles, perfidi* etc. и выявить их значение в разных контекстах, определив, какие представления ассоциируются с тем или иным словом.⁶ Семантический анализ терминов, обозначающих Другого, есть первый уровень постижения представлений хронистов, поскольку «называние» (*nomination*) уже есть представление.⁷ Мы попытаемся проанализировать эти термины и их связь с соответствующими социокультурными установками, исходя из того, что «язык уже является проанализированным представлением и рефлексией в ее первоначальном состоянии».⁸

Нами был предпринят лингвистический анализ хроник Первого крестового похода. Наша анкета касалась нескольких терминов: *gentiles, pagani, infideles, perfidi* и *barbarae nationes*, которые чаще всего используются хронистами для характеристики мусульман. Мы составили две группы хроник — 4 хроники очевидцев и 7 хроник, написанных уже после Первого крестового

⁵ Такой метод анализа в немецкой историографии получил название *Begriffsgeschichte*. См.: *Historische Semantik und Begriffsgeschichte* / Hg. R. Koselleck. Stuttgart, 1978.

⁶ Такой анализ словаря хрониста Фульхерия Шартрского был осуществлен В. Эпп. См.: *Epp V. Fulcher von Chartres. Studien zur Geschichtsschreibung des ersten Kreuzzuges*. Düsseldorf, 1990. К сожалению, немецкая исследовательница не обратила никакого внимания на термины, обозначающие мусульман. Блестящий образец семантического анализа — статьи Ж. Флори, посвященные анализу понятия «рыцарство». См.: *Flori J. La notion de chevalerie dans les chansons de geste du XII s. Étude historique du vocabulaire / Moyen âge*. 1975. № 2. P. 211–243; № 3–4. P. 407–445.

⁷ *Hartog F. Le miroir d'Herodote. Essais sur la représentation de l'autre*. P., 1991. P. 253.

⁸ *Фуко М. Слова и вещи: археология гуманитарных наук*. М., 1977. С. 138.

похода писателями, создававшими свои сочинения в Европе. Быть может, сопоставление словоупотребления в разных группах хроник выявит какую-либо эволюцию значения терминов. Если же нет, то и отрицательный результат может указать на определенные черты ментальности. Сформулировав два главных вопроса — как часто употреблялось то или иное слово и какой смысл придавали ему хронисты, — мы в нашем анализе сочетали количественный и качественный подходы. Количественный заключался в том, что мы подсчитали все случаи употребления слов в 11 хрониках и составили статистические таблицы, указывающие на распределение терминов. Качественный — в том, что мы попытались определить различные смысловые оттенки в употреблении этих слов.

У каждого хрониста предпочтение к тому или иному термину, и в этом выборе отражается их индивидуальное отношение к иноверцам.

Gentiles

Мусульман, которые постоянно противопоставляются христианам (Christiani), чаще всего называют *gentiles* или *pagani*, но между этими двумя терминами есть определенная разница.

Термин *gentiles* существовал уже в раннее Средневековье. Он был заимствован из Вульгаты. В «Этимологиях» Исидора Севильского⁹ дается пространное объяснение этого термина. С его точки зрения, это те же язычники, которые живут в деревнях и пагах — сельских округах — и поклоняются идолам. Исидор поясняет, что их называют *gentiles* потому, что они живут без веры и в этом смысле остаются такими же, какими они родились («*geniti sunt*»). Для него термин является переводом с греческого — *ethnicos*, т. е. «народный, племенной».

В хрониках противопоставляются, с одной стороны, христиане (Christiani), «народ Божий» (*populus Dei*), и с другой — мусульмане, т. е.

⁹ Isidori Hispalensis episcopi Etymologiarum sive Originum Libri XX / Ed. W. M. Lindsay. Oxford, 1911. Lib. VIII. Cap. X: «...Gentiles sunt qui sine lege sunt, et nondum crediderunt. Dicti autem gentiles, quia ita sunt ut fuerunt geniti, id est... Proinde gentes primitus nuncupantur: ipsi dicuntur Graeci Ethnici. Ethnici ex Graeco in Latinum interpretantur gentiles».

gentiles. Самый общий смысл этого термина можно встретить в хронике Рауля Канского, где крестоносцы-латиняне как представители общей культуры, конфессии и языка противопоставляются мусульманам-язычникам.¹⁰

Наиболее устойчивое значение термина — конфессиональное (19 раз). Действительно, чаще всего (13 раз) термин употребляется в хрониках Первого крестового похода в религиозном смысле, обозначая «язычество» (*gentilitas*) — в противоположность христианству — как религию, основанную на идолопоклонстве и многобожии.¹¹ Потому противопоставляются «верные» (*fideles*), «народ Христов» (*Christi populus*), с одной стороны, и «язычники» (*gentiles*) — с другой.¹² Но различные контексты обнаруживают разные нюансы в словоупотреблении. Их можно выявить в хронике Гвиберта Ножанского, где *gentilitas* определяется то как «совершенная язычеством ошибка»,¹³ то как «языческая секта» («*secta gentilis...*»),¹⁴ и таким образом, подразумевается, что ислам — лишь ошибка, от истинной веры — христианства. Точно так же Рауль Канский называет ислам «ошибками язычников» (*errores gentilium*).¹⁵ На самом деле по вопросу о том, отнести ли ислам к язычеству или ереси, в сочинениях церковных писателей высказывались самые разные суждения. Петр Достопочтенный в прологе к своему знаменитому произведению «Против секты сарацин» писал о том, что ему самому непонятно, является ли ложное учение ислама ересью, а его последователи — еретиками, или же их следует считать скорее язычниками.¹⁶ Отрицание ими крещения, евхаристии и других таинств, по мнению Петра Достопочтенного, подтверждает суждение о том, что они язычники. Но, как полагал аббат Ключни, в пользу того, что мусульмане еретики, свидетельствовало следующее обстоятельство: несмотря на то, что иноверцы признавали: Христос — величайший пророк и рожден от Девы Марии, а его евангелическое учение — истина, — они тем не менее отрицали Страсти Христовы и Его божественную природу. Поэтому то обстоятельство, что

¹⁰ Rad. Cadom. P. 622: «tantum de Latino sanguine gladio licuit gentili».

¹¹ Guib. Nov. P. 87, 100, 114; Baldr. Dol. P. 12, 13; Alb. Aquen. P. 345, 420, 422, 423; Rob. Mon. P. 870; Rad. Cadom. P. 651.

¹² Alb. Aquen. P. 422, 423.

¹³ Guib. Nov. P. 100: «error coeptae Gentilitatis».

¹⁴ Guib. Nov. P. 215: «sectae gentilis...».

¹⁵ Rad. Cadom. P. 651.

¹⁶ *Petrus Venerabilis. Adversus nefandam sectam Saracenorum libri duo* / PL. T. 189. Cap.13–14: «Sed utrum Mahumet error haeresis dici debeat, et ejus sectatores haretici vel ethnici vocari, non salis discerno».

мусульмане, обозначаемые в хрониках как *gentiles*, рассматриваются как представители «секты», т. е. еретики, кажется совершенно естественным. Примечательно, что термин употребляется только относительно иноверцев — мусульман и никогда по отношению к схизматикам — восточным христианам и грекам. Лишь единожды греки и турки объединяются в общем наименовании «язычества» (*gentilitas*), но в этом случае речь идет о мусульманах и византийцах как о представителях богатой городской цивилизации.¹⁷ В то же время мусульмане, обращающиеся в христианство, также называются «язычниками» (*gentiles*), и под этим подразумевается, что они впервые принимают крещение и что их прежняя вера всего лишь «языческий обряд» — *ritus gentilium* в противоположность христианскому вероисповеданию (*professio Christiana*).¹⁸ Таким образом, термин имел двойственный смысл — под *gentiles* подразумевались как язычники, так и еретики.

В ряде случаев (6 раз) термин «*gentilis*» имеет другой важный религиозный обертоном — а именно речь идет о язычниках, которые своим присутствием оскверняют христианские святыни.¹⁹ У средневекового читателя такое словоупотребление вызвало ассоциации с образами Ветхого Завета, в котором нередко говорится о поругании язычниками истинной веры (Пс. 78, 1: «Господи! Язычники пришли в наследие Твое. Осквернили храм Твой...»)²⁰ Хронисты подчеркивают агрессивный характер поведения мусульман: они пишут об угнетении христиан Святой Земли, обремененных непосильными податями,²¹ об осквернении язычниками Гроба Господня.²² В этих примерах *Christianitas* противопоставляется *gentilitas* как сакральное профанному, и речь идет об очищении христианских святынь от «языческих нечистот».²³ Бодри Дейльский сообщает, что «язычники» (*gentiles*)

¹⁷ Rad. Cadom. P. 651: «Invaluit contra nos gentilitas, via nobis circumcirca obstruxerunt Graeci et Turci geminas totius orbis opulentissimas exasperavimus potestates...».

¹⁸ Alb. Aquen. P. 346.

¹⁹ Alb. Aquen. P. 273, 420; Guib. Nov. P. 112; Baldr. Dol. P. 12, 13.

²⁰ Об этом см.: *Penny C.* «O God, the heathens have come into your inheritance» (Ps. 78. 1): the teme of Religio us Pollution in Crusader Documents, 1095–1188// *Crusaders & Muslims in 12th c. Syria*/Ed. by M. Schatzmiller. London, 1994. P. 84–112.

²¹ Baldr. Dol. P. 12: «Christianos multimodis gentiles angariis affligebant».

²² Guib. Nov. P. 112: «Sepulchri gloria, quae gentilium frequentatione... crebro pollitur...».

²³ Alb. Aquen. P. 420: «gentilium spurcitiis»; Rob. Mon. P. 870 «immunditiis gentilium».

поместили в христианских храмах объекты суеверного культа (*superstitiones*). Примечательно, что Бодри Дейльский употребляет именно термин *superstitio*, вызывавший все известные в Средневековье негативные коннотации — античное язычество, идолопоклонство, *superbia*, языческие пережитки и пр.²⁴ Шмитт Ж.-К. в своей статье показал, что оппозиция *superstitio—religio* была наиболее устойчивой в средневековом сознании. Под *superstitio* имелось в виду как язычество, так и ересь.²⁵ Термин употреблялся как раннехристианскими отцами Церкви для обозначения античного язычества, так и средневековыми клириками для характеристики крестьянской культуры. Во всех этих случаях подразумевались оскорбительные для христианства языческие обычаи.

Весьма часто словоупотребление имело близкие конфессиональным моральные коннотации (13 раз).²⁶ Хронисты часто говорят о погрязших в грехах язычниках,²⁷ но всякий раз имеется в виду скорее религиозный смысл — а именно то обстоятельство, что мусульмане на стороне Антихриста воюют против Бога и христиан, воплощающих божественные добродетели.²⁸ Если мусульмане и одерживают победу, то лишь благодаря своей заносчивости (*insolentia*).²⁹ Хронисты говорят о «нечестивых язычниках» (*impiorum gentilium*),³⁰ «гордыни язычников» (*superbia gentilium*),³¹ их хитрости (*astutia*),³² коварстве мусульман (*dolositates*),³³ об их нетерпимости (*intolerabiles gentiles*),³⁴ называют их «скотоподобными язычниками».³⁵

Как видим, понятие *gentiles* тесно связано с религиозными и этическими ценностями.

²⁴ Baldr. Dol. P. 13: «ecce in ipsa ecclesia gentiles suas collocare superstitiones...».

²⁵ Schmitt J.-C. «Les superstitions» // *L'Histoire de la France religieuse*. P., 1988. Т. 1. P. 29–35.

²⁶ Guib. Nov. P. 252, 267, 303, 304; Alb. Aquen. P. 491, 551, 637, 654, 708; Baldr. Dol. P. 49, 109; Rob. Mon. P. 777.

²⁷ Guib. Nov. P. 304: «qui peccatorum ligna in Gentilitate consumant». Им приписывается в том числе разнузданность нравов (Guib. Nov. P. 252: «veteris luxuriae et gentilitatis...»).

²⁸ Baldr. Dol. P. 109: «nam gentiles, Dei virtute tremefacti».

²⁹ Baldr. Dol. P. 49: «triumphavit de Christianitate gentilitas... per insolentiam».

³⁰ Alb. Aquen. P. 637.

³¹ Alb. Aquen. P. 303, 551.

³² «astutia gentilium» (Alb. Aquen. P. 708).

³³ Alb. Aquen. P. 491.

³⁴ Alb. Aquen. P. 654.

³⁵ Guib. Nov. P. 267: «pecorum similes gentilitas».

Внимательное изучение контекста словоупотребления выявляет еще один важный смысловой нюанс (условно говоря, библейский) — в хрониках под *gentiles* понимается бесчисленная масса язычников (13 раз).³⁶ Хронисты, повествующие о военных столкновениях между мусульманами и христианами, говорят о «невероятном множестве язычников»,³⁷ «о всей массе язычников»,³⁸ о «выходящем из берегов непреодолимом множестве» язычников,³⁹ о «легионах язычников»,⁴⁰ «обильном язычестве».⁴¹ Количество язычников не поддается исчислению;⁴² их так много, «как звезд на небе».⁴³ Очевидно, такое словоупотребление порождало у средневекового читателя известные ветхозаветные ассоциации — образ бесчисленного множества языческих народов — врагов истинной веры (Иисус Навин 11, 4). Эти пассажи отсылали также к новозаветному образу «духа нечистого», Сатаны и его легионов (Мк. 5, 9: «легион имя мне, потому что нас много»). Употребляемые при этом термины «языческие нации» («*nationes gentilium*»),⁴⁴ «языческие легионы» («*legiones gentilium*»)⁴⁵ указывают на связь этого понятия с другим — *barbarae nationes*,⁴⁶ о чем будет сказано ниже.

Мы уже говорили о религиозно-моральных и библейских коннотациях термина *gentiles*. Контекст выявляет еще один, весьма близкий Исидору Севильскому, семантический нюанс. Для Исидора, как мы помним, под термином *gentilis* (от *gens*), что означает «племенной, языческий», подразумевается этническая общность. Именно в таком смысле термин употреблен

³⁶ Guib. Nov. P. 258, 284; Alb. Aquen. P. 409, 418, 490, 495, 528, 532; Baldr. Dol. P. 12, 13, 108; Tud. P. 84.

³⁷ Guib. Nov. P. 258: «*gentilium incredibilis populositas...*»; P. 284: «*gentilium numerositas enormis*».

³⁸ Alb. Aquen. P. 490: «*universa multitudo gentilium*».

³⁹ Alb. Aquen. P. 495: «*gentiles, quorum intolerabilis copia adhuc in litere maris et campestribus locis redundabat*».

⁴⁰ Alb. Aquen. P. 418: «*...denique prospero successu gloriantes, multum legiones gentilium ex hoc confortabant*».

⁴¹ Alb. Aquen. P. 528: «*copiosa gentilitas*».

⁴² Alb. Aquen. P. 528: «*gentilium numerus nequaquam investigari potuit prae multitudine illorum inaestimabili...*».

⁴³ Baldr. Dol. P. 108: «*nec minus e regione gentiles cuneatim, stellis innumerabiliores densabantur*».

⁴⁴ Tud. P. 84.

⁴⁵ Alb. Aquen. P. 409: «*legiones gentilium*».

⁴⁶ Alb. Aquen. IV, 29: «*adsunt universae barbarae nationes et legiones gentillum...*».

в хрониках. Несколько раз (10 раз)⁴⁷ речь идет о языческом народе и его обычаях. Альберт Аахенский так и говорит: «согласно обычаю язычников»,⁴⁸ «по языческому ритуалу».⁴⁹ Говоря об обычаях (*consuetudo, mos*) мусульман, хронисты имеют в виду то похоронный обряд мусульман,⁵⁰ то кочевой образ жизни мусульман,⁵¹ то варварский ритуал *decapitatio* — обычай отрубать врагам головы⁵² или образ жизни в повседневности — манеру одеваться, питаться,⁵³ а также обычай мусульман брать в военные походы припасы и скот.⁵⁴ В этих примерах *gentiles* не противопоставляются христианам, и термин, как правило, не имеет пары, обозначая в целом языческие народы с привычками им обычаями, традициями и образом жизни.

Как этническая общность *gentiles* соотносятся с определенной территорией и политическими структурами, и на это указывают политические и географические коннотации словоупотребления. Мусульмане-*gentiles* живут в определенных странах и городах (*regna, terrae, civitates*).⁵⁵ Это Багдад, Аскалон, Каир, Хорасан, Цезаря. Так, говорится о «языческих царствах»,⁵⁶ о «языческих землях и городах»,⁵⁷ «о землях и царствах языческих».⁵⁸

Gentiles рассматриваются также как представители определенной интеллектуальной традиции (4 раза): говорится об их занятиях астрономией и их «языческих рукописях».⁵⁹

⁴⁷ Guib. Nov. P. 189, 311, 339; Baldr. Dol. P. 78; Alb. Aquen. P.452, 485.

⁴⁸ Alb. Aquen. P. 452: «*juxta morem Gentilium*».

⁴⁹ Alb. Aquen. P. 485: «*juxta ritum gentilium...*».

⁵⁰ Guib. Nov. P. 311: «*Turci, plane antiquum more Gentilium...*».

⁵¹ Baldr. Dol. P. 78

⁵² Guib. Nov. P. 189: «*Est autem ea consuetudo gentilium, ut caesorum... ostentare soleant*».

⁵³ Guib. Nov. P. 339.

⁵⁴ Baldr. Dol. P. 78 : «*hanc etenim gentiles consuetudinem, ut si quando vadunt in hostem*».

⁵⁵ Alb. Aquen. P. 515, 541, 542, 583, 601; Guib. Nov. P. 349; Rob. Mon. P. 779.

⁵⁶ Alb. Aquen. P. 374: «*Boemundus et Robertus... regna gentilium sub spacio trium dierum ingressi...*»; P. 635: «*Ascalonitae et ceteri Gentiles regni Babylonicae*».

⁵⁷ Alb. Aquen. P. 632: «*ex civitatibus gentilium... in terra gentilium...*».

⁵⁸ Alb. Aquen. P. 673: «*ut quicquid in terra hac peregrinationes nostrae quisque de regnis et terris gentilium...*»; См. также другие случаи у Альберта Аахенского: P. 462: «*gentiles enim ex omni plage regni Babyloniae*»; P. 515.

⁵⁹ Alb. Aquen. P. 428: «*Codices vero innumerabiles in eisdem castris gentilium repererunt*»; *Gesta Francorum*. P. 55: «*gentilium voluminibus*»; Tud. P. 95: «*et in omnium gentilium volumina*»; Guib. Nov. P. 320.

Но *gentiles* — не только представители чуждой конфессии или иной этнической общности. В повседневной жизни крестоносцев, заполненной битвами и сражениями, *gentiles* — прежде всего военный противник, враг, и в таком техническом смысле термин употребляется наиболее часто (43 раза). Так, Гвиберт Ножанский имеет в виду военное противостояние в битве и часто исчисляет военные «силы язычников». ⁶⁰ Он сообщает о готовящихся к сражению язычниках, о «набегах язычников». ⁶¹ Иногда он употребляет термин в техническом смысле, говоря о «фаланге язычников». ⁶² Бодри Дейльский характеризует военные доблести *gentiles*, с похвалой отзываясь об их смелости. ⁶³ Хронисты часто фиксируют свое внимание на военных качествах мусульман, их военном снаряжении, ⁶⁴ их поведении в бою, ⁶⁵ их тактике, ⁶⁶ говорят об их военных подразделениях и рангах ⁶⁷ и пр. Как видим, в этих случаях присущий термину конфессиональный смысл полностью исчезает, уступая место общему обозначению мусульманина как военного противника. ⁶⁸

Чаще всего (48 раз) *gentiles* употребляется в нейтральном смысле — как самое общее обозначение врага. Во всяком случае, контекст не позволяет судить сколько-нибудь определенно о точном значении словоупотребления. В этих многочисленных примерах смысл термина *gentiles* чаще всего семантически нейтрален. У Гвиберта Ножанского (10 раз), Бодри Дейльского (8 раз) и других хронистов это общее наименование врага ⁶⁹ (см. табл. 1–2).

⁶⁰ Guib. Nov. P. 297: «circumpositae Gentilitatis vires». Он также говорит об «обильнейших силах» («copiosissimas vires») — Ibid. P. 284.

⁶¹ Ibid. P. 163: «a gentiliu incursibus»; P. 297: «gentiles, ad praelia sese parantes»

⁶² Ibid. P. 239. См. также: Guib. Nov. P. 345.

⁶³ Baldr. Dol. P.10: «et si quid fortiter et audacter gentiles egerunt».

⁶⁴ Alb. Aquen. P. 529: «lanceis vero strictis... obviam per angustas fauces gentilibus»; Ibid. P. 601: «armis gentiliu».

⁶⁵ Baldr. Dol. P. 35: «gentiles... fugae se crediderunt».

⁶⁶ Baldr. Dol. P. 81: «gentiles a tergo... cedentibus insisterent...». См. другие случаи словоупотребления: Ibid. P. 79, 81, 92.

⁶⁷ Alb. Aquen. P. 418: «gentiliu copii»; P. 495: «gentiliu exercitus»; P. 391: «primatus gentiliu»; P. 569: «gentiliu aciebus». См. другие случаи такого словоупотребления: P. 604, 622, 412, 491 (3).

⁶⁸ Ibid. P. 363: «gentiliu vires»; Pp. 406, 408, 481, 513, 530 (3), 552, 553, 592, 596, 603, 610, 634, 673. См. также: Fulch. Carnot. P. 490; Ekkeh. P. 190.

⁶⁹ Guib. Nov. P. 304: «gentilitas circumque prematur...»; Baldr. Dol. P. 65: «ita congressus gentiliu frustrabatur»; Alb. Aquen. P. 497: «trecenta milia gentiliu»; Fulch. Carnot. P. 440.

Таблица 1. *Распределение семантических значений термина gentiles**I группа*

<i>автор значение</i>	<i>Фульхерий Шартрский</i>	<i>Раймунд Ажильский</i>	<i>Аноним</i>	<i>Петр Тудебод</i>
нейтральное	1	0	0	2
библейское	0	0	0	1
интеллектуальное	0	0	1	1
военное	1	0	0	0

II группа

<i>автор значение</i>	<i>Гвиберт Ножанский</i>	<i>Бодри Дейльский</i>	<i>Альберт Аахенский</i>	<i>Роберт Монах</i>	<i>Эккехард</i>	<i>Рауль Канский</i>	<i>Готье Канцлер</i>
религиозное	4	2	5	1	0	0	0
этнографическое	3	1	2	0	0	0	0
библейское	1	2	2	2	1	0	0
нейтральное	17	6	21	2	0	0	0
моральное	3	1	2	0	0	0	0
географическое	3	1	12	0	0	0	0
интеллектуальное	2	0	2	0	0	0	0
военное	17	22	31	0	1	0	0

Как видим, термин чаще употребляется в сочинениях хронистов Первого крестового похода, которые писали свои хроники в Европе, и реже в хрониках непосредственных участников похода и очевидцев. Устойчивым является конфессиональный смысл: под *gentiles* понимаются язычники, оскверняющие христианские святыни, и еретики. Чаще его смысл семантически нейтрален, и термин является наиболее общим обозначением военного противника. И еще одно наблюдение — термин близок тому смыслу, который в него вкладывал Исидор Севильский: и в этом случае *gentiles* — языческий народ со своими обрядами, традициями и обычаями.

Pagani

Этот термин, обозначающий мусульман, достаточно часто упоминается на страницах хроник. В средневековой культурной традиции это слово, как правило, обозначало язычника. Оно имеет довольно древнее происхождение.⁷⁰ Поначалу термин имел совсем иной смысл. В античную эпоху термин *paganus* обозначал обитателя пага — сельского округа (*pagus*). Но впоследствии это слово было отождествлено со словом *profanus*. Подобно тому как вначале противопоставлялись термин *paganus*, первоначально означавший «деревенский житель», и термин *oppidianus* — горожанин, так затем термин *paganus*, который стал обозначать человека извне по отношению к *civitas Dei* — Граду Божьему, — стал противопоставляться термину *Christianus* — обозначающему человека, находящегося в пределах Града Божьего. Действительно, в первые века христианская религия была преимущественно городской, и понятие *paganitas* обозначало религию «деревенщины». Исидор Севильский называл *pagani* обитателей пагов, которые в полях и рощах создают своих кумиров и живут без закона.⁷¹ В отличие от

⁷⁰ В частности, И. Цейлер считал, что термин *paganus* древнее, чем термин *gentilis*: *Zeiller J. Paganus: Étude de terminologie historique*. Paris; Fribourg, 1912.

⁷¹ *Isidori Hispalensis episcopi Etymologiarum sive Originum Libri XX. Lib. VIII. Cap. X De Paganis*: «Ibi enim in locis agrestibus et pagis gentiles lucos idolaque statuerunt, et a tali initio vocabulum pagani sortit sunt». См.: *Cange Ch. D. Du. Glossarium mediae et infimiae latinitatis*. P., 1845. T. V. P. 8: «Pagani, in pagis habitantes».

слова *gentiles*, понятие *pagani* подразумевало не только самих язычников, но и их святилища и капища. В дальнейшем термин эволюционировал. Новые нюансы в словоупотреблении возникли в эпоху императорского Рима вместе с новой оппозицией *paganus / miles*, и *paganus* в это время означал «гражданский» в противоположность *militaris* — военный. Вместе с этой оппозицией возникает значение *paganus* — не-воин в профанном смысле и не-христианин — в сакральном. Неслучайно уже у ап. Павла христиане называются «воинами Христовыми» — *milites Christi* (2 Тим. 2, 3: «добрый воин Иисуса Христа» — «*bonus miles Christu Jesu*»). Дальнейшая эволюция смысла термина привела к тому, что уже в IV–V вв. слово *paganus* более не употребляется в значении «деревенщины» даже в профанном смысле, так как с *pagani*⁷² ассоциировались представители античной культуры. Сакральный же смысл термина сохраняется, и теперь христиане противопоставляются представителям античной культуры.

У церковных писателей мусульмане также чаще всего называются *pagani*. Подобно Исидору Севильскому, Петр Достопочтенный считал, что мусульмане также *pagani*, поскольку живут без закона (т. е. без религии).⁷³

После этого краткого экскурса в историю слова *paganus* обратимся к нашим источникам и посмотрим, в каких значениях этот термин употреблялся в хрониках крестовых походов.

В хрониках Первого крестового похода термин *pagani*, *gens paganorum* употребляется в строго конфессиональном смысле 39 раз. Характерны встречающиеся в связке с этим словом синонимы и оппозиции. *Pagani* чаще всего

⁷² И. Цейлер полагал, что вплоть до VI в. именно религиозно консервативное деревенское население держалось за языческий культ. Б. Альтанер критиковал эту точку зрения, утверждая, что раннее христианство вовсе не было преимущественно городской культурой, и слово *paganus* далеко не всегда ассоциировалось с «деревенщиной», «необразованными». См.: *Altaner B. Paganus: Eine bedeutungsgeschichtliche Untersuchung / Zeitschrift für Kirchengeschichte. 1939. № 58. S. 130–141.*

⁷³ *Petrus Venerabilis. Adversus nefandam... Lib. I. Cap. VIII «...Nam pagani, vel vestrae stirpis Saraceni, qui vestrum Mahumeth praecesserant, legem prius accepisse dicendi non sunt...».*

противопоставляются христианам (*Christiani*) или «рыцарям Христовым» (*Christi milites*),⁷⁴ что указывает на конфессиональное содержание этого термина. При этом мусульмане — *pagani* называются «врагами Бога и христианства».⁷⁵ В хрониках мусульмане — «народ языческий» (*gens paganorum*) и крестоносцы — «народ христианский» (*gens christianorum*)⁷⁶ изображаются как две противоборствующие конфессиональные общности. Иногда *pagani* противостоят *pauperes* — как известно, этот термин имел прежде всего библейский спиритуальный смысл; называя так крестоносцев, хронисты дают читателю понять, что франки ближе к Богу.⁷⁷ Все эти синонимы и оппозиции указывают на наиболее общий конфессиональный смысл слова *pagani* — речь идет об иноверце, противнике христианской веры. Неслучайно термин *paganitas* употребляется вместе с термином *gentilitas*.⁷⁸ Борьба франков и сарацин — это борьба христианства и язычества; врагов истинной веры следует изгнать, заручившись поддержкой Бога. Христианство надо защитить, низложив язычество, — такова мысль, превалирующая в хрониках.⁷⁹ Там, где сейчас распространено язычество, должно восторжествовать христианство.⁸⁰ Иногда в таком словоупотреблении появляются и другие нюансы — моральные. Так, у Эккехарда конфликт *pagani* и *Christiani* изображается как борьба дьявола и Церкви, как морально-религиозный конфликт — война ведется, с одной стороны, язычниками и дьяволом, а с другой — царством Христа и Церковью.⁸¹ Он же говорит о «языческой

⁷⁴ Tud. P. 134: «et preliaverunt Christi milites cum illis paganis»; *Gesta Francorum*. P. 89: «Paganorum vero gens, videns Christi milites divisit se et fecerunt duo agmina»; Tud. P. 147: «nec Christianorum nec paganorum».

⁷⁵ Tud. P. 103: «aliis paganis, inimicis Dei et sanctae Christianitatis».

⁷⁶ *Gesta Francorum*. P. 53: «nullaque gens christianorum vel paganorum ante tuum conspectum aliquam virtutem habere potuit».

⁷⁷ Raim. d'Aguil. Cap. XIV: «Sex vel septem de nostris pauperibus a paganis capti et interfecti sunt».

⁷⁸ Guib. Nov. P. 87 «Gentilitatis incursus vetustae paganitatis».

⁷⁹ Guib. Nov. II, 4: «...dum per vos Deo cooperante, paganorum potentiae repellentur»; Baldr. Dol. Prol. P. 10: «haereditarium mihi Christianae professionis vindicaverim titulum, Paganismum... ut scilicet Paganis detrahendo, Christianis mendax et mendosus temere faveam...»; *Gesta Francorum* P. 78: «...ut suum defenderet populum et Christianitatem exalteret, ac paganismus deponeret...».

⁸⁰ Guib. Nov. P. 114 «nisi ubi nunc paganismus ets Christianitatis fiat».

⁸¹ Ekkeh. P. 24: «in praesenti bello confractis viribus paganorum et diaboli regnum Christi et ecclesiae, a mari usque ad mare usquequaque», причем конфликт приобретает вселенскую окраску — идет речь о войне «от моря до моря».

хуле» (*blasphemia paganorum*) и поношении мусульманами-язычниками христианской веры.⁸² И еще один нюанс обнаруживается в таком словоупотреблении: для христиан *paganī* — это язычники, желающие перейти в христианство и принять крещение, а также те из них, кто упорствует в своей вере⁸³ (3 раза). В этом смысле *paganī* — люди, вообще не имеющие никакой веры. Гвиберт Ножанский под этим термином подразумевает всех населяющих Египет, Эфиопию, Африку и пр. уклоняющихся от веры Христовой нехристей, которых следует обратить в христианство: «кто мог бы сомневаться в том, что Бог, могущество которого выше понимания человеческого, не истребит эти поля, покрытые тростником язычества, с помощью огня, зажженного в ваших сердцах, дабы Египет, Африка и Эфиопия, не разделяющие нашу веру, были бы заключены в правила этой веры»,⁸⁴ — восклицает хронист.

Можно выделить еще один важный смысловой нюанс в употреблении термина *paganī* в конфессиональном значении. Такая аллюзия, в частности, явно присутствует в рассказе Фульхерия Шартрского о взятии христианами в 1099 г. Иерусалима, освобожденного от языческой заразы.⁸⁵ Хронисты (Эккехард, Бодри Дейльский) сообщают о том, что *paganī* — мусульмане — превратили христианские церкви в стойла, они рассказывают о «языческих святотатствах» (*sacrilegiae paganorum*)⁸⁶ — совершаемом в храме Соломона мусульманском культе и о том, что святой город Иерусалим и все святые места — храм Господа Бога, церкви — осквернены языческими нечистотами (*paganorum spurcitiis mundanatur*).⁸⁷ Такое словоупотребление вызывало у читателя вполне отчетливые ветхозаветные ассоциации (Пс. 78, 1: «Господи! Язычники пришли в наследие Твое... Осквернили храм Твой, Иерусалим лежит в развалинах»).

Примечательно, что иногда (3 раза) под термином «*paganī*» фигурируют античные язычники, замучившие св. Георгия.⁸⁸ Стало быть, с точки зрения

⁸² Ibid.: «*blasphemia paganorum*».

⁸³ См., напр.: Tud. P. 115: «*apprehenderunt igitur omnes paganos illos qui sanctum baptismum desiderabant...*».

⁸⁴ Guib. Nov. P. 114.

⁸⁵ Fulch. Carnot. P. 306: «*a paganorum contagione inhabitantium*».

⁸⁶ Ekkeh. P. 14: «*Templum Domini... sacrilegiae paganorum religioni reservatur*»; Ibid. P. 10, 84.

⁸⁷ Baldr. Dol. P. 13: «*Praedia sanctorum stipendiis dedita, et nobilium patrimonium sustentandis pauperibus contradicta paganae tyrannidi subjiuntur...*»; «*Jerusalem... sub spurcitiis paganorum redacta est...*».

⁸⁸ Gesta Francorum. P. 87: «*...ecclesia, in qua requievit sancti Georgii corpus, quia illic a perfidis paganis pro Christi nomine feliciter martirium suscepit*»; Tud. P. 134: «*a perfidis paganis pro Christi nomine... martyrium suscepit*» (s. Georgius); Baldr. Dol. P. 96.

хрониста, эти последние и мусульмане могут быть отождествлены. Как мы убедились на других примерах, хронисты нередко рассматривают ислам как продолжение античного язычества.

В более узком смысле «язычники» (*paganī*) — т. е. не-христиане — противопоставляются грекам, армянам, сирийцам — восточным христианам (христианам — не-католикам). Они рассматриваются хронистом в качестве еретиков, и он приписывает им *perfidia*.⁸⁹

Нередко, говоря о *paganī*, хронисты подчеркивают многочисленность мусульман-язычников. Они рисуют образ многочисленной, безликой, кишашей массы — такой образ язычников, как мы говорили, был создан уже в Ветхом Завете, и он присутствует в Новом Завете (Мк. 5, 9). В этом значении слово употребляется в хрониках 15 раз. Фульхерий Шартрский говорит о «бесчисленном народе»⁹⁰ (2 раза). «Великие множества язычников»⁹¹ завоевали всю Азию, — рассказывает Эккехард. Подобно этому у Петра Тудебода речь идет о «неисчислимом множестве язычников»⁹² (6 раз). Во время описываемой в хронике Тудебода битвы все эти многочисленные языческие народы покрывают близлежащие горы, холмы и долины.⁹³ Идея роящейся безликой массы выражена в этих пассажах с максимальной выразительностью. «Никто, кроме Бога, не знает им числа», — говорит Раймунд Ажилский.⁹⁴ Иногда термин оказывается близок по смыслу термину *barbarae nationes*: оказывается, что «бесчисленный народ языческий» (*innumerabilis paganorum gens*) составляет «варварские нации» (*barbarae nationes*).⁹⁵

⁸⁹ Fulch. Carnot. P. 264: «nos enim Turcos et paganos expugnauimus, haereticos autem, Graecos et Armenos, Syros, Jacobitasque expugnare nequiuimus...»; Guib. Nov. P. 206: «Puniebant Armeniorum Syrorumque Paganorum cohortibus omni merito exaequata, perfidia: quia, quos ad suam ipsorum internicionem Turcorum adminiculo haud segniter invigilasse compererant, tandem a supplicii pensione disparare nolebant...».

⁹⁰ Fulch. Carnot. P. 314: «ita ut multi paganorum... illi autem, populus innumerus...».

⁹¹ Ekkeh. P. 13: «paganorum copiae multae».

⁹² Tud. P. 146: «paganorum multitudo erat innumerabilis»; см. также P. 146: «paganorum multitudo erat innumerabilis»; P. 141: «maxima paganorum congregatio»; P. 127: «maxima multitudo paganorum».

⁹³ Tud. P. 53: «maxima multitudo Turcorum, et Arabum, et Sarracenorum et aliorum quos numerare ignoro, quia omnes montes et colles et valles... stabant cooperta».

⁹⁴ Raim. d'Aguil. P. 306.

⁹⁵ Baldr. Dol. P. 91: «Oppidum autem illud innumerabili paganorum gente munitum erat, et Arabum et Publicanorum frequentis defendebant igitur se viriliter»; Gesta Francorum. P. 83.

Иногда термин ассоциируется с территориальными и географическими понятиями (3 раза). Речь идет о восточных «языческих царствах».⁹⁶ Мусульмане, *pagani*, по мнению Гвиберта Ножанского, — это народы, населяющие Африку и Египет.⁹⁷ Под *pagani* подразумеваются вообще языческие народы, населяющие определенные земли.⁹⁸

В остальном термин часто употребляется для обозначения военного противника (36 раз). Нередко — в самом общем нейтральном смысле — для наименования врага⁹⁹ или воинов вражеской армии — рыцарей и пехотинцев.¹⁰⁰ Речь может идти о «войске язычников»,¹⁰¹ о военной силе «язычников»;¹⁰² в любом случае это семантически нейтральное употребление термина на *pagani*.

Еще более нейтральное значение термин имеет в остальных случаях (27 раз). Зачастую его значение достаточно неопределенно, и стоящие рядом оппозиции и синонимы не могут подсказать точный смысл. Речь идет о самом общем обозначении врага. И это наиболее распространенный случай употребления термина *pagani*.¹⁰³

Если сравнить словоупотребление *paganus* с античным, то становится ясной разница — в античной культуре термин имел самые разные смысловые оттенки, а в средневековой — был связан преимущественно с религиозными и моральными коннотациями. Слово употребляется главным образом в религиозном значении. Это свидетельствует о том, что в сознании хрониста чувство общности основывается на вере. Сравнение двух групп хроник показывает, что значения терминов — как *gentiles*, так и *pagani* — практически не изменяются. О чем это говорит? Видимо, лексика, применяемая для характеристики иноверцев, стабильна и не проявляет тенденции к изменению

⁹⁶ Guib. Nov. P. 301: «Paganitatis regna congregitur».

⁹⁷ Guib. Nov. P. 99.

⁹⁸ Gesta Francorum. P. 96: «Omnes naves terrarum paganorum ibi aderant».

⁹⁹ Fulch. Carnot. P. 313: «paganos accedere didicerunt»; P. 152: «contra paganos saltem certamen»; Gesta Francorum. P. 94: «pagani parati ad bellum».

¹⁰⁰ Fulch. Carnot. P. 496: «pagani autem XV milia tam de peditibus quam de militibus».

¹⁰¹ Gesta Francorum. P. 51: «Crastina vero die, moto exercitu paganorum appropinquaverunt».

¹⁰² Gesta Francorum. P. 79: «sed virtus paganorum erat tanta ut nichil proficere nostri possent».

¹⁰³ Guib. Nov. 279: «Paganos itaque fugientes»; Tud. P. 142: «tales occisiones paganorum».

в зависимости от различных конкретно-исторических ситуаций. Созданный при помощи лингвистических средств, актуализированных в новой ситуации ранее существовавших культурных стереотипов, образ иноверцев стабилен. Это и понятно — ведь средневековая ментальность изменялась весьма медленно.

Таблица 2. *Распределение семантических значений термина *pagani**

I группа

<i>автор значение</i>	<i>Фульхерий Шартрский</i>	<i>Раймунд Ажильский</i>	<i>Аноним</i>	<i>Петр Тудебод</i>
религиозное	3	2	6	7
нейтральное	0	3	1	14
библейское	2	1	1	6
географическое	0	0	1	0
военное	8	3	6	15

II группа

<i>автор значение</i>	<i>Гвиберт Ножанский</i>	<i>Бодри Дейльский</i>	<i>Альберт Аахенский</i>	<i>Роберт Монах</i>	<i>Эккхард</i>	<i>Рауль Канский</i>	<i>Готье Канцлер</i>
религиозное	7	6	0	0	8	0	0
библейское	0	3	0	0	2	0	0
нейтральное	5	0	0	0	4	0	0
моральное	0	0	0	0	2	0	0
географическое	2	0	0	0	0	0	0
военное	2	2	0	0	0	0	0

Barbarae nationes

В хрониках Первого крестового похода мусульманские народы Ближнего Востока описываются под термином «варварские нации» — *barbarae nationes*. Среди них перечисляются как реально существовавшие (турки и арабы), так и фантастические и вымышленные — сарацины (*Saraceni*), публиканы (*Publicani*), агуланы (*Agulani*), азимиты (*Azimites*) и пр. Большинство этих этнонимов придуманы, это продукт фантазии хронистов, но было бы интересно узнать, откуда писатели черпали информацию, касающуюся мусульман, и было ли возникновение этой фантастической этнографии результатом их непосредственных контактов с Ближним Востоком.¹⁰⁴

Мусульмане не случайно называются варварами. Этот термин существовал еще в античной традиции. Для греков варвары — народы, не занимающиеся земледелием и не имеющие городов.¹⁰⁵ В хрониках термин чаще всего употребляется в оппозиции «варвар—латинян». Гвиберт Ножанский придает этому термину еще более точный смысл: для него *barbarae nationes* — те, кто отличаются от латинян, франков по своему языку и своим обычаям.¹⁰⁶ Таким образом, хронисты употребляют этот термин в том смысле, который ему придавал Петр Достопочтенный в своем трактате «Против сарацинской секты», называя мусульман варварами по языку и нравам.¹⁰⁷ Среди «варварских наций» (*barbarae nationes*) упоминаются турки, арабы и сарацины. Согласно Гвиберту Ножанскому, из всех врагов христиан именно они выделялись не только числом, но и своей исключительной ролью.¹⁰⁸ Чаще всего для обозначения восточных народов, *barbarae nationes*, они применяют искусственный термин — «сарацины» (*Saraceni*). Какова его этимология? Этот термин Средневековье связывало с библейской традицией. Беда Достопочтенный в комментариях к Библии писал, что сарацины являются потомками

¹⁰⁴ Подробнее об этом см.: *Loutchitskaja S.* «*Barbarae nationes*»: les peuples musulmans dans les chroniques de la Première croisade // *La Première croisade et ses conséquences* / Éd. M. Balard. P., 1997. P. 99–109.

¹⁰⁵ *Jones W. R.* *The Image of the Barbarian in Medieval Europe* // *Comparative Studies in Society and History*, 1971. Vol. 13. № 4. P. 376–407.

¹⁰⁶ Guib. Nov. P. 209.

¹⁰⁷ *Petrus Venerabilis.* *Adversus nefandam sectam Saracenorum libri duo* // PL. T. 189. Cap. 16: «*alieni sunt, barbari sunt, non solum moribus, sed lingua sua, nisi Latinisque commune esse fatentur*».

¹⁰⁸ Guib. Nov. P. 161: «*Erant autem Turci, Arabes et Saraceni, quorum inter hostes et numerus et dignitas eminebat*».

Агари, египетской наложницы Авраама.¹⁰⁹ Сарацины же приняли имя Сары — законной жены Авраама, чтобы скрыть свое незаконное происхождение. Итак, мы видим, что термин «сарацины» скорее конфессиональный, чем этноним. В христианской традиции потомками Сары и ее законного сына Исаака считались христиане, а мусульмане — потомками Агари (агарянами), детьми Исмаила.¹¹⁰ Матвей Парижский пишет в своей хронике, что сарацины считают себя потомками Сары, но вернее их называть агарянами и исмаилитами и рассматривать как потомков Агари и Исмаила.¹¹¹ Другие термины, обозначающие мусульман, — «турки» и «арабы». Под турками хронисты подразумевали сельджуков, завоевавших Малую Азию и Палестину. У Фульхерия Шартрского папа в своей речи на Клермонском соборе говорил: «Турки, народ персидский» («Turci, gens Persica»).¹¹² Под термином «персы» подразумеваются те же турки-сельджуки. Часто хронисты налагают на современную им этническую карту Ближнего Востока свои знания античной истории и называют турок «парфянами» (Parthi). «Парфяне, — пишет Гвиберт Ножанский, — которых мы неверно называем турками» (attamen Parthorum regnum quos Turcos congrupto nomine vocitamus).¹¹³ Гвиберт Ножанский почерпнул сведения об античных царствах парфян у Помпея Трога. Турки, мусульмане идентифицируются им с античными парфянами, обитавшими в Иране. Как видим, происходит своеобразная актуализация античности. Так, среди восточных народов хронистами Первого крестового похода упоминаются такие, как «ливийцы», «ассирийцы», «индийцы», «финикийцы» и даже «эламиты»;¹¹⁴ в хрониках встречаются и «персы, мидяне, сирийцы, халдеи».¹¹⁵ Таким образом, рисуемая хронистами этническая карта

¹⁰⁹ Southern R. W. *The Image of Islam in the Middle Ages*. Harvard, 1962. P. 16.

¹¹⁰ Baldr. Dol. P. 13, 61, 85, 93, 100. Об этимологии этих терминов см.: *Christides V. The Names Arabes, Sarakhnoi, etc. and their false etymologies // Byzantinische Zeitschrift*. 1972. Bd. 65. № 2. S. 329–333.

¹¹¹ *Matthei Parisiensis Chronica maiora // RS*. Vol. 57. T. 3. L., 1964: «Sarraceni perverse se putant ex Sarra dici; sed verius Agareni dicuntur ab Agar, et Ismaelitae ab Ismaele filio Abrahae...».

¹¹² Fulch. Carnot. P. 133: «invaserunt... usque Mare Mediterraneum... Turci, gens Persica, qui apud Romaniae fines terras Christianorum magis magisque occupando...».

¹¹³ Guib. Nov. P. 350.

¹¹⁴ Rad. Cadom. P. 667: «Sibi aptant / Assyri, Persae, Parthi, Libies, Elamitae, / Phoenicesque, Arabesque, Indique, Sirique, Medique...».

¹¹⁵ Rob. Mon. P. 763: «Persae, Publicani, Medi, Syri, Caldei, Sarraceni, Agulani, Arabes et Turci».

Ближнего Востока основана на произвольных сведениях античных историков, например Помпея Трога.

В хрониках Первого крестового похода говорится не только о турках, сарацинах и персах, но и о других народах. Так, Гвиберт Ножанский сообщает о народах, сражающихся против христиан на стороне атабека Мосула Кербоги: «Среди народов (*nationes*), которые призвал к себе этот неверный государь, помимо турок, сарацин, арабов и персов, более известных истории, были и другие, которые носили совершенно новые имена: это были публиканы, курды, азимиты, агуланы и еще другие, перечислить их все было бы совершенно невозможно, но имена их были весьма странными».¹¹⁶ Что же это за народы? «*Agulani*» — термин, скорее всего, производный от арабского слова «аль-гулям» (по-арабски — «мальчик»). Этот термин в средневековой традиции имел много значений: он означал то правителя или мусульманского вождя, то языческий народ. В «шансон де жест» часто упоминается языческий народ «аголан» или сарацинский правитель «Аголан».¹¹⁷ Но термин имеет отношение не только к литературной фантазии, но и к реалиям. По сведениям Д. Пайпса, изучавшего военную систему арабов, «агуланами» назывались на мусульманском Ближнем Востоке тяжеловооруженные воины.¹¹⁸ Судя по хроникам крестовых походов, именно такой смысл вкладывали в это слово рыцарские писатели — Бодри Дейльский сообщает нам об агуланах: «облеченные в броню, они не боялись ни стрел, ни копий».¹¹⁹ Те же сведения находим и у Гвиберта Ножанского: «агуланы... которые не боялись ни мечей, ни копий, были, как и их лошади, все покрыты железом».¹²⁰

Среди мусульманских народов, называемых *barbarae nationes*, хронисты упоминают и «азимитов» («*Azimiti*»). Согласно остроумной версии А. Грегуара,

¹¹⁶ Guib. Nov. P. 209.

¹¹⁷ См.: *Langlois E.* Table des noms propres de toute nature compris dans les Chansons de geste imprimées. Genève, 1974. P. 8–9; *Schober W.* Die Geographie der altfranzösischen Chansons de geste. Inaugural-Dis. Zur Erlangung der Doktorwürde der hohen Philol. Fak. Marburg, 1902. S. 26.

¹¹⁸ *Pipes D.* Slave Soldiers and Islam: The Genesis of the Military System. Yale, UP, 1981.

¹¹⁹ «*Agulani... qui toti ferro loricati, neque sagittas, neque lanceis metuebant*» (Baldr. Dol. P. 60).

¹²⁰ «*Et Agulani fuerunt numero tria milia; qui neque lanceas neque sagittas neque ulla arma timebant, quia omnes erant undique cooperti ferro et equi eorum, ipsique nolebant in bello ferre arma nisi solummodo glaidios...*» (Guib. Nov. P. 210).

этот термин происходит от арабского «аль-аджам» (т. е. «перс») и в византийских источниках означал «рекрут». ¹²¹ В хрониках Первого крестового похода термин, возможно, имеет тот же смысл.

Остается перечислить другие названия, входящие в понятие *barbarae nationes*. Среди них — *Athenasi*. ¹²² Согласно словарю Ш.-Д. Дюканжа, это *athanatoi* — т. е. «бессмертные». ¹²³ В персидской армии так называлось специальное войско, состоящее из отборных воинов. В византийской армии такое войско рекрутировалось среди беженцев из Малой Азии — византийский император Михаил Дука или, точнее, его министр Никифор Логофет создали подобное подразделение на манер персидского войска. ¹²⁴ Это войско, состоявшее из отборных воинов, прекрасно владевших луком и стрелами, было ударной силой византийской армии. Видимо, византийский военно-технический термин был заимствован хронистами Первого крестового похода для обозначения мусульман.

Среди *barbarae nationes* хронисты перечисляют и *Azopati*. Этот термин также можно обнаружить в византийских источниках. В Византии так назывались привратники восточного происхождения (в основном из Эфиопии), которые находились при страже ворот императорского дворца. А. Грегуар предположил, что этот обычай, как и многие другие придворные обычаи Византии, был заимствован греками в IX–X вв. из церемониала Аббасидов Багдада. Он предположил некоторую связь между термином *Azopati* и термином *aithiops* (эфиоп). ¹²⁵ Скорее всего, тот же смысл термин имеет в хрониках Первого крестового похода. У Альберта Аахенского мы читаем: «Черный народ... из земли Эфиопии... называемый в народе Азопаты... и все варварские нации из Вавилонского царства». ¹²⁶ Для него это не придворные стражники, как в византийских источниках, а скорее чернокожие

¹²¹ *Grégoire H. De Marsile à Andernas ou l'islam et Byzance dans l'épopée française // Miscellanea Giovanni Mercati. Vol. 5. 1946; Tud. P. 147: «Turcorum, Sarracenorum, et Arabum, et Agulanorum, et Curtorum, Asupatorum, Azimitorum, et aloirum paganorum...».*

¹²² Tud. P. 84

¹²³ *Du Cange Ch.-D. Glossarium mediae et infimiae latinitatis. P., 1840. T. 1. P. 462.*

¹²⁴ *Скабаланович Н. Византийское государство и Церковь в XI в. СПб., 1884. С. 327–328.*

¹²⁵ *Grégoire H. Op. cit. P. 454–455.*

¹²⁶ «gens nigerrima... de terra Aethiopiae... dicta vulgariter Azopart, et omnes barbarae nationes quae erant de regno Babyloniae...» (Alb. Aquen. P. 490).

воины эфиопского происхождения. Хронист сообщает, что Azopati — «несносное племя» («gens intolerabilis Azopati»), «ужасные и противные мужи» («viri horridi et teterrimi»); они вооружены железными кнутами и дубинками и покрыты железной броней с ног до головы, во время боя они мечут стрелы и трубят в трубы, производя невероятный шум.¹²⁷ Таким образом Azopati, упоминаемые в хрониках Первого крестового похода в числе *barbarae nationes* — это воины эфиопского происхождения.

Остается последний термин — *Publicani*.¹²⁸ Согласно Ш.-Д. Дюканжу,¹²⁹ — это павликиане; так называли еретиков Византии — членов манихейской секты VIII в. Таким образом, *Publicani* — это скорее обозначение конфессиональной общности, адептов ереси, которая была распространена в Сирии и Египте и других странах Ближнего Востока и названа так по имени ее основателя Павла Самосатского. Хронисты Первого крестового похода обозначают этим термином народы, которые они отождествляют с персами и сарацинами.

Barbarae nationes перечисляются также и в другой серии — «*nationes gentilium*»,¹³⁰ «*gens paganorum*»¹³¹ и т. д. Слова *gentiles* и *pagan* весьма часто заменяют перечисление всех известных хронистам мусульманских народов: они говорят о «турках, арабах и прочих языческих народах».¹³² В сочетании с терминами *gentiles*, *pagan* понятие *barbarae nationes* приобретает уже знакомый нам библейский оборот: подразумевается огромная бесчисленная масса язычников.¹³³ У Альберта Аахенского этот термин отождествляется с понятием «легион язычников».¹³⁴ Происходит определенная контаминация этих терминов, и под *barbarae nationes* подразумевают языческие народы, практикующие идолопоклонство и многобожие.

Итак, термин *barbarae nationes* отнюдь не является этнонимом. Чаще всего он скрывает за собой конфессиональные термины (*Publicani*, *Sarraceni*).

¹²⁷ Alb. Aquen. P. 494, 592.

¹²⁸ Baldr. Dol. P. 54: «Turcos, Publicanos, Agulanos, Azimitas et plurimas alias gentilium nationes...».

¹²⁹ *Du Cange Ch.-D.* Op. cit. T. 5. P. 350.

¹³⁰ Alb. Aquen. P. 532; Baldr. Dol. P. 54.

¹³¹ Baldr. Dol. P. 91.

¹³² Alb. Aquen. P. 532: «universae nationes gentilium».

¹³³ *Gesta Francorum*. P. 49: «gentes paganorum, videlicet Turcos, Arabes, Saracenos, Publicanos, Azimitas, Curtos, Persas, Agulanas et alias multas gentes innumerabiles...».

¹³⁴ Alb. Aquen. P. 408–409: «adsunt universae barbarae nationes et legiones gentilium in apparatu copioso».

Как и прежде, религия является главным критерием в дефиниции восточных народов. Этническая карта Ближнего Востока, которую чертят хронисты, ничем не отличается от античной. Древние наименования (такие как «парфяне», «мидяне» и пр.) употребляются для обозначения мусульман. Описывая мусульман Ближнего Востока, хронисты на самом деле излагают античную историю. Они описывают *barbarae nationes* исходя из разных критериев. Средневековые писатели перечисляют то конфессиональные общности, то военные подразделения или же названия древних народов. Они вращаются в кругу прежних стереотипов, пользуясь общими клише, античными или библейскими понятиями.

Infideles

Один из терминов, служащих для обозначения мусульман, — *infidelis* (*infideles*).¹³⁵ Самое общее значение термина *infidelis* — неверующий в Христа.¹³⁶ Раннехристианские писатели — например, св. Амвросий — противопоставляли «неверных» («*infideles*») крещеным людям — *fideles*.¹³⁷ В то же время для обозначения неверующего эпоха раннего христианства располагала другим, более распространенным в то время термином — *incredulus* (буквально: «неверующий»).¹³⁸ Оба слова — *infidelis*, *incredulus* — по смыслу пересекались, обозначая непослушание Богу. В утверждении же термина *infidelis* большую роль сыграла греческая модель. Латинское *infidelis* было, по-видимому, буквальным переводом греческого *apistos* (неверующий). В целом общий смысл этого термина распадается на ряд пересекающихся смыслов: 1) внешний (объективный) смысл *infidelis* — неверующий — т. е. нехристианин, а значит иудей или язычник (*non Christianus, paganus, Iudaeus*); фактически синонимом этого слова являются термины «язычник» (*ethnicus, gentilis*) и даже «еретик» (*haereticus*); 2) внутренний (субъективный) смысл: неверующий (в значении «маловерный, сомневающийся в вере») — *non*

¹³⁵ См. об этом термине: *Schmeck H. Infidelis. Ein Beitrag zur Wortgeschichte // Vigiliae Christianae, 1951. Vol. 5. S. 129–147.*

¹³⁶ Такое определение есть и в словаре Дюканжа: «*Infideles — qui fidem Christi non habent*» / (*Du Cange Ch. D. Glossarium mediae et infimiae latinitatis. P., 1844. T. 3. P. 825*).

¹³⁷ *S. Ambrosius. De Sacramentis // PL. T. 116. Lib. I. Cap. 1: «Ideo recte fideles dicuntur qui baptizati sunt».*

¹³⁸ «*is, qui non credit*» (*Du Cange. Op. cit. P. 825*).

credens — почти не ощущается в слове *infidelis*; этот смысл отражает скорее термин *incredulus*; 3) моральный смысл — неверный, скверный, плохой (*perversus, malus, peccator, iniustus*). В последнем значении слово употребляется уже в Новом Завете (Лк. 9, 41: «род неверный и развращенный» — «*o generatio infidelis et perversa*»), и средневековый термин *infidelis* также удерживает этот смысл, причем нередко почти профанный, будучи синонимом понятий «грешник» (*peccator*), «нечестивый» (*impius*), «плохой» (*malus*). На протяжении Средневековья слово употреблялось в различных смыслах, и в ряде сочинений (в том числе в хрониках крестовых походов) мы наблюдаем переходы одного значения в другое, весьма сложное понятие. В каноническом праве и теологии под *infideles* подразумеваются веротступники, находящиеся за пределами ортодоксальной традиции. Уже очень рано из обычного синонима *ethnikos, gentilis, paganus* слово превратилось в общее обозначение для иудеев, язычников и еретиков.

Термин *infidelis* крайне редко употребляется хронистами Первого крестового похода (9 раз). Так, в хронике Фульхерия Шартрского мы нашли лишь одно такое словоупотребление.¹³⁹ У него термин *infideles* обозначает неверующих, врагов христианской веры. Хронист сравнивает междоусобную борьбу против верных (*fideles*) — и борьбу против неверных (*infideles*), противопоставляя христиан и иноверцев, предлагая христианам прекратить междоусобные войны и обратить оружие на неверных, принять участие в священной войне. В хрониках Эккехарда, Роберта Монаха, Альберта Аахенского слово *infideles* также обозначает «неверующих» и в этом смысле противопоставляется «верующим» (*fideles*), т. е. христианам.¹⁴⁰ В хронике Рауля Канского появляются новые семантические оттенки: для него «*infideles*» — «неверные» и военные противники в одном лице, и «вера христианская укрепляется» и благодаря отвоеванию у врага добычи.¹⁴¹ В таком же смысле это понятие употребляет Готье Канцлер¹⁴² — у него речь идет о «множестве неверных», против которых ведут борьбу с помощью Святого Креста. Очень

¹³⁹ Fulch. Carnot. P. 136: «*contra infideles ad pugnam iam incipi dignam et trophaeo expendam, qui abusive privatam certamen contra fideles etiam consuescebant distendere quondam...*».

¹⁴⁰ Ekkeh. P. 124: «*fideliu etiam infideliu*»; Alb. Aquen. P. 363: «*agmina fidelium et infidelium*», P. 385, 623; Rob. Mon. P. 870.

¹⁴¹ Rad. Cadom. Cap. CLVI: «*Confortata spoliis infidelium fides*».

¹⁴² Galt. Cancel. XVI, 4: «*asserens elatam infidelium multitudinem, cooperante virtute Sanctae Crucis, parva manu et brevi posse conteri...*».

часто это словоупотребление имеет семантически нейтральный оттенок, и тогда *infideles* — самое общее обозначение врага, против которого сражаются крестоносцы.¹⁴³

Роберт Монах употребляет сходный по значению термин *incredulus* (*is, qui non credit*) — т. е. неверующий, иноверец. Здесь также имеется в виду внешний, объективный смысл. В его словоупотреблении оппозиция верные—неверные приобретает религиозно-эсхатологический смысл — противопоставляются верующие и неверующие как враги христианства; павшие на поле боя в борьбе против *incredulos* рыцари рассматриваются как мученики за веру Христову, которым будет уготовано Царствие Небесное: «Вот те, кто за веру Христову претерпели мученичество и повсюду боролись против неверных».¹⁴⁴ Такой же смысл этого слова у Раймунда Ажильского¹⁴⁵ — в его хронике противопоставляются «христиане» (*Christicolae*) и «неверные» (*infideles*). Бог определил первым помощь, а вторым — гибель. У Петра Тудебоды термин *incredulus* — неверный употребляется в более общем значении как этноним «неверные турки».¹⁴⁶

Как видим, в хрониках Первого крестового похода термин *infideles* употребляется прежде всего в объективном смысле — как обозначение иноверца, «неверующего». В этом словоупотреблении выявляется лишь наиболее общее значение.

Perfidi

Оппозиция *Christiani—perfidi* (христиане—неверные, вероломные), *fideles—perfidi* (верные—вероломные) весьма характерна для хроник Первого крестового похода. Прежде чем уяснить, в каком значении этот термин употребляется хронистами, попытаемся выяснить общий — словарный — смысл этого слова.¹⁴⁷ Оно было хорошо известно уже раннехристианским

¹⁴³ Rad. Cadom. P. 621; Alb. Aquen. P. 428, 551.

¹⁴⁴ Rob. Mon. P. 797: «Hi sunt qui pro fide Christi martyrium sustinuerunt, et in omnem terram contra incredulos dimicaverunt».

¹⁴⁵ Raim. d'Aguil. P. 307: «ad Christicolarum auxilium et infidelium detrimentum»

¹⁴⁶ Tud. P. 54: «Episcopus namque Podeinsis venit per alteram montaneam undique circumcingens incredulos Turcos».

¹⁴⁷ *Blumenkranz B. Perfidia* // *Archivium latinitatis*. 1951–1952. Vol. 22. P. 157–170. См. о месте грехов в системе христианских ценностей: *Bloomfield M. W. The seven Deadly Sins*. Michigan, 1967.

авторам. В христианской культурной традиции термин имел во многом моральный оттенок: «perfidus» значит «malus» — т. е. плохой, скверный, а perfidi аморальны, и главное присущее им качество — вероломство (perfidia) — часто перечисляется наряду с жестокостью (crudelitas), гордыней (superbia), страстью к роскоши (luxuria), как, например, у св. Августина.¹⁴⁸ Другой достаточно распространенный смысл термина — религиозный. «Perfidus» в данном случае — тот, кто не верит. В их сочинениях это понятие часто соседствует с термином incredulus. Иногда слово приобретает значение агрессивного неверия, и в таком случае под perfidia имеется в виду не только неверие, но и поношение веры, злословие (blasphemia). Именно в таком значении термин употребляется в сочинениях св. Августина.¹⁴⁹ Perfidi всегда противопоставляются верующим (fideles), и это противопоставление имеет и эсхатологический оттенок. Так, Кассиодор полагал, что все perfidi будут осуждены, в то время как все fideles будут удостоены Царствия Небесного.¹⁵⁰

Но наиболее часто встречающиеся смысловые коннотации — разрыв с верой, вероотступничество. Вообще perfidi — те, кто отпали от христианской веры. В частности, так назывались еретики, иудеи, которых рассматривали как вероотступников.¹⁵¹ Таким образом, в христианской культурной традиции слово perfidus употребляется в самых разных смыслах — для обозначения неверующего, вероотступника и безнравственного человека. В хрониках крестовых походов термин, служащий для обозначения иноверцев, имеет такой же оттенок — не только конфессиональный, но и моральный.

Все эти смысловые оттенки мы можем обнаружить в хрониках Первого крестового похода, где термин употребляется с определенной частотой (40 раз). Чаще всего в это понятие хронисты вкладывают конфессиональный смысл. Под perfidi подразумеваются нехристи и вообще царство Антихриста.¹⁵² Мусульмане — perfidi противопоставляются христианам. На

¹⁴⁸ «perfidia, superbia... crudelitas... luxuria»: S. Augustini De civitate Dei // CSEL. Т. 48. Lib. XXII. Cap. 22.

¹⁴⁹ S. Augustini De baptismo // CSEL. Т. 48. Lib. IV. Cap. 11. P. 242: «perfidus autem et blasphemus si in perfidia et blasphemia permanserit...».

¹⁵⁰ Cassiodorus Expositio psalmodum // PL. Т. 97. Psalmus 71. Linea 134: «hunc enim spiritalem tyrannum humiliabit dominus, quando illo cum perfidis damnato, fideles se viderunt regnare cum Christo».

¹⁵¹ Blumenkranz B. Op. cit. S. 166.

¹⁵² Guib. Nov. P. 114: «Antichristi Antichristianorum perfidiae refragetur».

стороне последних — Бог, который поддерживает их и не желает, чтобы perfidi им повредили.¹⁵³ Perfidi — это неверующие, враги христиан, и для неверующих было бы большим позором не одержать над нехристиами победу.¹⁵⁴ Но в хрониках можно обнаружить и употребление этого термина в другом смысле — так называются античные язычники (pagani), мучившие пер-вых христиан.¹⁵⁵

Perfidia означает не только отрицание веры, но и разрыв с ней. В своей хронике Гвиберт Ножанский говорит о perfidia армян и сирийцев, и в данном случае термин отождествляется с понятием ересь, т. е. вероотступничеством.¹⁵⁶ Но термин может иметь и моральный оттенок, как, например, в другом пассаже хроники Гвиберта Ножанского, где речь идет о восточных христианах, помогавших мусульманам, и в этом случае их коварство (perfidia) — характеристика их морального поведения. С точки зрения крестоносцев, вероотступники, сотрудничающие с иноверцами, должны понести смертельное наказание. При этом хронист признается, что если бы между язычниками (ethnics) и восточными христианами (nostrae fidei homines) были бы обнаружены какие-то существенные разногласия в вопросах о вере, то жизнь их пощадили бы.¹⁵⁷

Примечательно, что термин применяется не только по отношению к нехристиам — мусульманам, но и по отношению к отлученным от Церкви, — например, венецианцам. Вероломные итальянцы, по мнению Фульхерия, также «будут прокляты, отлучены от Церкви и умрут без покаяния, живыми сойдут в ад».¹⁵⁸ В этом пассаже — явный отзвук ветхозаветной традиции: «Да найдет на них смерть; да сойдут они живыми в ад; ибо злость в жилищах их, посреди их» (Пс. 54, 15).

¹⁵³ Fulch. Carnot. P. 499: «Deus enim omnipotens servorum suorum nusquam immemor, nolens Christianos suos a perfidis illis destrui, qui pro eius amore et nomine ampliando de longinquis partibus Hierusalem venerant...»; Galt. Cancel. P. 131: «perfidi nulli Dei christicolis et Medis una praebantur caedis materia...».

¹⁵⁴ «...o quantum dedecus Christianus, cum perfidi de fide nos reprehendunt!»: Fulch. Carnot. P. 629.

¹⁵⁵ Gesta Francorum. P. 87: «a perfidis paganis pro Christi nomine feliciter martyrium suscepi»; Tud. P. 134.

¹⁵⁶ Guib. Nov. IV, 12: «Armeniorum autem Syrorumque gens perfidia».

¹⁵⁷ Guib. Nov. V, 1: «Puniebatur Armeniorum Syrorumque, Paganorum cohortibus omni merito exaequata, perfidia».

¹⁵⁸ Fulch. Carnot. P. 671: «...maledicuntur, excommunicantur et impenitentes perfidi morientur, descendunt in infernum viventes...».

О том, что *perfidia* имеет не только конфессиональное значение, обозначая вероотступничество, но и моральные нюансы, обозначая моральные качества, свидетельствуют следующие примеры. Под *perfidii* подразумеваются мусульмане, хулящие имя Господа и поступающие поэтому безнравственно. Так, у Фульхерия речь идет об агрессивном неверии — поношении имени Господа, богохульстве (*blasphemia*).¹⁵⁹ То же самое имеет в виду Альберт Аахенский, когда говорит о вероломстве (*perfidia*) и несправедливости (*iniquitas*) мусульман, рассказывая об их нечестных уловках — несоблюдении принятых по отношению к противнику обязательств, нарушении заключенных перемирий и т. д.¹⁶⁰ Примечательно, что термин применяется и по отношению к армянам и византийцам, однако контекст не позволяет установить, имеются ли в виду их моральные качества либо присущее им как еретикам вероотступничество (*perfidia*).¹⁶¹

В очень общем смысле противопоставляются «франки» и «*perfidii*».¹⁶² Нередко контекст оставляет смысл термина неопределенным — речь идет о войне с *perfidii*.¹⁶³ В таком неопределенном смысле слово часто (17 раз) употребляется в хронике Готье Канцлера.¹⁶⁴

Итак, термин имеет разные смысловые оттенки, конфессиональные и моральные, — он может означать неверие (3 раза), разрыв с верой (2), отлучение от христианской Церкви (1), моральные недостатки (8), может применяться по отношению к иноверцам (3), схизматикам (2) и даже отлученным от Церкви христианам (1), а также античным язычникам (1).

¹⁵⁹ Fulch. Carnot. P. 476: «...a quodam perfido cum magna dehonestatione blasphemari...».

¹⁶⁰ Rad. Cadom. P. 693: «*perfidorum blasphemia*»; Alb. Aquen. P. 347: «sicque Turcorum perfidia et iniquitas propalata est»; Ibid. P. 437: «Godefridus dux... haesiatsne Turcorum perfidia sibi suisque aliquo iniquo machinamento obesse possit, corrupto foedere sub aliqua parvae occasionis industria...».

¹⁶¹ Alb. Aquen. 1,18: «de perfidia cujusdam Armenii».

¹⁶² Fulch. Carnot. P. 569: «Dissipat incautos truciter gens perfida Francos».

¹⁶³ Baldr. Dol. P. 47: «in tantum enim perfidos aggressus est...»; Alb. Aquen. P. 347, 499, 681.

¹⁶⁴ Galt. Cancel. P. 103, 108, 109, 114 etc.

Итак, мы проанализировали словарный состав хроник Первого крестового похода. Как мы видели, существует целый спектр обозначений мусульман, среди которых одни являются, по-видимому, актуализированными наименованиями античных язычников (как, например, *pagani*), а другие представляют собой прежде существовавшие античные этнонимы — такие, как *barbarae nationes* — «парфяне», «мидяне», «ассирийцы» и пр. *Perfidi* — более общий термин, применяемый не только в отношении иноверцев, но и в отношении схизматиков — греков, армян и пр.

В целом *pagani* и *gentiles* — наиболее стабильные обозначения, используемые исключительно по отношению к мусульманам. Термины, обозначающие иноверцев (*gentiles*, *pagani*, *infideles*), имеют разнообразные коннотации — от политических и этнических до религиозных, идеологических и моральных. Как мы видели, хронисты, употребляя эти термины, подразумевают религию и мораль мусульман, их интеллектуальную традицию, военное искусство, образ жизни, их обычаи в повседневной жизни. Несмотря на разнообразие семантических оттенков, можно сделать вывод о том, что все же основной смысл этих обозначений — конфессиональный. Именно такое значение лексем представляется наиболее устойчивым. И потому имеет смысл начать наш анализ хроник Первого крестового похода с изучения сведений, касающихся мусульманского культа и религии.





1.2. Мусульманские «идолы»: «образы» и реальность

В хрониках Первого крестового похода, отражающих конфликты мусульманского и христианского миров, содержится немало фантастических рассказов о религиозном культе ислама, религиозных традициях и обычаях мусульман. Мы, как уже говорилось, не будем пытаться отделить исторические реалии от небылиц и вымышленных деталей, сопоставляя «образ» и «реальность», но попытаемся дать объяснение этих описаний «изнутри», включив в анализ присутствующий в хрониках легендарный фантастический контекст.

Читателя, перелистывающего страницы хроник Первого крестового похода, не может не поразить странное описание мусульманских мечетей, в которых, по словам хронистов, можно было видеть огромного размера статуи Мухаммада, покрытые золотом и серебром. Наиболее подробное описание такого идола Мухаммада содержится в хронике «Деяния Танкреда», принадлежащей перу Рауля Канского. Восторженный поклонник своего героя, хронист чрезвычайно подробно и ярко описывает стремительное развитие событий, непосредственным участником которых был Танкред. Когда крестоносцы вошли в Иерусалим, 15 июля 1099 г., Танкред был на переднем фланге и первым ворвался в мечеть аль-Акса. То, что он там увидел, превосходило мечты самых алчных крестоносцев. Стены мечети были покрыты серебром, а на троне возвышалась серебряная инкрустированная золотом статуя, закутанная в пурпурные ткани и осыпанная драгоценными

камнями. Это был идол Мухаммада. Потрясенный этим зрелищем, Танкред начинает размышлять вслух:

«Кто это может быть, / чей это вознесенный на пьедестал образ (sublimis imago)? / что означает это изображение (effigies)? / Откуда эти драгоценные камни, это золото? / К чему этот пурпур?... / Может быть, это изображение Марса или Аполлона, а может быть, Христа? / Однако же знаки Христа — крест, терновый венец, гвозди, пронзенное ребро — отсутствуют. / Значит, это не Христос — нет, это все тот же Антихрист, / Жалкий Мухаммад, пагубный Мухаммад. / О, если бы его грядущий сообщник сейчас явился бы! / Я растоптал бы Антихриста! Какой стыд! / Храмом Господа Бога владеет обитатель бездны. / Раб Плутона выставляет себя напоказ в доме Соломона? / Давайте сбросим его поскорее, пусть тотчас же упадет!»¹

Как только приказ дан, воины Танкреда с необычайным рвением его исполняют. Огромных размеров статуя — по словам анонимного продолжателя Петра Тудебода, она была столь тяжела, что только шесть сильнейших мужей могли вообще сдвинуть ее с места и только десять мужей могли ее поднять,² — была повалена на землю, обезглавлена, разбита на мелкие куски, а украшавшие ее золото, серебро и драгоценные камни были распределены между воинами. Рассказывая об этом эпизоде, хронист не случайно подчеркнул богатство и роскошь мусульманского культа. Христианскому воображению мусульманский мир рисовался как мир баснословного богатства и экзотики.³

Описанная нами сцена воспроизводит лишь событийный аспект нарисованной хронистами картины. Что же за ней стоит? Как объяснить происхождение этого фантастического, искаженного описания в хрониках мусульманского культа? Как мог оказаться идол Мухаммада в мусульманской мечети, если Коран в принципе запрещал рукотворные изображения пророка? На все эти вопросы нам и предстоит ответить. Пытаясь дать адекватную интерпретацию странного эпизода, мы будем рассматривать его в различных исторических контекстах. Раскрывая его смысл, мы как историки должны бы прежде всего искать объяснение в исторических реалиях.

¹ Rad. Cadom. P. 695.

² Tudebodus imitatus et continuitatus Historia Peregrinorum // RHC Hist. Occ. P., 1866. T. III. Cap. CXXIV. P. 222–223: «...videt simulacrum argenteum Machumeth... stans in excelso throno, quod videlicet tanti erat, ponderus erat ut vix sex viri fortissimi ad portandum, vix etiam decem ad levandum sufficerent...».

³ Daniel N. Heroes and Saracens. An Interpretation of the chansons de geste. Edinburgh, 1984.

Историческая реальность и рассказы хронистов

Историк, стремящийся дать рациональное объяснение этого фантастического эпизода, попытается обнаружить исторические реалии, которые могли быть отражены в хрониках крестовых походов, и, руководствуясь этим рациональным подходом, разделить «*ges factae*» и «*ges fictae*». Потому наиболее правомерным представляется следующий вопрос: существовала ли на самом деле статуя Мухаммада, видели ли ее хронисты? Вот факты. Рауль Канский, передавший рассказ об идоле Мухаммада, записал свою хронику между 1112 и 1118 гг. и не являлся очевидцем Первого крестового похода,⁴ как, впрочем, и анонимный продолжатель сочинения Петра Тудебоды Сиврейского. Из очевидцев о статуе Мухаммада в мечети упоминает только хронист Фульхерий Шартрский, сообщая, что сарацины в этом храме отправляли богослужение «по своему суеверному обычаю», который хронист характеризует как «идолопоклонство».⁵

Итак, первое соображение, которое приходит на ум, может быть следующего рода — эпизод хроники следует прежде всего отнести к «*ges fictae*»; подобные небылицы об идолах сочиняли лишь хронисты, не побывавшие в Иерусалиме и вообще мало знакомые с реальной ситуацией на Ближнем Востоке. Именно такой точки зрения придерживалась Р. Хилл, одна из первых обратившая внимание на фантастические рассказы христианских

⁴ См.: *Boehm L.* «Die Gesta Tancred» des Radulf von Caen. Ein Beitrag zur Geschichtsschreibung der Normannen um 1100//Historisches Jahrbuch, 1956. Bd. LXXV. S. 47–72.

⁵ *Fulch. Carnot. P.* 285: «Hoc Templum dominicum in veneratione magna cuncti Sarraceni habuerant, ubi preces suas lege sua libentius quam alibi faciebant, quamvis idolo in nomine Mahumet facto eas vastarent, in quod etiam nullum ingredi Christianum permittebant». Современники хронистов Первого крестового похода, пользовавшиеся источниками из вторых рук, сообщают о культе мусульман весьма противоречивые сведения. Так, английский хронист Гийом Мальмсберийский (ум. 1142 г.) в своем сочинении «Деяния англов» пишет, что мусульмане верят в единого Бога и не рассматривают Мухаммада как божество. С другой стороны, в том же сочинении он сообщает, что мусульмане поместили в мечети изображения и статуи пророка, прямо намекая на идолопоклонство мусульман: «...templum... Domini, quod cotidianus venerabant... simulacro Mahumet ibidem collocato...» (*Willelmi Malmesbiriensis monachi De Gestis Anglorum*//RS. 1897. № 90. Vol. 1. P. 230).

хронистов о мусульманском мире.⁶ Подобную же точку зрения еще в начале века высказал Д. Манро, исходящий в своих рассуждениях из тех же посылок здравого смысла.⁷ Французский историк Ж. Флори также не исключает того факта, что невежество христиан могло породить искаженные представления об исламе.⁸ В свете этих предположений наш эпизод как будто обретает ясную и стройную интерпретацию. Действительно, наиболее правомерно предположить, что подобные небылицы и фантастические рассказы об идолах в мусульманских мечетях могли сообщать лишь писатели, которые не имели непосредственных контактов с Ближним Востоком и слабо знали реалии мусульманского мира. Подобные интерпретации исходят из особой теоретической посылки. Участник события или зритель оказывается более важной фигурой, чем рассказчик, поскольку эмпирический опыт рассматривается в качестве главного критерия реальности исторических сведений. Именно в рассказах очевидцев, как полагают, содержится адекватная информация, которую можно было бы истолковать как «*res factae*». Все остальные рассказы есть не что иное, как «*res fictae*». Достоверная историческая информация, носителем которой объявляется очевидец, и вымысел оказываются, таким образом, разделенными по разным полюсам. Однако такая точка зрения противоречит источникам. Ведь Фульхерий Шартрский хотя и был участником Первого крестового похода и даже долгое время жил на Ближнем Востоке, тем не менее также упоминает об идолах в мусульманских храмах. Все эти противоречивые свидетельства источников попытался примирить итальянский историк У. Моннере де Виллар. По его мнению, существуют определенные литературные клише, которые могли переходить из произведения в произведение, и описание идолов в мусульманских мечетях следует рассматривать как характерный для хроник литературный шаблон.⁹ Но и такое объяснение не представляется вполне обоснованным. Ведь сами эти клише есть неразрывная часть образа мышления, системы представлений

⁶ Hill R. The Christian Views of the Muslims at the time of the First crusade // The Eastern Mediterranean Lands in the Time of the Crusades. Warminster, 1977. P. 1–9.

⁷ Munro D. C. Western Attitude Toward Islam during the Crusades // Speculum. 1931. Vol. 6. № 3. P. 329–345. Прибавим также, что, согласно Д. Манро, существовавший у племен бедуинов обычай почитания некоторых животных мог быть экстраполирован хронистами на весь мусульманский мир.

⁸ Flori J. La caricature de l'islam dans l'Occident médiéval: origine et signification de quelques stéréotypes concernant l'islam // Aevum. 1992. P. 245.

⁹ Monneret de Villard U. Lo studio dell'islam. Città di Vaticano, 1944.

хрониста, поэтому следовало бы для начала задаться вопросом о том, почему хронисты считали возможным употребить именно эти клише и литературные шаблоны.

Весьма спорной, хотя и захватывающе интересной представляется интерпретация искусствоведа К. Муратовой. Исследовательница в общем исходит из тех же посылок, что и Д. Манро и Р. Хилл. По ее мнению, рассказ Рауля Канского и других хронистов следует воспринимать буквально. Она предположила, что в хронике зафиксировано вполне реальное событие. Ее объяснение странного эпизода в хронике сводится к следующему: описание идола Мухаммада столь точно, детально и реалистично, что оно не может быть лишь литературным клише или фантазией, — идол действительно находился в храме. Она отмечает совпадение описания Рауля Канского с одним из античных иконографических мотивов — изображением Юпитера Капитолийского. Античные и раннехристианские авторы часто описывают римские статуи Юпитера, Адриана, находившиеся в храмах Палестины. Это колоссальные мраморные статуи, одетые в пурпурный плащ и водруженные на пьедестале. По мнению К. Муратовой, подобного рода античная статуя, вероятно, находилась в храме Соломона, и этот факт мог быть основой рассказа очевидцев, который затем обрастает фантастическими подробностями и смешивается с деталями из различных версий популярных легенд о Мухаммаде, устной народной традицией и т. д.¹⁰ Сходную точку зрения изложил в своей книге М. А. Заборов, который полагал, что статуя уцелела в Иерусалимском храме «вопреки всем историческим превратностям и благодаря своей массивности».¹¹

И все же такая буквальная интерпретация известного пассажа не представляется убедительной. Сомнение вызывает прежде всего то, что мусульмане стали бы терпеть изображение идола в столь важном в сакральном отношении месте — ведь мечеть аль-Акса, о которой говорит Рауль Канский, была едва ли не самым важным мусульманским храмом.¹²

Пытаясь найти исторические реалии, которые могли найти отражение в хрониках крестовых походов, мы вправе предложить еще одну возможную интерпретацию нашего эпизода. На изображение мусульман в хрониках

¹⁰ *Muratova X. Western Chronicles of the First Crusade as sources for the history of art in the Holy Land / Crusader art in the 12-th c. / Ed. J. Folda / International Studies. Oxford, 1982. T. 152. P. 47–69.*

¹¹ *Заборов М. А. Введение в историографию крестовых походов (латинская хронография XI–XII вв.). М., 1966. С. 219–220.*

¹² *Maalouf A. Les croisades vues par les Arabes. P., 1983. P. 67.*

могли повлиять и литературные реминисценции. В героических песнях нередко говорится о том, что в г. Кадисе вплоть до середины XII в. существовала огромная статуя Геркулеса, которую могли видеть крестоносцы, проходя через Кадис во время своих экспедиций в Святую землю; их впечатления могли позже повлиять на восприятие мусульманского культа. О статуе Геркулеса сообщает, например, латинская версия «Песни о Роланде» (псевдо-Турпена). Считалось, как об этом говорится в этой версии, что ключ упадет из рук Геркулеса, когда во Франции родится король, которому будет суждено отвоевать у сарацин земли Испании (псевдо-Турпен намекал на Карла Великого).¹³

Все приведенные выше объяснения, при всем их различии, имеют нечто общее. Все они сосредоточены на поиске реалий, которые могли найти отражение в хрониках крестовых походов. Предполагается, что в хрониках реальность находит свое непосредственное отражение. Но подобные интерпретации представляются экстраполяцией здравого смысла в область неизведанного. Вряд ли можно рассматривать описания средневековых писателей как прямую функцию от реального опыта живших в это время людей. Средневековый человек осмыслял окружающий мир опираясь не только на реальный опыт, но и на традицию, а значит, осмыслял действительность в категориях прошлого. Средневековые представления о мире и, в частности, о чужой религии были опосредованы множеством традиций и влияний. Нам представляется, что попытка объяснить странный эпизод в хрониках влиянием культурных традиций в наибольшей степени приблизит нас к пониманию вышеназванного отрывка. Иными словами, нас будет интересовать следующий вопрос — когда крестоносцы впервые вступили в контакт с чужой культурой и чужой религиозной практикой, какие предрассудки они могли принести с собой и из каких источников они черпали эти предрассудки?

Ислам и христианская Церковь

Итак, попытаемся связать искаженное описание мусульманского культа с присущей средневековым людям системой представлений и господствовавшими в их сознании культурными стереотипами. Известно, что для христианской системы мирозерцания вообще характерно рассматривать

¹³ «Quae scilicet clavis... a manu eius cadet anno quo rex futurus in Gallia natus fuerit...» (Historia Caroli Magni et Rotholandi, ou la chronique du Pseudo-Turpin. P., 1936. P. 103).

представителей иной религии как язычников или еретиков. Ведь в Средневековье именно религия была основным критерием «инаковости». «Чужие» в Средние века — это прежде всего нехристи — христиане-схизматики, иудеи, иноверцы, язычники и, следовательно, уже по определению идолопоклонники. В контексте христианской концепции Другого не оставалось места для какой бы то ни было характеристики, кроме демонологической.¹⁴ Другой, стало быть, всегда воплощение греха и сатаны, и только в таком контексте оппозиция «свой—чужие» приобретает специфическое значение. Концепция Другого в эпоху христианского Средневековья — это по существу онтология демонологии. Таковы общие представления, характерные для этой эпохи. И все же остается пока неясным, какими именно культурными традициями и влияниями опосредовано столь странное представление об идолопоклонстве, а также и само описание идолов в мусульманских мечетях.

Если религия была главным критерием «инаковости», то правомерно предположить влияние церковной традиции. И действительно, в сочинениях церковных писателей — как западных, так и восточных, достаточно эксплицитно отражены превратные представления об идолопоклонстве мусульман. Уже Иоанн Дамаскин в своем сочинении «О ересях» (первая половина VII в.) называл мусульман идолопоклонниками.¹⁵ В IX в. писатель Никита Византийский отмечает, что мусульмане в Мекке поклонялись идолу, сделанному по образцу статуи Венеры. Он имел в виду почитание черного камня Каабы, которое им было отождествлено с культом Венеры.¹⁶ Византийский писатель Евфимий Зигавин, живший при дворе Алексея Комнина в конце XI в., по заданию византийского императора составил огромный полемический труд, направленный против ересей, — так называемое «Полное догматическое вооружение» («*Panoplia dogmatica*»), в котором большое место отводится характеристике ислама. В своем сочинении он рассказывал о том, что сарацины поклонялись утренней звезде и Афродите, именуемой, как он

¹⁴ *Mc Grane B.* Beyond Anthropology. Society and the Other. N. Y., 1989. P. IX.

¹⁵ *Ioanni Damasceni De Haeresibus Liber* // PG. T. 94. Col. 766. Подробнее об отношении Иоанна Дамаскина к исламу см.: *Sahas D.* John of Damascus on Islam. Leiden, 1972.

¹⁶ *Nicetas Confutatio libri Mohamedis* // PG. T. 105. Col. 720. О взгляде восточных христиан на ислам см.: *Хури А.-Т.* Ислам в восточной христианской мысли в средние века / Христиане и мусульмане: проблемы диалога / Изд. А. В. Журавский. М., 2000. С. 261–269.

пишет, на арабском языке Хабар.¹⁷ Западная христианская традиция разделяла те же представления. Именно в начале XII в. испанский писатель Педро Альфонси, изложивший в одном из своих сочинений учение ислама, приписывает мусульманам идолопоклонство.¹⁸ Вряд ли имеет смысл предполагать, что средневековые люди имели прямой доступ к текстам ученой традиции.¹⁹ Но справедливо и другое — церковная традиция, несомненно, формировала определенные социокультурные установки средневекового общества, и церковные идеологические стереотипы были достаточно глубоко укоренены в сознании крестоносцев. В апокалиптической атмосфере крестового похода, события которого отождествлялись в сознании средневековых людей с наступлением конца света, наибольшее влияние могла иметь, видимо, церковная эсхатологическая традиция.

Ислам и сатана

Эсхатологические мотивы и образы, несомненно, присутствовали в сознании крестоносцев. Искаженное изображение мусульманского культа могло возникнуть на пересечении нескольких культурных влияний. Традиция отождествления Мухаммада с Антихристом имеет в средневековой культуре давнее происхождение. Средневековая апокалиптическая мысль испытала расцвет в Испании в IX в. Христианские писатели Евлогий и Альвар из Кордовы в своих сочинениях рассматривали Мухаммада как воплощение Антихриста и интерпретировали его появление как свидетельство наступления конца света.²⁰ Свои взгляды испанские богословы обосновывали

¹⁷ *d'Alverny M.-T.* La connaissance de l'islam en Occident du XI au milieu du XII s. / / *L'Occidente e l'islam nell'alto Medioevo.* Spoleto, 1965. T. XII. Vol. 1. P. 593.

¹⁸ *Petri Alphonsi ex Judeo Christiani* / / *PL.* T. 157. Col. 597.

¹⁹ Однако уже были известны два перевода Корана. Первый был осуществлен в 40-х годах XII в. по инициативе Петра Достопочтенного, который привлек на помощь англичанина Роберта Кеттона и Германа из Далмации; 60 лет спустя такого же рода предприятие было осуществлено в Толедо, где мосараб Марк создал новый, более литературный перевод Корана. Эти переводы были неполными и долгое время являлись малодоступными для читателя. Знания об исламе и мусульманской культуре были достоянием духовной элиты, Церкви. Она же создавала и господствующие трактовки этого ложного с ее точки зрения верования. См.: *d'Alverny M.-T.* Op. cit. P. 577–602.

²⁰ *Coope J.* *Martyrs of Cordoba: Community and Family Conflicts in an Age of Mass Conversion.* L., 1995.

с помощью Священного Писания. Альвар из Кордовы именно в таком апокалиптическом духе трактовал известный пассаж из Книги пророка Даниила (7,3–24) — видение четырех зверей, причем четвертый зверь отождествлялся им с Мухаммадом, а год смерти пророка — с числом апокалиптического зверя.²¹

В XII в. клюнийский аббат Петр Достопочтенный, желавший познакомиться христиан с учением ислама и способствовавший переводу Корана на латинский язык, в своем сочинении «Против секты сарацин» утверждал, что Сатана воспользовался Мухаммадом как своим орудием. По словам Петра Достопочтенного, Мухаммад своими проповедями предоставил Сатане треть человечества, отторгнув от Христа и подчинив власти дьявола бесчисленное население. Не будучи сам Антихристом, он, как полагает Петр Достопочтенный, предвосхищает его появление, являясь его предтечей.²² Вслед за своими испанскими предшественниками клюнийский аббат рассматривает ислам в эсхатологической перспективе.

Накануне Первого крестового похода верили в то, что весь мир будет сценой окончательной битвы между Христом и Антихристом. Конец этой битвы разыграется непременно в Иерусалиме, и там Антихрист будет вести войну не против иудеев и неверных, но против христиан,²³ и потому их присутствие в Святом Городе и даже завоевание Иерусалима христианами является необходимой предпосылкой для начала событий конца времен. Именно в Иерусалиме, как полагали в Средневековье, должны произойти события Апокалипсиса. Перед явлением Антихриста в Иерусалим придет последний римский император и возложит на Масличную гору скипетр и корону. Апокалиптическая традиция, наиболее полно отраженная в трактате монаха Адсо Дервиенского, говорила также о том, что последний император перед своим прибытием одержит победу над мусульманами.²⁴ Затем должно произойти обращение неверных, за которым последует битва Антихриста и христиан.²⁵

²¹ *Alvari Cordubensis Indiculus Luminosus* // PL. T. 121. Col. 535.

²² *Petrus Venerabilis Libri duo contra sectam Sarracenorum* // PL. T. 189. Cap. CLXXXIX. Col. 649; *Torrell J., Bouthillier D. Une spiritualité de combat. Pierre le Vénérable et sa lutte contre l'islam* // *Revue thomiste*. 1977. T. LXXVII; 1980. T. LXXX; *Kritzeck J. Peter the Venerable and Islam*. Princeton, 1964.

²³ *Alphandéry P., Dupront A. La Chrétienté et l'idée de Croisade*. P., 1995. P. 51–52.

²⁴ См.: *Adso Derviensis De ortu et tempore Antichristi* / Ed. D. Verhelst // *Corpus Christianorum. Continuatio Medievalis*. Brepols, 1976. T. XLV.

²⁵ *Dupront A. Op. cit.* P. 40.

Ситуация крестового похода обостряла эсхатологические настроения. Впечатление современников о том, что времена исполнились и что весь мир должен стать сценой окончательной битвы сил Христа и Антихриста, находит отчетливое отражение в хрониках крестовых походов.²⁶ В хрониках и в папских документах освобождение Святой Земли от мусульман вообще трактуется как формальная победа христиан над Антихристом.²⁷ Эсхатологические мотивы и образы, разработанные в предшествующей культурной традиции, моментально актуализировались в апокалиптической атмосфере крестового похода. Текущее время и было эсхатологическим. Эпизод из хроники, вероятно, был рассчитан на характерное для средневековой аудитории восприятие. В трактовке происходящих событий средневековая мысль основывалась на новозаветных текстах. Средневековые читатели вполне могли рассматривать описанный в хронике эпизод как сбывшееся новозаветное пророчество о явлении Антихриста — «человека греха, сына погибели», который «...в храме Божьем сядет..., как бог, выдавая себя за Бога» (2 Фес. 2–4 «ita ut in templo Dei sedeat ostendens se quia sit Deus»). Ожидание конца времен и битвы с Антихристом и могли породить описания идолов в мусульманских мечетях. Различие между библейскими событиями и событиями крестовых походов не осознавалось — анахронизм являлся существенной чертой образа мышления. Согласно средневековым представлениям, время стареет, и люди живут в «последние времена». В Средние века люди вообще постоянно жили в ожидании Страшного Суда, конца света и пришествия Антихриста. Эпоха после Христа рассматривалась как завершающая эпоха истории. Даже если статуи Мухаммада в мечетях никто не видел, она, несомненно, существовала в эсхатологическом воображении крестоносцев.²⁸

Крестовый поход и «Песнь о Роланде»

Объясняя появление странного эпизода в исторических сочинениях, мы рискуем высказать еще одно предположение. В хрониках крестовых походов изображается мусульманский мир. Хронисты описывают, подчас в

²⁶ Guib. Nov. P. 111–116.

²⁷ См. письмо Иннокентия III / PL. Т. CCXVI. Col. 828–830.

²⁸ Именно такого мнения придерживался немецкий историк Р. Швингес: *Schwinges R. C. Keuzzugsideologie und Toleranz: Studien zu Wilhelm von Tyrus*. Stuttgart, 1977. S. 120–121.

фантастическом виде, обычаи и верования мусульман, их традиции и даже повседневный уклад; при этом степень искажения ими реалий мусульманского мира чрезвычайно велика. Медиевистам, изучавшим культурные контакты в эпоху Средневековья, принадлежит очень важное наблюдение: образ Другого в Средние века (и в том числе образ мусульманского мира) формировался преимущественно в литературной традиции, и хронисты очень часто воспроизводят в своих сочинениях те христианские представления об исламе, которые отражены в героических песнях, рыцарских романах и других литературных сочинениях.²⁹ Если обратиться к нашему сюжету, то это суждение покажется во многом верным, ибо в старофранцузском героическом эпосе мусульмане чаще всего изображаются идолопоклонниками, и мы сможем найти в героических песнях немало параллелей нашему сюжету.³⁰ Действительно, *chansons de geste* часто рассказывают об огромных статуях Мухаммада, которые сарацины устанавливали в мечетях.³¹ Идолы, о которых говорится в героических песнях, всегда больших размеров и ослепительно украшены — сделаны из золота и серебра и закутаны в пурпур, инкрустированы драгоценными камнями и карбункулами.³² Стены мечетей, в которых находятся кумиры, разукрашены изображениями птиц, рыб, животных.³³ В «шансон де жест» статуи пророка помещены на разукрашенных резьбой разноцветных мраморных колоннах и при этом часто укреплены на хрустальном цоколе и обтянуты шелком.³⁴

²⁹ *Bennett M. First Crusaders' Images of Muslims: The Influence of Vernacular Poetry? // Forum for Modern Language Studies. 1986. Vol. 22. P. 101–122.*

³⁰ В эпосе цикла крестового похода также часто встречаются сцены разрушения идолов, подобные той, которая воспроизводится в хронике Рауля Канского. В «Антиохийской песни» Петр Отшельник в своей проповеди прямо призывает христиан уничтожить изображения Магомета, Тервагана и других мусульманских богов. См.: *La Chanson d'Antioche. V. 130–2: «Mahom et Tervagan destruire et craventer / Et fondre log ymages...»*. Идолы мусульман демонизируются и рассматриваются как воплощение Сатаны и сил зла. Благодаря своим заклинаниям сарацины вызывают духов, вселяющихся в статуи Мухаммада. В «Антиохийской песне» посланец Сатаны входит в полуую статую пророка с тем, чтобы призвать сарацин к уничтожению крестоносцев. См.: *La Chanson d'Antioche. V. 61–62.*

³¹ См., например: *Aliscans / Éd. F. Guessard et A. de Montaignon. P., 1870. V. 9630: «En la mahomerie, la ou Mahomes fu»*.

³² *Chanson de Roland. V. 2585–9; Bueves de Commarchis / Éd. A. Scheler. Bruxelles, 1874. V. 1435–9; Floovant / Éd. S. Andolf. Uppsala, 1941. V. 23.*

³³ *Siège de Barbastre / Éd. J.-L. Perrier. P., 926. Col. 991*

³⁴ *Maugis d'Aigremont / Éd. P. Vernay, Berne, 1980. V. 1641: «.... sur V colonbes tailliées par mestrie. — Blois et jaunes et vermeilles et indes»; Enfances Guillaume.*

В некоторых песнях говорится о мраморных статуях Мухаммада, задрапированных в ткани и украшенных драгоценными камнями, перед которыми поставлены канделябры.³⁵ Даже внешний вид этих описанных в литературных сочинениях и хрониках статуй весьма близок. Есть в песнях и совершенно идентичные пассажи из хроники Рауля Канского эпизоды. Героическая песнь «Фьерабрас» передает рассказ о том, как французские рыцари Ролан, Ожье и Оливье по стечению обстоятельств оказываются в пещере, где они обнаруживают настоящие богатства — роскошные, покрытые золотом статуи мусульманских богов Тервагана, Аполлена и Марго. Происходит дележ добычи. Каждый из рыцарей берет себе по статуе — Ролан забирает Аполлена, Ожье — Марго, Оливье — Тервагана³⁶ и вваливают золотых истуканов себе на шею. В рыцарских песнях христиане, одержав победу над сарацинами, часто разбивают их идолов. Как видим, и в хрониках крестовых походов, и в песне по существу воспроизводится одна и та же повествовательная модель. Параллели между героическими песнями и историческими сочинениями можно продолжить. В «Песни о Роланде» мусульманский эмир Балиган заявляет о своем почитании идолов мусульманских богов Магомета, Аполлена и Тервагана и обещает отлить из золота их истуканы в случае, если они помогут ему одержать победу над христианами.³⁷ Перед отправлением войска в военный поход сарацины помещают идола Мухаммада на самую высокую башню, «и нет ни одного язычника, кто бы ни молился ему и не почитал его».³⁸

Искажение образа ислама — монотеистической религии — проявляется и в том, что мусульманам часто приписывается многобожие. Хронисты вообще весьма часто не очень четко различают идолопоклонство и многобожие. Пассажи, в которых мусульмане изображаются поклоняющимися многим богам, встречаются на страницах хроник Первого крестового похода достаточно часто. Так, в хронике Анонима атабек Мосула Кербога часто

Col. 227: «A set colombres an taillieies de maibre/Cincante oies chescune an son estaige/Les trois sont verde et le quatre sont jaune».

³⁵ Siège de Barbastre/Éd. J.-P. Perrier. P., 1926. V. 1012. В «Антиохийской песне» говорится о том, что перед изображением Мухаммада помещены канделябры со свечами. См.: La Chanson d'Antioche. T. 1. V. 9242–9248.

³⁶ Fierabras. V. 5286–5296.

³⁷ Chanson de Roland. V. 3492–3: «mi damnedeu, jo vos ai mult sevit; Tutes tes umagines ferai d'or fin».

³⁸ Chanson de Roland. V. 853–5: «Mahumet levent en la plus halte tur; Ni ad paien nel prit e ne l'aort».

клянется именем «Мухаммада и других богов».³⁹ Везир аль-Афдаль после поражения восклицает: «О Мухаммад и боги наши!». И этот мотив также созвучен героическим песням. В «Песне о Роланде» мусульмане призывают на помощь Магомета и прочих богов.⁴⁰ В песне «Фьерабрас» мусульмане клянутся Мухаммадом и Терваганом, Аполлоном и Марго, которые рассматриваются как важнейшие боги мусульман.⁴¹ В песнях постоянно подчеркивается, что мусульмане предпочитают многобожие, причем имена мусульманских богов заимствуются из самых разных источников — от классических богов вроде Юпитера и Аполлона и Марса до знаменитых язычников типа Нерона. Часто упоминается божество Терваган, этимология которого не вполне ясна.⁴² Подобные девиации от принятых конвенций были необходимы средневековым писателям для того, чтобы создать понятную христианам травестию. Отсюда мусульманский эквивалент римской католической Троицы: Магомет, Терваган и Аполлен — образ, весьма понятный христианам. Мы видим, что как хроники, так и героические песни разделяют представление о многобожии мусульман.

Случайно ли столь разительное совпадение описаний идолов Мухаммада в героических песнях с той картиной, которая отражена в наших хрониках? Очевидное сходство между произведениями разных жанров трудно списать лишь на консерватизм средневековой культурной традиции. Заметим, что песни и хроники близки по содержанию. Как в рыцарских песнях, так и в хрониках отражена борьба христиан и мусульман: в исторических сочинениях речь идет о крестовых походах, а в литературных — о событиях реконквисты или походах Карла Великого. Хорошо известно, что большинство старофранцузских героических песен были сочинены на исходе XI в., но записаны в эпоху крестовых походов, когда конфронтация Запада и Востока вызвала новую волну интереса к борьбе с сарацинами. Большая

³⁹ *Gesta Francorum*. P. 52: «juro vobis per Machumet et per omnia deorum nomina...».

⁴⁰ *Tud.* P. 147: «O Muchammad et dii nostri!».

⁴¹ *Fierabras*. V. 476, 551: «Par la foi que je doi Mahom et Tervagant»; *Ibid.* V. 5288–90: «En une cambre vint ou Mahomet esta. Apolins et Margos, u l'ors reflambas».

⁴² *Siège de Barbastre...* Col. 5471: «Mahon et Tervaant»; *Chanson de Roland*. Cap. CLXXX. Об этимологии имен мусульманских богов см.: *Pellat Ch. L'idée de Dieu chez les «Sarrasins» des chansons de geste / Studia islamica*. 1965. Vol. XXIII. P. 5–42. П. Казанова выдвинул гипотезу об арабском происхождении имен мусульманских богов. См.: *Casanova P. Mahom, Jupin, Apollon, Tervagant, dieux des Saracènes. // Mélanges H. Derenbourg*. P., 101. P. 391–395.

часть песен — в частности, песни королевского цикла, в которых мы ищем параллели нашему сюжету, возникла и была записана в период между 1050 и 1150 гг., и их влияние на хроники крестовых походов наиболее вероятно.⁴³ Можно предположить, что некоторые сюжеты и мотивы могли быть известны авторам исторических сочинений из устной традиции. А. Д. Михайлов, указывая на связь между историей и литературой, отмечает, что обстановка крестовых походов наложила сильнейший отпечаток на осмысление в героическом эпосе «уже отошедшей в прошлое эпохи Каролингов».⁴⁴ Однако следует предположить, что процесс был взаимным. Не только эпоха крестовых походов налагала отпечаток на литературную традицию, но и сама эта традиция способствовала переосмыслению исторических реалий этой эпохи. В устной традиции песни существовали намного раньше, чем были написаны хроники. Героические песни, возможно, пелись именно в это время, и крестоносцы могли их слышать. Р. Лежен пишет о характерном для XII в. интересе к эпическим произведениям. Эпическая традиция, по-видимому, даже в устной форме взаимодействовала с исторической.⁴⁵ И мы находим подтверждение этого взаимодействия в хрониках и песнях. Принимая во внимание фантастический характер сообщаемых хронистами сведений о мусульманах, мы вправе предположить влияние на хроники крестовых походов литературной традиции, которая допускала вымысел и даже значительное искажение реальности. Установленные параллели между песнями и хрониками весьма примечательны. Они позволяют говорить о том, что во многих отношениях описания мусульман в хрониках действительно несут на себе все тропы и конвенции героических песен. Не случайно крупнейший французский медиевист П. Руссе говорил о том, что без «Песни о Роланде» не было бы и крестового похода.⁴⁶

И все же мы бы не хотели мыслить историческую традицию в пассивных категориях филиации и влияний. Нас интересует в данном случае не столько факт прямого влияния литературных моделей на более позднюю историческую

⁴³ В конце XI в. была, по-видимому, записана «Песнь о Роланде». Другие рыцарские песни также возникли на рубеже XI в. и были записаны в XII в. См.: *Gautier L. Les épopées françaises. P., 1878–1894. Vol. 1–4.*

⁴⁴ Михайлов А. Д. Французский героический эпос. Вопросы поэтики и стилистики. М., 1995.

⁴⁵ Примеры такого рода касаются не только хроник крестовых походов. Р. Лежен выявила литературные — эпические и агиографические — мотивы в средневековых хрониках XII в. (*Lejeune R. Recherches sur le thème: les chansons de geste et l'histoire. Liège, 1948*).

⁴⁶ Цит. по: *Rousset P. Histoire d'une idéologie. La croisade. P., 1983. P. 51.*

традицию, сколько тот культурный механизм, который сделал возможным такое влияние. На наш взгляд, речь идет все же не только о «влиянии» каких-то моделей и топосов, а об особом восприятии мира и истории хронистами, определившем характер этих заимствований и влияний. Не правомернее ли предположить, что речь идет о неявном вымысле, присутствие которого в хрониках вряд ли отчетливо осознавалось авторами? Средневековый человек, видимо, не был склонен различать между собственным опытом и фантастическим рассказом. Граница между вымыслом и действительностью пролегла не там, где она пролегает теперь. В какой мере в исторических сочинениях допускался вымысел. Где этому вымыслу был положен предел? На эти вопросы трудно дать однозначный ответ. Но так или иначе граница между исторической и литературной традицией в Средние века оставалась, видимо, достаточно зыбкой и неопределенной. И потому в хрониках, как и в рыцарских песнях, мы обнаруживаем большое число странных эпизодов, являющихся плодом фантазии средневековых авторов.

Ветхий Завет и христианские представления об исламе

Мы можем также вспомнить о более ранней культурной традиции — а именно традиции иудео-христианской, прежде всего о существенном значении Библии, отсылки к которой всегда были весьма важны для средневековой культуры. В средневековой христианской традиции тема идолопоклонства имеет глубокие корни.

Исключительно важными для средневекового сознания были ветхозаветные образы идолопоклонства, прежде всего образ золотого тельца (Исх. 32, 8). В Ветхом Завете содержатся многочисленные призывы не сотворять кумиров и изображений и не поклоняться им (См.: Исх. 20, 4–5; Втор. 4, 15–19). Он рисует образ погрязших в грехах язычников, поклоняющихся идолам и создающих их изваяния, приносящих им жертвы (Суд. 8, 33–34; Левит. 19, 4). Согласно Священному Писанию, их капища и их кумиры надлежало разрушать (Втор. 7, 5, 25), а самих язычников — наказывать (Втор. 17, 3). Еще более важно, что библейские тексты (а затем и их комментарии) объясняют и происхождение «идолопоклонства»: оно (как и в случае с мусульманским культом в литературных и исторических сочинениях) чаще всего предстает как выражение политеизма, культа «ложных богов», что иллюстрируют главным образом эпизоды с золотым тельцом (Исх. 32) и привидевшейся во сне Навуходоносору золотой статуи (Дан. 3, 1). Эти библейские

модели, конечно, также были хорошо известны средневековым хронистам, и, возможно, описывая культ мусульман и изображая их язычниками, идолопоклонниками, они ориентировались на Ветхий Завет.⁴⁷

Christianitas—paganitas

Но на пути к постижению реальности мы сталкиваемся с еще одним препятствием — это язык хроник. Описывая мусульманский мир, хронисты пытаются найти опору в церковном дискурсе. Мусульмане в хрониках чаще всего именуется «gentiles», «pagani» (язычники), религиозные обряды мусульман — «gentilium ritus»,⁴⁸ «idolatria», «superstitio».⁴⁹ Поразительно, что именно в таких терминах описывается в средневековой традиции и культура крестьян, являвшаяся объектом борьбы со стороны Церкви еще в первые столетия существования христианства.⁵⁰ Традиции условного риторического изображения врагов христианства могли быть почерпнуты хронистами крестовых походов и из агиографических сочинений. В них также часто говорится о классическом пантеоне языческих богов, включавшем Меркурия, Юпитера и Аполлона.⁵¹ И в житийных описаниях святые разбивают языческие идолы, ниспровергают статуи с пьедесталов. В житии св. Екатерины христианская мученица, вооруженная топором, разбивает золотые и серебряные статуи языческих богов.⁵² Св. Георгий низвергает с пьедесталов античные статуи и обращает в пыль языческие идолы.⁵³ Агиографы также описывают события ретроспективно, пользуясь лишь воображением и прибегая к моделям античного язычества. Подобно тому как раннесредневековые агиографы при описании языческого культа крестьян игнорируют саму

⁴⁷ Такая точка зрения изложена, в частности, в статье Дж. Толана. См.: *Tolan J. Muslims as pagan Idolators in Chronicles of the First Crusade* / Ed. M. Frassetto and D. Blanks. N. Y., 1997. P. 97–117.

⁴⁸ Alb. Aquen. P. 485.

⁴⁹ Fulch. Carnot. P. 290.

⁵⁰ *Schmitt J.-C. Les idôles chrétiennes / L'idolâtrie. Rencontres de l'Ecole du Louvre.* Paris, 1990. Mars. P. 107–119.

⁵¹ *La christianisation des pays entre Loire et Rhin (IV–VII ss.)* / Éd. P. Riché. Actes du colloque de Nanterre (3–4.05.1974). P., 1993.

⁵² *Delehaye H. Les passions des martyrs et les genres littéraires.* Bruxelles, 1921. P. 299.

⁵³ *Ibid.* P. 300.

по себе народную религиозность и ориентируются на классический образ античного язычества, так и хронисты крестовых походов игнорируют культ мусульман, стилизуя свое изображение в соответствии с принятыми в средневековой культурной традиции принципами и изображая чужую культовую практику как разновидность язычества. Под плотным покровом стилистических и риторических условностей мы тщетно пытаемся обнаружить действительность. Реальные факты превращаются под пером хронистов в далекие от жизни словесные формулы. Однако присущая средневековому сознанию оппозиция «христианство—язычество» — «Christianitas—paganitas» сохраняет свое значение. Иконография, как представляется, подтверждает это наблюдение. В иконографии этого времени мусульмане изображаются как язычники-идолопоклонники. Так, на миниатюре хранящейся в Гейдельберге рукописи «Песни о Роланде», переведенной в XII в. на немецкий язык, объект культа мусульман изображен в виде свиноподобного животного, возлежащего на римской античной колонне с капителью. На этом идолу должен был поклясться Ганелон, перешедший на сторону мусульманского правителя Марсилия⁵⁴ (см. рис. 1). Различные представления отражены в этом изображении — литературная традиция, согласно которой Мухаммад был сожран свиньями, церковная традиция, приписывающая мусульманам идолопоклонство. Осмысляя мир ислама в категориях Christianitas—paganitas, миниатюрист, подобно хронистам, ориентируется на античную модель. Таковой остается общая перспектива — связь идолопоклонства с античной paganitas.

**«Господи! Язычники пришли в наследие Твое...»
(Пс. 78, 1)**

Описания идолов Мухаммада в хрониках Первого крестового похода можно также объяснить исходя из самого общего контекста борьбы христиан и мусульман за контроль над сакральным пространством. Иерусалим — город, где Спаситель искупил Своей смертью на кресте грехи человечества, — был, как известно, центром христианства. Но и в системе мусульманских представлений Иерусалим — священный город (аль-кудс). В Харам-аш Шариф (на горе Мория — так называемой Храмовой горе) находится третья по значению (после мечетей в Медине и Мекке) мусульманская святыня —

⁵⁴ Bibliotheca Palatina. Cod. germ. 112.

Куббат-ас-Сахра («Купол Скалы»), а также важнейшая святыня ислама мечеть аль-Акса. И христиане, и мусульмане стремились утвердить свои позиции в религиозной сфере, узаконить свое присутствие в Палестине. Борьба за контроль над памятниками, изображениями, которые могли быть использованы для религиозной легитимации — словом, борьба за сакральное пространство, — почти на протяжении двухсот лет определяла противоборство мусульманского и христианского миров. И христиане, и мусульмане рассматривали присутствие иноверцев как оскорбление своих религиозных чувств. Бодри Дейльский утверждает, что предметы мусульманского культа были водворены в храмах Святой Земли «против закона и веления небес» («contra jus et fas»).⁵⁵ В глазах христиан передача культовых зданий Святой Земли под религиозный контроль мусульман была такой же незаконной десакрализацией и профанацией, какой было для мусульман и отвоевание сакрального пространства христианами. Религия, как известно, устанавливает границу между «чистым» и «нечистым», и мусульманские святыни были для христиан «языческими нечистотами» («*immunditiis gentilium*»).⁵⁶ В целях пропаганды священной войны хронисты описывают мусульманский культ как языческий и при этом ориентируются на библейский образ агрессивных и воинственных язычников и исходят из известной ветхозаветной цитаты: «Господи! язычники пришли в наследие Твое; осквернили святы́й храм Твой, Иерусалим превратили в развалины». Тема осквернения святых мест языческими нечистотами постоянно звучит в хрониках Первого крестового похода, особенно в приводимой хронистами речи Урбана II на Клермонском соборе.⁵⁷ Бодри Дейльский пишет о том, что мусульмане разрушают христианские храмы, устраивают в христианских церквах стойла и хлевы для животных, христиан истребляют огнем и мечом.⁵⁸ Гвиберт Ножанский рассказывает о том, как мусульмане убивали католиков или насильно обращали их в ислам; они торговали в храмах и профанировали святыни.⁵⁹ Примерно те же сцены рисует и Роберт Монах.⁶⁰ Отглоськом ветхозаветной цитаты (Пс. 78, 1) звучит возглас Бодри Дейльского «Иерусалим оказался во власти языческих нечистот!».⁶¹

⁵⁵ Baldr. Dol. P. 13.

⁵⁶ Alb. Aquep. P. 420.

⁵⁷ Его речь сохранилась в основном в хрониках французских бенедиктинцев — у Гвиберта Ножанского, Бодри Дейльского и Роберта Монаха.

⁵⁸ Baldr. Dol. P. 13.

⁵⁹ Guib. Nov. P. 101–102.

⁶⁰ Rob. Mon. P. 728–9.

⁶¹ Baldr. Dol. P. 13: «Jerusalem... sub spurcitiā paganorum redacta est...».

Описывая мечети, мусульманские святыни, предметы мусульманского культа, хронисты стремятся спрофанировать их, лишить их сакральной сущности. Если христианские церкви называются «*loca sancta*», «*sanctuarium Dei*»,⁶² «*sacra loca*»,⁶³ то в глазах хронистов *fanum* мусульман не что иное, как *profanum*, а утверждение мусульманского религиозного контроля над зданиями Храмовой горы есть сущая профанация святого.⁶⁴ Но мечеть, с их точки зрения, не просто «*profanum*», это — «*diabolicum atrium*» («обиталище дьявола»)⁶⁵. Именно в таком ключе воспринимаются и факты превращения христианских храмов в мечети. Так, продолжатель хроники Петра Тудебода Сиврейского рассказывает о церкви Св. Петра в Антиохии, в которой мусульмане устроили мечеть — т. е., по его словам, «осквернили ее»⁶⁶ — замазали известью образы христианских святых, покрыли стены арабской вязью, создали роскошное и богатое убранство. Передача здания под контроль мусульман — своего рода инверсия. В результате храм Бога, как пишет хронист, стал храмом дьявола. Подобно тому как в культовых предметах, святынях и сакральных образах христиан сосредоточена божественная сила, помогающая христианам побеждать врагов,⁶⁷ в культовых предметах и зданиях мусульман, как полагают средневековые писатели, сосредоточена дьявольская злая сила.

По поводу мусульманских святынь на Храмовой горе хронист Бодри Дейльский замечает следующее: «Осквернен, без сомнения, святой храм Божий; и стала храмовая территория местом собрания непочтительных народов; дом молитвы стал вертепом разбойников»,⁶⁸ почти буквально повторяя евангельскую цитату: «И говорил им: „дом Мой домом молитвы наречется, а вы сделали его вертепом разбойников”» (Мф. 21, 13). Для средневековых людей с их манихейским восприятием мира борьба за сакральное пространство и утверждение контроля над святынями сублимировалась в борьбу греха и добродетели, борьбу *fides* и *idolatria*, истинной

⁶² Ibid.

⁶³ Tud. P. 165.

⁶⁴ Baldr. Dol. P. 13: «*Sanctuarium Dei profantaus et*».

⁶⁵ *Gesta Francorum*. P. 43, 77.

⁶⁶ «*foedaverunt ecclesiam sancti Petri*» (Tud. P. 195).

⁶⁷ Так, Фульхерий Шартрский, как и многие другие хронисты, сообщает о том, что крестоносцы брали с собой в бой Святой Крест и другие предметы культа, которые, как они считали, помогают им сражаться против врагов: «...*aderat ibi crux dominica, inimicis Christi valde contraria*» (Fulch. Carnot. P. 414).

⁶⁸ Baldr. Dol. P. 11.

веры и язычества с присущим ему многобожием и идолопоклонством. Fides наряду с caritas и spes главная из теологических добродетелей, в ее борьбе и окончательной победе над idolatria состоял смысл крестового похода. Падение идолов должно было бы стать удачным его завершением. Присутствие языческих нечистот, мусульманских культовых предметов и святынь побуждало христиан к действиям, не менее агрессивным, чем действия мусульман: в том самом храме Господа Templum Domini (Куббат-ас-Сахре), который, по словам христиан, был «осквернен и профанирован» присутствием мусульман, христиане устроили кровавую резню (а Танкред еще и ограбил храм), и этот акт получил религиозное освящение, ибо «место святое было обагрено кровью тех, чье богохульство (blasphemia) так долго его оскверняло...».⁶⁹ Мысль об отвоевании у иноверцев сакрального пространства лейтмотивом проходит через хронику Бодри Дейльского: «И почему мы, — пишет он, — пренебрегли храмом Соломона и даже храмом Господа, в котором эти варварские нации (barbarae nationes) почитают свои статуи, которые они поместили там против закона и веления небес?».⁷⁰

По сообщениям хронистов, как христиане не терпят присутствия мусульманских святынь и предметов культа, так и для мусульман присутствие христианских сакральных образов оскорбительно. Их неприятие выражается и в непочтительном отношении к сакральным образам иноверцев. Альберт Аахенский, Петр Тудебод и другие хронисты рассказывают несколько примечательных эпизодов, в которых зафиксированы акты поругания христианских образов мусульманами и вообще отражена власть образов над средневековыми людьми. Во время осады Иерусалима в 1099 г., рассказывает Альберт Аахенский, на верх осадной машины христиане водрузили сияющий золотом крест с изображением (imago) Иисуса Христа: сарацины, по словам хрониста, швыряли в него камни и стремились повалить его наземь, но несмотря на все их усилия они «не могли добиться того, чтобы обрушить его или даже в него попасть...».⁷¹ Раймунд Ажилский рассказывает, как во время осады Маары в 1098 г. мусульмане, поместив кресты на крепостные стены, подвергали их многочисленным оскорблениям. Точно так же они действовали и во время осады Иерусалима, когда на стенах водружали кресты в виде виселицы, бичевали и оскорбляли их.⁷² Еще более примечательный

⁶⁹ Raym. d'Aguil. P. 150–151.

⁷⁰ Baldr. Dol. P. 13.

⁷¹ Alb. Aquen. P. 475.

⁷² Raym. d'Aguil. Cap. XIV, XX.

эпизод рассказывает в своей хронике Петр Тудебод. Во время осады Иерусалима священники в белых одеждах и босиком совершают восхождение на гору Синай — в ответ на это мусульмане устраивают свою религиозную процессию, неся на шесте покрытое тряпицей изображение Мухаммада.⁷³ В другом пассаже хроники Тудебод рассказывает, как во время коллективной литании христиан сарацины с крепостных стен издают вопли и подвергают христиан всяческим насмешкам. Затем с целью оскорбить христиан они начинают ударять бревном по кресту и в конце концов разбивают его о стену, приговаривая: «Франки, нравится вам такой крест?».⁷⁴ Еще один рассказ, в котором раскрывается власть образов над средневековыми людьми, можно найти в той же хронике Петра Тудебода. Во время осады крестоносцами Антиохии в 1098 г. турки заметили в глубине свода церкви Св. Петра сакральный образ, такой «драгоценный и чистый», пишет хронист, что, казалось, он что-то говорил мусульманам. Раздраженные видом этого изображения, мусульмане приказывают ему спуститься, угрожают ему и пускают в него стрелы. Но то был чудотворный образ, и неслучайно ни одна стрела не попала в него. Тогда по приказу эмира один из турков залез наверх с целью сбросить образ наземь. Но как только он к нему приблизился, свод обрушился, турок упал наземь, сломал себе все конечности и шею и испустил дух. По словам хронистов, чудотворный образ внушал туркам огромный страх.⁷⁵ Все эти примеры хронисты приводят в целях пропаганды крестового похода, изображая конфликт мусульман в виде борьбы *fides* и *idolatria*. Агрессивное отношение мусульман к христианским святыням оправдывало и соответствующие акты христиан по отношению к мусульманским культовым предметам.

Отсюда — рассказы об осквернении святынь, изображение мусульманского культа как дьявольского, языческого, основная черта которого — идолопоклонство. Двести лет шла борьба между мусульманами и христианами за сакральное пространство. Нередко в ход пускались и визуальные средства. Известно, что Конрад Монферратский, сеньор Тира и один из вдохновителей Третьего крестового похода, заказал художникам большое полотно, на котором был изображен Иерусалим и главный храм города — церковь

⁷³ Описание Петром Тудебодом мусульманских обрядов, с его точки зрения аналогичных христианским, отражает представление хрониста о том, что Мухаммад в исламе занимает такое же место, как Христос в христианстве.

⁷⁴ «Franci, agip salib?» — возможно, искаженная арабская фраза «Франки, нравится крест?» (Tud. P. 137).

⁷⁵ Tud. P. 196.

Гроба Господня. На этой огромной картине художник нарисовал мусульманского всадника, топчущего гроб Спасителя. По словам арабского историка Бега-аддина, Конрад Монферратский выставлял это полотно на всех рынках и во всех местах общественных собраний. Христианские священники с криками «О горе!» переносили картину с места на место, ломая руки и взывая к собравшейся публике.⁷⁶ О другом примечательном эпизоде рассказывает арабский историк Ибн-аль-Асир. После взятия в 1187 г. мусульманами Иерусалима в Акре можно было часто видеть траурные процессии, в которых участвовали христианские монахи, священники и франкские рыцари, все одетые в черное. Они несли перед собой большую картину; на ней был изображен Иисус Христос, которого бил мусульманин, так что по лицу Иисуса текла кровь. Христиане показывали эту картину возбужденной толпе и говорили: «Вот Мессия, убитый Мухаммадом, пророком мусульман».⁷⁷ Упомянутые арабскими историками изображения является своеобразным визуальным комментарием к рассказам хронистов об осквернении христианских святынь в Палестине. Тема борьбы *fides* и *idolatria* в эпоху крестовых походов нашла отражение и в иконографической традиции. Художники должны были создавать визуальные образы, чтобы вести священную войну и такими средствами. Псалтыри и Часословы нередко включали в сцены Страстей Христовых помимо изображений иудеев и изображения темнокожих сарацин. Наиболее выразительное изображение мы видим в принадлежавшей Людовику Святому Библии из библиотеки Арсенала (см. рис. 2). Одна из миниатюр, изображающая Иуду Маккавея, являет собой пример своеобразного, в духе крестоносной идеологии, переосмысления сюжета библейской истории. На миниатюре мы видим сына священника Маттафии, врывающегося в храм Соломона и отрубаящего голову арабу в турбане, приносящему идолу Мухаммада жертву в виде животного. Храм Соломона разграблен, Маккавеи поднимаются на борьбу и захватывают Храм, который стал местом молитвы и жертвоприношений... сарацин-идолопоклонников. Этот пример переосмысления ветхозаветной темы (ср.: Пс. 78, 1: «осквернили святой храм Твой, Иерусалим превратили в развалины») вновь показывает нам значение темы борьбы *fides* и *idolatria* в пропаганде священной войны против мусульман.

Но самое замечательное изображение, посвященное этой теме и рассказывающее о причинах Первого крестового похода в терминах борьбы

⁷⁶ Chroniques arabes des croisades / Éd. F. Gabrieli. P., 1977. P. 234–235.

⁷⁷ Ibid. P. 209.

истинной веры и идолопоклонства, борьбы истинных и ложных сакральных образов представляет собой четырехъярусная миниатюра из иллюстрированной хроники Гийома Тирского (см. рис. 3).

Изображение в верхнем правом углу посвящено проповеди Урбана II, рассказывающего о том, как Христос искупил грехи человечества Своей смертью в Иерусалиме, где теперь осквернены христианские святыни (эта речь, как мы помним, передана в хрониках французских бенедиктинцев). В верхнем левом углу изображена сцена Распятия — это главное в истории христиан событие, сделавшее Иерусалим центром мира. В нижнем левом углу мы видим паломника, молящегося перед Гробом Господнем (Гроб Спасителя представлен в виде простого надгробия, цель такого изображения — подчеркнуть строгость христианского культа в противовес мусульманскому), а в нижнем правом углу тех самых сарацин, которые оскверняют языческими нечистотами и идолопоклонством святыне места. Мы видим изображение обнаженного идола в виде Марса, он вооружен щитом и стоит на колонне. Миниатюра из хроники Гийома Тирского — наиболее выразительный пример пропаганды священной войны против мусульман визуальными средствами; она внушала средневековым христианам мысль о том, что крестовый поход — борьба истинной веры против идолопоклонства.

Итак, пропаганда крестового похода, как при помощи проповеди, так и при помощи визуальных средств, порождала неправдоподобные рассказы хронистов об осквернении мусульманами христианских храмов и об установлении в них золотых и серебряных статуй идолов. Эти фантастические описания следует осмыслить в контексте борьбы *fides* и *idolatria*, борьбы за сакральное пространство. Но это лишь самое общее соображение, объясняющее существовавшую в государствах крестоносцев атмосферу религиозной нетерпимости. Как же вообще могли возникнуть превратные представления о мусульманском культе?

Христианская концепция образа и мусульманские «идолы»

Изображая статую Мухаммада в мечети, хронисты могли исходить из представлений о христианской культовой практике. Особенность христианского культа — наличие изображений святых, статуй, скульптур в христианских храмах — могло стать предпосылкой именно такого восприятия мусульманского культа. Хорошо известно, что христианская Европа могла дать подобные примеры. В том, что обилие статуй в христианских церквах

граничило с идолопоклонством, отдавали себе отчет даже отцы Церкви. Бернар Анжерский, автор «Книги чудес Фиды Конкской», путешествуя в 1020 г. по Оверни, повсюду замечал украшенные драгоценностями золотые статуи и сравнивал их с языческими идолами. С точки зрения образованного человека, такое обилие образов было почти что суеверием, оправдываемым лишь тем, что изображения заменяли простолюдинам священные тексты.⁷⁸ В сочинении Бернара изложен весьма примечательный диалог между автором и его другом Бернье. Созерцая в одной из овернских церквей статую св. Жерара, Бернар улыбаясь спрашивает своего спутника: «Брат мой, что ты думаешь об этом идоле? Не сочли бы Марс и Юпитер, что это достойное их изображение?». ⁷⁹ Поразительно, что святой отец произносит перед изображением примерно те же слова, что и рассматривающий идол Мухаммада рыцарь Танкред. И в изображении названной сцены из нашей хроники, видимо, сказались прежде всего представления о собственном культе.

Мысль о том, что христиане, опасаясь обвинений в идолопоклонстве, проецировали эти присущие язычеству черты культа на иноверцев — евреев и мусульман, была чрезвычайно богато проаргументирована в книге М. Камилла «Готический идол»⁸⁰ и подтверждается на нашем материале. Он говорит о том, что христиане находились во власти образов. В средневековой Западной Европе, хотя и не знавшей пароксизмов византийского иконоборчества, был чрезвычайно популярен труд Алкуина «*Libri carolini*», в котором иконопочитание осуждалось как пережиток язычества. Но уже в XII–XIII вв. почитание образов и изображений возобновилось. А после принятия на IV Латеранском соборе в 1215 г. догмата о реальном присутствии Тела и Крови Христа в Св. Дарах облик святого приобрел материальный характер,

⁷⁸ Средневековые отцы Церкви исходили из этой известной максимы Григория Великого, высказанной в письме епископу Марсилию Серенскому. См.: *Gregorii Magni Epistula 105 ad Serenium Massiliensem* // PL. T. 77. Col. 1128–1129: «*Nam quod legentibus scriptura, hoc idiotis praestat picturam cernentibus...in ipsa legunt qui litteras nesciunt...*». Примечательно, что автор наиболее обширной хроники крестовых походов Гийом Тирский, рассказывая об осквернении мусульманами христианских храмов, не преминул упомянуть о том, что простой народ использовал образы в благочестивых целях — вместо священных книг. См.: *Wil. Tyr. P. 339*: «*Venerabiles quoque sanctorum imagines, quibus simplex populus et plebs Dei cultrix pia ruditate commendabilis quasi pro libris utitur...*».

⁷⁹ *Liber miraculorum Sanctae Fidis* / Éd. A. Bouillet. P., 1897. P. 46–49.

⁸⁰ *Camille M. The Gothic Idol (Ideology and Image-Making in Medieval Art)*. Cambridge, 1989. P. XXVI.

и изображения святых заполнили христианские церкви.⁸¹ Этого не было в исламе. Мусульманские хроники свидетельствуют о том, что скорее арабы поражались граничившему с идолопоклонством поклонением христиан священным образам. Арабский хронист Имад-аддин с возмущением пишет в своей хронике о том, что христиане украсили свои церкви образами и статуями, что на мраморных колоннах они выгравировали изображения животных и что в христианской церкви он видел даже изображение свиньи.⁸² О том, что изображения не имели той же власти в исламском мире, какую они имели в христианском мире, свидетельствуют и собранные О. Грабарем факты. Он ссылается на полулегендарный рассказ христианского происхождения, в котором сообщается о том, как христиане и мусульмане заключили перемирие и в знак мира установили на границе между христианской и мусульманской территориями статую императора Ираклия. Мусульманский воин случайно повредил глаз статуе, и христиане тотчас же потребовали компенсации — разрешить им расправиться со статуей халифа Умара. Мусульмане согласились на это, так как, заключает О. Грабарь, они «не столь глубоко, как христиане, верили в значение образа».⁸³ В отличие от ислама, для христианского культа Западной Европы были характерны скульптурные и другие изображения Христа и святых, ветхозаветных и новозаветных персонажей. Эта особенность христианского культа не могла не повлиять на восприятие чужой религии. Не случайно и на мусульманский культ они спроецировали представления о своей религии. При изображении культа ислама христианский культ играл своеобразную роль отсутствующей модели. Такое восприятие Другого характерно не только для средневековой культуры, но также, например, и для античной.⁸⁴ Монолог Танкреда перед статуей в высшей степени символичен. Он происходит на важной в сакральном отношении храмовой территории горы Мория. Рауль Канский помещает статую в храме Соло-

⁸¹ *Wirth J. L'image médiévale. Naissance et développements (VI–XV ss.)*. P., 1989; *Михайлов А. Д. Французский героический эпос...* С. 219.

⁸² *Chroniques arabes des Croisades/Éd. F. Gabrieli*. P., 1977. P. 195. Ф. Габриели полагает, что в этом пассаже речь идет об изображениях на капителях и барельефах, столь типичных для романского искусства. М. Камилл считает, что мусульмане приняли за изображение свиньи евангелический символ — агнец Божий. См.: *Camille M. Op. cit.* P. 137.

⁸³ *Grabar O. The Formation of Islamic Art*. New Haven, 1973. P. 89.

⁸⁴ *Hartog F. Le miroir d'Herodote: Essais sur les représentations de l'autre*. P., 1991. P. 189.

мона.⁸⁵ Путаница в представлениях о храмовой территории, конечно, существовала. Например, хронист Фульхерий Шартрский помещает статую в *Templum Domini* — более важном в системе христианского культа месте. И это знаменательно. Танкред, размышляя о смысле образа, вначале высказывает предположение о том, что стоящая перед ним статуя — изображение Христа. Мухаммад так или иначе некий pendant Христу, и его идол в хрониках, несомненно, соответствует статуе Христа в христианской Церкви (как и христианской Троице соответствует злодейская троица мусульман). Христианская Церковь, конечно, никогда не сомневалась в том, что следует осуждать идолопоклонство. Но статус образа был в высшей степени проблематичным. Средневековая мысль колебалась между ветхозаветными запретами на изображения, с одной стороны, и парадигмой воплощения, являвшейся принципом всякой медиации между видимым и невидимым — с другой. Изображения вызывали весьма характерные для средневековой культуры дебаты. Контролировать визуальные образы было не так легко, как авторитетные тексты. Теологическая и литургическая литература, посвященная статусу изображения,⁸⁶ необозрима, и особенно часто обсуждался вопрос о том, как отделить истинные образы от фальшивых. Монолог Танкреда и посвящен целиком этому вопросу. Рыцарь даже перечисляет признаки, по которым можно определить, относится ли данное изображение к христианскому культу или нет: он говорит о «знаках Христа», которые в этом изображении отсутствуют, о несоответствующей христианскому культу пышности и пр. и приходит к выводу о том, что стоящая перед ним статуя всего отнюдь не сакральный образ («*imago*», «*effigies*»), но всего лишь *simulacrum* — именно это слово было наиболее распространенным в христианской традиции обозначением языческого идола.⁸⁷ Описывая идолопоклонство внутри чужой системы ценностей, христианские хронисты могли полностью отрицать значение образов в культе, однако отрицать это при помощи их искажения, инверсии их смысла и

⁸⁵ См. о храмовой территории: *Schein S. Between Mount Moriah and the Holy Sepulchre: The Changing Traditions of the Temple in the Central Middle Ages // Traditio. N. Y., 1984. Vol. XL. P. 175–185.*

⁸⁶ См.: *Nicée II, 787–1987. Actes du colloque international / Éd. F. Boespflug et N. Lossky. P., 1987.*

⁸⁷ См.: *Schmitt J.-C. Op. cit. P. 112.* Этот же термин употребляет Бодри Дейльский, говоря о том, что мусульмане — *barbarae nationes* — «против закона и веления небес» (*contra jus et fas*) поместили в христианских храмах почитаемые ими сакральные образы: *Baldr. Dol. P. 13.*

последующего разрушения. Это и делает Танкред, произнося перед изображением пророка знаменательный монолог, приписывая этому образу эсхатологический смысл, называя идола Антихристом, наделяя этот образ зловещей силой, которая сосредоточена в его изображении. Общая идея — оппозиция, но именно такая трагестия понятна христианскому сознанию. По существу хронист создает антиобраз, т. е. фальшивый образ, смысл которого должен был быть понятен средневековым христианам. В то же время этот эпизод, как и речь Танкреда, — попытка определить себя по отношению к Другому. И потому все в этой речи строится по принципу инверсии — Христу противопоставляется Антихрист, пышному культу мусульман — скромный культ христиан и т. д. Так или иначе созданная хронистом картина — зеркальное отражение христианского культа.

Итак, когда крестоносцы пришли в Святую Землю, они уже были «подготовлены» к определенному восприятию мусульманского культа. Преобладавшие в их сознании культурные идеологические стереотипы предопределили именно такое восприятие исламского мира и вдохновили их на создание образа мусульман-идолопоклонников. А была ли в самом деле статуя на горе Мория? На этот вопрос скорее всего ответа нет, ясно одно: идол пророка прочно существовал в воображении христиан благодаря чрезвычайно устойчивым культурным традициям Средневековья и особенностям самого христианского культа.





1.3. Идея обращения иноверцев в хрониках Первого крестового похода

Другой баснословный сюжет, встречающийся на страницах хроник, — изобилующие фантастическими деталями рассказы о случаях добровольного крещения мусульман и насильственного обращения в ислам христиан. Трудно представить, что мусульмане столь уж часто по своим собственным убеждениям переходили в другую веру, признавая превосходство христианства над исламом.¹ С исторической точки зрения, и насильственная исламизация христиан в это время мало правдоподобна.² Следует иметь в виду достаточно известный исторический факт: когда крестоносцы прибыли в Сирию, идея джихада, священной войны против неверных, уже не была столь актуальной в этом регионе. К тому же, согласно учению ислама, следовало обращать в ислам язычников, но не «людей Книги» (ахл-аль-китаб), к каковым относили христиан и евреев.³ Видимо, в хрониках Первого крестового похода нам приходится иметь дело с воображаемым

¹ См. в хрониках упоминания о таких случаях: Rob. Mon. P. 784; Alb. Aquep. P. 346, 386.

² О попытках заставить христиан силой принять ислам свидетельствует ряд хроник. См.: Galt. Cancel. P. 126; Tud. P. 79.

³ См.: Morabia A. Jihad dans l'islam médiéval. Paris, 1993. Об идее джихада в это время см. также: Flori J. Croisade et Djihad: le problème de la guerre dans le christianisme et l'islam // Les croisades. L'Orient et l'Occident d'Urbain II à Saint Louis, 1096–127 / Éd. M. Rey-Deliqué. Milan, 1997. P. 49–62.

дискурсом о событиях, т. е. скорее с представлениями хронистов о *conversio* (обращении иноверцев), чем с реальными случаями перехода в другую веру. И в этом заключается большое преимущество для нас. Ведь нас, как уже говорилось, интересуют не реалии сами по себе, а то, как они осмысляются, как они отражаются в сознании хронистов.

Острейшая для средневекового сознания проблема *conversio*, видимо, побуждала христианских авторов размышлять о границе, разделяющей христиан и иноверцев (в том числе мусульман), и о своей идентичности. Рефлексию хронистов по поводу *conversio* выявить весьма трудно — ведь в хрониках лишь скупо фиксируется тот или иной факт перехода мусульман в христианство или — значительно реже — христиан в ислам и ничего не говорится об отношении авторов к этим фактам. Но, быть может, их представления о границе между христианским и мусульманским мирами, как и о том, насколько возможно пересечь эту границу (в чем, собственно, и состоит смысл *conversio*), удастся реконструировать, если обращать внимание не только на содержание высказываний авторов хроник, но и на форму, сам способ выражения их суждений — т. е. не только на то, **что** описывают хронисты, но и на то, **как** они это описывают. Таким образом, в нашем анализе представлений хронистов об обращении иноверцев (*conversio*) мы попытаемся перенести акцент с анализа содержания на анализ формы.

Отметим, что среди историков довольно широко распространено мнение, будто *conversio* не являлась целью Первого крестового похода и сами крестоносцы имели о ней весьма смутное представление. Считается, что главной целью крестоносцев было отвоевание Святой Земли и христианских святынь, а не обращение в христианство местного населения. Так, еще в начале века американский историк Д. Манро доказывал, что и в речи Урбана II на Клермонском соборе в 1095 г., положившей начало крестоносному движению, нет никаких упоминаний о *conversio* и что папа не проявил никакого интереса к обращению иноверцев.⁴ Немецкий медиевист Г. Э. Майер в своих исследованиях показал, что вплоть до взятия Сидона в 1100 г. мусульманам вообще не предоставлялось право выбора между смертью и обращением в христианство.⁵ Израильский историк Б. З. Кедар, всесторонне изучивший идею обращения иноверцев (как и идею миссии) по нарративным

⁴ *Munro D. C. The speech of Urban II at Clermont, 1096 // American historical review. 1905. Vol. XI. P. 231–242.*

⁵ *Mayer H. E. Latins, Muslims and Greeks in the Latin kingdom of Jerusalem // History. 1978. Vol. 63. № 208. P.175–192.*

источникам, «Иерусалимским ассизам», памятникам канонического нрава, приходит к выводу о том, что эта идея заинтересовала крестоносцев лишь в середине XII в.⁶ Пожалуй, лишь американский медиевист А. Катлер рассматривал отдельные случаи обращения мусульман в христианство как первые примеры миссионерской деятельности католической Церкви на Ближнем Востоке.⁷ Французский медиевист Ж. Флори также считает, что крестовый поход подразумевал необходимость обращения иноверцев, во всяком случае, подчинения их всем видам власти христиан, в том числе религиозной.⁸ На самом деле, хроники упоминают о ряде случаев обращения мусульман в христианство или перехода в ислам христиан.

Самый яркий эпизод, описанный всеми хронистами, связан с чудом Святого Копья. Обретение святой реликвии, копья воина Лонгина, который облегчил Христу Его крестные муки, вызвало мощный подъем религиозного энтузиазма и даже прилив миссионерских чувств. 27 июня 1098 г. осаждавшие Антиохию крестоносцы отправляют к мусульманскому эмиру Кербоге посольство во главе с Петром Амьенским (Отшельником) и знатоком арабского языка Эрлуином. Им было поручено предъявить Кербоге ультиматум: «Покинь Антиохию тотчас же или будешь выдворен силой!». Но Петр Амьенский не последовал инструкциям и совершил неожиданный поступок, предложив Кербоге обратиться... в христианство.⁹ Он обещал эмиру, что если тот перейдет в христианство, то сможет на правах вассала удержать за собой Антиохию; Кербога же, в свою очередь, выдвинул контрпредложение:

⁶ Kedar B. Z. *The Franks in the Levant, 11-th to 14-th c. L.*, 1993; *Idem. Crusade and Mission. European approach towards the Muslims.* Princeton, 1985.

⁷ Cutler A. *The First crusade and the idea of «conversion» // The Muslim world.* 1968. Vol. 58. № 1. P. 57–71; № 2. P. 155–164.

⁸ См.: Flori J. *La Première croisade. L'Occident chrétien contre l'islam.* P., 1992. О насильственном обращении других иноверцев — евреев — во время Первого крестового похода см. статью Дж. Райли-Смита: *Riley-Smith J. The First crusade and the persecution of the Jews / Persecution and Toleration // Studies in Church History.* Vol. 21. P. 51–72.

⁹ Примечательно, что в «шансон де жест» первого цикла крестовых походов «Крещение Корбарана» атабек Мосула действительно переходит в христианскую веру, чем очень огорчает свою мать Калабру. Кербога начинает сражаться на стороне христиан, а его мать, удрученная поведением сына, отправляется в Акру и рассказывает о случившемся султану, который выступает в поход против Годфруа Бульонского. См.: *La Chretiené Corbaran / Éd. P. Grillo.* Alabama, 1989.

крестоносцы могут владеть Антиохией как его вассалы, обратившись в ислам...¹⁰

Изучая этот и другие пассажи хроник, мы попытаемся, путем анализа нарративных приемов и манеры высказывания хронистов, выявить отразившиеся в их сочинениях представления о мусульманах и *conversio*.

Какие же нарративные структуры могли использовать в своих сочинениях хронисты для того, чтобы рассказать о случаях *conversio*?

Вполне возможно, что, изображая сцены обращения иноверцев, они в большей мере ориентировались на литературные модели, чем на непосредственные наблюдения.¹¹ На эту мысль, помимо присутствия в хрониках целого ряда фантастических эпизодов, наводит еще и следующее уже сделанное нами в предыдущей главе наблюдение: многие средневековые западные христианские представления об исламе почерпнуты из литературной традиции. Мы уже имели повод заметить, что, например, изображение мусульман идолопоклонниками во многом навеяно «шансон де жест». Предположим, что и в изображении сцен обращения иноверцев хронисты также следуют традиции старофранцузского героического эпоса.¹² Не случайно исследователи давно заметили очень близкую связь сюжетов хроники Петра Тудебода и «Песни о Роланде».¹³ Попытаемся продолжить наши наблюдения

¹⁰ Описание этого эпизода см. в следующих хрониках: *Gesta Francorum*. P. 66; *Tud. P.* 108–109; *Fulch. Carnot. P.* 247; *La Chanson d'Antioche*. Т. 1. V. CCXCVI–CCXCVII.

¹¹ Еще французский византинист Луи Брейе, один из издателей хроники Анонима, отмечал, что, отраженный в «*Gesta Francorum*» образ мусульман «легендарен и условен». См.: *Histoire anonyme de la Première croisade*/Éd. L. Bréhier. P., 1924. P. VI.

¹² Подобные наблюдения по старофранцузской литературе см.: *Bancourt P.* *Les musulmans dans les chansons de geste du cycle du Roi*. Aix-en-Provence, 1985. Vol. 1–2; *Daniel N.* *An interpretation of the chansons de geste*. Edinburgh, 1984; *Meredith-Jones C.* *The conventional Saracens of the chansons de geste* // *Speculum*. 1942. Vol. XVII. № 2. P. 201–226; *Loutchitskaja S.* *La conversion réelle ou imaginaire? Les attitudes envers les musulmans dans le premier royaume latin de Jérusalem* // *Le partage du monde Échanges et colonisation dans la Méditerranée médiévale*/Éd. M. Balard, A. Ducellier. P. 1998. P. 193–201.

¹³ В «Песни о Роланде» описание эпизода, в котором мусульманский эмир Балиган получает письма от окруженного христианскими войсками короля Марсилия, просящего о помощи, весьма сходно с описанием реального события из хроники Тудебода, рассказывающего о том, как потерпевший под Антиохией поражение мусульманский правитель Яги-Сиан просит помощи у атабека Мосула

об аналогиях и параллелях между литературными и историческими произведениями.

Идея «*conversio*» и старофранцузский эпос

Вернемся к упоминавшемуся нами рассказу о посольстве Петра Отшельника. Добравшись до вражеского лагеря, проповедник бросает мусульманам в лицо гордые слова:

«Наши военачальники и сеньоры чрезмерно удивлены тем, что вы так безрассудно и дерзко вторглись в землю христиан, которая также принадлежит и им. Быть может, как мы думаем и полагаем, вы пришли сюда с одним лишь намерением — принять христианство? Или же вы пришли сюда для того, чтобы всячески вредить христианам? (Putamus foristan et credimus, quia ideo hue venistis quoniam per omnia vultis effici Christiani; aut propterea igitur hue venistis, ut per omnia Christianos afficiatis?) Все наши военачальники единодушно требуют от вас, чтобы вы убрались из земли Господа и христиан, которую блаженный апостол Петр некогда склонил своими проповедями к учению Христа...»¹⁴

Хронист Бодри Дейльский добавляет к переданным Анонимом и Тудебодом словам Петра следующий важный пассаж: *«Если же вы, что будет лучше, примете крещение, то вас охотно посвятят в таинство и вернут землю в ваше владение, и выступят против самих врагов ваших...»¹⁵*

А Фульхерий Шартрский сообщает нечто весьма существенное по поводу условий, которые христиане, в лице Петра Отшельника, будто бы предлагали мусульманам: *«...Если они (т. е. мусульмане. — С. Л.) не отдадут мирно христианам землю, которая издавна им принадлежит, то ... на следующий день начнется против них война... По 5, 10, 20 и 100 рыцарей от каждой стороны будут избраны для сражения... и та сторона,*

Кербоги. См.: Ross G. A. The Baligant episode in the «Chanson de Roland» and the «Historia» Petri Tudebode // Olifant / A publ. of the Société Rencevals. 1988. Vol. 13. № 3–4. P. 177–180. Подобные интерполяции достаточно характерны для хроник и песен.

¹⁴ Tud. P. 66. В этом пассаже отражено типичное для Средневековья представление, согласно которому мусульмане рассматриваются как вероотступники. См.: Norman D. Islam and the West: the making of an image. Edinburgh, 1960. P. 83–84.

¹⁵ Baldr. Dol. P. 73.

которая другую одолеет, получит свободно и беспрепятственно города и королевство...».¹⁶

В ответ на предложение Петра Отшельника послы слышат оскорбительную речь — вряд ли исторически правдоподобную (ибо известно, что мусульмане считают Христа пророком), но отражающую христианские знания об исламе: «*На христианство ваше, которое есть идолопоклонство и гнусность, плюем и им гнушаемся. Распяты вы, который не смог избежать креста, спасет ли вас от наших рук?*».¹⁷

Далее Кербога предлагает франкам обратиться в ислам, обещая им несметные богатства. При этом он произносит следующие слова: «*Желаете знать наш ответ? Тогда вернитесь как можно скорее и скажите своим сеньорам, что если они желают стать турками и отвергнуть вашего Бога, мы отдадим им эту землю и еще города и замки, так что никто из вас не останется простым воином, но все будете рыцарями... как мы, и мы будем с вами дружить... В противном же случае пусть знают, что их ждет смертная казнь или же их в цепях уведут в вечный плен в Хорасан, где они до конца своих дней будут служить нам и детям нашим...*».¹⁸

Здесь сделаем небольшое отступление. Хронисты создавали свои сочинения спустя годы после описанных ими событий. Вряд ли они помнили, что именно говорили их герои. Все эти речи, несомненно, придуманы, хотя, быть может, не вполне намеренно. Речь идет, конечно, не о сознательном вымысле, каковой присутствует, например, в античной историографии, где историческое сочинение принципиально сводимо к определенному набору риторических элементов.¹⁹ Но мы вправе сделать предположение о том, что в приведенных выше речах и монологах содержится изрядная доля риторики. И все же именно этот речевой этикет, как мы постараемся показать, может быть ключом к постижению идеи *conversio* в хрониках Первого крестового похода.

Вернемся к нашим источникам. Даже эти краткие пассажи из хроник открывают определенные возможности для интерпретации идеи обращения иноверцев. В старофранцузской литературе можно найти достаточно много

¹⁶ Fulch. Carnot. P. 247.

¹⁷ Baldr. Dol. P. 74–75. В этом «изысканно-вежливом» обмене репликами примечательно то, что мусульмане определяют христианство так, как в свою очередь христиане определяли ислам.

¹⁸ Tud. P. 108–109.

¹⁹ Аверинцев С. С. Плутарх и античная биография: К вопросу о месте классика жанра в истории жанра. М., 1973. С. 95.

параллелей этому сюжету. Начнем хотя бы с обращения Петра Отшельника к Кербоге. Упомянутый в хрониках мотив — предложение обратиться в другую веру и заключить военный союз, т. е. стать вассалом и сражаться против общих врагов, — очень часто встречается в героических песнях королевского цикла. Так, в «Песни о Роланде» Карл Великий требует от короля Марсилия, чтобы тот обратился в христианство и стал его вассалом.²⁰ В другом месте Роланд обращается с таким же требованием к мусульманскому эмиру Балигану и произносит следующие слова: «Прими данный нам Богом христианский завет. / И я буду тебе другом до самой смерти. / Служи и верь всемогущему королю».²¹ Сходство текстов хроник и песен станет еще более очевидным, если мы приведем параллельные тексты:

<p><i>Baldrici Dolensis Historia Hierosolymitana. P. 73</i> Si autem, quod melius esset ad baptismum susciperetis, sacramentum illud vobis libenter impertiret et terram ditione vestrae restituerunt, et semetipsos inimicis vestris...»</p>	<p><i>Chanson de Roland. V. 37–38</i> «Si recevrez la lei de chretiens Serez sec hom par honour et par ben...» <i>Chanson de Roland. V. 3597–3599</i> «Receif le lei Deus nos apresenet Chrestinetet, e pui te amerai sempres: Quis serf e crei le rei omnipotente...»</p>
---	--

Еще больше аналогий между хрониками и героическими песнями обнаруживается в речи Кербоги. В предложении Кербоги христианам можно видеть достаточно распространенный в старофранцузских текстах мотив — обещание богатств за обращение в другую веру. Обращение влечет за собой не только дары материальные (земли, замки), но и моральные преимущества — ведь противнику часто предлагают дружбу. Так, в «Короновании Людовика» (ок. 1135 г.) мусульманский эмир убеждает Гильома обратиться в ислам и обещает за это богатые дары; «Если ты, что будет лучше, последуешь моему совету, / И действительно поверишь в Магомета, / Я тебе дам земли и власти больше, / Чем имеет лучший из твоей родни».²² В другом месте звучит тот же призыв перейти в ислам: «Признай, что Христос не Бог, а лжец, / И я дам тебе денег больше, / Чем есть у всей твоей родни».²³

²⁰ См.: La Chanson de Roland. V. 190–191.

²¹ Ibid. V. 3597–99.

²² Couron. V. 855–859.

²³ Ibid. V. 806–809.

Подобный же эпизод есть и в хронике Петра Тудебода, где мусульманский эмир требует от христианских пленников, чтобы они отреклись от христианской веры, и взамен обещает богатства.²⁴ Еще один параллельный сюжет можно видеть все в той же «Песни о Роланде», где на этот раз христиане призывают мусульман сменить веру и обещают много богатств. Так, Ганелон уговаривает короля Марсилия обратиться в христианство и подкрепляет свое предложение материальными обещаниями: «Карл требует от вас, чтобы вы приняли христианский закон, / И он даст вам пол-Испании во владение, / А если вы не согласитесь, вас схватят и закуют насильно в цепи».²⁵ Призывы отречься от христианской веры и обещания материальных богатств часто звучат на страницах исторических и литературных сочинений. Приведем параллельные места из героических песен и хроник:

Gesta Francorum. P. 67

«Revertimini ergo quantocius et dicite vestris senioribus quia se per omnia cupiunt effici Turci et Deum vestrum quem vos inclini colitis, abnegare volunt et leges vestras spernere, nos illis hanc et satis plus dabimus terram et civitates et castella, et uxores... et habebimus semper eos in summa amicitia...»

Le Couronnement de Louis. V. 855–9

«Se tu vuels faire tot mon comandement, Et Mahomet creire vraiment, Je te donrai onor et chasement Plus qu'onques n'orent tui ti meilleur parent Car tes lignages est moil de halte gent...»

Petri Tudebodi Historia... P. 79–80

«...Abnega Deum tuum quem colis et credis, et crede liber, Mahumet et nostris aliis deis..., Quod si feceris, dabimus tibi omnia quae peteris... aurum et argentum, equos... uxores...»

Chanson de Roland. V. 433–434

«Ico vus mander Charlemagne Que recevez sainte Chrestieniet: Demi Espagne vos voelt en fui doner...»

²⁴ Tud. P. 79–80.

²⁵ Chanson de Roland. V. 433–434.

Заметим, что как в хрониках, так и в песнях, предлагающая перейти в другую веру сторона угрожает в случае отказа применением силы.²⁶ Формула призыва к обращению иноверцев по существу одна и та же. Сюжет идентичен, и его развитие, видимо, основывается на модели, которая остается неизменной для всех текстов.²⁷

Можно допустить возможность того, что «шансон де жест» пелись в рыцарском лагере подобно тому, как накануне битвы при Гастингсе, по словам Гийома Мальмсберийского, перед норманнскими войсками пелась «Песнь о Роланде».²⁸ Возможно, в рыцарском лагере героические песни часто пелись и заучивались наизусть, и из этой устной традиции писатели черпали для своих хроник сюжеты и образы. Можно предположить, что рыцари-крестоносцы составляли типичное, по выражению Б. Стока, «текстуальное единство» (*textual community*); в их среде циркулировали тексты песен, точно так же как произведения иных жанров и другие тексты могли быть хорошо известны в других социальных группах — все общество состояло из подобных групп читателей.²⁹

Даже сообщение Фульхерия Шартрского о предложении христиан решить исход противоборства мусульман и крестоносцев путем рыцарского поединка имеет свои аналогии в героических песнях. Так, в песни «Коронавание Людовика» можно обнаружить сходный сюжет: мусульманский правитель Галафр, высадившись в Италии для атаки на Рим, встречает противника в лице христианских рыцарей под предводительством Гильома Оранжевого. Исход противоборства решает поединок, в котором герой песни побеждает выставленного Галафром для поединка воина Корсольта, затем христианский рыцарь побеждает всю мусульманскую армию, отказывающуюся признать результат поединка и перейти в христианство, и все кончается обращением в христианство самого Галафра.³⁰ Параллели между

²⁶ *Gesta Francorum*. P. 67: «Sin autem, siant se per omnia capitale subire sentenciam, aut deducti in vinculis Corrozanem in captivitate perpetua servirent...»; *Roland*. V. 433–434: «...Se cet accorde ne vulez otrier, Pris e liez serez par potested...».

²⁷ Чтобы не перегружать текст примерами многочисленных аналогий, приведем лишь ссылки на соответствующие пассажи. См.: *Fierabras*. V. 1317–1318; *Tud*. P. 79–80.

²⁸ *Zumthor P.* *Langue, texte, énigme*. P., 1975. P. 238.

²⁹ См. подобные наблюдения в книге Б. Стока: *Stock B.* *Implications of literacy: written language and models of interpretation in the XI and XII centuries*. Princeton, 1983.

³⁰ Couron. V. XX–XXX. Ж. Флори полагает, что в этом эпизоде отражена не столько идея священной войны, сколько более давний идеал служения королю.

историческими и литературными сочинениями свидетельствуют о существовании определенных нарративных моделей. Хронисты могли вдохновляться этими моделями, и вполне возможно, что эта нарративная традиция (традиционные мотивы, риторические формулы), возможно, известная из устной традиции, до некоторой степени моделировала описания случаев обращения иноверцев. В этом смысле повествующий о посольстве к Кербоге отрывок из хроник носит многие черты сходства со старофранцузскими героическими песнями.³¹

Наши примеры и обнаруженные нами параллели между песнями и нашими источниками весьма поучительны. Хронисты крестовых походов писали исторические произведения и, несомненно, стремились сказать правду (так, как они ее понимали). Однако определенные топосы, формулы, мотивы господствовали в их сознании и моделировании их описания. Влияние этих топосов и риторических формул скорее всего не осознавалось и объясняется игрой традиции. Ее воздействием пронизан весь текст. Она в какой-то мере определяет его структуру, и потому текст оказывается вполне предсказуемым.

Хроники и литургические тексты

До сих пор мы пытались проследить влияние на хроники старофранцузских героических песен. Но в текстах хроник весьма ощутимо и влияние и другой традиции — литургической. Уже издатели хроники Петра Тудебода историки Дж. и Л. Хилл отмечали влияние литургических текстов на язык и стилистику этого сочинения.³² Так, хронисты нередко отмечают, что

По его мнению, в этом эпизоде конфликт *Christianitas—paganitas* сводится к своеобразному судебному поединку, в котором Галафр защищает интересы своего сюзерена — французского короля. См.: *Flori J. Pur eschalcier sainte crestiénté. Croisade, guerre sainte et guerre juste dans les anciennes chansons de geste françaises / Cahiers de civilisation médiévale. Т. XCVII. № 2. 1991. Р. 171–189.*

³¹ Этот же эпизод был запечатлен и на страницах самого полного эпического произведения эпохи крестовых походов — «Антиохийской песни». См.: *Chanson d'Antioche. Т. II. Р. 170–171.* Один из самых дотошных исследователей «Антиохийской песни» Л. Самберг не случайно ставил под сомнение реальность самого эпизода и правдивость сообщений о нем как автора песни, так и хронистов Первого крестового похода. См.: *Sumberg L. A. Chanson d'Antioche: Etude historique et littéraire. Р., 1968. Р. 291–292.*

³² Tud. P. 35.

перед каждым вступлением в битву христианские рыцари обращаются к воинам с призывом: «Да побеждает, царствует и властвует Христос (*Christus vincit, regnat, imperat!*)».³³ Эта фраза не что иное, как литургическая аккламация, игравшая важную роль в публичной репрезентации средневековых монархов и адресуемая Христу как вечному королю небесному и гаранту власти всех правителей (*Laudes regiae*).³⁴ Со временем фраза превратилась в самостоятельную литургическую формулу, которая произносилась во время мессы, служившейся по поводу торжественных церемоний; в эпоху крестовых походов она, видимо, становится самостоятельным литургическим призывом. Это всего лишь один пример, показывающий, что текст хроник насыщен языком литургии.

Однако влияние литургической традиции проявляется и в том, что многие рассказы хронистов о деяниях христианских воинов весьма близки мартирологам, в которых обычно рассказывается о преследовании римлянами-идолопоклонниками первых христиан. Вообще тема мученичества, как уже неоднократно подчеркивали исследователи, весьма часто звучит на страницах хроник крестовых походов.³⁵ В хрониках нередко говорится о вечной жизни рыцарей, павших в битве и заслуживших венец мученичества; есть и другие аллюзии на эту тему.³⁶ По нашим наблюдениям, весьма близки мар-

³³ См., например.: Rad. Cad. P. 636.

³⁴ *Kantorowicz E. H. Laudes Regiae: a study in liturgical acclamations and medieval ruler worship.* Berkley; Los Angeles, 1946; *Cowdrey H. E. J. The Anglo-Norman Laudes Regiae / Viator. Medieval and Renaissance Studies.* Berkley; Los Angeles; London. 1981. P. 37–79; *Mc Cormick M. Eternal Victory. Triumphal Rulership in Late Antiquity, Byzantium and the Early Medieval West.* Cambridge—London, Paris, 1986.

³⁵ Так, Фульхерий Шартрский говорит о мученичестве крестоносцев, страдающих из-за любви к Христу. См.: Fulch. Carnot. P. 117: «O quot milia martyrum in hac expeditione beata morte finierint!».

³⁶ Г. Каудри выделяет в хрониках четыре мотива, связанных с тематикой мученичества. См.: *Cowdrey H. E. J. Martyrdom and the First crusade / Crusade and settlement. Papers read at the First conference for the study of the crusades and the Latin East / Ed. P. W. Edbury. Cardiff, 1985. P. 46–56.* Идея мученичества христиан и небесного вознаграждения за муки возникла, по мнению Дж. Райли-Смита, во время Первого крестового похода в лоне армии крестоносцев. См.: *Riley-Smith J. Death on the First Crusade / The End of Strife / Ed. D. Loads. Edinburgh, 1984. P. 11–31.* Ж. Флори полагает, что она сформировалась еще задолго до перехода крестоносцев через Малую Азию и что первые упоминания о небесном вознаграждении встречаются еще в конце XI в. См.: *Flori J. Mort et martyre des guerriers vers 1100. L'exemple de la Première croisade / Cahiers de civilisation médiévale. 1991. Vol. XXXIV. № 2. P. 121–135.*

тирологам некоторые описания сцен *conversio*. В самой структуре текста хроник, форме и языке описания мученичества христианских пленников можно видеть целый ряд совпадений и параллелей со средневековыми мартирологами. (Случайна ли, кстати, характерная для позднейших средневековых хроник традиция, в соответствии с которой римским мучителям первых христиан приписывается исламское вероисповедание?)³⁷

Один из сюжетов подобного рода, наиболее часто встречающихся в хрониках и эпических сочинениях о Первом крестовом походе, — рассказ о попытке насильственного обращения в ислам франкского рыцаря Рейно Поркэ. Этот рассказ наиболее подробно изложен в хронике Петра Тудебода. Рыцарь был пленником правителя Антиохии Яги-Сиана, который пытался получить за него выкуп. Однако Рейно Поркэ отказался от предложения выкупить его из плена и просил крестоносцев считать его погибшим. Яги-Сиан предложил рыцарю перейти в ислам, тот отказался, обвинив мусульман в идолопоклонстве, после чего ему отрубили голову, а его товарищей сожгли: посреди зала развели большой костер, куда бросили связанных христианских мучеников. «И так все они были замучены», — заключает хронист.³⁸ Подобные сцены достаточно часто воспроизводятся в литургической литературе, где в роли мучителей выступают римляне-язычники (впрочем, в хрониках мусульмане также называются язычниками — «*ragani*»). Так, в мартирологе Рабана Мавра (IX в.) рассказана сходная история о христианских мучениках, которые, отказавшись от идолопоклонства, были сожжены на костре.³⁹ В одном из самых известных в средневековье мартирологе Узуара (IX в.) весьма часто упоминается о принявших смерть за веру мучениках, которые подвергаются страшному наказанию — их бросают в костер.⁴⁰

Принципы повествования хроники и мартирологов идентичны, пересказывается, по существу, один и тот же сюжет: подвергаемые всякого рода издевательствам и пыткам христиане удостоиваются венца мученичества, преследователи сжигают их на костре, и мученики попадают на небеса. Здесь можно отметить топоры и фигуры речи, общие как для хроники, так и для мартирологов. Попутно отметим, что средневековые тексты вообще пестрят

³⁷ Об этом см.: *Bray J. The Mahometan and idolatry / / Studies in church history, 1984. Vol. 21. P. 89–99.*

³⁸ «*Et sic martyrizati fuerunt omne isti...*» (Tud. P. 80).

³⁹ *Beati Rabani Mauri... Martyrologium. 1991. Vol. CX. Col. 1138.*

⁴⁰ *Le Martyrologe d'Usuard / Texte et commentaire par J. Dubois. Bruxelles, 1965. P. 206, 233: «Per ignem passionis martyrium consummaverunt...».*

словесными штампами и повторяют друг друга. Это не случайно. По меткому замечанию русского медиевиста Д. Н. Егорова, высшей целью средневековой литературы было искусство подражания. Средневековые авторы стремились к тому, чтобы их сочинения были похожи на возможно большее число авторитетных текстов. Длительная «тренировка в несамостоятельности» и изощренная память приводили к тому, что во всех текстах мы часто видим повторения.⁴¹

Для большей очевидности следует привести параллельные места из хроник и мартирологов:

Petri Tudebodi Historia ... P.81

«Et feict sicca ligne et paleam et
fenum circa eos ordinare, ac
deinde sicuti inimicus
Dei ignem iussit mittere.
Christiani... valde stridebant et
clamabant, quorum voces
resonabant ad caelum... et sic
martyrizati fuerunt
omnes... portantes in caelum
candidas stolas ante Dominum...»

*Dom Quentin H. Les martyrologes
historiques du moyen ege. P., 1908. P. 57:*

«Aspasius... iussit... ignem
copiosum accendi et in medium
eas praecepit iactari
flammarum...»

Acta Sanctorum. T. 27. P. 445:

«...Missi autem in ignem sancti
Martyres, deambulabant in
medio fornacis, sicut in
Paradiso...»

В мартирологах и хрониках Первого крестового похода сама структура диалога преследователей и мучеников (в данном случае мусульман и христиан) идентична: к христианам обращаются с предложением отказаться от своей веры и обратиться в ислам (в мартирологах — в язычество), при этом им предлагают материальные богатства, от которых они отказываются, заявляя о своем предпочтении христианской веры и отвергая идолов и роскошь культа мусульман (язычников — в мартирологах). Так строится, например, описание попытки обращения в ислам крестоносца в хронике Петра Тудебоды. Между Рейно Поркэ и его мучителями происходит традиционный диалог: «Рейно, хочешь жить с нами честно?» — спрашивают мусульмане. «Да как же я смогу жить с вами честно и без греха?» — отвечает франкский

⁴¹ Егоров Д. Н. Славяно-германские отношения в Средние века. Т. 1: Колонизация Мекленбурга. М., 1915. С. 165.

рыцарь. «А ты откажись от своего Бога и поверь в Магомета и других наших богов...» — предлагают мусульмане.⁴² Рыцарь же отвергает веру и культ мусульман. Так же описывается и диалог между эмиром Эль-Гази и рыцарем Робером Фульконэ в хронике Готье Канцлера. Эмир предлагает рыцарю перейти в ислам, обещая материальные богатства, а тот отвергает предложенные богатства и идолов и предпочитает веру Христа. По структуре и языку эти описания диалогов между христианином и мучителем весьма близки мартирологам. Мы видим в них одни и те же топосы и фигуры речи. Риторические схемы обнаруживают поразительную устойчивость. Приведем некоторые параллельные места из хроник и мартирологов:

Petri Tudebodi Historia... P. 79

«Cassianus... dixit: "Rainalde, vis honeste nobiscum vivere?... Abnega Deum tuum... dabimus tibi... aurum, equos et argentum, equos et mulas..."
"Quid ait Rainaldus?"
Drogomanus respondit: "Suum Deum nullomodo negabit.
Omnia tua ornamenta et tuos deos abnegat"».

Acta Sanctorum. T. 46. P. 676

«Sacrificate diis nostris, ut ex aerario publico renumeratos... Ad haec... dixerunt: "Aurum et argentum tuum tecum sit in perditione... Nos pro Christo mori volumus..."».

Bella Antiochena. P. 126

«Robertus... presentatur...cui arrepto gladio Dodechinus inquit: "Abrenuncia legi tuae, vel morerite!" Ad haec Robertus: "...pro Christo vero mori non renuo..."».

Acta Sanctorum. T. 27. P. 445

«Sancti martyres sicut ex uni ore dixerunt: "Tormenta tua valde contemnentes, non timemus...nam idola surda et caeca, quae sunt lapides aeramenta, deos dicere non possemus..."».

Явное сходство с мартирологами обнаруживается и в описаниях христианами мучений, которым были подвергнуты христиане. Так, Готье Канцлер в главе под названием «О мученичестве... пленников знатных и незнатных» подробно описывает мучения, которым мусульмане подвергли

⁴² «Rainalde. Vis honeste nobiscum vivere?» — Rainaldus respondit: «Quomodo vobiscum honeste vivere sine peccatum potuero?» (Tud. P. 79).

христианского рыцаря Робера Фульконэ:⁴³ «Мучители, хлопая в ладоши, к нему кинулись, но не для того чтобы освободить его от кар, но чтобы, взирая на него, как на чудо, издеваться, издеваясь, мучить и, мучая, раздирать на части». Но мучителям не удалось исторгнуть из него «ни одного слова, ни одного действия, противного вере». В детальных описаниях издевательств и мучений, которым подвергаются рыцари («терзаемым несчастливыми» «дают пощечины, вырывают бороду и волосы»), есть много черт сходства с мартирологами. Топосы и клише, характерные для мартирологов, используются в хронике в целях создания «правдоподобного» — с точки зрения средневековой традиции — изображения мучений отвергающих ислам рыцарей. Трафаретность мышления средневековых писателей проявляется в том, что в сходных ситуациях и хронисты, и составители мартирологов употребляют одни и те же выражения, риторические формулы и воспроизводят по существу одну и ту же литературную модель. Приведем некоторые отрывки из хроники, где говорится о мучениях христианских воинов, и описания мучений христиан из мартирологов и житий святых:

Galterii Cancellarii Bella
Antiochena. P. 125:

«...ad ipsum quasi ad
monstrum confluunt,
ut... illudere, illudendo cruciare
et cruciando membratum
...discerpere...»
«Placuit autem principi nefario
ut hunc Dodechino, exquisitori
et inventori diversorum
tormentorum, ad puniendum dirigat...»

Acta Sanctorum. T. 20. P. 402:

«Tormenta omnia sanctis illata,
videlicet primam torturam,
submersionem in mare,
injectionem in ignem,
sublationem in crucem, in qua
sagittis dicuntur impetiti
martyres».

И еще одно наблюдение: в самой структуре описания сцены отказа от обращения в ислам (рыцаря Роберта Фульконэ в хронике Готье Канцлера или рыцаря Рейно Поркэ в хронике Петра Тудебода) есть много черт сходства с раннехристианским литургическим обрядом крещения. В частности, в хронике Готье Канцлера рыцарь Робер Фульконэ в ответ на предложение обратиться в ислам произносит обычную для литургического обряда формулу, сохранившуюся в описаниях этого обряда: «От всех деяний сатаны

⁴³ Galt. Canc. P. 126: «De martyrio... captivorum nobilium et ignobilium».

и его роскоши отрекаюсь, за Христа же умереть не отказываюсь». ⁴⁴ Обряд крещения подробно описан в произведениях отцов Церкви, и неременная его деталь — формула отречения от сатаны (*apotaxis*), когда неофит, повернувшись лицом к западу, произносит соответствующую фразу. Слова рыцаря из нашей хроники буквально совпадают с этой формулой. ⁴⁵ В уже упомянутой сцене отказа от перехода в ислам, нарисованной в хронике Петра Тудебода, можно также обнаружить почти полные совпадения с описанием упоминавшегося обряда крещения. В самом деле, Роберт Монах пишет, что Рейно Поркэ, отказываясь от ислама, сомкнув ладони, обращается лицом к востоку и молится христианскому Богу. Это также характерный для раннехристианской процедуры крещения элемент — *syntaxis*. Он сопровождается теми же жестами, что описаны в хронике, но при этом произносится формула вероисповедания. ⁴⁶ Следует заметить, что в литургической литературе крещение рассматривается как некий вид обращения (*conversio*), который взрослый совершал по своему выбору. И потому влияние описания обряда крещения на хроники Первого крестового похода представляется неслучайным.

Conversio и церковная традиция

Так или иначе описания мученичества рыцарей даются в уже известных риторических схемах, стилизуются под известную литургическую модель. Отметим также, что литургические мотивы выполняют здесь и идеологическую функцию. Ислам в хрониках изображается как воплощение дьявола, а христиане, отвергающие ислам, изображены мучениками, отвергающими самого Сатану. Таким образом, нарративный дискурс производит идеологический эффект. Конфликт мусульман и христиан всегда рисуется в хронографии в эсхатологическом ракурсе как борьба *civitas Dei* и *civitas Diaboli*. Для средневековой культурной традиции была весьма характерна апокалиптическая трактовка Мухаммада и ислама как воплощение

⁴⁴ Ibid.

⁴⁵ См. об этом литургическом обряде: *Wegman H. A. Liturgie in der Geschichte des Christentums. Regensburg, 1994; Russell J. The Early Christian Tradition. L., 1981; Kelly H. A. The Struggle against Satan in the liturgies of baptism and Easter // Chronica. 1979. T. 24. Spring.*

⁴⁶ «...Tunc Rainaldus projecit se in orationibus, junctis manibus, contra orientem, humiliter Deum rogans...» (Tud. P. 80). См. также: *Wegman H. A. Op. cit. S. 126.*

зла.⁴⁷ Мусульмане в хрониках предстают орудием дьявола, а христиане — орудием Христа. Это вполне соответствует церковной традиции, изображающей мусульман как потомков Сатаны и детей дьявола. В хрониках их обычно называют «satellites Antichristi», «filii Diaboli».⁴⁸ О том, что исторический нарратив, манипуляция сюжетами создает определенный идеологический эффект, свидетельствует и другой часто встречающийся в хрониках сюжет — случаи добровольного обращения в христианство мусульман. Чаще всего в хрониках излагается история мусульманского воина Фируза (Пирра), который под воздействием увещаний Бозмунда Тарентского перешел в христианство и передал осаждавшим Антиохию крестоносцам так называемую башню Двух сестер.⁴⁹ Обратим внимание на то, как рассказывает об этом эпизоде хронист, какие нарративные приемы при этом использует. Во время битвы между крестоносцами и мусульманами Фируз видит одетых в белоснежные одежды рыцарей — это святые Димитрий, Меркурий и Георгий, спускающиеся с горы с тем, чтобы поддержать сражающихся рыцарей. Потрясенный этим видением, Фируз принимает решение креститься. В хронике подчеркнут момент внезапности, спонтанности обращения, что сближает рассказ с агиографическим текстом. Такие моменты — неизменный элемент агиографических сочинений. На основании этого рассказа об обращении Фируза можно сделать некоторые выводы о представлениях хронистов о *conversio*. Хронисты описывают весьма характерный мотив обращения — божественное озарение. *Conversio* рассматривается не как результат рефлексии, веры, а как результат божественного вмешательства.⁵⁰

⁴⁷ Это хорошо показано в работе П.Сенака, базирующейся как на литературной, так и на иконографической традиции. См.: *Sénac P. L'image et l'autre. L'Occident médiéval face à l'islam. P., 1983.* См. также: *Alphandéry P., Dupront A. La chrétienté et l'idée de croisade. P., 1995. P. 40.*

⁴⁸ *Rob. Mon. P. 784.*

⁴⁹ *Tud. P. 83.* История Фируза отражена и в песнях первого цикла крестовых походов. В «Рыцаре Лебедя» речь идет о некоем жителе Антиохии по имени Адриен, который вошел в доверие к мусульманскому эмиру, а затем предал его. В «Антиохийской песне» этого героя зовут Дациен. См.: *Chanson d'Antioche. P. 192; Le Chevalier au Cygne et Godefroi de Bouillon/Éd. Baron de Reiffenberg. Bruxelles, 1846. T. II. Col. 6675–6680.* См. также: *Glaesener H. L'Escalade de la tour d'Antioche//Revue du Moyen âge latin. 1946. T. II. P. 139–148.*

⁵⁰ Примеры таких внезапных обращений известны из житий святых. См.: *Weinstein D., Bell R. H. Saints in the society: The Two Worlds of Western Christendom. 100–1700. Chicago, 1982. P. 17, 48–50.*

Видимо, средневековому человеку не приходило в голову, что само содержание веры могло иметь силу, способную убедить язычника. Было необходимо что-то еще — чудо, вмешательство сверхъестественных сил.⁵¹ Эти рассказы о *conversio* производят определенный идеологический эффект; их смысл в том, чтобы показать — граница, разделяющая христиан и мусульман, незыблема и может быть пересечена только благодаря чуду, знаку с небес.

Используемый хронистами нарративный прием нередко встречается в старофранцузском эпосе. Образ рыцарей в белом — защитников христиан от сарацин появляется и в старофранцузской героической «Песне об Аспремон».⁵² В песне речь идет о борьбе христианского государя Карла Великого против язычников, которых возглавляет король Аголан.⁵³ Решающее сражение между армиями христиан и язычников происходит у подножия горы Аспремон. Во время битвы рыцари в белоснежных одеждах — свв. Димитрий, Георгий и Меркурий — помогают христианам.⁵⁴ В хронике и в песне воспроизводится одна и та же нарративная модель, которую можно обнаружить и в одном из пассажей хроники Роберта Монаха.⁵⁵ В нем

⁵¹ В житии св. Мартина говорится о том, как еретики внезапно обращаются в христианство — чудеса убеждают их в истинности веры святого. См.: Sulpicii Severi De vita beati Martini / Sources chrétiennes. Т. 133. Lib. I. Cap. 40.

⁵² Aspremont. Vol. 2. V. 8597–8600, 9392–9395. См. также: Михайлов А. Д. Ук. соч. С. 320.

⁵³ Так в старофранцузском эпосе именуется языческий государь и предводитель армии либо нехристианский народ. Очевидно, от араб.: аль-гулям — «мальчик», «слуга».

⁵⁴ Подобные рассказы о *conversio* отражают и происшедшие к этому времени в христианском сознании существенные сдвиги. Ведь именно в это время в католической христианской традиции формируется культ святых воинов, которые нередко, как об этом свидетельствуют многочисленные жития, вмешиваются в сражения христиан и решают их исход. Эти святые воины — св. Димитрий, св. Меркурий и другие — намного раньше были известны греческой Церкви, но в латинской христианской традиции они получили признание примерно в середине XII в. См.: Erdmann C. Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens. Darmstadt, 1935. S. 3. Соответствующие аналогии имеются в изобразительном искусстве: именно в эту эпоху в памятниках искусства Иерусалимского королевства, в частности в иконах, чаще всего запечатлены образы святых воинов-мучеников. См.: Weitzmann K. Icon Painting in the Crusader kingdom / DOP. 1966. № 20. P. 51–83.

⁵⁵ Röh. Mon. P. 797

речь опять идет о беседах между Боэмундом и Фирузом, который по собственному желанию обратился в христианство. В этом описании мотивом обращения также является божественное озарение, чудо. Эмир видит воинов в белых одеждах, помогающих христианам, и, восхищенный этой картиной, выражает желание немедленно обратиться в христианство.

В хрониках можно выделить еще одну нарративную модель, создающую идеологический эффект. В ряде хроник присутствует весьма типичный мотив — крещение под влиянием побед христианской армии. Альберт Аахенский часто пишет в своей хронике о том, что превосходство христианской веры подтверждается победами христианского воинства и заставляет мусульман принимать христианство, поскольку, как говорит хронист, «дух их слабел» («*virtus eorum languescere*»), а «души их размягчались» («*ab ipsa die et deinceps gentilium animi coeperunt mollescere*»).⁵⁶ Влияние идеологии в данном случае проявляется в том, что эпизод также передан в эсхатологическом духе: как только мусульмане принимают христианскую веру, проклятие над городом, связанное с присутствием иноверцев, теряет свою силу («...retulerunt quanta suoorum pertulissent dampna...»). Ведь в эпоху крестовых походов, когда обострились эсхатологические настроения, господствовали представления, согласно которым перед концом света евреи и мусульмане обратятся в христианство.⁵⁷ Именно в таком духе — как победу Христа над Антихристом — рассматривает Альберт Аахенский этот случай *conversio*.

Итак, рассказы хронистов об обращении иноверцев проникнуты влиянием идеологии или отягощены литературными топосами. Хронисты в принципе не могут сказать по поводу *conversio* ничего, кроме того, что может им подсказать существующая церковная идеологическая или литературная традиция.

Отступление от преобладающей идеологической традиции, казалось бы, можно обнаружить, если обратить внимание на описание некоторых случаев насильственного обращения иноверцев в христианство. В каноническом праве насильственная христианизация считалась в общем не имеющей силы.⁵⁸ О жестких методах обращения рассказывают многие хронисты

⁵⁶ Alb. Aque. P. 386.

⁵⁷ См.: *Flori J. Une ou plusieurs «première croisade»? Le message d'Urbain II et les plus anciens pogroms d'Occident // Revue historique. Vol. 577. № 1. 1991. P. 3–29.*

⁵⁸ См., напр.: отрывки из декрета Грациана. *The Summa Parisiensis on the Decretum Gratiani*/Ed. T. P. Mc Laughlin. Toronto, 1952. P. 40: «...Ut generaliter dicamus, quoniam sive sunt Saraceni sive Judaei, dum rebelles duerint, debemus eos persequi. Postquam vero eos subjugaverimus, neque interficere, nec ad fidem cogere debemus...».

Первого крестового похода. Так, Петр Тудебод сообщает нам, что мусульмане, взятые в плен крестоносцами, принимая христианство, могли сохранить свою жизнь, в то время как те, кто отверг христианскую веру, были казнены. Но и в этих рассказах можно вычленить определенные нарративные структуры. Моделью подобного рассказа мог послужить известный пассаж из «Песни о Роланде» (конец XI в.), где говорится о насильственном обращении в христианство язычников — сто тысяч сарацин были обращены в христианство, а те, кто отверг крещение, были сожжены или казнены: жену правителя завоеванной Сарагосы Брамимонду увели в плен во Францию, где она будет обращена в христианство по доброй воле и в соответствии с пожеланием Карла Великого.⁵⁹ О подобном же факте насильственного обращения в христианство сообщает и хронист Роберт Монач: некий провансальский рыцарь Раймунд Пиле, захватив лагерь Тель-Маннас, обращает в христианство всех мусульман, а отвергнувшим христианство отрубает голову.⁶⁰ Итак, с одной стороны, мусульманам предоставляется возможность выбрать между смертью и обращением в христианство, с другой — подчеркивается насильственный характер их перехода в другую веру. Эти рассказы вполне согласуются с существовавшей со времен Бруно Кверфуртского идеей насильственной христианизации («*compelle intrare*» — «убеди прийти» — Лк. 14, 23). Сам принцип «крещение или смерть», в соответствии с которым действуют в хрониках крестоносцы, был изложен в сочинении Бернара Клервоского «Похвала новому рыцарству». Святой Бернар полагал, что язычникам (к которым относились и мусульмане) лучше умереть, чем жить в грехе.⁶¹ С точки зрения большинства католических священников, недозволенные в христианских землях методы осуществления миссии могли быть применены против язычников. Эти взгляды находят свое отражение в хрониках. В этом смысле дискурс инаковости в хрониках Первого крестового похода можно охарактеризовать как «монолог». Быть может, более индивидуализирующую тенденцию удастся выявить в произведениях иконографии, посвященных изображению сцен *conversio*? Проясняет ли иконографическая традиция представления об обращении иноверцев? Миниатюры, иллюстрирующие текст «Истории заморских деяний»,

⁵⁹ Chanson de Roland. V. 3670–1.

⁶⁰ Rob. Mon. P. 838.

⁶¹ De laude novae militiae. III, 4/ /S. Bernardi opera/Ed. J. Leclercq, H. M. Rohais. Rome, 1963. Vol. 3. P. 217: «Nunc autem melius est ut occidantur, quam certe relinquatur virga peccatorum super sorte, iustorum...».

принадлежащие перу хрониста Гийома Тирского,⁶² отражают напряженное внимание хронистов к этой проблеме. На одной из миниатюр (рис. 4) изображен описанный в хрониках Первого крестового похода эпизод обращения в христианство воина Фируза — армянина по национальности и мусульманина по вероисповеданию.⁶³ В реалистическом духе воспроизводятся известные по хроникам сцены — воин передает крестоносцам башню Антиохии. Миниатюра весьма точно и скупо иллюстрирует рассказ хрониста о предательстве Фируза. В иконографическом плане более интересна другая миниатюра из той же рукописи, отразившая драматическую сцену — поход крестоносцев на Антиохию и устроенную ими там резню (рис. 5). Жест крестоносца, занесшего меч над головой мусульманина, не оставляет сомнений: иноверца ждет неминуемая смерть; в этой сцене явственно ощущается дух крестового похода. Думается, что, создавая эту миниатюру, художник не столько давал волю своему воображению, сколько воспроизводил увиденное в действительности. Вместе с тем визуализация тем *conversio* и отношения к «Другому» отражает возрастающий интерес крестоносцев к этой проблеме. Иконография свидетельствует о весьма однозначном и жестком отношении христианской Церкви к иноверцам, воплотившемся в лапидарной формуле Бернара Клервоского «крещение или смерть». Миниатюры также отражают «монологическое» (в формулировке Л.-А. Хант) видение проблемы иноверцев.⁶⁴

К середине XII в. в церковной среде наметился определенный отход от этих жестких принципов. В этом смысле исключительной фигурой был аббат Ключни Петр Достопочтенный, который фактически стал предтечей

⁶² Рукопись сочинения Гийома Тирского хранится в отделе рукописей Национальной библиотеки г. Санкт-Петербурга (Ms. fr. fol. Vol. IV 5. T. 1–2. fol. 27, 36).

⁶³ Впервые обративший внимание на миниатюры этой рукописи немецкий искусствовед Г. Бухталь лишь отметил их сравнительно невысокую художественную ценность, не пытаясь достаточно глубоко проникнуть в их содержание. См.: *Buchthal H. Miniature painting in the Latin kingdom of Jerusalem. Oxford, 1957.* Более детальный анализ миниатюр в контексте истории искусства государств крестоносцев предпринял Я. Фольда. См. его капитальный труд: *Folda J. Crusader manuscript illumination at Saint-Jean d'Acre, 1275–1291. Princeton, 1976. P. 27–42.*

⁶⁴ На протяжении XII–XIV вв. наблюдается постепенный переход от идеи крестового похода к идее миссии, что находит отражение и в иконографии. См.: *Hunt L.-A. «Excommunicata generatione». Christian imagery of mission and conversion of the Muslim Other between the First crusade and the early 14th c. // Al-Masaq. Sudia Arabo-Islamica Mediterranea. 1995. Vol. 8. P. 79–153.*

европейской христианской мирной миссии. Монологический дискурс инаковости сменился диалогическим. В своих сочинениях он призывал к диалогу с мусульманами и придерживался принципа, согласно которому мусульманам предоставлялась свобода в выборе вероисповедания.⁶⁵ Можно ли обнаружить в наших источниках отражение этого изменения церковной политики? О новом подходе к иноверцам свидетельствует хроника Петра Тудебода, который рассказывает нам о мусульманском владельце замка, заключившем договор с Раймундом Сен-Жильским и Боэмундом. По этому договору язычники, желающие принять христианство, остаются с Боэмундом, а те, кто христианскую веру не принимают, возвращаются домой.⁶⁶ Можно привести и другой пример из хроники Альберта Аахенского. Христиане заключают с мусульманами договор, согласно которому жители, изъявляющие желание обратиться в христианство, крестятся, а те, кто упорствует в своей вере, сохраняют ее.⁶⁷ Эти пассажи из хроник, возможно, отражают не только реальные факты, но и размышления хронистов на тему *conversio*. Эти первые попытки диалога с мусульманами по существу предвосхитили будущую миссионерскую деятельность католической Церкви. Неслучайно в хрониках мы встречаем описания *conversio*, в которых можно вычлениить иные, помимо добровольного желания креститься, мотивы обращения иноверцев. Хронисты вынуждены в некоторых случаях признать, что основной мотив крещения иноверцев все же не связан с признанием неопитами превосходства христианства над исламом, а скорее продиктован страхом смерти. Альберт Аахенский — хронист, проявлявший особый интерес к *conversio*, чаще других упоминает такие случаи на страницах своей хроники. Он рассказывает о мусульманском лазутчике, которого христиане взяли в плен во время осады Никеи. Тот, чтобы спасти свою жизнь, попросил крестить его. Хронист отмечает, что лишь страх, а никак не любовь к католической вере, заставил мусульманина принять крещение.⁶⁸ Тот же Альберт рассказал о другом весьма реальном случае. Во время осады Иерусалима крестоносцы захватили в плен сарацина — «умного, знатного и смелого» («*prudens, nobilis et strennuus*»). Он произвел на христиан большое впечатление, они спрашивали его о жизни и предлагали ему обратиться в христианство. Но

⁶⁵ *Constable J., Kritzeck J. Peter the Venerable and the islam. Princeton, 1969.*

⁶⁶ *Tud. P. 113.*

⁶⁷ *Alb. Aquen. P. 346.*

⁶⁸ *Ibid. P. 319: «...sed potius timore suspectae moris, quam aliquo catholicae fidei amore...».*

тот решительно отказался перейти в другую веру, и ему отрубили голову перед башней Давида, дабы посеять страх среди стражей крепости.⁶⁹

Другую нарративную модель можно видеть в описаниях случаев добровольного обращения христиан в ислам. Факты этого рода противостоят церковной традиции. В этих описаниях мы уже реже обнаруживаем влияние литературных моделей, и все чаще в них прорываются реальные сведения. Так, Рауль Канский сообщает нам, что христиане обратились в ислам, и перечисляет мотивы, по которым они это сделали: голод, малодушие и т. д.⁷⁰ Роберт Монах рассказывает, что провансальцы, перебежавшие на сторону врага, обратились в ислам во время осады Антиохии, так как голод заставил их принять эту веру⁷¹. Есть у Альберта Аахенского и другой вполне реалистический рассказ об обращении в ислам христиан. Танкред послал шесть рыцарей к правителю Дамаска, предлагая ему креститься и передать город христианам. Взбешенный правитель приказывает снести головы пяти рыцарям, а шестой сам принимает мудрое решение — перейти в ислам.⁷² Несмотря на наличие традиционного мотива (взаимные предложения об обращении в другую веру), здесь уже не встречаются трафаретные нарративные модели, присутствовавшие в других примерах и создававшие идеологический эффект.

Итак, стремясь выявить представления о *conversio*, мы пришли к изучению методов работы хронистов, их приемов, к конкретному анализу сюжетов, тем и мотивов, риторических фигур, своеобразных канонов описания *conversio*, — словом, поэтики христианской историографии крестовых походов.⁷³ Мы считаем возможным употребить здесь термин «поэтика», под которым можно понимать сумму канонов средневековой историографии, методы работы средневековых хронистов, нарративные приемы, используемые

⁶⁹ Ibid. P. 469.

⁷⁰ Rad. Cadom. Cap. XLIII: «Quosdam de populo Raimundi, sive coactos Esurie dira, captosque cupidine falso, Christo posthabito, Mahummet jura colentes Turcatos...».

⁷¹ Rob. Mon. P. 828.

⁷² Alb. Aquen. P. 518: «...vehementer ira motus est apprehensus viros quinque decollari jussit. Sextum autem quia sectam Turcorum arripuit, vitae reservari praecepit...».

⁷³ См.: Лихачев Д. С. Поэтика древнерусской литературы. М., 1979.

ими для создания образа Другого. Мы оценивали текст не с точки зрения количества и качества содержащейся в нем информации, а с точки зрения принципов его конституирования, обращая внимание прежде всего на манеру описания случаев *conversio*. Скучность ссылок на эту тему и конвенциональный характер рассказов об обращении иноверцев позволяет предположить, что сама эта идея не получила еще достаточного развития в рассматриваемую эпоху. По хроникам мы скорее можем изучить нарративный дискурс хронистов, чем отчетливо сформулированную концепцию *conversio*. Следы рефлексии хронистов на эту тему обнаружить в хрониках чрезвычайно трудно, хотя и возможно. Идея *conversio* получает лишь косвенное отражение — в риторических фигурах, в клише и топосах, в которых культура отдает отчет о самой себе. Мы видели, что рассказы о случаях обращения иноверцев содержат мало реальных сведений, но в них постоянно появляются традиционные темы, мотивы и сюжеты. По-видимому, как литературная, так и историческая традиция в Средневековье характеризуется преобладанием определенного количества констант. Не правомерно ли и применительно к историческим произведениям говорить о своеобразной «эстетике тождества»?⁷⁴ Рассматривая описания *conversio* в хрониках, мы смогли убедиться в том, что хронисты в своих сочинениях подчас воспроизводят одну и ту же нарративную модель. Ее они, видимо, не вполне сознательно, а сообразно с той ролью, которую играла в Средневековье литературная традиция, заимствуют не из пережитого опыта, а из авторитетных текстов. Топосы и клише выполняют в текстах своеобразную эстетическую функцию: в хрониках воспроизводятся условные риторические образы, мотивы и речи, соответствующие не реальным фактам, а правилам изображения, принятым в средневековой культуре. Можно, по-видимому, говорить о своеобразной «эстетизации» действительности в соответствии с принципами культурной традиции. Высказывания и речи героев конструируются в соответствии с характерным для этой эпохи представлением о правдоподобном, отложившимся в умах людей благодаря традиции и авторитетным текстам. Условное риторическое обобщение действительности необходимо для создания своеобразного «эффекта реальности». Однако за риторическими формулами нам удалось все же — путем анализа идеологического эффекта, создаваемого текстами, — вскрыть некоторые элементы осмысления *conversio*. В представлениях хронистов, как мы видели, обращение в иную веру вменяет в обязанность

⁷⁴ См.: Лотман Ю. М. Лекции по структуральной поэтике / / Ю. М. Лотман и тартуско-московская школа. М., 1994. С. 28–247.

феодалный альянс и связывается с преимуществами материального и морального характера. Переход в ислам отождествляется для христианских писателей с возвратом к язычеству (идолопоклонству и пышному культу); *conversio* рассматривается не как результат осмысленного выбора, а как результат чуда, божественного вмешательства. Во всех сочинениях хронистов сквозит одна идея — духовного превосходства христианства над исламом, религией роскоши и материального богатства. В связи с этим в хрониках часто передаются рассказы о насильственном переходе в ислам христиан и о добровольном принятии христианства мусульманами. Но не только такое одностороннее видение проблемы отражают хроники. В них отразилась и характерная для этого времени жесткая установка «крещение или смерть», в какой-то степени расходившаяся с принятыми идеологическими установками, наконец, хронисты даже допускают возможность добровольного перехода в ислам христиан — таковы, скорее всего, этапы развития рефлексии хронистов на тему *conversio*, но не реальные факты.

Итак, мы вынуждены отказаться от поисков «реальности» в хрониках: идеологическая завеса текста слишком густа, сквозь толщу топосов и клише почти невозможно пробиться к реальным сведениям и фактам. Зато мы узнали нечто о том, как работали хронисты, об их приемах и методах и в целом — о принципах исторического повествования. Не выявив «голых» исторических фактов, мы тем не менее смогли обнаружить следы рефлексии на тему *conversio*. На этом основании мы можем возразить Б. З. Кедару, который полагал, что интерес к этой теме впервые обнаруживается лишь в 1130-е гг. в хронике Альберта Аахенского, а сама идея обращения иноверцев становится реальностью лишь во второй половине XII в.⁷⁵ На самом деле, как мы видели, проблема *conversio*, даже вопреки прямым свидетельствам хроник, занимала свое место в сознании хронистов Первого крестового похода.

⁷⁵ *Kedar B. Z.* Op. cit. P. 62–64. К тому времени, когда была завершена работа над этой главой, Б. Кедар опубликовал новую статью о проблемах *conversio* в эпоху крестовых походов. В этой работе он пересмотрел свою точку зрения и теперь считает возможным говорить о случаях *conversio* — в частности, о насильственном обращении евреев во время Первого крестового похода. См.: *Kedar B. Z. The forcible baptisms of 1096: history and historiography // Forschungen zur Reichs-, Papst- und Landesgeschichte (Peter Herde zum 65. Geburtstag von Freunden, Schülern und Kollegen dargebracht) / Hg. von K. Borchardt u a. Stuttgart, 1998. Bd. 1. S. 187–291.*



1.4. Образ Мухаммада в хрониках крестовых походов

«*seminator di scandalo e di scisma*»

Dante. *Inferno*. Cap. XXVIII. V. 35.

В хрониках Первого крестового похода есть немало фантастических деталей, касающихся жизни и деяний основателя ислама — Мухаммада. О пророке ислама рассказывают многие хронисты, и особенно полно Гвиберт Ножанский. Как разворачивается повествование хронистов? Можно предположить, что в своих описаниях жизни пророка они во многом опираются на церковную традицию.

Жизнь и деятельность Мухаммада действительно издавна привлекала внимание церковных писателей. Если ислам рисовался воображению западных христиан как учение Антихриста, царство идолов, юдоль грехов и соблазнов, то Мухаммад — как человек порочный, сумевший ввести в заблуждение многочисленные народы.¹ Известный писатель и религиозный деятель Альвар из Кордовы, живший в мусульманской Испании в IX в., в своих сочинениях отождествил Мухаммада со зверем из Апокалипсиса, разрушающим христианские святыни.² Клунийский аббат Петр Достопочтенный, впервые изложивший для христиан учение ислама,³ изобразил пророка чудовищем с головой

¹ Luchitskaja S. The image of Muhammad in the Latin chronography // Journal of medieval history. 2000. Vol. 25. № 4. P. 115–126.

² *Alvari Cordubensis Indiculus Luminosus* // PL. T. 121. Col. 534.

³ Kritzeck J. Peter the Venerable and Islam. Princeton, 1964.

человека, лошадиной шеей и птичьим телом.⁴ Хронисты Первого крестового похода имели возможность опереться на достаточно богатую византийскую и испанскую традиции жизнеописания Мухаммада. Прототипом для биографий Мухаммада могли послужить сочинения византийских и латинских отцов Церкви VII–IX вв. Первые сведения о жизни Мухаммада были изложены византийским писателем Иоанном Дамаскином в его трактате «О ересях». Он рассказал о мнимом пророке Мухаммаде, который, начитавшись сочинений из Ветхого и Нового Заветов и пообщавшись с монахом-арианином, основал новую секту ариан, возомнив себя создателем нового вероучения.⁵ Появление пророка Иоанн Дамаскин трактовал как знак близкого прихода Антихриста.⁶ Другой христианский писатель, Никита Византийский, написавший в середине IX в. трактат «Опровержение лживой книги... Мухаммада»,⁷ изобразил слабого человека, пытавшегося распространять еретическое учение, но разоблаченного и вынужденного искать спасения у своих друзей, которые и объявили его великим пророком. По словам Никиты Византийского, пророк основал секту «агарян» — так в христианской традиции называли мусульман, считая их потомками наложницы ветхозаветного Авраама, рабыни Агари.⁸ Мухаммад был изобличен как «лжец и обманщик» и в «Хронографии» византийского писателя IX в. Феофана, рассказавшего о слабом человеке, служившем орудием в руках отпавшего от христианской Церкви монаха-еретика, создателя ложного учения. «Хронография» Феофана, переведенная на латинский язык писателем Анастасием Библиотекарем, в латинской версии была хорошо известна средневековому читателю.⁹ Ересь увидел в исламе и византийский писатель Варфоломей Эдесский.¹⁰ Он рассказал о несторианском монахе Бахире, обратившем «Мамеда» в ересь и внушившем ему, что тот — великий пророк, которому суждено основать новое учение. Именно легенда о Бахире — монахе-еретике, использовавшем Мухаммада для борьбы против

⁴ *Petri Venerabilis Summula brevis* // PL. T. 189.

⁵ *Ioannis Damasceni De haeresibus* // PG. T. 94. Col. 763–771.

⁶ *Ibid.* Col. 764.

⁷ *Nicetae Byzantini Confutatio falsi libri quem scripsit Mohammedes Arabs* // PG. T. 105. Col. 669–842.

⁸ *Ibid.* Col. 763. Для христианской культурной традиции характерно рассматривать появление псевдопророка как сбывшееся новозаветное пророчество: «И многие лжепророки восстанут и прельстят многих» (Мф. 24, 11).

⁹ *Chronographia et Anastasii Bibliothecarii Historia Ecclesiastica sive Chronographia tripartita* / Ed. C. de Boer. Leipzig, 1883–1885. T. 1–2.

¹⁰ *Confutatio Agareni* // PG. T. 104. Col. 1383–1448.

христианской Церкви, стала в сочинениях отцов Церкви одним из наиболее распространенных сюжетов. У отцов испанской Церкви — Евлогия из Кордовы и Педро Альфонси — легенда о Бахире передана в почти неизменном виде: обученный еретиком сирота Мухаммад женится на богатой вдове, а затем при поддержке того же еретика объявляет себя пророком.¹¹ Евлогий передает и версию о смерти пророка, который в состоянии опьянения был сожран собаками. Эти мотивы весьма характерны для византийских и испанских жизнеописаний Мухаммада.¹² В написанном примерно тогда же сочинении майнцского епископа Эмбрико «Жизнь Мухаммада» лишь повторяются уже известные к тому времени христианам сведения о жизни пророка.¹³ В этих первых биографиях Мухаммада церковные писатели стремились показать, что пророк — слабый и больной человек, служивший орудием в руках веротступников, а созданное им по наущению врагов христианства учение не что иное, как ересь и ложь. Именно на эти моменты церковные писатели обращали особое внимание. Искаженный образ мусульманства в церковной историографии — прочная основа представлений об исламе и Мухаммаде в последующую эпоху.

Как мы уже неоднократно отмечали, эпическая традиция, «шансон де жест» оказывали существенное влияние на хроники Первого крестового похода,

¹¹ *Eulogii Cordubensis Liber apologeticus martyriiim* // PL. T. 115. Col. 859–860; *Petri Alphonsi Dialogus* // PL. T. 157. Col. 535–672. Во многом все эти сведения почерпнуты из апологетических сочинений арабских христиан, в частности, из трактата IX в. «Рисала», приписываемого арабскому писателю аль-Кинди (*Alverny M.-T. La connaissance de l'islam en Occident du XI au milieu du XII s.* // *L'Occidente e l'islam nell'alto Medioevo*. Spoleto, 1965. Vol. XII. T. 2. P. 580). Это сочинение получило большое распространение в связи с переводом его на латинский язык, также осуществленным в 1142 г. эрудитом Петром Толедским по инициативе Петра Достопочтенного.

¹² В северной Европе первое упоминание о Мухаммаде относится лишь к концу XI в. — речь идет о рассказе об исламе Рауля Глабера; он описывает злоключения св. Майоля в сарацинском плену; попутно хронист отмечает, что сарацины чтут пророков, и одного из них зовут Мухаммад. См.: *Radulfi Glaber Historiarum Libri Quinque* / Éd. J. France. Oxford, 1989. Lib. IV. P. 20.

¹³ *Vita Mahometi* // PL. T. 171. Col. 1343–1366. Сведения для жизнеописания Мухаммада Эмбрико почерпнул у Варфоломея Эдесского, Феофана Исповедника и др. См.: *Cambier G. Les sources de la Vita Machumeti d'Embricon de Mayence* // *Latomus: Revue des études latines*. P., 1961. P. 100–115; см. также: *Tolan J. Anti-Hagiography: Embrico of Mainz's «Vita Mahumeti»* // *Journal of Medieval History* / 1996. Vol. 22. P. 25–41.

и в сочинениях крестоносцев можно обнаружить следы взаимодействия письменной и устной традиций. Конечно, представления об исламе в старофранцузском героическом эпосе также складывались под влиянием церковной литературы. Все эти традиции переплавляются в хрониках в соответствии с нарративной стратегией, риторической организацией повествования хронистов. Собственно, о Мухаммаде и его жизни хронисты сообщают весьма немногое. Хронистам известно, что Мухаммад — основатель ислама, пророк мусульман, их учитель. Они называют его «наставником», «учителем», «покровителем» и перечисляют его имя среди имен прочих богов.¹⁴ Иногда ему приписывают сверхъестественные силы, а также такие черты, как заступничество и покровительство мусульманам. В хрониках он перечисляется среди других мусульманских богов.¹⁵ В таком изображении пророка нетрудно услышать отголосок устной традиции. Мухаммад рассматривался как бог уже в старофранцузском героическом эпосе. В героических песнях говорится, что основатель ислама повелевает дождем и природными стихиями; мусульмане его обожают и ждут от него помощи и благодеяний.¹⁶ Поэты и хронисты создают образ Мухаммада, используя одни и те же приемы изображения.

Наиболее подробное жизнеописание Мухаммада, как уже говорилось, содержится в хронике Гвиберта Ножанского. К его рассказу мы сейчас и обратимся. Попытаемся рассмотреть его в контексте средневековой культурной традиции.

Впервые упомянув на страницах своей хроники о пророке, аббат пишет следующее: «...Я полагаю, что существование нечестивого человека (*prophanum hominem*) не восходит к далекой древности, лишь по той простой причине, что я не смог обнаружить, что какой-либо отец Церкви что-нибудь написал бы против его гадостей (*contra ejus spurcitiam scripsisse*). Поскольку я также обнаружил, что ничего о его жизни и поведении не написано, то никто не должен удивляться тому, что я здесь сообщаю то, что слышал...».¹⁷ При этом хронист ссылается на «народное мнение» (*plebeia*

¹⁴ «*Per Mathomum, praeseptorem meum*»; «*patronus*» (Rob. Mon. P. 788, 796, 877); «*Amodo juro pro vobis per Machomet et per omnia deorum nomina...*» (*Gesta Francorum*. P. 52); «*iuro per Machomet et per omnia deorum nomina*» (Tud. P. 92).

¹⁵ Tud. P. 147: «*Machomet et dei nostri*».

¹⁶ «Коронование Людовика», 838: «Земля есть достоянье Магомета». См. также: Jer. V. 221, 5546; *Bancourt P. Les musulmans dans les chansons de geste*. Aix-en-Provence, 1982. Vol. 1. P. 361.

¹⁷ Guib. Nov. P. 94.

oripio). Обращение к устной традиции, как мы уже отмечали, весьма характерно для нарративной практики хронистов Первого крестового похода. Какие же источники имеет в виду Гвиберт Ножанский? В хронике мы не нашли ни слова об этом. Лишь одно признает хронист — напрасно спорить о том, были ли почерпнутые им сведения ложными или истинными, так как не столь уж важно знать, кем был этот новый учитель, который прославился столь великими делами (*Frustra plane ab aliquo si falsa an vera sint discutatur, dum hoc solummodo attendatur quantus ille magister fuerit, de quo tam nobilium facinorum gloria propagatur*). По словам писателя, исходящее от пророка зло было меньше всего зла, которое о нем говорили. И далее Гвиберт Ножанский излагает историю жизни Мухаммада в духе уже известных церковных стереотипов. После смерти патриарха Александрии возник вопрос о его преемнике, и по этому вопросу христианский мир разделился на несколько враждующих лагерей. Самая сильная партия поддерживала некоего отшельника, жившего неподалеку от Александрии. Его почитатели в беседах с ним обнаружили, что он не был согласен с ними в их понимании католической веры (*conjiiciunt eum intelligentiam catholicae fidei non habere concordem*). Когда они убедились в этом, то, к своему большому сожалению, отказались от его избрания. Презираемый и уязвленный в своих чувствах, не сумев достигнуть своей цели, — пишет далее Гвиберт Ножанский, — отшельник, подобно Арию, размышлял над тем, как отомстить миру и излить свой «вероломный яд» (*quoniam non potuit ad quod ambiebat assurgere, ad Arrii similitudinem meditari secum anxie coepit, quomodo effuso, quod conceperat perfidiae veneno ad sui ultionem catholica passim posset documenta pervertere...*). Такие люди, — замечает писатель, — не имеющие другой цели, кроме того как приобрести мирскую славу, бывают смертельно уязвлены и краснеют от ярости, замечая, что каким-то образом их роль принижают (*Tales namque homines, quorum tota intentio humanae prona est laudi, letaliter feriuntur, intolerabile rugunt, si aestimationem suam qualibet senserunt occasione imminui*). Отшельник долгое время искал возможности отомстить христианам за нанесенную ему обиду, и, конечно, сатана пришел ему на помощь: «Тогда старый враг человека, воспользовавшись этим успешным случаем, нашел несчастного отшельника». Сатана сообщил еретика, что скоро тот найдет утешение в своих горестях и будет иметь нечто большее, чем патриархат Александрии. Для этого необходимо немного — поддержать неизвестного молодого человека, на которого укажут отшельнику. У него, говорит дьявол в хронике Гвиберта Ножанского, дух горячий и подходящий для осуществления твоих намерений, пропитай его учением, которое ты хранишь в глубине своего сердца. Он примет преданно твое учение

и будет способствовать его распространению под твоим руководством (*hunc Intitutum tuarum fidissimum auditorem propagatoremque tuo magistratu prosequere...*). Обрадованный этими предсказаниями, отшельник призвал указанного ему молодого человека, — это, конечно же, был Мухаммад, — и, по словам хрониста, обращался с ним чувствительно, внушал ему яд, который его самого пожирал (*peste qua tabescebat imbuit*).¹⁸ Как видим, Гвиберт Ножанский использует все те же церковные мотивы и сюжеты — миф о еретике — учителе Мухаммада, их интеллектуальном общении и дружеских связях. Все эти мотивы были хорошо известны уже из трактатов Иоанна Дамаскина, Феофана и др. История отшельника еретика — Бахиры или Сергия — была рассказана во многих византийских трактатах и средневековых хрониках. У византийских писателей учитель Мухаммада — еретик, в «Золотой легенде» Джакомо ди Вараджине он идолопоклонник, который учит пророка профанным вещам.¹⁹ В немецкой хронике конца XIII в. «Цветы времен» («*Flores temporum*») Мухаммад и отшельник Сергей заранее договорились о том, как ввести в заблуждение арабский народ, и разделили сферы власти — Сергей желал стать «королем», а Мухаммад стремился к тому, чтобы его почитали как бога.²⁰ У позднейшего средневекового писателя доминиканского монаха Гийома Триполитанского отшельник, напротив, учит своего преданного ученика избегать идолопоклонства и почитать Иисуса и Св. Марию.²¹ Но общая черта, объединяющая все христианские жизнеописания пророка, — стремление показать, что его учение было результатом происков врага Христа. Таковую же цель преследует Гвиберт Ножанский. В целях достижения успеха, рассказывает хронист, еретик прибег к обману и угрозам. Поскольку его ученик был беден и не обладал большой властью, отшельник решил соединить его брачными узами с некоей весьма богатой женщиной-вдовой. Он сумел внушить ей, что Мухаммад обладал пророческим даром, который послужит ему «в веке нынешнем и будущих веках». Богатая вдова благодетельствовала молодого человека, и «Мухаммад, еще недавно несчастный... оказался совершенно неожиданно вознесенным до большого богатства, не без того, конечно, чтобы самому не

¹⁸ Guib. Nov. P. 95

¹⁹ La légende dorée / Éd. J. B. M. Roze, P., 1967. Cap. CLXXXI «De sancto Pelagio papa».

²⁰ Krämer S. Die sogenannte Weihenstephaner Chronik. Text und Übersetzung. München, 1972. S. 162.

²¹ Wilhelm von Tripolis Notitia de Machometo. De statu Sarracenorum / Hg. P. Engels. Würzburg, 1992. S. 268–274.

испытывать невыразимое удивление (*non sine sui ipsius incredibili stupore*).²² Далее Гвиберт Ножанский использует еще один известный в литературе мотив — рассказ о болезни Мухаммада, которая стала подтверждением его профетического дара. С целью создать правдоподобный рассказ хронист интерпретирует сообщаемые им сведения в духе церковной традиции. Их хронист передает особенно подробно: во время одного из припадков Мухаммад сильно испугал свою жену — она была «исполнена страха, видя его вращающиеся глаза, его искаженное лицо, его пенящиеся губы и его громко стучащие зубы (*labiis spumantibus, dentium ejus stridoribus...*)». Напуганная этими неожиданными происшествиями, она отправилась к отшельнику и обвинила его в своих несчастьях и сообщила ему, что хотела бы скорее умереть, чем испытывать муку, живя рядом с таким одержимым (*praeoptare sibi fatetur interitum, quam execrabile arrepticii subire conjugium*). Она осыпала его тысячью жалоб и упрекала его в данных ей дурных советах. И тогда отшельник попытался объяснить, что эпилепсия Мухаммада — одно из подтверждений его профетического дара: «Легкомысленная женщина, ты, несомненно, безумна, если считаешь позором как раз то, что составляет именно твою славу (*id quod est claritatis et gloriae, tu tuae ascribis injuriae...*); ты лишена проницательности! Ты же не знаешь, что всякий раз, когда Бог проникает в душу пророка, вся масса человеческого тела сотрясается, так как не может перенести союза с божественным величием? Вернись, наконец, к себе, не пугайся этих необычных видений; наоборот, смотри с признательностью на эти счастливые конвульсии святого человека (*beatasque sancti hominis tortiones gratanter attende*), особенно потому, что в такие моменты дух овладевает им и учит его всяким вещам (*tunc virtus spiritualis instituat*), которые нам надлежит знать и делать в будущем».²³ И этот рассказ Гвиберта Ножанского также вписывался в символическую традицию Средневековья. Средневековому читателю, адресату хроники, должны были быть понятны все детали этого рассказа — ведь они составляли часть той *plebeia opinio*, на которую наш автор ссылается в своей хронике. Все эти сведения были частью того коллективного знания, той традиции, которую разделяли автор и его читатель. Подобные детали можно найти в целом ряде средневековых сочинений, например, в «Золотой легенде» Джакопо де Вараджине. В этом популярнейшем в Средние века сочинении приводится краткая биография пророка. В нем Мухаммад так объясняет свои эпилептические припадки: в этот

²² Guib. Nov. P. 96.

²³ Ibid. P. 97.

момент он беседует с архангелом Гавриилом и, созерцая его, не может вынести сияния его лица.²⁴ Но вернемся к рассказу Гвиберта Ножанского. Успокоенная объяснениями отшельника и сказанными им словами, жена стала смотреть на припадки Мухаммада как на нечто священное и достойное. Еретик же обучил своего ученика нечестивым догмам (*prophana dogmata*) и объявил его провозвестником и основателем нового учения. Его слава росла, и народы Востока ревностно относились к его учению, которое Гвиберт Ножанский называет сектантством. Вдохновленный своим успехом, пророк создал закон, в соответствии с которым он, дабы лучше их склонить к своему учению, разрешал своим сектантам всякого рода нечестивые вещи. В дальнейшем изложении Гвиберт Ножанский использует один из самых известных в церковной историографии мотивов — легенду о прирученном пророком белом бычке. С целью соблазнить слабые души Мухаммад прибег к обману и лжи. Он обещал своим ученикам, что Бог даст им новый закон, причем самым неожиданным и необычным способом (*more eis insolito*), но для этого надо поститься в течение трех дней. Сам он задолго до того приручил бычка, который откликнулся на его голос, и привязал написанную им книжицу к рогам этого животного и затем запер бычка в палатке. Явившись на третий день народу, вокруг него собравшемуся, и взойдя на возвышение, он начал громким голосом обращаться с речью к собранию. Как только бычок услышал его, так тотчас же вышел из соседней палатки и, пройдя через толпу народа с привязанной к ее рогам книжицей, лег к ногам оратора, как бы принося ему свои поздравления (*ad pedes loquentis quasi congratulari vassa contendit*). В этом рассказе хронист также использует известный сюжетный мотив, который в эпоху крестовых походов будет с определенными модификациями повторяться из хроники в хронику — у Готье Компьенского, Матвея Парижского и др. Вариантом этого фантастического сюжета, рассказывающего о том, как при помощи всяческих ухищрений пророку удалось ввести в заблуждение арабов, является другая легенда, согласно которой Мухаммад приручил голубку клевать зерно из его уха и в один прекрасный день объявил народу, что это Св. Дух, нашептывавший ему слова нового вероучения. Эту легенду пересказывают многие хронисты XII в., она приводится и у Джакопо де Вараджине в его «Золотой легенде».²⁵ Такой

²⁴ La légende dorée... P. 829: «Gabrielem archangelum frequente mecum loquentem contemplor et non ferens splendorem vultus ejus in me deficio et tabesco...».

²⁵ Ibid. P. 827: «praedictus igitur vir populum convocans dixit, se illum sibi praeficere, quem spiritus sanctus et specie columbiae monstret...».

же рассказ о Мухаммаде мы встречаем в анонимном жизнеописании Мухаммада «О жизни и злодеяниях Магомета». ²⁶ В немецкой хронике «Цветы времен» («Flores temporum») используются оба мотива: легенда о прирученном пророком белом бычке и рассказ о клевавшей из уха Мухаммада голубке. ²⁷ Таким образом, рассказ Гвиберта Ножанского вписывается в определенную традицию, в хронике запечатлен один из наиболее распространенных в средневековой историографии стереотипов. В дальнейшем повествовании хронист рассказывает о том, как был воспринят новый закон, предложенный Мухаммадом. Все присутствующие преисполнились восторга. Книга, в которой излагались нечестивые догмы, была снята с рогов и показана народу. Так распространилось учение Мухаммада и созданные им догмы. Принципы христианской религии были сочтены слишком суровыми, в противовес тем, которые содержались в учении Мухаммада и были признаны исходящими от Бога. Эта суровость христианства была осуждена и предана публичным оскорблениям. Далее Гвиберт Ножанский излагает еще один известный в церковной литературе мотив, связанный со смертью пророка. Как-то раз во время прогулки с Мухаммадом случился эпилептический припадок, и, сраженный конвульсией, он упал; пока он мучился, свиньи так быстро его сожрали, что из остатков его тела потом нашли лишь пятки. Так закончилась жизнь обманщика и лжеца, основателя богопротивного учения. Как видим, Гвиберт Ножанский заимствовал ряд византийских сюжетов — рассказы об эпилепсии Мухаммада и общении с еретиком, народные легенды, в частности, легенду о прирученном пророком белом бычке, и создал образ пророка в духе средневековой культурной традиции. Легенда о позорной смерти Мухаммада была изложена, как мы помним, уже у Евлогия Кордовского. Этот мотив, в той или иной мере измененный, присутствует и в «шансон де жест», ²⁸ и в сочинениях хронистов XII–XIII вв. В конце XIII в. Гийом Триполитанский рассказывал легенду такого же свойства: друзья Мухаммада убили его учителя — еретика Бахиру и подложили пьяному Мухаммаду окровавленный меч. Прийдя в себя, пророк ужаснулся тому, что случилось, и под впечатлением этого события запретил мусульманам употреблять вино — отсюда и соответствующий запрет в Коране. ²⁹ Вообще сообщаемые Гвибертом Ножанским сведения органично вписывались в культурную

²⁶ «De vita et malicia Machometi» (BN Ms. fr. 1206).

²⁷ «Flores temporum»... S. 163.

²⁸ Rol. V. 2591.

²⁹ De statu Sarracenorum... S. 274–276.

традицию, имплицитно присутствующую в тексте; они были понятны средневековому читателю, ибо он воспринимал все эти рассказы также как косвенное признание того, что ислам, как этому учили церковные авторитеты, — религия лжи и обмана, ересь, учение, потворствующее страстям, а сам Мухаммад — больной и слабый человек, которому вероотступник злонамеренно внушил мысль о его пророческом даре. Собственно, создание образа основателя ислама при помощи церковных стереотипов является целью нарративной практики Гвиберта Ножанского. При этом в жизнеописании пророка, созданном писателем, проявились две основные черты, которые в последующей историографии получают дальнейшее развитие: с одной стороны, в ней отражены важнейшие церковные стереотипы, а с другой стороны — фантастические сюжеты. В этом смысле хроника Гвиберта Ножанского не только аккумулирует прежнюю церковную традицию, но и вписывается в контекст позднейших сочинений об исламе. В ней отражены не только обычные для церковной традиции стереотипы, но и некоторые новые мотивы, возникшие в эпоху крестовых походов. Это становится ясно при сопоставлении сочинения Гвиберта Ножанского с современными ему и более поздними сочинениями.

Мы попытаемся рассмотреть рассказ хрониста в контексте латинской традиций жизнеописаний пророка ислама. Нас будут интересовать в первую очередь сочинения, созданные в эпоху крестовых походов. Одно из первых таких сочинений, в котором было дано пространное описание жизни пророка, — поэма о Мухаммаде французского писателя XII в. Готье Компьенского. Его так называемые «Написанные на досуге произведения о Мухаммаде» («*Otia de Machomete*»), по существу, биография Мухаммада, была написана в Шартре между 1137 и 1155 гг. на латинском языке, а позже — в XIII в. — переведена на французский язык Александром Дюпоном.³⁰ Подобно Гвиберту Ножанскому, этот автор использует традиционные сюжеты и мотивы: встреча пророка с еретиком, рассказ об эпилепсии, которую Мухаммад выдавал за проявление его пророческого дара, легенда о прирученном пророком белом бычке. В поэме Готье Компьенского рассказывается о Мухаммаде, бедном арабе, в детстве отданном на воспитание барону, нажившему состояние в Персии, Индии и Эфиопии.³¹ Ревностно служа, Мухаммад завоевывает

³⁰ *Edelstan du Ménil. Poésies populaires latines du moyen âge. P., 1977; Le Roman de Mahomet d'Alexandre du Pont. Édition critique précédée d'une étude sur quelques aspects de la légende de Mahomet au moyen âge/Éd. Y. Lepage. Avec le texte des Otia de Machomet de Gautier de Compiegne/Éd. R. B. C. Huygens. P., 1977.*

³¹ *Ibid.* Col. 25–92.

его доверие. Тогда же он посещает некоего христианского монаха-отшельника, рассказавшего ему о Ветхом и Новом Заветах.³² В это время овдовевшая хозяйка, стремясь сохранить свое имущество, соглашается выйти замуж за Мухаммада. Тот, страдая эпилептическими припадками, объясняет их внушениям архангела Гавриила. Прибегнув к силе и угрозам, Мухаммад заставляет отшельника признать его пророческий дар.³³ Затем Мухаммад начинает проповедовать арабам созданное им ложное учение. Под землей он специально содержит белого бычка, которого приучает откликаться на его зов и брать пищу из его рук. На вершине горы он прорывает каналы и наполняет их медом и молоком. Затем Мухаммад приглашает на свою проповедь знатных людей и пытается убедить их в своей правоте. Рассказывая о блаженстве райской жизни, он как бы нечаянно подводит их к наполненным медом и молоком каналам и просит Бога послать ему новый закон, подзывая прирученного белого бычка. Бычок с привязанной заранее на рогах книжицей прибегает на зов Мухаммада и простирается у его ног. Пророк объявляет, что это и есть данный Богом закон.³⁴ Так Мухаммад заставил поверить всех в свое учение. У Готье Компьенского еще в большей мере, чем у Гвиберта Ножанского, рассказ обрастает фантастическими деталями и легендами. Как в дальнейшем в эпоху крестовых походов развивалась сюжетная канва, представленная уже в хронике Гвиберта Ножанского? В середине XII в. была написана еще одна биография Мухаммада, принадлежащая перу итальянского писателя Томмазо Тосканца. В своем сочинении «Деяния императоров и пап» он подробно описал жизнь пророка. В его хронике воспроизводятся все те же стереотипы, касающиеся биографии Мухаммада. Он рассказывает о бедняке и сироте Мухаммаде, служившем у богатой вдовы, на которой впоследствии женился.³⁵ Вскоре он становится богачом и узнает нравы и религиозные обычаи разных народов. Заимствуя византийский сюжет, итальянский писатель рассказывает и легенду о несторианском монахе-еретике, учителе Мухаммада. Созданное пророком учение, как показывает Томмазо Тосканец, — мешанина из Евангелия и Моисеева закона, а также выдуманных им самим небылиц.³⁶ Как и Гвиберт

³² Ibid. Col. 255–388.

³³ Ibid. Col. 1054–1215.

³⁴ Ibid. Col. 1216–1584.

³⁵ *Thomae Tusci Gesta imperatorum et pontificum* // MGH SS. 1872. T. 22. P. 492–493.

³⁶ Ibid.: «...quedam de Mosaica lege ac quedam de evangelio sumpsit et alia de suo arbitrario addidit. Sic ergo Alcoranum suum composuit...».

Ножанский, Томмазо Тосканец включает наряду с церковными стереотипами и фольклорные сюжеты — в частности, легенду о прирученном пророком белом бычке. Передает он и другой фольклорный сюжет — о прирученной голубке. К уже известному по хронике Гвиберта Ножанского рассказу он добавляет одну деталь — Мухаммад убеждал невежественный народ в том, что клевавшая из его уха голубка — Святой Дух, нашептывавший ему слова проповеди. Здесь обыгран известный христианский символ — голубь как символ Святого Духа.³⁷ Хроника Гвиберта Ножанского вполне адекватно вписывается в контекст западноевропейской историографии XII в. Она сходна по своему содержанию и используемым мотивам с сочинением придворного хрониста Фридриха Барбароссы — Готфрида из Витербо. В своем произведении «Пантеон» она рассказывает уже известную византийскую легенду о монахе-вероотступнике, вдохновившем Мухаммада на ложное учение.³⁸ Гвиберт подчеркивает, что созданное пророком учение — моральное зло, а его последователями были в основном преступники. Мухаммада хронист рисует человеком сластолюбивым и распущенным, рассказывает о его семнадцати женах и многочисленных наложницах.³⁹ Особенно подробно он рассказал историю женитьбы пророка на Зейнаб, супруге его приемного сына Заида, в которую влюбился Мухаммад и ради которой добился их развода, — излюбленный сюжет в церковной историографии, дававший христианам повод обвинять пророка в разврате и сладострастии.⁴⁰ Как и Гвиберт Ножанский, Готфрид из Витербо показывает, что ислам — религия потворства страстям. Рай мусульман — плотский, в нем текут реки меда и молока и праведников ожидают плотские удовольствия.⁴¹ В его хронике, в отличие от сочинения Гвиберта Ножанского, много фольклорных мотивов: он подробно рассказывает о чудесах Мухаммада. Одно из них заключалось в том, что пророк разделил луну на две половинки и вновь их соединил. По другой легенде, переданной Готфридом из Витербо, пророк встретил во время путешествия голодного волка, но чудом сумел обратить его в бегство.⁴²

³⁷ Ibid.: «...divulgatur in populo, quod in columbae speciem super Maumet descendere Spiritus Sanctus...».

³⁸ «Erat quidam monachus, qui doctrinam illius scribebat...» (*Gotfredi Viterbiensis Pantheon* / MGH SS. 1872. T. 22). Часть труда в эксцерптах опубликована в книге Э. Черулли: *Cerulli E. Il «Libro della Scala» e la Questione delle fonti arabospagnole della Divina commedia*. Citta del Vaticano, 1949.

³⁹ *Cerulli E. Op. cit.* P. 419–420.

⁴⁰ Ibid. P. 423–424.

⁴¹ Ibid. P. 424–425.

⁴² Ibid.

Все эти рассказы в общем не вписываются в церковную традицию. Как видим, в эпоху крестовых походов, помимо рыцарских хроник, написанных крестоносцами, были созданы исторические сочинения, в которых нашли отражение средневековые представления об исламе и мусульманах. Именно тогда возникают и первые подробные жизнеописания пророка, принадлежащие перу светских писателей — Сигиберта из Жамблу, Готье Компьенского, Томмазо Госканца и др. В XIII в. эта традиция была продолжена — крупнейшие средневековые писатели Матвей Парижский и Винцент из Бовэ создали свои жизнеописания Мухаммада. Какой образ Мухаммада и созданного им учения отражен в этих сочинениях светских писателей XII–XIII вв.? И какие новые оттенки в созданный уже Гвибертом Ножанским и другими хронистами XII в. образ внесли жизнеописания Мухаммада в XIII в.? Подобно многим церковным авторам, Матвей Парижский излагает уже известные факты биографии Мухаммада. Он рассказывает о бедном сироте, воспитанном посторонним человеком в местах, где процветало идолопоклонство.⁴³ Достигнув юношеского возраста, он служил поденщиком у богатой вдовы Хадиджи, на которой вскоре женился. Став богатым и влиятельным, он начал проповедовать народу свое учение. Матвей Парижский подчеркивает, что первыми учениками Мухаммада оказались «разбойники и вору»,⁴⁴ а сам он был человеком лживым. В духе традиционных церковных взглядов Матвей Парижский интерпретирует ислам как моральное зло, а мусульман изображает идолопоклонниками и язычниками. Матвей Парижский подчеркивает, что поскольку Мухаммад вырос в местах, где поклонялись идолам, то его проповеди имели успех лишь там, где среди населения преобладали идолопоклонники.⁴⁵ Далее хронист сообщает, что Мухаммад проповедовал среди неграмотных и бедняков, рассчитывая на успех у необразованных людей и сознательно обманывая арабов.⁴⁶ Как воспринимал все эти подробности средневековый читатель? В представлениях средневекового человека так мог действовать только Антихрист — ведь тот тоже соблазнял прежде всего слабые

⁴³ *Matthei Parisiensis Chronica Maiora* / Ed. H. R. Luard // RS. L., 1876. Vol. 3. № 57. P. 345.

⁴⁴ *Ibid.* P. 346: «At dictus Machometh praedones et latrones... in suam trahebat societatem...».

⁴⁵ *Ibid.*: «... pagani, idolatrae, pauperes et indocti...».

⁴⁶ *Ibid.* P. 345–346.

души.⁴⁷ Еще одна черта несомненно сближающая в глазах рядовых верующих Мухаммада с Антихристом, — в том, что созданное им учение было вдохновлено еретиком — монахом, отлученным от христианской Церкви.⁴⁸ Ересь — отличительный признак Антихриста. Но еще больше основателя мусульманского учения сближает с Антихристом такая черта, как ложь.⁴⁹ Мухаммад, как показывает Матвей Парижский, — ложный, фальшивый пророк. Еще Петр Достопочтенный, доказывая, что пророческий дар Мухаммада никак не проявился, в качестве аргумента приводил тот факт, что Мухаммад не совершал истинных чудес и потому не может считаться пророком.⁵⁰ Фальшивым чудотворцем изображается Мухаммад и у английского хрониста. У Матвея Парижского, однако, пересказаны легенды о совершенных некогда пророком чудесах: о разделе луны на две половинки,⁵¹ о встрече с волком, обращенном в бегство.⁵² Об этих чудесах, впрочем, было известно и из сочинения Готфрида из Витербо. Английский хронист сообщает еще об одном чуде — жареный барашек, в которого Зейнаб, задумавшая отравить пророка, положила яд, сказал Мухаммаду человеческим голосом: «Не ешь меня, я отравленный».⁵³ Главного же чуда, обещанного Мухаммадом, — вознесения на небо на третий день после смерти — не произошло.⁵⁴ Матвей Парижский показывает, что все чудеса пророка ложные, хотя рассказы писателя о чудесах Мухаммада не лишены развлекательности и народного фантастического элемента. Но в системе христианских представлений эти чудеса не что иное, как «*signa mendacii*», деяния лжепророка, Антихриста.⁵⁵

⁴⁷ *Preuss H.* Die Vorstellungen von Antichrist im späteren Mittelalter bei Luther und in der konfessionellen Polemik. Leipzig, 1906. S. 261–277.

⁴⁸ *Matthei Parisiensis.* Op. cit. P. 346: «...erat... apostata in haeresimiam excommunicatus...».

⁴⁹ *Alphandéry P.* Mahomet-Antichrist dans le Moyen âge latin / / *Mélanges H. Derenbourg.* P. 1909. P. 261–277.

⁵⁰ «Mahumet non posse dici prophetam...» (*Petri Venerabilis Contra Sectam Sarracenorum* / / PL. T. 189. Lib. II. Cap. 4).

⁵¹ *Matthei Parisiensis.* Op. cit. P. 349: «...lunam per eum fuisse separatam in partes iterumque conjunctam...».

⁵² *Ibid.*: «...lupum per eum fuisse separatam in partes iterumque conjunctam...».

⁵³ *Ibid.* «...Vide ne comedes ex me, venenosus sum...».

⁵⁴ *Ibid.* P. 350 «...Cum jam mortum me videbitis, nolite me sepelire. Scio enim corpus meum post triduum in caelum daeferendum...».

⁵⁵ *Preuss H.* Op. cit. S. 28–30.

Вообще вся биография Мухаммада в изображении Матвея сходна с биографией Антихриста, какой она рисовалась христианскому сознанию, — те же ложные идеи и лжепророчества, ложные чудеса, магия и обман. Жизнь Мухаммада похожа на жизнь Христа — и ней та же проповедническая деятельность, те же чудеса, но все с обратным знаком, Мухаммад — некий антипод Христа. В своем рассказе писатель постоянно использует фигуру инверсии. Речи его похожи на речи Христа: «Не с чудесами и знаками я пришел к вам, но с мечом»,⁵⁶ но они всегда имеют противоположный смысл; по словам Матвея Парижского, меч Мухаммада предназначен для тех, кто не примет его пророчества — отвергнувшие его учение будут убиты, а дети и жены их будут проданы в рабство.⁵⁷ В эпоху крестовых походов, когда в обществе господствовали эсхатологические настроения, отождествление пророка мусульман с Антихристом было вполне закономерным. Само же представление о Мухаммаде — Антихристе достаточно раннего происхождения и связано с одним из церковных стереотипов об исламе.

Но не только сатанинское, дьявольское видит средневековый хронист в мусульманстве. Описывая чудеса, связанные с жизнью Мухаммада и историей его учения, Матвей Парижский подспудно удовлетворял потребность средневекового человека в чудесном. Чудеса не вписывались в христианскую концепцию сверхъестественного, официальное христианство порвало с народными легендами и сказками.⁵⁸ Чудесное, однако, жило в народном сознании. На самом деле в исламском вероучении было мало чудес. Главное чудо — откровение Корана.⁵⁹ Однако в христианском сознании мусульманский мир был миром чудесного, а точнее, чудесного экзотического.⁶⁰

Матвея Парижского особенно интересует мусульманский рай. Христианские представления о рае были смутными и расплывчатыми. Уже в новозаветной традиции изображение рая достаточно абстрактно. Райское блаженство

⁵⁶ «Non sum cum miraculis aut indiciis ad vos missus, sed in gladio rebelles puniturus...» (*Mattei Parisiensis*. Op. cit. P. 350. Ср.: «Не мир пришел Я принести, но меч...» (Мф. 10, 34).

⁵⁷ *Matthei Parisiensis*. Op. cit. P. 349: «...Qui nostrae doctrinae consentire noluerint, occidantur, parvuli ac mulieres eorum perpetuae supponantur servitute...».

⁵⁸ *Mensching G.* Das Wunder im Glauben und Aberglauben der Völker. Leiden, 1957. S. 40–52.

⁵⁹ *Arkoun M.* Peut-on parler de merveilleux dans le Coran? / L'image et le merveilleux dans l'islam médiéval. P., 1978. P. 3.

⁶⁰ О различных типах чудесного в мировой культуре см.: *Todorov T.* Introduction a la littérature. P., 1970. P. 60.

понималось как внутреннее состояние человека, достижение святости: «Но как написано: “не видел того глаз, не слышало ухо и не приходило то на сердце человеку, что приготовил Бог любящим Его...”» (1 Кор. 2, 9). Средневековая мысль пыталась конкретизировать эти представления. Попытки определить местоположение рая, найти его на краю земли время от времени предпринимались средневековыми путешественниками, монахами и купцами.⁶¹ Еще в VI в. известный ирландский монах Брендан отправился на поиски Земли Обетованной и описал увиденные им земли.⁶² На картах средневековые авторы чаще всего помещали рай в Индии; по их представлениям, там текут четыре райские реки — Тигр, Евфрат, Нил и Ганг — и живут там счастливые и невинные люди.⁶³ Познакомившись с исламом, средневековые авторы встретились с предельно конкретизированными и яркими представлениями о рае. Это, несомненно, поразило их воображение. Картина мусульманского рая была четкой — в раю праведников ожидают плотские удовольствия — ведь там, как и в Индии, текут четыре реки — вина, молока, меда и воды: Матвей Парижский подробно описывает эту картину.⁶⁴

Известно, что мед и молоко для мифологического сознания прежде всего архетип обильной пищи, изобилия вообще.⁶⁵ Мусульманский мир для средневекового человека — мир изобилия, модель лучшего мира. Праведники в раю насыщаются и предаются телесным удовольствиям. В раю, продолжает далее Матвей Парижский, гуляют прекрасные гурии, дарящие мужчинам ласки,⁶⁶ и праведники предаются плотским наслаждениям. Мусульманский рай — антитеза христианского рая.

⁶¹ *Brincken A.-D. von den. Fines Terrae: Die Enden der Erde ind der vierte Kontinent auf mittelalterlichen Weltkarten.* Hannover, 1992. S. 158–160.

⁶² *Schröder C. Sanct Brendan: Ein lateinischer und drei deutsche Texte.* Erlangen, 1871.

⁶³ *Le Goff J. L'Occident médiéval et l'océan Indien: Un horizon onirique // Pour un autre Moyen âge.* P., 1977. P. 294–295.

⁶⁴ *Matthei Parisiensis.* Op. cit. P. 353: «...Credunt post vitam temporalem... in paradiso collocari unde flumine mellis, vini et lactis...». Именно таким рисует мусульманский рай и хронист Арнольд Любекский: *Arnoldi Chronica Slavorum // MGH SS. Bd. XXI. 1869. P. 238:* «Item credunt Sarraceni, se habere paradysum in terra, in quem post hanc vitam sint transituri, in quo credunt esse quatuor flumina, unum scilicet de vino, secundum de lacte, tertium de melle, et quatum de aqua...».

⁶⁵ *Durand G. Les structures anthropologiques de l'imaginaire.* P., 1963. P. 275.

⁶⁶ *Matthei Parisiensis.* Op. cit. P. 354: «...universis variisque deliciis reficiendascum cum omni laetitia... delectari...».

Все обряды мусульман осмысляются в категориях инверсии, ислам — зеркальное отражение христианства, в котором привычные обряды и традиции приобретают противоположный смысл. Но ведь для средневекового Запада нередко именно «мир наоборот» оказывается миром чудесного.⁶⁷ В этом воображаемом мире все меняет свои места: вместо поста обильная еда, вместо воздержания сексуальная вседозволенность; в нем оказывается возможным то, что невозможно в реальном мире. Средневековому воображению «золотой век», «земной рай» рисовались как антитеза миру реальному. Вспомним, что основными элементами чудесного в средневековом сознании были обильная еда, сексуальная вседозволенность, обнаженное тело и ничегонеделание;⁶⁸ и это как раз те реалии, которые видели или желали видеть в мусульманском мире западноевропейские хронисты. Именно на XII–XIII вв. приходится расцвет западной литературы о воображаемых царствах изобилия, о стране Кокань.⁶⁹ Исламский мир, его чудеса, экзотика, поражавшие воображение западноевропейских христиан, отчасти отождествлялись с этим воображаемым миром. Мир ислама был не только царством Антихриста, воплощением зла, но и земным раем, перевернутым миром реальности, в котором возможно то, что невозможно в реальном мире. Мы видим в христианском мифе о мусульманском рае возвращение языческого мифа о «золотом веке».⁷⁰ Мусульманский мир оказывается земным раем, причем раем языческим; ведь и сами мусульмане в представлении средневековых христиан — язычники. Рассказ о «чудесном» придавал повествованию хронистов о мусульманском мире аутентичность. В XII–XIII вв., когда чудесное вторгается в средневековую культуру, рассказ о *mirabilia* становится общим местом средневековых хроник. Это наиболее типичный топос средневекового воображаемого.

В середине XIII в. была написана еще одна биография Мухаммада, принадлежащая перу французского писателя Винцента из Бовэ. Крупнейший компилятор Средневековья, он в 1246–1247 гг. написал так называемое «Историческое зеркало», являющееся составной частью его сочинения «Большое зеркало».⁷¹ Винцент из Бовэ изобразил Мухаммада обманщиком

⁶⁷ *Le Goff J. Le merveilleux dans l'Occident médiéval / / L'étrange et le merveilleux dans l'islam médiéval. P., 1978. P. 63.*

⁶⁸ *Ibid. P. 69.*

⁶⁹ *Delumeau J. Le péché et la peur: La culpabilisation en Occident (XIII–XVIII ss.) P., 1983. P. 140 ff.*

⁷⁰ См. об этом: *Ringbom L. Paradisus Terrestris: Myt, bild och Verklighet. Helsinki, 1958.*

⁷¹ *Vincentii Bellouacensis Speculum historiale / / Bibliotheca Mundi. Douai, 1624. T. 3. Lib. XXIII.*

и лжецом, искушенным в волшебстве и черной магии.⁷² Ложью и обманом Мухаммаду удалось убедить арабский народ в том, что он богопосланный пророк. Псевдопророк объявил себя мессией и стал распространять ложные взгляды. Винцент из Бовэ так излагает подробности жизни Мухаммада, что нетрудно заметить близость биографии Мухаммада жизнеописанию Антихриста. Тот тоже учился черному искусству, а в тридцатилетнем возрасте явился в Иерусалим, чтобы объявить себя мессией, которого ждали иудеи.⁷³ Французский писатель сообщает, что и Мухаммад убеждал всех, что он мессия.⁷⁴ Мухаммад, подобно Антихристу, ложью и обманом завоевал себе признание в Аравии и стал фальшивым пророком. В хронике отражено распространенное церковное представление о Мухаммаде-Антихристе. В духе византийской традиции хронист описывает эпилептические припадки Мухаммада. По словам писателя, сам пророк объяснял их видениями, в которых ему являлся архангел Гавриил.⁷⁵ В этой части хроники описание Винцента из Бовэ книжное и традиционное. Но иногда оно становится более живым — тогда, когда писатель передает в своем сочинении и фольклорные сюжеты — легенду о голубке, клюющей зерна из уха пророка, легенду о прирученном им белом бычке, рассказы о мусульманском рае.⁷⁶ Воспроизводя рассказ Готье Компьенского, Винцент из Бовэ пишет, что пророк специально вырыл каналы, которые наполнил медом и молоком, чтобы показать невежественным арабам их будущее в раю. Все эти «чудеса», утверждает хронист, ложны. Однако он не избегал их описаний, ибо в них было немало экзотики, которой так желал средневековый человек. В полном соответствии с церковным мифом об исламе как религии меча хронист рассказывает, что Мухаммад принуждал к своей вере «мечом, насильем, гнетом, истреблением населения».⁷⁷ Мухаммад насильно отбирал имущество у слабых, уничтожал владения соседних народов, чтобы принудить их перейти в ислам.⁷⁸ Разделяет Винцент из Бовэ и другой традиционный

⁷² «...sed et magus perfectissimus effectus est...» (Ibid. Cap. XXXIX).

⁷³ *Preuss H.* Op. cit. S. 30 ff.

⁷⁴ *Vincentii Bellovacensis.* Op. cit. Cap. XXXIX: «...quod ipse esset Messias qui esse venturum adhuc Judaei expectant...».

⁷⁵ Ibid. Cap. XXXI: «...Post haec vero Machomet ceopit cadere frequenter epileptica passione... discens, quia Gabrielem Archangelum loquenem... contemplat...».

⁷⁶ Ibid. Cap. XLI; Ibid. «...Post haec vero Machomet cepit».

⁷⁷ Ibid. Cap. LXII: «...gladio, violentia, oppressione, depopulatione coegit...».

⁷⁸ Ibid. «...facultates diripere atque omnia pessumdare, donec violenter ad tuam fidem veniant...».

церковный стереотип, согласно которому ислам — религия потворства страстям. Он чрезвычайно подробно описывает мусульманский рай плотских удовольствий. Бог якобы говорит в раю праведникам: «Ешьте и пейте беззаботно, возлежите на ложах... дадим вам... прекраснейших жен... разнообразные плоды... мясо для еды».⁷⁹ Сам пророк Мухаммад — человек крайне распутный.⁸⁰ Наваждением для средневековых писателей, и в том числе для Винцента из Бовэ, стал придуманный ими мусульманский культ богини Венеры, который французский хронист объясняет любовью арабов к плотским наслаждениям и их сексуальной распушенностью.⁸¹

В то же время мир ислама и для Винцента из Бовэ — перевернутый мир, мир чудес, где все «наоборот»: когда пост, разрешается есть и пить, во время паломнического путешествия разрешается поклоняться идолам, праведники в раю предаются безделью и телесным удовольствиям.⁸² Мусульманский мир изображается как земной рай, в котором доступны земные наслаждения. Винцент из Бовэ создал двойственный образ исламского мира — с одной стороны, это сатанинский мир Антихриста, с другой — это мир чудес.

Сочинение французского хрониста — одно из немногих произведений средневековой хронографии XIII в., в котором нашли отражения представления о Мухаммаде и мусульманах в эпоху крестовых походов. Им завершается целый ряд произведений о мусульманстве, написанных в тот период, когда образ ислама на Западе приобрел более отчетливые черты.

Итак, в эпоху крестовых походов жизнь и деятельность Мухаммада, основателя ислама, оказалась в фокусе внимания церковных писателей и хронистов. Одно из наиболее пространных жизнеописаний пророка представлено в хронике Гвиберта Ножанского. Написанная им биография Мухаммада содержит как ряд церковных стереотипов, так и баснословные рассказы и легенды. Он, возможно, использует устную традицию и опирается не столько на письменную традицию, сколько на *plebeia opinio* — т. е. на то, что было известно понаслышке. Его сочинение вписывалось в символическую традицию Средневековья — церковную и литературную — и было рассчитано на определенного читателя. Автора и его адресата связывало символическое знание, в категориях которого осмыслялись рассказы хрониста.

⁷⁹ Ibid. Cap. LXVI: «...comedite et bibite securi, discumbentes in lectulis depositis... Dedimus... uxores pulcheriimas... diversitates pomorum... carnis ad edendum...».

⁸⁰ Ibid. Cap. XLIII: «De impuditia eiusdem et flagitiis».

⁸¹ Ibid. Cap. LX: «...cultu... istud... in honore Veneris fieri Mecha...».

⁸² Ibid. Cap. LX, LXIII.

В дальнейшем хронография XII–XIII вв. отразила две наметившиеся еще ранее тенденции — с одной стороны, нагнетание церковных стереотипов, усиление эсхатологических моментов, с другой — нарастание баснословных и фантастических моментов, придававших жизнеописаниям Мухаммада развлекательный характер. Этот амбивалентный образ пророка весьма органично вписывался в позднейшую средневековую традицию.⁸³ Распространенные в церковной и светской историографии фольклорные мотивы, в частности легенда о прирученном пророком белом бычке, в XV в. получают визуальное воплощение: в иллюминированной рукописи сочинения Джованни Боккаччо «Жизнь знаменитых людей» наиболее острый и распалывший воображение писателей момент в жизни Мухаммада запечатлен весьма наглядно: Мухаммад, снимая с рогов бычка книжицу с записанным в ней законом, возвещает восточным народам создание нового вероучения (см. рис. 6). Эта легенда, весьма популярная в Средневековье, дотянула свое существование до времен Шекспира. В пьесе «Генрих VI» дофин Карл, обращаясь к Жанне д'Арк, восклицает: «Не вдохновлял ли голубь Магомета? Тебя ж орел, наверно, вдохновлял!».



⁸³ *Affergan F.* Exotisme et alterité: Essai sur les fondements d'une critique de l'anthropologie. P., 1987. P. 13.



I.5. Моральные черты сарацин в хрониках Первого крестового похода

*«Païen unt tort
e chrestiens un dreit»*

*«За нас Господь:
мы правы — враг неправ»*

Chanson de Roland. V. 1015

«Песнь о Роланде»

В предыдущих главах мы рассматривали представления хронистов о культе, религиозных обычаях мусульман, основателе ислама Мухаммаде и пр. — словом, весь комплекс представлений, относящихся к религиозной сфере. Теперь настало время обратиться к изучению представлений хронистов о моральных качествах сарацин. Это тем более правомерно, что, как мы помним, многие термины, обозначающие в хрониках мусульман, имеют не только религиозные, но и моральные коннотации. Изучая моральные черты сарацин по хроникам, мы, как и прежде, будем пытаться анализировать приемы изображения иноверцев.

Образ Кербоги в хрониках XII в.

В хрониках Первого крестового похода можно вычленить целый ряд фантастических сюжетов, в которых дается оценка моральных качеств

мусульман. Хронисты чаще всего рисуют небольшие сцены, в которых действующими лицами являются мусульманские эмиры, рядовые воины, члены их семей, а также христианские пленники или рыцари-крестоносцы. В целях создания «эффекта реальности» описываемых событий хронисты часто включают в свои рассказы прямую речь — иногда это воображаемые монологи, якобы произнесенные мусульманскими эмирами, или же придуманные хронистами диалоги между мусульманами и христианами.

Несколько таких фантастических рассказов можно обнаружить прежде всего в хрониках Первого крестового похода. Вот один из подобных сюжетов. 2 июня 1098 г. войска крестоносцев после изнурительной осады овладели Антиохией; эмир Яги-Сиан бежал из крепости, а еще через несколько дней многочисленные войска атабека Мосула Кербоги, прибывшие по просьбе сына Яги-Сиана Шамс-ад-Даула,¹ окружили город, и христианские рыцари, еще недавно осаждавшие Антиохию, сами оказались в положении осажденных. Христианским и мусульманским войскам предстояло помериться силами. 14 июня 1098 г. франки одержали победу над арабами. Все эти события изображаются в хрониках крестовых походов в фантастически преображенном виде.

Так, в хрониках подробно описан визит сыновей Яги-Сиана к султану. Этот визит состоялся вскоре после взятия крестоносцами Антиохии.² Шамс-ад-Даул приезжает в Хорасан с тем, чтобы от имени своего отца просить «короля Хорасана» и атабека Мосула Кербогу о помощи в войне против христиан. Хронисты пересказывают состоявшиеся между ними беседы.

В ставке «короля Хорасана» (т. е. султана) Кылыч-Арслан и другие правители рассказывают о поражениях мусульман и жалуются на свое плачевное состояние; они рисуют картину упадка в подвластных им государствах: «Народ наш и войско истощены, земли и царства наши уничтожены, жизнь наша и все, что у нас есть, в твоих руках».³ Султан поначалу с насмешкой воспринимает жалобы побежденных эмиров. Он не верит тому, что пришедшие издалека христиане могли напасть на турок; обуреваемый гордыней, он низко оценивает и доблесть Кылыч-Арслана, уже испытавшего силу

¹ В хрониках он назван Sensadolus. Все вымышленные имена мусульманских эмиров идентифицированы по статье П. Кунича. См.: *Kunitzsch P. Dodekin und andere türkisch-arabische Namen in den chansons de geste / Zeitschrift für Romanische Philologie. 1972. Bd. 78. S. 34 etc.*

² Alb. Aque. P. 388–391.

³ Ibid. P. 391: «Populus et exercitus noster attritus est, terra et regia nostra dissipata est, nostra vita et omnia nostra nunc in manu tua».

христиан.⁴ Но когда эмир ибн-Кутулмуш распечатал письма Яги-Сиана, в которых были перечислены названия христианских государств и имена правителей, а также приводились данные о численности христианских войск, то король и «знатнейшие язычники» (*primatus gentilium*) более «не удивлялись понапрасну жалобам ибн-Кутулмуша», — они были смущены этими вестями и потупили взор.⁵ Наиболее заметная черта поведения мусульман, раскрывающаяся в этих сценах, — гордыня и спесь. Однако самоуверенность иноверцев быстро сменяется неверием в собственные силы, стоит им лишь услышать о победах христиан или же — что в еще большей степени их отрезвляет — самим помериться силами с франками и испытать поражение. Те, кто познал «доблесть христиан» (*virtutem Christianorum*), ведут себя скромно и сдержанно. Для мусульман вообще характерен резкий переход из одного эмоционального состояния в другое.

Если убедившийся в справедливости слухов о силе христиан султан проявляет благоразумие и начинает немедленно готовиться к войне с христианами — призывает всех эмиров выступить в поход, готовит армии, оружие (лук и стрелы), повозки со провиантом, приказывает ковать цепи, в которые будут заключены христианские пленники,⁶ — то Кербога проявляет беспечность и не верит рассказам единоверцев о силе христиан. Атабек Мосула изображается хронистами как наиболее самонадеянный и высокомерный из всех мусульманских эмиров. Хронист неслучайно называет его «горделивым Кербогой», «мужем упрямым и полным спеси и свирепости, недооценивающим добродетели христиан»,⁷ он вкладывает в уста мусульманина «хвастливые слова» (*jactantia verborum*). Кербога произносит надменную речь, в которой рассказывает о своих мнимых победах над христианами: «Удивляюсь я... жалобам... сыновей Яги-Сиана на христиан, которым он позволил захватить свои земли... ведь дать им отпор не труднее, чем жалким неразумным животным... В свое время, когда Кылыч-Арслан призвал меня на помощь греческому императору... около Цивито... я усмирил сто тысяч христиан, отрубив им головы... и рассеяв христианское войско...».

Смысл подобных описаний поведения мусульманина в том, чтобы, рассказав о лживых и хвастливых речах Кербоги, указать в понятной автору

⁴ Ibid. P. 391.

⁵ Ibid. P. 391–391: «consternati sunt animo, et vultu in terram demisso...».

⁶ Ibid. P. 394: «Fabros qui in omni regione commorabant catenas et vincula fabricari constituit, in quibus victi et captivi Peregrini in barbaras terras exsilio abducerentur...».

⁷ Ibid. P. 392: «vir contumax et plenus superbia feritate, virtutes Christianorum parvipendens...».

и читателю системе христианских ценностей на его главный грех — грех гордыни (*superbia*). Средневековые читатели хорошо понимали, что в христианской системе ценностей *superbia* — самый тяжкий из семи смертных грехов, ведущий прямо в ад. Гордыня противопоставлялась важнейшей в системе средневековых ценностей добродетели — смирению (*humilitas*), которая приписывалась христианам. Средневековому сознанию вообще в высшей степени было присуще манихейское противопоставление греха и добродетели, Бога и дьявола, добра и зла. В контексте средневековых представлений этот конфликт отражал прежде всего происходящую в душе человека борьбу. Именно так — «Психомахия» называлась посвященная этой теме весьма популярная в Средневековье поэма писателя V в. н. э. Пруденция. Поэтическое произведение развивало мысль ап. Павла, согласно которой христианин должен вооружаться духовным оружием, чтобы успешно противостоять силам зла (Ефес. VI, 11: «Облекитесь во всеоружие Божие, чтобы вам можно было стать против козней дьявольских»). Иллюстрирующие поэму миниатюры изображали конфликт параллельных образов — *superbia* (гордыня) сражается против *humilitas* (смирения), *luxuria* (страсть к роскоши) против *continentia* (умеренности) и т. д. Крестовый поход дал богатую почву для развития идеей психомахии. В идее «священной войны» присущее средневековому мышлению противопоставление греха и добродетели, *superbia* и *humilitas*, нашло свое наиболее полное воплощение: отныне «неверные», мусульмане стали носителями греха, против которых христиане — «рыцари Христа» («*milites Christi*») — должны были обратить все виды оружия. Приписываемый иноверцам грех гордыни, не случайно названный первым в средневековой гептаде (*saligia*), проявлялся в крайнем индивидуализме и воспринимался как символ непослушания, нарушения божественного порядка; проявление гордыни рассматривалось как мятеж против Бога. Именно вследствие гордыни отпали от Бога Люцифер и его ангелы. Это представление имплицитно присутствует в хрониках всякий раз, когда речь заходит о *superbia* мусульман.⁸

Главный в системе христианских ценностей грех приписывается чаще всего военным предводителям мусульман. Слово «гордыня» (*superbia*) не сходит со страниц хроник, повествующих о действиях Кербоги. В своем письме султану он говорит с «неумеренной гордыней»,⁹ франков он называет

⁸ См.: Bloomfield M.W. The Seven Deadly Sins. L., 1952; Watson A. *Saligia* // Journal of the Warburg and Courtauld Studies. 1947. Vol. X. Неслучайно в хрониках мусульмане называются «детьми дьявола» («*filii Diaboli*»): Rob. Mon. P. 784.

⁹ Ibid. P. 811.

«народцем» — «plebecula». ¹⁰ На послания христиан он отвечает с «дикой гордыней и высокомерием» («pleni tumida superbia, feroci respondit»). ¹¹ Оставляя Антиохию, Кербога обещает вернуться, чтобы убить Бодуэна «как барана в овчарне». ¹² Когда он видит, как крестоносцы безуспешно пытаются выйти из Антиохии, он удивляется, что «эти презренные щенки» («istae contentibiles caniculae») осмеливаются начать войну. ¹³ Все эти оценочные суждения призваны создать образ самонадеянного и хвастливого правителя. Этому служат и эпитеты, которыми наделяют своего героя хронисты — они называют его не иначе как «гордый Кербога», ¹⁴ тем самым характеризую его порочность. Альберт Аахенский называет его строптивым и преисполненным гордыни (vir contumax et plenus superbia), свирепейшим и горделивым (ferocissimus et superbus). Отмечаются и его положительные качества. Так, Бодри Дейльский именует Кербогу «самым воинственным» (belocissimus), «никому не уступающим в храбрости» (nulla audacia secundus), «одаренным разумом» (prudencia praeditus), «честолюбивым» (cupius laudis). ¹⁵ Но все они касаются его военных доблестей или дара предвидения и лишены морального смысла. ¹⁶ Даже если мусульмане и проявляют положительные качества, Бог все равно не на их стороне, и их рвение напрасно.

Повествуя о происходящем в лагере противника, хронисты часто передают монологи и диалоги мусульманских эмиров. Совершенно очевидно, что все их высокопарные речи были придуманы христианскими писателями, и они не могли слышать их. Откуда, скажем, Альберт Аахенский мог почерпнуть содержание речей мусульманских правителей? Возможно, они были подсказаны хронисту авторитетной традицией, в частности, литературной. Эта традиция составляла часть средневекового символического знания, той учености, которой обладали авторы и их читатели. Хорошо известно, что в старофранцузской литературе — героических песнях королевского цикла, отразивших более ранний период борьбы христиан и мусульман

¹⁰ Baldr. Dol. P. 60.

¹¹ Tud. P. 109.

¹² Alb. Aquen. P. 397: «tanquam oves in ovili».

¹³ Baldr. Dol. P. 76.

¹⁴ Alb. Aquen. P. 393.

¹⁵ Baldr. Dol. P. 76.

¹⁶ См. также подобные наблюдения в книге М. Плохер: *Plocher M. Studien zum Kreuzzugsgedanken in 12 und 13. Jahrhunderten.* Freiburg in Breisgau, 1950. S. 68.

(события реконквисты или походы Карла Великого), уже существовал подобный образ сарацин,¹⁷ и он был хорошо известен крестоносцам. «Шансон де жест» давали ту модель, с помощью которой писатели артикулировали собственное видение мусульманского мира. Читатели, со своей стороны, интерпретировали рассказанное историками также в духе литературной и прочей авторитетной традиции. Все описания хронистов имеют, таким образом, по большей части переносный смысл, они оказываются в высшей степени символическими и соответствуют средневековым представлениям о правдоподобном. В самом деле, рассказы о гордыне сарацин приобретают дополнительный смысл при сравнении их с подобными же сюжетами *chansons de geste* более раннего периода. Так, в песни «Фьерабрас» сарацинский король Александрии, подобно Кербоге в хрониках Первого крестового похода, проявляет такое презрение по отношению к своему христианскому противнику, что не соизволяет встать при приближении его войск.¹⁸ Очень часто эпические сарацины, как и исторические персонажи хроник, так презируют своих противников, что отвергают как неточную всякую информацию об их военном превосходстве. В «Песни об Аспремон» эмир Аголан обвиняет сарацинских правителей во лжи, когда те сообщают ему о разгроме армии сарацин.¹⁹ В той же песни посланец Балан приносит эмиру весть о поражении мусульман, но тот не в состоянии осознать происшедшее и уменьшить свои необоснованные претензии и продолжает обещать завоевать всю Францию и превратить Сен-Дени в «махомарию» (*machomaria*) — т. е. мечеть.²⁰ Как видим, историки использовали те же приемы изображения, что и поэты. Под пером хронистов мусульмане превращаются в условные действующие лица, а их воображаемые речи представляют собой безжизненные риторические фигуры. Писатели стилизовали свои описания под общепринятые в этой культуре образцы и представления о правдоподобном. В вымышленных монологах и диалогах мусульман можно обнаружить немало суждений и высказываний, которые весьма близки соответствующим пассажам из авторитетных сочинений, хорошо известным средневековому читателю. При этом в хрониках действующие лица разговаривают друг с другом с глазу на глаз — прием, который отсутствует в античной историографии.²¹ Это

¹⁷ Об этом см.: *Bancourt P. Les musulmans dans les chansons de geste*. P., 1982. Т. 1–2.

¹⁸ *Fierabras*. V. 363.

¹⁹ *Aspremont*. V. 6201.

²⁰ *Aspremont*. V. 2157–9.

²¹ *Ауэрбах Э.* Мимесис. М., 1976. С. 103.

сообщает вымышленным диалогам особую драматичность. Отметим также, что использование первого лица и настоящего времени в хрониках призвано придать повествованию характер правдоподобия и указать на то, что действие происходит *hic et nunc* — «здесь и теперь». Такая манера повествования характерна прежде всего для жанра речевых высказываний.²²

Далее рассказ хронистов разворачивается по уже заданной повествовательной схеме — Кербога, заблуждаясь на собственный счет, вновь и вновь демонстрирует свое презрительное отношение к христианам. Согласно сведениям Тудебода, турки приносят атабеку Мосула Кербоге «простейший меч, покрытый ржавчиной, отвратительнейший деревянный лук и совершенно непригодное копье», — все это мусульмане, по словам хрониста, некогда «отобрали у бедных паломников». Показав все это эмиру, они радостно сообщают: «Вот оружие, которое франки захватили с собой, готовясь к сражению».²³ По словам Гвиберта Ножанского, иноверцы, предъявив атабеку три вида оружия — «меч, покрытый ржавчиной, черный как сажа лук и неизящное копье, пропитавшееся дымом», — говорят ему примерно то же самое: «Это оружие, с которым войско франков будет на нас нападать».²⁴ В хронике Бодри Дейльского мусульмане отзываются о христианах еще более пренебрежительно: «Вот боевое оружие, — говорят воины, показывающие Кербоге ржавый меч, — которое эта саранча принесла из жалкой Галлии как великую ценность».²⁵ Сообщаемые хронистом детали имеют, несомненно, символический смысл, в соответствующем же духе они воспринимались их читателем. Ведь ржавый меч — образ, который в средневековой литературе имел социальный смысл; известно, что в героических песнях писатели часто прибегают к этой детали, чтобы обозначить виллана, незнатного простака.²⁶ Скорее всего, этот

²² Различие между планом речи и историческим планом повествования подчеркивал Э. Бенвенист. С его точки зрения, для первого характерны следующие признаки: употребление всех времен, первого и второго лица, других противопоставление не-лица «он» лицу «я/ты». Для исторического повествования типичны употребление имперфекта, плюсквамперфекта и сложных времен в форме третьего лица. См.: *Бенвенист Э. Общая лингвистика*. М., 1998. С. 279.

²³ Tud. P. 91.

²⁴ Guib. Nov. P. 211: «ensem scilicet, diutina rubigine scabrum, nigrum ad instar fuliginis arcum, et lanceam impolitam annorum fumo infectam... dicunt: "Ecce arma quibus Francorum nos expugnabit exercitus"».

²⁵ Baldr. Dol. P. 61: «Haec sunt arma bellica, arma nimis pretiosa, quae attulerunt locustae illae de mendica Gallia».

²⁶ Les Narbonnais / Éd. H. Suchier. P, 1898. V. 6341, 7460.

литературный мотив, знакомый средневековой аудитории, повлиял и на изображение хронистами иноверцев.²⁷ Пересказывая этот эпизод, писатели приписывают мусульманам и другие типичные для средневековой культурной традиции представления. Так, Кербога в названном пассаже заявляет, что христиане происходят из западной земли, «т. е. Европы, являющейся третью мира» — в этом высказывании мусульманского эмира отражены присущие церковной культурной традиции географические представления. Средневековые географы полагали, что враги Бога — иноверцы благодаря своей многочисленности заселили всю человеческую ойкумену: они изначально населяют одну треть мира — Азию, со временем они заселили другую треть — Африку, а в третьей части мира — Европе — они угнетают христиан. Кербога почти буквально повторяет слова одного из церковных авторов,²⁸ его рассказ — это своеобразная скрытая цитата. Вообще все описания хронистами мусульман — мозаика, составленная из цитат и пассажей из сочинений предшествующих авторитетов. Писатели ориентируются на некоторые известные средневековому читателю модели и стереотипы, на общие для них нормы и ценности — словом, символическое знание о мире. Смысл повествования зависит не от соответствия излагаемой ими теме, а от принятых в культуре принципов изображения. Реальность же находит в этих сочинениях хронистов весьма отдаленный отзвук.

В рассказах хронистов о дальнейшем развитии событий гордыня Кербоги раскрывается в полной мере. Кербога пишет хвастливые письма султану и халифу, похваляясь тем, что расправится с христианами.²⁹ В хронике Анонима эмир излагает свои угрозы христианам в самых резких выражениях, обещая, что «эти нечестивые собаки скоро сгинут с лица земли».³⁰ В вымышленном письме жителям Хорасана (его содержание передает Петр Тудебод) Кербога лживо заверяет их в том, что он уже завладел Антиохией: «...знайте, что я запер всех франков в Антиохии... Они уже у меня в руках... клянусь вам Магометом и прочими богами, что я не предстану вновь перед вами, пока не отвоюю всю царственную Антиохию и всю Сирию или

²⁷ Принципы изображения моральных качеств сарацин были созданы уже поэтами XII в. См.: *Skidmore M. The Moral Traits of Christian and Saracens as portrayed by the chansons de geste. Colorado, 1933.*

²⁸ *Wilhelmi monachi Malmesbriensis De gestis regum Anglorum / Ed. W. Stubbs. RS. L., 1887. T. 90. Vol. 2. P. 395.*

²⁹ *Gesta Francorum. P. 52.*

³⁰ «canes eae immundae comparere desinant...» (*Gesta Francorum. P. 52*). См. также: *Guib. Nov. P. 211–212.*

Романию (Малую Азию. — С. Л.) и Болгарию вплоть до Апулии... к чести богов и вашей и всего нашего турецкого народа...».³¹ В своих письмах он клянётся, что завоюет всю Палестину и Малую Азию, что не пройдет и шести месяцев, как он расправится со всеми христианами.³² Этот пассаж также мог быть интерпретирован читателями хроник символически — в духе известной читательской аудитории литературной традиции. В героической песни «Аквин, или Завоевание Британии королем Карлом Великим» ослепленный своей гордыней языческий король предсказывает свою близкую победу над Карлом Великим: «Не пройдет и четырех дней, — говорит он, — и я одержу победу над ним или убью его...».³³ Нечто подобное приписывается хронистом Кербоге. В хронике Гвиберта Ножанского приводится следующий текст письма: «Мы посылаем вам эти три оружия, которые мы отняли у франков, дабы вы поверили в блестящую защиту от тех, кто желает нас изгнать с нашей родины... я хочу, чтобы вы знали, что этих франков, которые грозили нам погибелью, я осадил в той самой Антиохии, которую они захватили... Итак, предавайтесь в безопасности обычным наслаждениям, справляйте пиры самые великолепные... Продолжайте умножать свою расу со своими женами и конкубинами, дабы число ваших детей могло бы противостоять христианам... я призываю в свидетели государя... что... я не предстану перед взором вашего величества не подчинив своей власти королевский город, т. е. Антиохию, а вдобавок Сирию, греков, а также жителей Эпира, называемых болгарями... желаю здравствовать».³⁴ В хронике Петра Тудебода Сиврейского хвастливый Кербога, заверив единоверцев в полной победе над

³¹ «...donec regalem Antiochiam, et omnem Syriam sive Romaniam atque Bulgariam usque in Apuliam adquisiero mea forti dextra ad deorum honorem et vestrorum et omnium Turcorum nostrorum genus...» (Tud. P. 92). К. Бакстер остроумно заметил, что в хронике Петра Тудебода Кербога предъявляет те же территориальные притязания, что и Боэмунд Антиохийский, только в противоположном смысле. См.: Wolf K. B. *Crusade and narrative: Bohemund and the Gesta Francorum* // *Journal of Medieval History*. Amsterdam. 1991. Vol. 17. № 3. P. 207–217.

³² «Corbahan superbius, audita hac Solimanni narratione, amplius in elationem et jactantiam os suum sic aperuit: “Si, inquit, vita sospes fuero, non sex mensium pertransibunt dies, et hos Christianos experiar, ultrum sic fortes sint...”» (Alb. Aquen. P. 393–394).

³³ «Ja ne verra Il jours accomplis/Que je l’aray ou vaincu ou ocis...» («Le Roman d’Aiquin, ou a conquête de la Bretagne par le roi Charlemagne»/Éd. F. Jacques. Aix-en-Provence, 1979. V. 501).

³⁴ Guib. Nov. P. 211–212: «Tria haec vobis arma mittimus, quae quidem Francis tulimus...».

христианами, говорит им в своем письме следующие слова: «Будьте горды и наслаждайтесь (*Satis namque sint elati et gavisii iocunda...*) и насыщайте чрево, смейтесь... и всячески предавайтесь буйству и роскоши».³⁵ Точно так же в хронике Анонима эмир, обещав в своем письме полную победу над христианами, говорит мусульманам, что «они могут радоваться... и предаваться телесным удовольствиям... жару и сладострастию и производить на свет много детей, способных доблестно сражаться против христиан».³⁶ Те же пассажи можно прочесть в близкой по содержанию хроникам «Антиохийской песне».³⁷ Не случайно гордыня (*superbia*), присущая мусульманам, связана в изображении хронистов и поэтов с их разнузданностью и страстью к наслаждениям (*luxuria*). В средневековых трактатах о грехах и добродетелях *luxuria* всегда упоминалась рядом с *superbia*. Примечательно, что в этих высказываниях хронисты почти буквально повторяют пассажи церковных сочинений, в которых именно с такими словами обращается к своим ученикам Мухаммад. Средневековый писатель исходит из общих представлений и ценностей, которые разделяли и его читатели. Авторитетная традиция в системе этих ценностей играла особую роль. Согласно многочисленным церковным авторам, ислам является «щедрым законом»,³⁸ обязывающим мусульман к греховному поведению — обжорству, сексуальной распушенности и прочим порокам. Также не было чуждо церковной идеологии и представление о том, что ислам поощряет многодетность, благодаря которой пополняются ряды борцов во имя джихада. Оно, в частности, отражено в хронике Матвея Парижского, в которой Мухаммад призывает мусульман иметь как можно больше детей и увеличивать народонаселение мусульманского вероисповедания.³⁹ Изоощренная память средневековых людей и стремление к подражанию авторитетам — эти особенности их писательской манеры были тесно связаны с самим характером средневекового образования — приводили к тому, что в своих сочинениях они постоянно воспроизводили те или иные шаблоны речи.

Гордыня мусульман, обуреваемых неразумным желанием воевать против христиан, ярко раскрывается в одной фантастической сцене, изображенной

³⁵ Tud. P. 92.

³⁶ *Gesta Francorum*. P. 52.

³⁷ *Chanson d'Antioche*. Т. II. V. 5233–5238.

³⁸ См.: *Vincentii Bellouacensis Speculum historiale* // *Biblioteca Mundi*. Lib. LXVI. Douai, 1624. Т. 3.

³⁹ *Daniel N. Islam and the West. The Making of an Image*. Edinburgh, 1960. P. 147–150.

почти во всех хрониках Первого крестового похода.⁴⁰ Накануне битвы с крестоносцами мать Кербоги приходит к сыну и увещевает его смирить гордыню и не вступать в сражение с «непобедимым народом франков»: «Неужели ты станешь испытывать силу Бога христиан и особенно народа франков (*gentis Francorum*)? — спрашивает она сына и далее продолжает. — Глупо, однако... неистовствовать против Всемогущего и безумствовать против его людей...».⁴¹ Однако увещевания матери встречают иронические возражения Кербоги: «Ты с ума сошла или одержима? (*Puto quod insanis aut funis es plena*)... Боэмунд и Танкред ведь не боги франкские... и не едят же они две тысячи коров и четыре тысячи свиней за один завтрак...»,⁴² — ехидно замечает он. Кербога уверен в победе, так как прежде всего полагается на численное превосходство мусульман: «они (христиане. — С. Л.) не могут сравняться с нами — ни числом, ни боевым духом. Даже я один имею больше могучих и воинственных эмиров, чем они со всей своей армией».⁴³ Самонадеянный грешник, Кербога верит в свое материальное превосходство. По принципу инверсии рисуется модель поведения христиан — те уповают прежде всего на духовные, а не материальные силы. В изображении мусульман присущие средневековому сознанию дихотомии материального и духовного, грехов и добродетелей получают наиболее полное воплощение. Опираясь на общепринятые в их культуре представления, хронисты утверждают спиритуальное превосходство христиан над иноверцами. В чем же именно проявляется секрет превосходства Бога христиан и крестоносцев? Дело не в их физической силе и численном преимуществе — ведь воинственные мусульмане уже побеждали другие народы. «... Ты известен своей воинственностью и силой, и никакие народ... не смогут тебе противостоять, и лишь слышав твое имя, обратятся в бегство, как овцы бегут от льва...»,⁴⁴ —

⁴⁰ По мнению исследователей, это чисто легендарный сюжет. См.: *Sumberg L. La Chanson d'Antioche. Étude historique et littéraire.* P., 1969. P. 3.

⁴¹ *Rob. Mon.* P. 811. В хронике Гвиберта Ножанского она не только утверждает превосходства Бога христиан над богами мусульман (иноверцам приписывается многобожие и идолопоклонство), но и предсказывает неизбежное близкое поражение тем, кто осмелится сражаться против богоизбранного народа: «Предвещаю тебе, что если против франков поведешь войну, то нанесешь себе большой ущерб...»: *Guib. Nov.* P. 215.

⁴² *Gesta Francorum.* P. 53.

⁴³ *Baldr. Dol.* P. 63: «*ipsi nec numero, nec animis genti nostrae debeant comparari. Plures enim solus ego pene habeo admiratos potentes, bellicosos, quam ipsi sunt cum tota sua expeditione...*».

⁴⁴ *Gesta Francorum.* P. 53.

говорит мать Кербоги своему сыну в хронике Анонима. Дело, очевидно, в том, что вера христианских рыцарей истинна, и в том, что они обладают чувством морального превосходства. В сражении мусульманам противостоят воины Христа, которых защищает их непобедимый Бог, и их победа тем самым уже гарантирована: «Сын, — говорит мать Кербоги в хронике Гвиберта Ножанского, — Боэмунд и Танкред обычные люди, и нам, смертным, покорны; но они сражаются за веру... и их Бог им помогает...».⁴⁵ Именно поэтому Кербоге и его воинам предстоит необычная битва, ведь до сих пор они воевали лишь с равными себе — языческими — войсками. В хронике Бодри Дейльского героиня говорит: «Тебе следовало бы подумать о том, с каким непобедимым народом (*insuperabili... gente*) ты будешь воевать, тебе надлежало бы понять, сколь необычны войска, с которыми тебе предстоит сражаться...».⁴⁶

Воспроизводя эту драматическую сцену, хронисты ясно дают понять, что *superbia* мусульман велика, раз они надеются победить силой оружия и благодаря своему численному превосходству. Если крестоносцы рассчитывают на своего Бога, то мусульмане — на самих себя. События Первого крестового похода интерпретируются символически — в ветхозаветном смысле. Эта традиция была хорошо известна в Средние века, и читателям были ясны все сравнения современной им истории с ветхозаветной. Неслучайно рыцари, направляющиеся в Святую Землю, хронистами часто сравниваются с древними евреями, а крестовые походы, согласно историкам Первого крестового похода, были предсказаны ветхозаветными пророками.⁴⁷ Крестоносцы рассматриваются как богоизбранный народ, и то, что известно о враге Израиля из Ветхого Завета, обладает общим смыслом

⁴⁵ Guib. Nov. P. 213. Такую же мысль высказывает в своей хронике Фульхерий Шартрский. Он рассказывает о правителе Мосула с характерным именем *Maledoctus* (буквально «плохо обученный», от *male* — плохо). (Его настоящее имя — Мадуд). Он назван «чрезвычайно богатым и могущественным» («*erat Maledoctus dives valde et omnipotens*»), «знаменитейшим из турок» («*inter Turcos nominatissimus*») и «умело действующим» («*et in actibus astitissimus*»); но эти его качества лишены добродетели, неслучайно он терпит поражение: «воле Бога он не может противодействовать» (Fulch. Carnot. P. 571: «*sed voluntati Dei resistere non valuit*»).

⁴⁶ Baldr. Dol. P. 63: «*Decuerat te metiri cum qua insuperabili dimicaturus is gente...*».

⁴⁷ *Alphandéry P. Les citations bibliques chez les historiens de la Première croisade // Revue d'histoire des religions. 1929. T. XCIX. P. 139–157.*

для любого врага божественного народа. Как и в предыдущих сценах, Кербоба проявляет в этом эпизоде самый большой в системе христианского мирозерцания грех — гордыню, крайний индивидуализм, выражающийся в восстании против Бога, ибо атабек Мосула осмеливается сражаться против народа Бога — христиан. Конфликт христиан и мусульман осмысливается в хрониках в традиционном для средневековой культуры духе — как конфликт сил духовных и сил материальных, борьба *vitium* против *virtus*, борьба *civitas Dei* против *civitas Diaboli* в августиновском смысле. Примечательно, что обвинения в гордыне предъявляет Кербобе мусульманская женщина. Она произносит слова, которые скорее могла бы произнести христианка; ей, мусульманке, приписываются представления, характерные для христиан. Образ мусульманского мира не только плод чистой фантазии хронистов, но и создается по аналогии с христианским миром. Таков один из используемых средневековыми писателями приемов изображения Другого — имманентные христианской культуре представления проецируются на мир ислама, и иноверцы под пером рыцарских писателей приобретают черты христиан. Хронисты, очевидно, не выходят за пределы собственного видения мира и весьма часто, изображая мусульман, дают волю своему воображению, дабы восполнить недостаток реальных сведений.

Главную роль в создании образа сарацин играла, конечно, церковная традиция, — в соответствии с ней мусульмане изображаются как язычники (*paganī*) со всеми присущими им грехами. Об этом свидетельствует и еще один эпизод, часто упоминаемый в хрониках Первого крестового похода. В нем также получили отдаленный отзвук события, связанные с осадой Антиохии. Накануне нападения франков атабек Мосула Кербоба беззаботно играет в шахматы, не веря никаким сообщениям о приближении христиан. Его слуга по имени Амирдалис, увидев приближающиеся к лагерю мусульман христианские войска с поднятыми знаменами, спешит к беспечному и самонадеянному атабеку, играющему в шахматы, и сообщает ему новость. Иноверцы видят неизвестные знамена и после долгих выяснений со страхом признают, что это знамена папского легата Адемара дю Пюи.⁴⁸ Эпизод по-разному пересказан разными хронистами, но смысл его интерпретирован ими примерно одинаково — мусульмане демонстрируют свое презрение к христианам, но их гордыня быстро обращается в страх при появлении христианских воинов. Вот как изложен этот эпизод в хронике Раймунда Ажилльского. Заносчивый Кербоба, услышав новость о неожиданном появлении

⁴⁸ Fulch. Carnot. P. 253–254.

христиан, вначале удивляется и негодуя спрашивает своего слугу: «Что это такое? Разве не говорил ты мне, что франки малочисленны и никогда не будут со мной сражаться?». Турок оправдывается: «Я не говорил, что они не будут сражаться, а что если... я их увижу, то скажу тебе, сможешь ли ты их легко одолеть».⁴⁹ Все еще недоумевающий Кербога с надеждой спрашивает: «Никто из нас никак не может прогнать их?». И уstraшенный появлением армии крестоносцев прежде самоуверенный воин вынужден смиренно признать: франкские рыцари отступят только в том случае, «если весь народ языческий на них нападет».⁵⁰ В хронике Рауля Канского Кербога, видя, что крестоносцы вот-вот нападут на него, подзывает переводчика и предлагает передать христианам, что он согласен выполнить их условия, от которых прежде отказался.⁵¹ Так гордыня мусульман обращается в страх. Как уже отмечалось, иноверцы очень часто проявляют гордыню и заносчивость до начала сражения, но потом обнаруживают трусость и страх. Именно так хронисты чаще всего описывают их поведение. Так же излагается история поражения султана. Сын Яги-Сиана, ранее относившийся к крестоносцам с высокомерием, после поражения под Никеей рисует фантастический образ христиан, войска которых бесчисленны, а силы бесконечны. При встрече с единоверцами он рассказывает: «Некогда я победил всех франков и полагал, что, связав, уведу их в плен, но оглянувшись назад, я увидел такое бесчисленное множество людей, что если бы кто-то из вас там был, то подумал бы, что все горы и холмы, все равнины покрыты бесчисленным их множеством». Зрелище неисчислимого множества христиан вызывает у турков чувство страха, и они устремляются в бегство.⁵² Общее наблюдение хронистов таково — как только христиане начинают побеждать врагов, так «гордыня» мусульман сразу же обращается в ничто.⁵³

Чаще всего хронисты сосредоточивают свое внимание на действиях Кербоги, который был одним из самых известных героев мусульманского мира. Приведенный выше драматический пассаж о поведении Кербоги во время осады Антиохии был пересказан и в литературном произведении — «Антиохийской песне». Как мы уже выяснили, чисто литературные пассажи

⁴⁹ Raym.d' Aguil. P. 260: «Non dixi quod non pugnant, sed veni, et videbo eos, et dicam tibi si poteris eos facile superare».

⁵⁰ Ibid.: «...si omnes gens paganorum eis incurrat...».

⁵¹ Rad. Cadom. P. 667.

⁵² Baldr. Dol. P. 63.

⁵³ Tud. P. 78: «Peracto itaque castro, mox cepimus ex omni parte coangustare prudenter inimicos nostros quorum tumida superbia ad nichilum erat redacta».

характерны как для хроник, так и для героических песен, видимо, хорошо известных в среде крестоносцев. Связь между хрониками и героическими песнями первого цикла крестового похода чрезвычайно тесна — это обстоятельство неоднократно отмечалось в исторической литературе.⁵⁴ Было высказано предположение, согласно которому хронисты заимствовали наш рассказ именно из «Антиохийской песни».⁵⁵ Правда, неясно, песнь или хроника послужила источником для создания этого литературного сюжета, так как оба сочинения записаны в конце XII в. Примечательно другое — в этих пассажах обнаруживается много сходства с песнями. В песни XII в. «Флоован» эмир Галиен в ответ на извещение сарацина Эсторги о приближении христиан заявляет, что кровь от раны застывает тому глаза и поэтому Эсторги не видит происходящее в истинном свете.⁵⁶ Вновь мы можем отметить параллели между хрониками и песнями и предположить хорошее знание эпоса хронистами. В хрониках действительно весьма ощутимо влияние устной традиции. Наличие монологов, диалогов, прямой речи свидетельствует об этом. Мы все время слышим голоса действующих лиц. Это явление П. Зюмтор называл «вокальностью» (*vocalité*) и доказывал, что в литературе XII в. голос еще превалирует над буквой.⁵⁷ Наши примеры из хроник, возможно, подтверждают наблюдения о том, что в это время письменное еще являлось образом устного. Стремление авторов как бы вовлечь читателя в повествование вполне очевидно. Эмоциональная дистанция между хронистом и его публикой весьма близка, между автором и читателем существует личный контакт.⁵⁸ Все эти черты повествовательной манеры хронистов позволяют охарактеризовать их рассказ как «план речи» (термин Э. Бенвениста): как отмечалось, в это понятие, помимо различных жанров устного общения,

⁵⁴ *Sumberg L.* «Chanson d'Antioche». Étude historique et littéraire. P., 1968.

⁵⁵ Согласно этому предположению, они использовали первоначальную версию песни, созданную поэтом Грэндором в конце XII в. Две копии этой версии хранились соответственно в Антиохии и в Иерусалиме. См.: *Tiedau W.* Die Geschichte der Chanson d'Antioche des Richard le Pelèrin und des Graindor de Douay. Göttingen, 1912.

⁵⁶ *La Chanson de Floovant / Étude critique et édition par F. H. Baeton.* P., 1938. V. 1869.

⁵⁷ *Zumthor P.* Langue, texte, énigme. P., 1975.

⁵⁸ В письменном тексте этот контакт деперсонализован. М. Клэнчи показал, что и в XII–XIV вв., несмотря на увеличение письменных документов, культура памяти (*memoria*) не становится второстепенной, как и не утрачивают своего значения слово, жесты, символические объекты. Спротивление письменной культуре в этот период весьма интенсивно. См.: *Clanchy M.* From memory to written record. England, 1066–1307. Cambridge—Mass., 1979.

иходят также и письменные формы, которые воспроизводят устную речь или заимствуют ее манеру и цели: такие, как, например, письма (а с вымышленными письмами мы встречались на страницах хроник) и пр. — т. е. все жанры, «где кто-то обращается к кому-то, становится отправителем речи и организует высказываемое в формах категорий лица».⁵⁹

Мусульмане и грех гордыни

Хронисты Первого крестового похода редко рисуют индивидуальные портреты — исключение в этом смысле составляет лишь эмир Кербога.⁶⁰ Следует отметить, что в хрониках в основном речь идет обо всех мусульманах в целом. Так, *superbia* обнаруживают не только высшие представители власти мусульманского мира, но и все сарацины вообще. Смысл такого приема изображения в том, чтобы дать понять читателю — мусульмане несут коллективную ответственность за свои грехи. Они изображаются как законченные грешники. Это не случайно. Одним из наиболее устойчивых элементов средневекового мифа об исламе было представление о нем как об абсолютном моральном зле в противоположность христианству — религии Добра. Мусульмане и христиане противопоставлялись не только по профессиональному признаку, но и по нравственным качествам. В произведениях отцов Церкви, в исторических сочинениях мусульмане и ислам отождествлялись с сатаной, силами зла. Христиане были глубоко убеждены в моральном несовершенстве иноверцев.⁶¹ Это представление, видимо, име-

⁵⁹ Бенвенист Э. Общая лингвистика. С. 276.

⁶⁰ Так, хронист Готье Канцлер дает индивидуальную характеристику эмиру Эль-Гази: по его словам, мусульманин является «зачинщиком злодеяний» (*magister sceleris* — Galt. Cancel. P. 129), «тираном» (*tyrannus* — Ibid. P. 89), «нечестивейшим» (*nefandissimis* — P. 132), у него грязная душа (*sordida anima* — P. 132). Другого вождя мусульман — атабека Мосула аль-Бурсуки Готье Канцлер называет «инициатором лукавой хитрости», «пропитанным гнилью ошибок» (*dux dolosae clalliditatis, erroris carie imbutus* — P. 93). Как видим, все характеристики мусульман имеют негативные моральные и религиозные коннотации, а если дается положительная характеристика (как в случае с Мадудом), то главным образом на счет военных качеств, практических способностей.

⁶¹ *Ducellier A. Le Miroir de l'islam: Musulmans et chrétiens d'Orient au moyen âge* (VII–XI ss.). P. 1971. P. 21–22; В византийской агиографии сатана часто появляется в образе арабского купца. См.: *Mejendorff J. Byzantine Views of Islam* // DOP. 1964. Vol. 18.

ло достаточно древнее происхождение — ведь еще в ветхозаветной традиции язычники всегда изображались дурными людьми. Библейские стереотипы наряду с церковной и литературной традицией моделировали образ сарацин в хрониках. В чем же греховность их поведения? Сарацины самонадеянны. Говоря о пороках и грехах мусульман, рассказывая об их вероломстве (*perfidia*) и «гордыне языческой» (*superbia gentilium*), хронисты неоднократно подчеркивают, что их греховность проявляется главным образом в том, что они осмеливаются вести войну против христиан. «...Можно ли быть более слепым, чем тот, кто, не уважая Бога, против народа Бога начинает войну? — восклицает в своей хронике Гвиберт Ножанский и добавляет. — Что может быть столь дурно, как не верить в Бога и по причине этого неверия впадать в гордыню и затевать войну против верующих?». ⁶² Авторы хроник также постоянно упоминают о численном превосходстве мусульман, которые рассчитывают исключительно на собственные силы. В хронике Роберта Монаха говорится, что иноверцы «полагаются на свою многочисленность». ⁶³ Точно так же в хронике Фульхерия Шартрского один из арабов хвастливо заявляет своему христианскому противнику: «...ведь вас мало, а не много, ведь даже Бог ваш вас покинул... мы вас одолеем». ⁶⁴ В хронике Анонима атабек Мосула Кербога хвастается тем, что у него в армии эмиров больше, чем в армии крестоносцев простых воинов. ⁶⁵ В соответствии с системой христианских ценностей средневековые писатели изображают конфликт мусульман и христиан как борьбу материи и духа. В их сочинениях иноверцы всегда уповают на свои материальные преимущества, численный перевес и заранее уверены в своем успехе. Если так ведут себя иноверцы, рассчитывая на победу, то как ведут себя правоверные христиане? В сражении немногочисленные христиане бесстрашно приближаются к «многочисленным неверным» (*multitudinem perfidorum*). ⁶⁶ Они с презрением относятся к численному превосходству мусульман: «чем нас меньше, тем мы сильнее; а вы же, чем вас больше, тем вы более беспомощны» ⁶⁷ — говорят они своим противникам. Христиане рассчитывают победить врагов силой духа, а не силой оружия. Так, согласно Фульхерию Шартрскому,

⁶² Guib. Nov. P. 303.

⁶³ Rob. Mon. P. 776. «in sua confidentes numerosa multitudine...».

⁶⁴ Fulch. Carnot. P. 628: «pauci enim estis, non multi...».

⁶⁵ Gesta Francorum. P. 121.

⁶⁶ Fulch. Carnot. P. 724.

⁶⁷ Rob. Mon. P. 797: «quanto nos sumus pauciores, tanto et fortiores; vos vero, quanto numerosiores, tanto et imbecilliores».

и предстоящем сражении франки, «бросая якорь спасения», уповают не на число воинов, «а на своего Бога». ⁶⁸ В хронике Роберта Монаха крестоносец Ёозмунд объясняет причину победы крестоносцев следующим образом: христианское войско, будучи меньше числом, побеждало мусульман благодаря тому, что во время битв рядом с крестоносцами сражались невидимые ангелы, а значит, всемогущий Бог стоял на защите христиан. ⁶⁹ Показывая нам, что сарацины надеются прежде всего на свое численное превосходство, историки полагают, будто в системе ценностей неверных, язычников, материальное играет весьма значительную роль. Сарацины ожидают всего от давящей массы своей силы, в то время как христиане, равнодушные к материальному превосходству, ожидают всего от своего Бога.

Помимо гордыни сарацины проявляют и другие моральные недостатки — вероломство (*perfidia*), хитрость (*calliditas*) и пр. В чем же проявляется их хитрость? Об этом можно узнать из хроники Фульхерия Шартрского. В день взятия Иерусалима, 15 июля 1099 г., рыцари ворвались в храм Соломона и Куббат-ас-Сахра — в этих культовых зданиях, на горе Мория, мусульмане надеялись скрыться от преследований крестоносцев — и устроили там настоящую резню. В этот день христианские рыцари ограбили и убили немало мирных жителей. Фульхерий рассказывает, что мусульмане — и в этом заключалась их хитрость (*calliditas*) — прятали за щеки золотые безанты и проглатывали их при приближении врага. Однако находчивые рыцари вспарывали им животы с целью извлечь золотые монеты. ⁷⁰ В другом пассаже своей хроники Фульхерий Шартрский рассказывает о «бесстыдстве» мусульманских женщин, которые во время осады Цезарии в 1101 г. осмеливались прятать во рту золотые монеты, что заставляло франкских рыцарей вспарывать им животы, дабы эти монеты достать. В этих рассказах, казалось бы, в полной мере отражено варварское насилие крестоносцев, их ничем не прикрытая алчность. Эти действия рыцарей, на первый взгляд, не сублимированы хронистами в духе борьбы грехов и добродетелей. Но хронист называет «нечестием», «грехом» (*nefas*) именно действия мусульман и считает их позорными. ⁷¹ Он видит в поведении мусульман всего лишь проявление хитрости, а хитрость — *calliditas* —

⁶⁸ Fulch. Carnot. P. 486.

⁶⁹ Rob. Mon. P. 797.

⁷⁰ Fulch. Carnot. P. 302: «*calliditate Saracenorum comperta, ventres eorum iam mortuorum findebant...*».

⁷¹ Ibid. P. 404: «*multo turpius mihi ad recitandum*».

в средневековой системе представлений есть признак Антихриста, уловки сатаны.⁷²

Как видим, военные конфликты франков и сарацин постоянно сублимируются и рассматриваются в хрониках в категориях психомахии — как борьба *vitium* против *virtus*: на стороне христиан добродетель, на стороне мусульман — грех. Христианские воины надеются одержать победу в битве с мусульманами, потому что Бог, по их убеждению, содействует не «великолепию славы» и не «сверкающему оружию», но «помогает в случае необходимости» «чистой душе и божественным добродетелям».⁷³ Именно в таком смысле и интерпретируются хронистами все военные конфликты. Такое толкование вполне традиционно для средневековой историографии этого времени. Так, по словам английского хрониста Роджера Ховденского, мусульмане — «враги креста Христова», против которых необходимо бороться не только «силой, но и добродетелью».⁷⁴ Подобный прием изображения иноверцев был понятен читателям, также обладавшим средневековой ученостью.

Одерживая победу, христиане, в отличие от мусульман, прежде всего славят своего Бога: «Итак, в этот день по милости Божьей враги наши были побеждены», — пишет Петр Тудебод об одном из сражений с мусульманами,⁷⁵ в хронике Раймунда Ажильского франки, разбив в 1098 г. войска эмира Алеппо Рыдвана, решают, что их успехи — дело рук их Бога.⁷⁶ Крестоносцы приписывают свою победу прежде всего Богу, а не собственным силам. Так, Бодри Дейльский в своей хронике говорит: «Не на счет своих сил они относили эту победу, а на счет Бога, который смог и пожелал действовать через них».⁷⁷

Мусульмане же в случае поражения чаще всего клянут своего бога и судьбу. Так, в хронике Тудебода эмир аль-Афдаль, потерпевший поражение от христиан, обращается к Мухаммаду: «О Магомет и боги наши, кто когда-либо видел или слышал подобное?».⁷⁸ Точно так же в хронике Бодри Дейль-

⁷² Preuss H. Die Vorstellungen von Antichrist im späteren Mittelalter, bei Luther und in der konfessionellen Polemik. Leipzig, 1906.

⁷³ Fulch. Carnot. P. 197: «Quia nec nobilitatis pompae, nec armis lucidis triumphare sovet, sed menti purae et virtutibus divinis munitiae in necessitate presubvenit».

⁷⁴ «...contra inimicos crucis Christi potentia et virtute decertent...» // *Rogeri de Hoveden Chronicon* // *Rolls Series*. 1887. T. II. P. 259.

⁷⁵ Tud. P. 72: «Superati sunt itaque Deo annuente, in illa die inimici nostri...».

⁷⁶ Raim. d'Aguil. P. 247: «Quod dispositione Dei actum esse postea credidimus».

⁷⁷ Baldr. Dol. IV. P. 103.

⁷⁸ Tud. P. 14.

ского побежденный эмир с гневом обращается к своему богу: «О создатель всего, что же это такое? Что случилось? Какой злой рок нам повредил?... какой неслыханный позор!». ⁷⁹ Рассуждая о причинах поражения, мусульманский правитель заключает: «Или же их Бог всемогущ и сражается за них, или же наш разгневался на нас... и наказывает». Мусульмане быстро теряют присутствие духа в случае поражения и при первой же неудаче готовы сдаться: «Клянусь Мухаммадом и всеми богам, что больше я ни на каких условиях не заставлю своих воинов здесь остаться», — заявляет везир аль-Афдаль после поражения в битве при Аскалоне. ⁸⁰ В хронике Роберта Монаха потерпевший поражение эмир Ифтикар-ад-даула (аль-Афдаль) упрекает пророка в том, что он не воздал должное мусульманам за тот пышный культ, который они ему создали: «О Мухаммад, наставник наш, — жалуется эмир. ... Кто когда-либо создавал тебе более пышный культ, с обрядами, празднествами и церемониями? Но если христиане часто насмеются над нами, то, значит, власть Распятого сильнее твоей... те оказываются побежденными, кто тебя почитают. Однако мы не заслужили этого... ибо золотом, геммами, всякими драгоценными вещами разукрашена твоя могила... Та же, в которой Распятый погребен, никогда не была окружена почитанием, она разрушена и растоптана и не единожды была обращена в ничто...». ⁸¹ В этом пассаже обращают на себя внимание два момента: с одной стороны, в соответствии с традицией рисуется языческий культ мусульман, в котором подчеркнуты пышность обрядов, богатство образов, материальность религиозного обряда. С другой стороны, в отношении мусульман к своему Богу — Мухаммаду — также на первом плане материальный расчет и прагматизм — они создают ему богатый культ в надежде на его помощь и благосклонность, а когда их Бог оказывается бессильным, они готовы отвернуться от него и сомневаются в истинности своей веры. В отличие от христиан, мусульмане не только постоянно упрекают своих богов, но и, не полагаясь на них, нередко привлекают магов и волшебников, прося их предсказать им исход сражения. ⁸² При этом сарацины почти всегда восстают против неблагоприятных предсказаний богов. Чаще всего они их упрекают в том, что во время сражений они

⁷⁹ Baldr. Dol. P. 110: «O omnium Creator, quid est hoc? Quid accidit? Quod fatum nobis infestim nocuit?... quam ineffabile dedecus!».

⁸⁰ Gesta Francorum. P. 96; Tud. P. 147.

⁸¹ Rob. Mon. P. 877–878: «O Mathome, praeceptor noster... ubi est virtus tua?... Ubi est creatoris efficax potentia?... O Mathome, Mathome, quis unquam venustiori te cult colitur...».

⁸² См. главу «Интеллектуальный портрет сарацин».

уснули.⁸³ А когда сарадины видят, что боги и вовсе их покинули, отношение к ним становится совсем грубым. Иноверцы уже не ограничиваются упреками, а стремятся действовать. После битвы при Антиохии Кербога угрожает Мухаммаду, что разрушит его статую.⁸⁴ Шамс-ад-Даул (Sansadoine) при дворе султана высмеивает пророка и пытается разбить его статую.⁸⁵ Такие рассказы можно встретить и в старофранцузском эпосе. Точно так же в героических песнях мусульмане в случае поражения избивают золотые статуи Мухаммада, отрубают им носы и уши, а в случае победы каются и опять поклоняются своим идолам.⁸⁶ В «Песни о Роланде» воины короля Марсилья, потерпев поражение от христиан, спускаются в крипту, где помещены изображения мусульманских богов Тервагана, Магомета и Аполлена, и обращаются к последнему с гневной речью: «О скверный бог, почему ты нас вверх в такой позор? Почему ты допустил, чтобы наш король был разбит? Ты плохо платишь тому, кто тебе верно служит».⁸⁷ Затем они стаскивают с него корону и вырывают из рук скипетр, бросают его на землю и колотят дубинками. Они сдирают с Тервагана украшавший его карбункул, а Магомета бросают в ров. В сочинениях хронистов и поэтов мусульманские боги лишены добродетелей. Чаще всего это бессильные золотые и серебряные статуи, которые сами мусульмане после поражений оскорбляют и разбивают. По-видимому, запечатленный в героических песнях образ мусульман играл роль своеобразной модели, на которую ориентируются и хронисты, писавшие исторические сочинения. В таком символическом духе интерпретировали их и читатели. Мы видим, что названный эпизод вписывается в длительно существующую литературную традицию, для которой характерны все те же принципы изображения. Смысл этих приемов создания образа ислама в том, чтобы подчеркнуть нестойкость веры мусульман, которые, в отличие от христиан, руководствуются в делах культа лишь соображениями материального расчета. Борьба франков и сарацин рисуется как борьба духа и материи.

Иначе, чем мусульмане, трактуют причины своих побед и поражений христиане. Гордыне (*superbia*) иноверцев противопоставляется смирение (*humilitas*) христиан. Крестоносцы объясняют свои поражения, как и прочие бедствия, собственной греховностью. Так, после крупного поражения

⁸³ Chanson d'Antioche T. I. V. 188; Fierabras. V. 906.

⁸⁴ Ibid. T. II. V. 265.

⁸⁵ Ibid. T. II. V. 46–47.

⁸⁶ Gaufrey. V. 3493.

⁸⁷ Rol. V. 258–259.

в Египте 28 января 1113 г. Фульхерий Шартрский отмечает, что этот позор франки заслужили по причине своих тяжких грехов.⁸⁸ Вообще в случае поражения и неудачи крестоносцы винят только самих себя, устраивают покаянные процессии и коллективные литании.⁸⁹ Все поражения христиане принимают с чувством смирения. Вот как хронист Бодри Дейльский описывает реакцию христиан на поражение: «В этом конфликте были убиты более тысячи христиан; и это удвоило скорбь переживавших это в лагере христиан; дни напролет праздновало язычество победу над христианством; вот возвысилось язычество благодаря своей заносчивости и рукоплещет... унижено ныне христианство скорбью... Таковы, однако, события войны, таковы превратности времен и судеб людей».⁹⁰ Здесь также оппозиция христианства и язычества (*Christianitas—gentilitas*). Смирению (*humilitas*) христиан противопоставляется самонадеянность, заносчивость (*insolentia*) мусульман. Таким образом, христиане проявляют добродетель, а мусульмане ведут себя как самонадеянные грешники. Общая тональность высказываемых хронистом суждений — смирение перед свершившейся волей Божьей — «таковы события войны, таковы превратности времени и судеб людей». Как показывают хронисты, крестоносцы проявляют смирение (*humilitas*), а это главная ценность в системе средневековых понятий.

В отличие от мусульман, христиане воспринимают неудачи не как удар судьбы или злой рок. С их точки зрения, поражение в битве даже увеличивает шансы на спасение души. По словам Фульхерия Шартрского, позволяя иноверцам убивать христианских рыцарей, Бог заботится об их спасении, а франки, убивая турок, тем самым способствуют гибели душ неверных.⁹¹ В целом поведение мусульман рисуется хронистами как антитеза христианской модели поведения, при этом авторы имеют возможность опираться на уже существующую традицию изображения иноверцев. Рисуя такой образ ислама, хронисты ориентируются на своих читателей и на известные им сведения о чужой религии.

⁸⁸ Fulch.Carnot. P. 569: «proh dolor, grande dedecus, grandia peccata nostri die illo contulerunt...».

⁸⁹ Raim. D'Aguil. P. 248–251.

⁹⁰ Baldr. Dol. P. 49: «Perempti sunt itaques in illo conflictu plusquam mille Christiani... Tales tamen sunt bellorum eventus; tales sunt vicissitudines et hominum et temporum...».

⁹¹ Fulch. Carnot. P. 227: «licet Deus... Christianos quidem ab ipsis Turcis permittit occidi ad salvationis augmentum, Turcos ad animarum suarum detrimentum...».

Рассмотрев несколько пассажей из хроник Первого крестового похода и попытавшись реконструировать отраженные в них представления о морали сарацин, как мы можем подытожить наши наблюдения? Поскольку религиозное и этическое в христианской системе ценностей совпадают, то мусульмане по сути своей не могут проявлять высокие нравственные качества. Их моральный портрет на протяжении длительного времени остается неизменным, и в его создании существенную роль играют идеологические стереотипы и литературные топосы. В хрониках Первого крестового похода происходит своеобразная встреча между реальностью и стереотипами. Все эти шаблоны неслучайно сохраняют свое влияние как в произведениях очевидцев, так и в сочинениях писателей, не участвовавших в крестовых походах.

Употребление различных форм устной речи, первого лица и настоящего времени в хрониках Первого крестового похода позволяет охарактеризовать манеру высказывания хронистов как план речи.

Для изображения сарацин, как мы видели, хронисты располагают различными средствами — наследием христианской и античной культуры, образами и символами рыцарской и ученой литературы. Разумеется, церковные и литературные сочинения не были для хронистов источником прямых заимствований, но создавали определенные модели, которые благодаря господству устных коммуникаций, характеру средневекового образования и необходимой для этого изолированной памяти были хорошо известны хронистам. Их тексты состоят из неявных цитат, отсылок, в них постоянно слышны отзвуки авторитетной в Средние века и значимой для их адресата традиции.

Но повествование разворачивается прежде всего благодаря игре риторических фигур, особым приемам создания образа Другого — инверсии и сравнения; именно их игра создает особый драматизм изложения событий, столь ясно ощутимый в текстах. Риторические фигуры, какими описываются действия и поведение мусульман, выполняют эстетическую функцию. Изображая морально несовершенных мусульман, хронисты, вероятно, противопоставляют их этическому идеалу рыцаря — воина Христа, который существовал в культурном сознании христиан XII в., в крестоносной идеологии. Этот образ совершенного, морально чистого рыцаря, сражающегося против врагов Христа во имя идеалов христианской Церкви, служит хронистам своеобразной моделью, на фоне которой по принципу инверсии они рисуют образ сарацина. Изображение порочного Востока, несомненно, сыграло свою роль в пропаганде крестовых походов.



1.6. Политическая иерархия мусульман

Продолжая далее изучать христианские представления о мусульманах, мы поставим вопрос о том, как, при помощи каких языковых средств интерпретировали христиане политические институты и на какую предшествующую традицию они опирались, попытаюсь осмыслить реалии мусульманского мира. Для этого нам, конечно, необходимо знать, какова была в действительности структура исламского общества этого времени. Как сопрягается написанное хронистами с тем, что известно об этом мире и этом времени? Как выглядело мусульманское общество той эпохи?

Политическая карта Ближнего Востока накануне крестовых походов

Итак, нам необходимо знать реальную политическую ситуацию и политические институты мусульманского мира, чтобы понять, как эта реальность трансформировалась в сознании хронистов. Что могло быть известно христианам о мусульманах в это время? Чтобы ответить на этот вопрос, нам придется совершить небольшой экскурс в историю средневекового Востока.¹ Как известно, в XI в. на Востоке происходила экспансия тюркских кочевников. То

¹ Cahen C. Les peuples musulmans dans l'histoire médiévale. Damas, 1977; Eliseeff N. L'Orient musulman au Moyen âge. P., 1977; Бартольд В. В. Халиф и султан / / Соч. М., 1966. Т. VI.

были сельджуки — одна из ветвей огузов (туркменов), получившая свое название по имени стоявшей во главе нее династии Сельджукидов. Племена, вышедшие из Центральной Азии, начали миграции в сторону Персии и Малой Азии, а впоследствии завоевали почти всю мусульманскую Азию до Средиземноморья и Анатолию. Будучи кочевым народом, они перемещались с территории на территорию, заключали договоры с правителями и служили им. Во время войн между двумя крупными тюркскими династиями — Караханидами и Газневидами, оспаривавшими иранское наследие Сасанидов, — сельджуки выступили в качестве самостоятельной силы, искусно используя противоречия между двумя противоборствующими сторонами и переходя с одной стороны на другую.² В результате ряда конфликтов сельджуки нанесли сокрушительное поражение султанам династии Газневидов и впоследствии заняли северную провинцию Ирана — Хорасан, а затем и часть Средней Азии. Образованное ими государство было типичным для кочевников, чрезвычайно слабым и организованным по племенному признаку, но в Хорасане сельджуки переняли политическую традицию сильной центральной власти. Один из сильнейших сельджукских предводителей, Тогрул-бек, не только расширил границы своего государства за счет византийской Армении, но и сумел подчинить своему влиянию Анатолию и контролировать пути в Багдад (1055). Началось проникновение сельджуков в Западную Азию, где в это время враждовали две династии — Аббасиды (со столицей в Багдаде), правившие с 750 г. в Междуречье, и Фатимиды — пришедшие с севера шииты, основавшие в 968 г. свою столицу Каир и отторгнувшие у Аббасидов Сирию и Палестину. Тогрул-бек провозгласил себя верным клиентом халифа Аббасидов — и обещал сражаться против Фатимидов. От халифа он получил двойной титул — султана и эмира востока и запада. Сельджукский титул султана — беспрецедентный пример — означал делегирование светской власти халифом. Титул эмира востока и запада давал ему возможность подчинить все мусульманские территории, избежавшие власти халифа, — т. е. Египет и Сирию (но не Малую Азию). Преемником Тогрул-бека был правитель Альп-Арслан (1063–1072). Он совершал набеги на Анатолию и вторгался в византийские владения, находящиеся в северной Сирии, и расширил территорию своего государства. В 1071 г. он бросил свои войска на Сирию и Египет, овладел Алеппо и в 1072 г. встретился у Манцикерта с византийским императором Романом Диогеном, пытавшимся изгнать захватчиков из Малой Азии. Византийская армия была разгромлена,

² *Prawer J. Histoire du royaume latin de Jérusalem. P., 1969. Vol. I. P. 109.*

и Альп-Арслан фактически покорил всю Малую Азию. Именно эти завоевания сельджуков побудили Византию просить помощи у латинского Запада. Альп-Арслану наследовал пришедший в 1072 г. к власти Малик-шах. Если Тогрул-бек и Альп-Арслан еще были военными вождями, то Малик-шах стал создателем государства сельджуков. Он был, уже судя по его имени, одновременно означавшему титул, прежде всего военным администратором.³ Племенные принципы организации сельджукского государства отныне сменились территориальными, наметилась тенденция к централизации. Малик-шах также получил титул султана от аббасидского халифа. Но к этому времени сферы светской и религиозной власти уже существенно разделились. Благодаря сельджукам идея султанской (т. е. светской) власти, отделенной от власти имама (религиозной), получила дальнейшее развитие в мире ислама. Халиф же остался религиозным главой мусульманского мира. После смерти Малик-шаха в 1092 г. начался распад державы. Образовалось пять маленьких государств: персидский султанат Багдада (во главе с султаном Беркиаруком), королевство Мосула (во главе с атабеком Кербогой), королевство Дамаска (во главе с правителем Дукаком) и румский султанат (т. е. Анатолия во главе с Кылыч-Арсланом).⁴ Беркиарук был признан халифом как султан арабских провинций империи, а в Иране ему подчинялся Хорасан, который по-прежнему рассматривается как своеобразный центр власти сельджуков. Хорасаном правил в это время младший брат Беркиарука Санджар, а сам султан был занят в Азербайджане и Армении борьбой против своего среднего брата Мухаммада. В Западной Азии продолжалась борьба Фатимидов и Аббасидов, которых поддерживали сельджуки. Последним важным событием накануне крестового похода был захват Фатимидами Иерусалима в 1098 г. Такова примерно расстановка сил накануне Первого крестового похода, такова конфигурация группировок восточных и западных тюркских племен. С такой-то политической реальностью пришлось столкнуться хронистам во время Первого крестового похода; такие политические конфликты происходили на Ближнем Востоке в современную им эпоху, и они перерабатывали действительность в своем сознании в соответствии

³ К. Каэн ввиду значения титулатуры на Востоке считал, что само его имя Малик-шах — в буквальном переводе «король-царь» — программа объединения исламского мира, в который сельджуки еще не интегрированы полностью. См.: Cahen C. Introduction à l'histoire du monde musulman médiéval. P., 1982.

⁴ Cahen C. La période de l'expansion turque et des croisades // Introduction à l'histoire du monde musulman médiéval. P., 1982.

с существовавшими культурными традициями, своими представлениями и средневековой символической традицией.

Как воссоздать представления хронистов о мусульманской иерархии? С нашей точки зрения, перечень титулов и званий, приписываемых мусульманам, представляет собой один из способов, позволяющих приблизиться к тому, как мыслили себе политическую организацию мусульманского мира христианские хронисты. Уже на первый взгляд наименования титулов политической иерархии, как и имена мусульманских иерархов, — плод чистой фантазии. Ведь в этих названиях и титулах большая путаница: так, хронисты упоминают «сатрапов», «прокуратора Египта» и многие другие вымышленные титулы, неадекватные политической титулатуре и иерархии современного хронистам Востока. Все эти фантастические характеристики мусульманского мира можно было бы списать на вымысел и небылицы, которыми изобилуют хроники крестовых походов. Но попытаемся разобраться в этих обозначениях и названиях и объяснить фантастическую политическую иерархию исходя из того культурного контекста, который был хорошо известен хронистам крестовых походов. Рассказывая о мусульманской иерархии, хронист ориентируется на определенную аудиторию, с которой его связывали общие представления о мире и та культурная традиция, от которой отталкивался средневековый автор. Какие культурные стереотипы скрываются за фантастической картиной политической иерархии мусульманского Востока? Итак, обратимся к рассмотрению титулов политической иерархии мусульманского мира.

Титулатура мусульманской политической иерархии

Наиболее часто встречающийся титул в политической иерархии мусульман — эмир. Титул «эмир» — буквально означает «повелитель», «командир» (от арабского «амара» — приказывать, велеть). Для того чтобы понять, что хронисты подразумевали под этим термином, следует сопоставить их сообщения с тем, что вообще известно о политической иерархии мусульманского мира этого времени. Кто такие эмиры в эту эпоху? В широком смысле слова это титул мусульманских правителей. До ислама в арабском

мире так вообще назывались полководцы и правители. В эпоху халифата Медины эмирами назывались командующие армией. В XI–XII вв. эмирами называли находившихся на службе у сельджукских султанов полководцев и правителей, которые имели в своем владении города и крепости и служили за них султанам.⁵ В целом «эмир» — это достаточно общее обозначение мусульманского правителя. И действительно, в хрониках оно обнимает держателей самых различных титулов: военных предводителей;⁶ командиров крепостей и даже башен;⁷ правителей крупных городов, таких как Антиохия, Каир и пр.;⁸ при этом не делается различие между сельджукскими и египетскими правителями.

В хрониках Первого крестового похода титул эмира интерпретируется по-разному. Он называется «*ammiratus*», «*ammiravisus*», «*admiralus*», «*ammirabilis*» и часто вообще не переводится.

Хронистам, вероятно, трудно приблизиться к незнакомой им мусульманской реальности. Они явно осознают несовпадение разных политических иерархий — мусульманской и христианской. Как же они осмысляют это различие? Для этого они используют различные риторические фигуры: сравнение, аналогию и пр. Как только различие проговаривается, оно приобретает смысл.⁹ Инаковость перестает быть непроницаемой, она становится более прозрачной и осмысленной. Это осуществляется главным образом путем перевода. Риторика инаковости по существу своему и есть процедура перевода. Ее цель — передать смысл различия. Как хронисты переводят? Как известно, переводческая практика почти отсутствовала в государствах крестоносцев. Она начинается лишь с миссионерской деятельностью нищенствующих орденов XIII–XIV вв. Были отдельные личности, знавшие арабский язык: сеньор Реджинальд Шатильонский, барон Бодуэн д'Ибелин, рыцарь Николай из Акры, который вел переговоры о выкупе Людовика Святого

⁵ *Gibb H. A. R.* The Evolution of Government in Early Islam // *Studia Islamica*. 1955. Т. 1; *Sourdel D.* Gouvernement et administration dans l'Orient islamique jusqu'au milieu du XI s. Leyden, 1988.

⁶ Baldr. Dol. P. 105: «*admiravisus Babilonius Ascalone est...*».

⁷ Так назван Фируз. См.: *Gesta Francorum*. P. 44: «*Erat quidam ammiratus de gente Turcorum, cui nomen Pirrus qui maximam amicitiam receperat cum Boamundus*».

⁸ Так названы Аль-Афдаль, Яги-Сиан и Шамс-ад-Даул: *Ibid.* P. 50. «*Sensadulus, filius Cassiani, ammirali Antiochie, et continuo succurrit ad Curbaram lacrimadbiliter rogans eum...*»; *Tud.* P. 80: «*Cassianus amiralius... dixit ei per dorgomanum...*».

⁹ *Lyotard J.-F.* Discours, figures. P., 1971. P. 142.

из мусульманского плена и др. Но в целом знание арабского языка мало распространено среди крестоносцев.¹⁰ Все им было незнакомо — географические пункты, имена и, конечно, титулы. Хронисты практикуют различные типы перевода титулов, и эти типы выявляют оттенки в отношении к Другому. Один из них заключается в том, что хронист подыскивает какой-то латинский эквивалент для термина, обозначающего титул в мусульманской иерархии. Перевести — значит назвать, дать наименование. В рассказе о Другом наименование есть способ перевода. Так, в хронике Бодри Дейльского упоминается титул «прокуратора, которого они называют эмиром».¹¹ Об эмире аль-Афдале Гвиберт так и говорит: «предводитель (princeps) вавилонской армии, которого на своем родном языке они называют эмиром (admiravisiu)».¹² Стараясь найти соответствующий эквивалент в своем языке для обозначения реалий, хронисты антикизируют их, называя того же эмира «префектом» (так в Риме называли полководцев в Азии) или «прокуратором», как называли в Риме представителей императорской власти в провинции. Гвиберт Ножанский именно так представляет эмира аль-Афдала: это — «иерусалимский префект, которых на варварском языке называют эмирами».¹³ Бодри Дейльский называет эмира «прокуратором». Вот что он пишет о полководце Кербоге: «Итак, он послал своего прокуратора, которого они называют эмиром и который играл главную роль в его делах».¹⁴ Осмысление инаковости, перевод, осуществляется по следующей схеме: титул, называемый у мусульман так-то, соответствует такому-то титулу, называемому у христиан по-латыни так-то. Иногда хронисты, стремясь приблизиться к реальности, еще более удревляют институты мусульманского мира. Христианские институты сопоставляются с мусульманскими постольку,

¹⁰ *Hussein M. A. Knowledge of Arabic in the Crusader States in the 12th and 13th cc. // Journal of Medieval History. 1999. Vol. 25. № 4. P. 203–213; Altaner B. Sprachstudien und Sprachkenntnisse im Dienste der Mission // Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft. 1931. Bd. 21. S. 113–135; Richard J. L'enseignement des langues orientales en Occident au Moyen âge // Idem. Orient et Occident au moyen âge: contacts et relations (XI–XV ss.). P. 150 ff.*

¹¹ Baldr. Dol. P. 76: «procuratori suo, quem admiralum vocant».

¹² Guib. Nov. P. 296: «Babylonicae princeps militiae, quem patria lingua admiravisiu vocitant...».

¹³ «Iherosolimorum praefectus... quos barbarica illa lingua admiravisos vocant» (Ibid. P. 189).

¹⁴ Baldr. Dol. P. 76: «Mandavit igitur... procuratori suo, quem admiralium vocant, qui suis rebus praerat...».

поскольку те сопоставимы с античными. Вообще в Средние века порядки и обычаев других народов становились понятными постольку, поскольку они рассматривались в связи с аналогичными обычаями, существовавшими в древности. Гвиберт Ножанский сравнивает мусульманские институты, например, с древнеперсидскими — и говорит о «двенадцати знатнейших, которых на халдейском языке называют сатрапами, а по их, по-варварски, эмирами».¹⁵ Таким образом, хронисты прибегают к риторической фигуре сравнения. В этом случае мы имеем дело с другой схемой, в которой три элемента: A→B, как B→C. Мусульмане оказываются варварами не только по отношению к франкам, но и по отношению к древним. В этих пассажах хроники актуализируется известная со времен античности оппозиция варварство—цивилизация, на которую в Средневековье обычно накладывалась более присущая культурному сознанию этой эпохи оппозиция «язычество—христианство». Но в нашем случае в понятии «цивилизация» объединяется не только христианство, но и античность. Появляются разные оттенки в отношении к Другому: различие между христианами и древними халдеями менее глубоко, чем между христианами и мусульманами, инаковость которых познается лишь на фоне сравнения франков с древними персами. Мусульмане, стало быть, отличаются от античных язычников.¹⁶ Второй в этой риторической фигуре элемент (B) отсылает к «разделяемому» обществом знанию (*savoir partagé*), символической традиции средневековья. Знание античной традиции средневековой публикой подразумевалось.¹⁷ Хронисты, сравнивая свои институты с древними традициями, находят подходящий для данного случая прямой эквивалент для обозначения титулов мусульманской иерархии на своем языке и таким образом осмысляют различие между франками и мусульманами. Наличие определенного термина, обозначающего мусульманский институт, подразумевает существование соответствующего института в христианской традиции. Таким образом, пробелов, «лакун» в таблице соответствий между христианским и мусульманским миром, с точки зрения многих хронистов, нет.¹⁸ Во

¹⁵ Guib. Nov. II, 14: «duodecim de eorum primoribus viri, quos vero Caldaico satrapas, secundum eorum barbariem, admiraviso». Эмиры названы «халдейскими сатрапами»: Tud. P. 48, 138, 193; Rob. Mon. P. 778.

¹⁶ Как мы видели, в других случаях ислам рассматривается как продолжение античного язычества. См. главу «Мусульманские “идолы”».

¹⁷ О влиянии античной традиции на средневековую культуру см.: Classical Influences on European Culture 500–1500 / Ed. R. R. Bolgar. Cambridge, 1971.

¹⁸ См.: Hale K. Gaps in Grammar and Culture // Linguistics and anthropology / In honour of C. F. Voegelin. Jisse, 1975. Лакуны бывают языковыми и культурными —

всяком случае, культурные лакуны отсутствуют. Описанный способ перевода хронистами мусульманских титулов можно было бы определить как «называние». Перевод служит лишь для названия, обозначения, он не является средством коммуникации. Хрониста интересует не то, что этот титул обозначал в политической иерархии мусульман, а то, какому латинскому эквиваленту он соответствует. Даже рисуя политическую иерархию совершенно идентичной христианской, хронисты тем не менее отмечают различие между христианскими и мусульманскими титулами. Они подошли к проблеме *различия*, инаковости мусульманского мира. По существу, хронисты описывают чужую культуру по принципу метонимии. Инаковость имени (попеп), названия есть, конечно, метонимия инаковости чужой культуры. Но эта инаковость отражается лишь в ином имени, названии, к тому же воспринимаемом ими как варварское. На самом деле, признавая различие между наименованиями титулов, они отказываются признать чужой язык, называя его варварским.¹⁹ Потому можно говорить, что для хронистов различие между мусульманской и христианской иерархиями лишь номинально (от попеп — имя). Перевод, «называние» — та риторическая фигура, которая заставляет читателя поверить в то, что рассказывает хронист, она создает известный «эффект реальности».

Следует отметить, что в некоторых хрониках титул «эмира» вообще не переводится и не объясняется. Хронисты просто приводят искаженное арабское название — «*ammirabilis*», «*ammiratus*». Риторическая фигура перевода отсутствует. Что это означает? Если хронисты не используют эту фигуру «называния» для описания титула эмира, означает ли это, что титул не имеет для них смысла? Скорее, наоборот, непереводаемость есть одно из проявлений инаковости. То, что не поддается переводу, не лишено, однако, статуса правдоподобия. Непереводаемость усиливает ценность свидетельства рассказчика и создает у читателя «эффект реальности». Оказывается, что мусульманские реалии невозможно перевести, лишь чужой язык способен его передать. Это уже другой уровень осознания различия между франками и мусульманами. Титул эмира передается экзотическим термином

т. е. может отсутствовать эквивалент, обозначающий явление, которое тем не менее присутствует в культуре; но может отсутствовать и само явление, которому именно потому нет эквивалента в другой культуре.

¹⁹ См. такие же наблюдения относительно восприятия Колумбом американских индейцев. См.: *Todorov T. The Conquest of America. The Question of the Other.* N. Y. 1992. P. 30–35.

«*ammiratus*», «*ammirabilis*» (возможно, аллюзия на слово *mirari* — удивляться). Так возникает языковая лакуна.²⁰ Описывая мусульманский мир, хронисты обычно отсылают к средневековой культурной традиции, разделяемой рассказчиком и адресатом. Если в этой традиции они не видят соответствующего института, — т. е., видимо, речь идет о «культурной лакуне», — то не находят и подходящего термина для его описания.

Как известно, уже в «шансон де жест» обрисована политическая иерархия мусульманского мира. Западноевропейская феодальная иерархия накладывается на мусульманскую политическую организацию: поэты обнаруживают в мусульманском мире баронов, графов, виконтов и пр.²¹ В частности, эмиры в песнях отождествляются с держателями различных феодальных титулов — сеньорами, баронами, королями.²² В «Песни о Роланде» эмир Марсилий назван королем, и от него зависят графы, виконты и пр., нередко изображается совет баронов. В повествовании поэтов о мусульманском мире мы наблюдаем игру симметрии. Другой мир рисуется по аналогии: на него проецируются своя иерархия. Строго говоря, инаковость мусульманского мира игнорируется. В этом смысле поэты полностью игнорируют различие между мусульманской и христианской иерархиями. Хронисты как будто идут несколько дальше, воспринимая политическую организацию мусульманского мира как нечто иное, экзотическое. Но все же иногда и они, подобно поэтам, отождествляют мусульманскую иерархию с христианской. Так, в хрониках, как и в песнях, среди иерархов выделяются двенадцать лучших эмиров (*proceres*) наподобие двенадцати пэров феодальной Франции. Своя сетка понятий накладывается на мусульманскую иерархию. Бодри Дейльский рассказывает о сражении под Антиохией, в котором «были убиты двенадцать знаменитых и знатнейших предводителей из войск турецких, которых называют эмиры»²³. То же сообщают Альберт Аахенский и Роберт Монах, рассказывая о гибели в этом военном конфликте Шамс-ад-

²⁰ Hale K. Op. cit.

²¹ Точно так же поступали путешественники в XIV в., описывая монгольскую иерархию или политическую организацию Центральной Азии и Дальнего Востока. См.: *Guefert-Laferté M.* Op. cit. P. 254.

²² См.: *Bancourt P.* Op. cit. Иногда поэты путаются в названиях. В «Коронавании Людовика» (Couron.) мусульманский правитель Корсолт именуется то эмиром, то королем (V. 301); точно так же король Галафр (V. 301) нередко называется «*amirant*» (V. 437).

²³ Baldr. Dol. P. 51: «*Illo in praelio occisi sunt XII principes de Turcorum agminibus quos admiralios vocant, illustri et egregii proceres...*».

даула и вместе с ним двенадцать эмиров, высланных везиром аль-Афдалем.²⁴ В рассказах хронистов о двенадцати эмирах имплицитно присутствует христианская модель — двенадцать пэров Франции, о которых рассказывают «шансон де жест». В «Песне о Роланде» говорится о двенадцати сарацинских пэрах;²⁵ племянник короля Марсилия просит пригласить «двенадцать из его баронов», чтобы победить двенадцать пэров Франции.²⁶ Конечно, число двенадцать не случайно, так как еще в Библии оно было наделено символическим символом. Как видим, несмотря на использование фигуры сравнения, хронисты возвращаются и к тем нарративным приемам, которые использовались для создания образа Другого в старофранцузском героическом эпосе. То же происходит и при описании иерархических отношений между держателями титулов, которые описываются на манер западноевропейских вассальных.

Именно так изображаются, например, взаимоотношения между атабеком Мосула Кербогой и эмирами, в ведении которых находятся крепости и замки.²⁷ В одной из хроник описывается акт передачи крепости эмиру, «верность, храбрость и преданность» которого господину специально отмечается.²⁸ В другом случае Кербога также передает за верную службу крепость своему воину, произнося при этом почти те же слова, что и в христианском обряде принесения оммажа: «Я желаю, — говорит он, — чтобы ты принес мне клятву верности и стал служить за этот замок».²⁹ Хронисты проецируют присущие их культуре представления об иерархии на мусульманский мир. Это тот же прием, к которому прибегают и авторы «шансон де жест».³⁰ Для поэтов

²⁴ Rob. Mon. P. 788: «In illo conflictu occisus est Cassiani Magni regis filium et duodecim admiraldi regis Babylonicae, quos cum suis exercitibus miserat ad ferenda suffragia regi Antiochiae...».

²⁵ Chanson de Roland. V. 77–8, 900, 1305.

²⁶ Ibid. V. 877–8: «Eslizez mei XII de voz baruns, Sim cumbatrai as XII cum-paignuns». — См. примеры в других песнях.

²⁷ Baldr. Dol. P. 78: «Admiralius quoque... cui Corbarannus castellum illud commiserat»; Tud. P. 113 «Amiralius itaque qui castellum custodiebat, videntes Curbaan et omnes alios paganos fugientes... inde nimis iratus fuit...».

²⁸ Ibid. P. 61: «admiratus castellum itaque sibi redditum cuidam familiari suo commisit... Novi fidem tuam et audaciam et temperantiam et iccirco civitatem hanc vigilantiae tuae committam».

²⁹ Tud. P. 90: «Corbaan confestim advocavit unum amiraliium...»; «Volo ut intres in fidelitate mea hoc custodire castellum...».

³⁰ В песнях короли и эмиры имеют вассалов и распределяют фьефы: Aspremont. V. 3797: «La quinte escele conduient dui vassal c'est Rodoans et Butrans l'amiral»; Fierabras V. 4272: «Clarions qui d'Espagne a l'ounor».

мусульмане живут в феодальной системе западного типа. В героической песне «Фьерабрас» Балиан, являющийся эмиром («amirans») Египта,³¹ осуществляет свою власть над пятнадцатью королями; в «Песне о Роланде» Балиган, являясь эмиром Вавилона (т. е. Каира), «держит под своей рукой» мусульманских правителей, в том числе короля Марсилия.³² У хронистов такой путаницы в представлениях о иерархии нет, рисуемая ими картина более адекватна. Отмечая, что мусульманская иерархия осмысливается хронистами по аналогии с западноевропейской и отождествляется с ней, мы не можем не заметить, что в таком изображении есть не только доля вымысла, но и отражение реалий. В частности, реконструируемые хронистами иерархические отношения между атабеком и эмиром весьма близки действительным — ведь эмиры признавали власть сельджукских султанов и их наместников — атабеков, и действительно при сельджуках в силу существования института икта военачальники получали целые владения в свое ведение, являясь фактически их правителями.³³ Как видим, в изображении мусульманской иерархии грань между реальным и воображаемым миром очень зыбка. Вместе с тем мы можем оценить, насколько глубоко сознание может проникнуть в реальность.

Халиф и султан: взаимоотношения между религиозной и светской властью в мусульманском мире

В сочинениях хронистов часто говорится о конфликтах между «вавилонским императором» и «персидским королем», упоминается «Вавилонская империя». Попытаемся разобраться в этой фантастической политической иерархии и титулатуре. Обратим внимание на то, что хронисты почему-то называют турков «парфянами» и «персами»,³⁴ а завоеванные сельджуками территории — «персидскими царствами».³⁵ В то же время столица

³¹ Fierabras. V. 1871, 1886, 1894; Bancourt P. Op. cit. P. 859.

³² Chanson de Roland. V. CLXXXVIII.

³³ Существование института икта на Востоке для К. Каэна было основанием усматривать большое сходство между вассально-фьефной системой христианского Запада и социальной организацией мусульманского Востока. См: Cahen S. L'évolution sociale du monde musulman jusqu'au XII s. face à celle du monde chrétien// Cahiers de civilisation musulmane, 1958. Vol. 1. № 4. P. 451–463.

³⁴ Rad. Cadom. P. 667.

³⁵ «Persica regna»: Ibid. P. 664.

фатимидского Египта — Каир — именуется в их сочинениях Вавилоном,³⁶ и потому халиф Египта или его везир называется «вавилонским королем», «вавилонским императором», а фатимидский халифат — «вавилонским царством», «вавилонской империей». Эккехард прямо говорит в своей хронике, что крестоносцам предстояло воевать «против царств персов и вавилонян».³⁷ Как интерпретировать эти странные сообщения хронистов? Все дело в том, что хронисты постоянно налагают античные сведения на современную им политическую и этническую карту. Так, конфликт египтян, Фатимидов, с одной стороны, и сельджуков — сторонников Аббасидов, с другой стороны, под пером хронистов утрачивает реальные черты и превращается в конфликт Древнего Вавилона и персов, завоевавших ассиро-вавилонское государство, при этом турки-сельджуки отождествляются с персами, а египтяне — с древними вавилонянами или ассирийцами. Вот что сообщает об этом Гвиберт Ножанский: «Среди всех государств Востока Вавилонская империя была со времен античности самой могущественной и подчинила себе большое число других государств. Но государство парфян, которых мы вследствие испорченности языка называем турками (*attamen Parhorum regnum quos Turcos cogrupto nomine vocitamus*), превосходит его, не по протяженности территории, но по военному таланту, рыцарским свойствам и силе духа, отличающих его жителей».³⁸ Более воинственные парфяне покорили ассирийцев и отобрали у Вавилонского царства многочисленные территории.³⁹ Во главе же победившего государства парфян, или персов, стоит «персидский король» (*rex Persidis*), который рассматривается хронистами как глава светской власти у сельджуков. Он назван «великим и могущественнейшим».⁴⁰ Никто из хронистов не называет прямо султана Беркиарука, но имеется в виду, конечно, он — представитель высшей светской власти у сельджуков, отождествляемый хронистами с «персами» или «парфянами». Именно постольку, поскольку он завоевал большую часть бывшей Вавилонской империи, сельджукский султан нередко именуется «персидским королем Вавилонии»;⁴¹ по принципу метонимии — имя страны переносится на имя завоевателя, и сельджукский султан принимает имя завоеванной им державы.

³⁶ Fulch. Carnot. P. 493. Точно так же и в «шансон де жест» Каир — Вавилон.

³⁷ Ekkeh. P. 40: «*infinitiva bella cum regnis Persarum vel Babyloniorum*».

³⁸ Guib. Nov. I, 5. Сведения Гвиберт почерпнул у Помпея Трога и отождествил Вавилонское царство с современным ему Египтом.

³⁹ Ibid. I, 5: «*eas provincias... Assiris evictis, amiserat...*».

⁴⁰ Alb. Aquen. P. 224: «*magni ac potentissimi regis*».

⁴¹ Ibid. P. 223: «*rex Persidis de Babilonica... imperio multam usurpaverit portionem*».

Хронистам хорошо известен титул султана (султан — значит «власть», «могущество»), и в своих сочинениях они рассказывают о его роли в мусульманском мире. Они осведомлены намного лучше, чем авторы героических песен. Например, в «Песни о Роланде» вообще об институте султанства не упоминается. В других песнях титул султана воспринимается как имя собственное.⁴² Поэты нечетко представляют себе размеры его власти. В «Песни об Аспремон» султан Одекен является вассалом короля Африки Аголана.⁴³ Представления о западноевропейской иерархии проецируются на мусульманский мир, и в песнях нередко описываются инсигнии султана — скипетр, мантия, кольцо, знамя и пр., как если бы он был западноевропейским государем.⁴⁴ В общем, в изображение статуса султана они привносят немало вымысла. Иное дело хронисты — они намного отчетливее представляют себе политическую иерархию. Они осознают, что султан — высший представитель светской власти в мусульманском мире. Часто понятия «султан» (*soltanus*) и «персидский король» (*rex Persidis*) перекрывают друг друга, обозначая одно и то же. Так, Фульхерий Шартрский поясняет: «ведь султан — персидский король».⁴⁵ Для Рауля Канского султан — тот, кто владеет всем персидским царством.⁴⁶ Хронист говорит о том, что он во главе всех знатнейших и старших в персидском царстве⁴⁷ (т. е. эмиров), ведь как раз так — «*roseges*» — называются в хрониках эмиры. Он также называется «сильнейшим воином», и в нем видят «спасение и великий почет» все «лучшие воины Хорасана».⁴⁸ Говорится также о том, что он «скипетроносный султан (здесь аллюзия на инсигнии, которые описываются также поэтами. — С. Л.) и великий государь над всеми королями и государями восточной стороны».⁴⁹ Хронисты подчеркивают именно военный аспект власти султана. В их изображении она весьма велика, и это соответствует действительности, так как именно благодаря сельджукам идея султанской (т. е. светской) власти,

⁴² *Bancourt P. Op. cit. Vol. 2. P. 848.*

⁴³ *Aspremont. V. 6470–6471.*

⁴⁴ *Bancourt P. Op. cit. Vol. 2. P. 873.*

⁴⁵ *Fulch. Carnot. P. 242: «nam Soltanum, rex scilicet Persarum».*

⁴⁶ *Rad. Cadom. P. 656: «uni solidano, qui regnum Pesidi regnaverat».*

⁴⁷ *Rob. Mon. P. 811: «regique Persarum soldano super omnes glorioso, majoribusque regni Persarum proceribus».*

⁴⁸ *Gesta Francorum. P. 51: «ac nostri regi domino Soldano militi fortissimo atque omnibus prudentissimos militibus Corrozanе salus et immensus honor».*

⁴⁹ *Alb. Aquen. P. 390: «Sceptrigerо autem de Corrozan soldano, qui caput et princeps est Turcorum... Corbahanque familiarem ejusdem sceptrigeri...».*

отделенной от власти имама (религиозной), получила дальнейшее развитие в мусульманском мире, и султан стал реальным носителем огромной власти.

Хронисты рисуют и те иерархические отношения, которые устанавливаются между «персидским королем» и его подчиненными. Среди них прежде всего упоминается Кербога — атабек Мосула, который хронистами чаще всего называется «правителем» (*princeps*). Как известно, титул атабека (буквально «отец государя») в сельджукской империи давался опекуну и воспитателю малолетнего наследника власти; часто правители погибали в боях, и атабек становился регентом при наследнике и нередко свергал его. В хрониках Кербога фигурирует как *princeps*, *magister* и ни разу не называется атабеком. Незнакомая титулатура не усваивается хронистом, и иногда он даже прилагает к мусульманской иерархии известные ему реалии каролингского времени, называя Кербогу... «майордомом» (*major domus*),⁵⁰ с другой стороны, он называет его «приятелем (персидского короля. — С. Л.) и первым при королевском дворе и вторым после короля в Хорасанском королевстве»⁵¹. Хотя титул атабека прямо не называется, но суть отношений между султаном и атабеком отражена довольно верно. Интересно, что Беркиярук по имени не упоминается, а менее значительная фигура — Кербога — оказывается в центре внимания, особенно благодаря эпосу.⁵² Верно отмечают хронисты и то обстоятельство, что Кербога был «начальником армии персидского короля»,⁵³ так как атабеки действительно были, как правило, командующими крупных армий, и эти должности им делегировали султаны. По словам хронистов, он является самым главным и могущественным военачальником: в его распоряжении самые богатые материальные ресурсы и вооружение — обозы с продовольствием, палатки, военное снаряжение, пешие и конные войска. Перед ним, пишет Альберт Аахенский, все прочие военные вожди и преклонялись, почитали как бога и слушали его как своего предводителя и наставника.⁵⁴

⁵⁰ Кербога, атабек султана, в хрониках не случайно называется «вторым по значению после короля» (*Ibid.* P. 391: «*secundum a rege*»).

⁵¹ *Ibid.* P. 392: «*Corbahan vero familiaris et primus in aula regis et secundus a rege in regno Corrozana*».

⁵² *La Chrétienté Corbaran* / Éd. P. Grillo. Alabama, 1989.

⁵³ «*princeps militiae regis Persarum*»: Guib. Nov. V, 7; Baldr. Dol. P. 59: «*militae soldani Persaie magister*».

⁵⁴ Alb. Aquen. P. 395: «*affuit et Corbahan, princeps et caput militiae... quem universi principes et nationes quae convenerant ac sic Deum venerabantur, et in omnibus magistrum et praeseptorem audebant...*».

Отношения между «персидским королем» (султаном) и прочими иерархами изображаются на манер западноевропейских вассальных — так, правитель Антиохии Яги-Сиан — «из знатного рода и друг султана» — владеет городами и землями, переданными ему султаном, и несет за это военную службу. Програвший христианам сражение Яги-Сиан готов передать «королю Хорасана» свои земли и служить, «тебе подчинившись и став твоим другом, владея как пожалованным от тебя даром городом и землями».⁵⁵

Как глава светской власти он постоянно упоминается рядом с «папой» мусульман — багдадским халифом.⁵⁶ Хорасан — резиденция халифа и «персидского короля» (т. е. султана) — в хрониках изображается как фантастическая провинция, где находится нерв власти сельджуков.⁵⁷ Что же это за провинция? По Гвиберту, она расположена в прилегающих к Кавказу регионах,⁵⁸ и такое ее название неверно — оно искажено простецами. Там же хронисты помещают и таинственный город Саммартан (Sammarthan).⁵⁹ Хорасан — самая удаленная область, находящаяся в орбите влияния сельджуков. У Альберта Аахенского королевство Хорасан (Corozana) — земля, окруженная горами и болотами. Его столица — Багдад.⁶⁰ В Хорасан тянутся все нити политической власти сельджуков. Именно туда отправляются послы за советом и военной помощью у султана и халифа и оттуда подходят подкрепления.⁶¹ В случае поражения мусульмане бегут в эту провинцию.⁶² Они все время боятся того, что христиане выдворят их с их территорий за пределы Хорасана.⁶³ Туда же уводят христианских пленников.⁶⁴ Все эти рассказы — плод фантазии хронистов. Примечательно, что этот регион в фантастически искаженном виде описан уже в «шансон де жест».⁶⁵ Но что реально

⁵⁵ Ibid. P. 391: «tibi subjectum et amicum, tuoque munere urbem et terras tenentem...».

⁵⁶ Guib. Nov. V, 10: «Domino rege magnifico papeque beatissimo».

⁵⁷ Ibid. V, 7.

⁵⁸ Ibid. V, 7: «dicunt autem quidam terram circa Causacam Corozaniam corrupto nomine a rudibus apellari».

⁵⁹ Возможно, имеется в виду Самарканд — Sammarthan: Alb. Aquen. P. 390.

⁶⁰ «civitatem Baldach, quae est caput regni Corrozana»: Alb. Aquen. P. 563.

⁶¹ Alb. Aquen. P. 694, 701.

⁶² Gesta Francorum. P. 39.

⁶³ Ibid. P. 50.

⁶⁴ Ibid. P. 51, 67; Tud. P. 90–91.

⁶⁵ См.: La Chevalerie d'Ogier de Danemarche/Éd. M. Eusebi. Milano, 1963. V. 1780–1: «Li amiraus vos en donra Persie/E Corascane et tote Païenie».

представлял собой Хорасан в эту эпоху? Как известно, эта провинция средневековой Персии, обнимавшая главным образом северо-восток современного Ирана, была завоевана в XI в. сельджуками вместе с той частью Средней Азии, в которую были включены и территории бывшего Парфянского царства. Она часто играла большую роль в политике ислама. При Альп-Арслане (1063–1072) и Малик-шахе (1072–1092) многие представители сельджукской администрации происходили из Хорасана. Во времена Первого крестового похода младший брат Беркиарука Санджар правил в Хорасане относительно независимо, и эта провинция не играла значительной роли в сельджукской политике. Но в воображении хронистов крестового похода она наделялась фантастическими чертами. Возможно, это объясняется не только той важной политической ролью, которую на разных этапах истории мусульманского мира играл Иран, но и тем, что в средневековой культурной традиции этот топоним был связан со множеством значимых коннотаций, в том числе эсхатологических. Хорасан упоминается в латинских биографиях пророка Мухаммада. По сообщениям Гуго Флери, Геральда Камбрейского, именно там, на родине Хадиджы, пророк начал свою проповедь и впервые объявил о своих идеологических и политических притязаниях. Кроме того, во многих средневековых текстах, у Псевдо-Методия, Адсо Дервиенского Хорасан — родина Антихриста. Таким образом, в представлениях хронистов эта провинция была связана с жизнью и деятельностью Мухаммада и являлась сферой проявления инфернальных сил. Неясно, когда именно Хорасан стал отождествляться с центром политической власти турок-сельджуков, но в эпоху Первого крестового похода именно эта провинция воплощает для хронистов высшую политическую власть в мусульманском мире, а «король Хорасана» рассматривается как ее главный представитель.⁶⁶

Халиф и султан, резиденция которых находится в Хорасане, постоянно упоминаются рядом, и читателю дают понять, что между ними установились тесные политические отношения. Именно им отправляет свои письма с рассказами о предстоящих победах атабек Мосула Кербога. Эти письма, по словам Кербоги, «должны быть прочитаны в Хорасане», «королю нашему господину султану» и «халифу нашему апостолическому».⁶⁷ Попытаемся

⁶⁶ Murray A. Coroscane: Homeland of the Saracens in the Chansons de geste and the Historiography of the Crusades // Aspects de l'épopée romane. Mentalités. Ideologies. Intertextualités / Ed. Hans van Dijk & Willem Noomen. Groningen, 1995. P. 177–184.

⁶⁷ Gesta Francorum. P. 51: «Scribe cito plures cartas que in Corrozana sint legende, videlicet: Caliphe nostro apostolico ac nostro regi domino soldano».

разобраться в этой иерархии и рассмотреть, как, с помощью каких нарративных приемов хронисты рисуют отношения между главой религиозного мира и представителем высшей власти мусульманского мира.

Рассказывая о роли и функциях халифа в мусульманском мире, хронисты имеют возможность опереться на средневековую символическую традицию, в частности, литературную. Титул халифа упоминается уже в «Песне о Роланде»,⁶⁸ но лишь как очень общее и не вполне ясное по сути обозначение правителя. Халиф в изображении поэтов, как правило, подвластен султану. В «Песне о Роланде» он фактически является вассалом (*fidelis*) короля Марсилия.⁶⁹ Его называют «альгалифом» (возможно, от латинского *fidelis*). Поэты рисуют его исключительно как спиритуального главу мусульманского мира. Так оно и было в самом деле, так как в Багдаде аббасидский халиф лишен власти султаном, а в Каире фатимидский халиф — везирем. В изображении поэтами такого статуса халифа есть элемент правдоподобия, но при этом собственный его статус весьма неопределенный.

Хронисты Первого крестового похода имеют более четкое представление о халифе. Багдадского халифа они сравнивают с папой римским и даже называют его «апостолическим халифом».⁷⁰ Мусульмане, как считают христианские авторы, именуют халифа «нашим папой»,⁷¹ «папой турецким»⁷² или «религиозным папой, халифом нашим».⁷³ Мусульманская иерархия изображается по принципу аналогии, наподобие западноевропейской. Гвиберт Ножанский выражает свое удивление по поводу того, что мусульмане «на наш манер», как он говорит, имеют «даже своего папу».⁷⁴ Хронисты прямо ссылаются на свои традиции и поражаются тому, что и у мусульман так же, «как и у нас». При изображении мусульманского мира хронисты прибегают к риторической фигуре сравнения: это средство объединить мир, о котором рассказывают, с миром рассказчика.⁷⁵ Она устанавливает черты сходства и различия между «здесь» и «там», А и В. Чтобы фигура сравнения к чему-то привела, необходимо, чтобы второй элемент сравнения относился

⁶⁸ *Chanson de Roland*. Cap. XXXV, XXXVIII, LIV.

⁶⁹ *Ibid.* Cap. XXV. V. 435–455.

⁷⁰ *Gesta Francorum*. P. 51: «*Caliphe nostro apostolico*»; *Tud.* P. 88.

⁷¹ *Baldr. Dol.* P. 62: «*caliphae, nostro pape*».

⁷² *Raym. d'Aguil.* P. 277: «*papa Turcorum*».

⁷³ *Rob. Mon.* P. 811: «*religioso pape nostro Caliphae*».

⁷⁴ *Guib. Nov.* V, 7: «*habent enim et papum suum, ad instar nostri*».

⁷⁵ *Hartog F.* *Le miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre*. P., 1991. P. 237–243.

к коллективному знанию тех, к кому рассказчик обращается. В рассказе о халифах хронисты Первого крестового похода отсылают читателя к западноевропейской действительности, в которой мог быть обнаружен прямой эквивалент описываемому явлению. Приемы сравнения, которые часто встречаются в рассказах о нравах, обычаях и пр.,⁷⁶ указывают не только на черты сходства, но и различия. Удалось ли хронистам выявить специфику статуса халифа? Представляют ли они характер его власти и его функции?

Хронисты Первого крестового похода не всегда четко различают между фатимидским и багдадским халифами. Но зато им известно о напряженных отношениях между Фатимидами и Аббасидами, и именно поэтому они не удивляются тому, что египетский везир аль-Афдаль предлагает христианам свою помощь в борьбе против турков-сельджуков.⁷⁷ Раймунд Ажильский вскользь отмечает, что египтяне «почитают Али, которого чтит сам фатимидский халиф, так как он из его рода».⁷⁸ Но чаще все же хронисты говорят именно о «папе турецком», и скорее всего речь идет о халифе Аббасидов. По словам хронистов, папа мусульман руководит всеми ошибками (т. е. неверными действиями) своего народа и несет за это полную ответственность. Кроме того, согласно представлениям хронистов, именно у «апостолического халифа» военачальники и правители получают благословение на джихад — борьбу против неверных. Хронисты неоднократно упоминают о том, что именно «папа турецкий» дает «право убивать» христиан, и именно у него они просят разрешение на это отправляясь в военный поход.⁷⁹ Так рисуется хронистами полнота власти аббасидского халифа. В той степени, в которой халиф как религиозный глава мусульманской общины следил за выполнением установлений Корана и заветов Мухаммада, он действительно отвечал и за борьбу против неверных. Потому в картине, рисуемой хронистами, немало реальных деталей.

В заключение отметим, что сравнение хронистами Первого крестового похода института халифата с институтом папства в Западной Европе не лишено основания — ибо халиф в мусульманском мире выполнял примерно ту же роль, что и папа, а в параллель власти султана можно поставить власть средневековых европейских монархов. Примечательно, что в наши дни

⁷⁶ См. другие главы — I, 7; I, 8.

⁷⁷ Baldr. Dol. P. 48.

⁷⁸ «colerent Alim, quem ipse colit qui est de genere Mahumet» // Raim. d'Aguil. P. 110.

⁷⁹ Guib. Nov. V, 7: «a summo sui erroris».

некоторые историки сопоставляют взаимоотношения между халифами и султанами с теми, что существовали в Западной Европе между папами римскими, с одной стороны, и императорами германскими и королями французскими — с другой. Так, В. В. Бартольд писал, что как в Западной Европе на христианский мир еще долгое время после падения Римской империи смотрели как на одно целое, в котором первое место принадлежит папе, второе — германскому императору и т. д., так и в мусульманском мире политическое распадение рассматривалось как случайный факт; и верующие обращали внимание не на Аббасидов, а на восточные области Персии, где был создан идеал союза Церкви и государства.⁸⁰ Таким образом, картина, рисуемая хронистами, не выглядит столь уж фантастичной.

Подытоживая, мы можем сказать, что хронистам неплохо известна и политическая карта, и политическая иерархия мусульманского Востока. Они верно подмечают политическую раздробленность мусульманского мира, ориентируются в политической системе мусульманского Востока, отмечая роль султана (так называемого «султана» или «короля персидского» или «короля Хорасана») как главы светской власти и роль халифа как главы религиозной. Следует особо отметить, что именно в описании политических реалий наиболее четко проявляется влияние античной традиции на средневековую хронографию. Хронисты постоянно антикизируют политическую реальность Востока с тем, чтобы лучше ее понять. Потому возникают известные им из античной истории институты (такие, как персидские сатрапы), потому турки оказываются парфянами, древними персами. Описывая титулатуру мусульман, они используют фигуры сравнения и перевода, изображая мусульманский мир симметричным христианскому. Рассказывая о политической иерархии мусульманского Востока, они преломляют свой опыт сквозь призму их прежних знаний об античной истории, литературной традиции и их представлении о своей иерархии. Они не могут помыслить политическую структуру мусульманского мира иначе, чем в терминах, унаследованных ими от их собственной культурной традиции.

⁸⁰ Бартольд В. В. Халиф и султан // Соч. Т. VI. С. 17–78.



I.7. «Чудеса Востока» в хрониках Первого крестового похода

В описаниях хронистами мусульманского Востока большое место занимают рассказы о чудесах. Это и понятно.¹ Чудеса — неизменный элемент рассказа путешественника, повествования о Другом.² Такой рассказ ожидает от автора читатель — адресат трактата о путешествии или хроники. Присутствие слова «чудеса» (*mirabilia*) — знак инаковости; это слово обозначает различие.³ И потому включение в ткань повествования сообщений о чудесах — одна из процедур риторики инаковости. Сам термин «*mirabilia*» происходит от слова «*mirari*» — удивляться — и удерживает этот смысл — удивление, вкус к новому и необычному. Число чудес увеличивается по мере удаления от центра христианской ойкумены. И потому совершенно естественно встретить их на Ближнем Востоке, представшем взору крестоносцев во время

¹ Представления о Другом неразрывно связаны с восприятием чудесного. См.: *Le Goff J. Le merveilleux dans l'Occident médiéval / L'imaginaire médiéval. Essais par Jacques le Goff. P., 1985. P. 17–40.*

² Такие рассказы о грифонах и единорогах, пигмеях и киноцефалах часто встречаются у Джона Мандевилля, Одорико де Поредноне и других путешественников XIII–XIV вв. См.: *Guéfert-Laferté M. Sur les routes de l'empire mongol (Ordre rhétorique des relations de voyage aux XIII et XIV s.s.). P., 1994.*

³ *Hartog F. Le miroir d'Hérodote. Essais sur la représentation de l'autre. P., 1991. P. 243.*

крестовых походов.⁴ Такие нарративные элементы, как сообщения о чудесах, придают рассказу хрониста правдоподобие и внушают доверие к автору. Вообще *mirabilia* — то, что является достойным рассказа (*dignum narratione*).⁵ Создается впечатление, что в средневековой хронографии действует следующее допущение: там, в Другом мире, должны существовать вызывающие удивление чудеса — *mirabilia*.

В сущности, в средневековой ментальности не существовало такого понятия, которое бы точно соответствовало тому, что мы сейчас называем чудом. Средневековые люди под чудесами подразумевали скорее систематизированное собрание чудесных вещей (одно из популярных в Средневековье произведений о чудесах — Юлия Солина — так и называлось — «Собрание чудесных вещей» — «*Collectanea rerum mirabilium*»). В Средние века существовало целое семантическое поле для обозначения чудесного: окруженные благочестивым ореолом *miracula*, вызывающие любопытство *mirabilia* и магия, в том числе зловедная. Чудеса (*miracula*) рассматривались как необычные («*insolitum et arduum*») события, в которых проявлялась власть Бога над природой, приостанавливающая естественную причинность; *mirabilia* — как явления естественные, но недоступные человеческому разуму. Онтологическое различие между *miracula* и *mirabilia* было предметом напряженной рефлексии в период классического Средневековья. Эти два понятия в средневековой интерпретации имели общим то, что оба вызывали «*admiratio*» — т. е. удивление, но *miracula* состояли во временном прекращении Богом царящего в природе порядка, а *mirabilia* — происходили от скрытых причин и пробуждали любопытство (*curiositas*), т. е. желание узнавать новое. Второй термин, очевидно, ближе нашему пониманию чудесного.⁶ Эти два вида чудесного сосуществовали в средневековых представлениях. Так, в «шансон де жест» можно выделить чудесное сверхъестественное и другие его виды, функция которых состоит скорее в том, чтобы нравиться и вызывать любопытство.⁷ Этимология терминов, обозначающих чудо, также значима. В слове *mirabilia* (чудеса) есть корень *mir* (*miror*, *mirari* — смотреть), который имплицитно не что визуальное. Таким образом, рассказы

⁴ О роли арабской традиции в распространении *mirabilia* см.: *Aziz-al-Azmeh. Barbarian in Arab eyes // Past and Present*. Т. 134. 1992. Р. 4.

⁵ Такую формулу обычно употребляют путешественники XIII–XIV вв. См.: *Guéfert-Laferté M. Op. cit.*

⁶ *Bynum C. Wonder // American Historical Review*. 1997. February. P. 1–26.

⁷ *Dickman A.-J. Le rôle du surnaturel dans les chansons de geste. Genève, 1974; Todorov T. Introduction à la littérature fantastique. P., 1970.*

о чудесах зачастую связаны с визуальными образами или визуальными метафорами. Это касается и рассказов хронистов Первого крестового похода.

Описывая мусульманский Восток, хронисты — Фульхерий Шартрский, Жак Витрийский — повествуют о присущих ему чудесах. Для того чтобы создать рассказ о «чудесах Востока» (*mirabilia Orienti*), средневековые писатели располагают богатейшей средневековой традицией изображения экзотического Востока. Образы и мотивы таких рассказов они черпали из культурного наследия прошлого. Огромное влияние на них оказывали, с одной стороны, античные (греко-латинские) «авторитеты», окруженные ореолом научности, а с другой — библейские (иудео-христианские), окруженные благочестивым ореолом.

Свои сообщения о мусульманском мире хронисты пытались согласовать с библейскими топосами, такими, как земной рай, и античными стереотипами вроде рассказов о «чудесах Индии».

Очень часто мусульманские страны рассматриваются хронистами сквозь призму их представлений об Индии, которая занимала особое место в средневековом воображении и отождествлялась с далекими странами, локализованными преимущественно на Востоке. «Чудеса Индии», рассказы об экзотическом Востоке — излюбленный топос всех рассказов путешественников. Эти сюжеты были в основном почерпнуты из сочинений античных авторов: Плиния Старшего, а также писателя III в. н. э. Юлия Солина (*Collectanea rerum mirabilium*) и обобщены в сочинениях Исидора Севильского.⁸ В Средние века популярностью пользовались т. н. «Романы об Александре», в которых описаны завоевательные походы Александра Македонского и увиденные им в Индии чудеса. В таких рассказах о «чудесах Востока» часто перечислялись диковинные народы и экзотические существа, фантастические животные, которые также нередко встречаются в средневековых энциклопедиях и бестиариях в разделах «Об Индии и ее чудесах» (*De India et ejus mirabilibus*) — у Рабана Мавра, Гонория Августодунского, Винцента из Бовэ, Альберта Великого и т. д. Говоря о чудесах Востока, хронисты вписывают свое повествование в нить традиции, которая была начата греками, рисующими Индию страной чудес, заимствована латинскими авторами и продолжена латинскими энциклопедиями и бестиариями. Индия — собственно, не географическое понятие, а скорее идея чудесной далекой страны. С ней связана мечта о мире богатства и изобилия. В средневековой традиции различали несколько Индий: Средняя включала Эфиопию и прилегающие

⁸ Wittkover R. *L'Orient fabuleux*. P., 1991.

районы Азии.⁹ В связи с этим имела место контаминация Индии и других стран, в частности, Эфиопии и соседних азиатских регионов. Вот почему в хрониках основные стереотипы, связанные с восприятием Индии, проецируются на Ближний Восток. Многие из этих «чудес Востока» наблюдали хронисты крестовых походов в мусульманских странах.

Несколько глав хроники Фульхерия Шартрского посвящены рассказу о чудесах, которые хронист мог наблюдать на Ближнем Востоке.¹⁰ Он описывает экзотических животных, увиденных им в Палестине. Многие из этих пассажей фантастичны и рассчитаны прежде всего на то, чтобы развлечь читателя. «Около Наблуса, — сообщает хронист, — мы все видели какого-то зверя, имени которого никто не знал и не слышал; морда у него козлиная, шея длинногривого ослика, раздвоенные копыта, телячий хвост, а сам размером побольше барана».¹¹ Хронист ссылается на свой непосредственный опыт; выражения «мы видели», «я видел» достаточно часто встречаются в его хронике. Пассажи о чудесах всегда отсылают к непосредственному опыту, к впечатлениям очевидца. Историк, собственно, и есть очевидец; тот, кто является свидетелем, кто видел.¹² Рассказ хрониста, таким образом, разворачивается между видевшим и наблюдавшим какое-то явление автором и слушающей или читающей публикой. Невидимое для читателя хронист делает видимым благодаря своему рассказу. Автор дает увидеть средневековому читателю то, что ему известно. В своем рассказе об увиденном, о непосредственных реальных впечатлениях хронист опирается преимущественно на культурную традицию.

Характеристика чудес у Фульхерия — главным образом качественная. Как известно из трактатов путешественников, критерием чудесного может быть количество, и для того чтобы рассказать о каком-то необычном феномене в знаках своей культуры, его считают, измеряют, оценивают.¹³ Фульхерий Шартрский не случайно говорит об обитающих в Палестине «животных и змеях» (*animalia et reptilia*) — им «несть числа» (*quorum non est numerus*).¹⁴ Но у Фульхерия Шартрского чудесное скорее не в количестве,

⁹ *Le Goff J. L'Occident médiéval et l'océan Indien: un horizon onirique // Pour un autre Moyen âge. P. 1977. P. 280–299.*

¹⁰ *Fulch. Carnot. P. 596–599; 781–784.*

¹¹ *Ibid. P. 778.*

¹² Об этом см.: *Benveniste E. Le Vocabulaire des institutions indo-européennes. P., 1969. T. 2. P. 173.*

¹³ *Guüfert-Laferté M. Op. cit.*

¹⁴ *Fulch. Carnot. P. 779.*

а в качестве. Описываемые им явления вызывают удивление своей необычностью и отличием от привычной фауны Западной Европы. При этом рассказы о реальной фауне смешиваются у него с описанием фантастической. Он предпринимает настоящий экскурс в зоологию, описывая увиденного им гиппопотама,¹⁵ крокодила — «безобразного четвероногого» (*malum quadrupes*),¹⁶ хамелеона.¹⁷ Наряду с реальными Фульхерий описывает и фантастических существ: химеру,¹⁸ а также разнообразных змей фантастического происхождения — саламандру,¹⁹ василиска, амфисбену и пр. Среди змей выделяются драконы — в частности, обитаемый на Востоке дракон; его яд сосредоточен не в зубах, а в кончике хвоста, которым он ударяет врагов.²⁰ Из диковинных животных, упомянутых Фульхерием, подробнейшим образом описана мантихора,²¹ имеющая «...три ряда зубов, человеческое лицо, зеленые глаза, туловище льва, хвост скорпиона, острое жало, шипящий голос», питающаяся человеческим мясом и обладающая способностью быстро передвигаться в пространстве; а также левкокота (*leucocrota*)²² — животное, похожее одновременно на льва и на оленя, имеющее пасть до ушей, костяные зубы, по скорости превосходящее всех остальных и вдобавок подражающее человеческому голосу. Список диковинных существ, увиденных Фульхерием Шартрским в Палестине, можно было бы продолжить. Все эти описания имеют единственную цель — вызвать удивление читателя.

Опираясь на античную традицию, осмысляя увиденное в духе античных стереотипов, хронист ссылается на Юлия Солина, у которого, по его словам, можно почерпнуть такую же информацию.²³ Увиденное на мусульманском Востоке, говорит писатель, — не менее «дивно и удивительно, чем то, что видел Александр в Индии».²⁴ Таким образом, новый опыт у Фульхерия Шартрского вписывается в систему традиционного знания. При этом рассказанные им *mirabilia* он стремится вписать в теологическую традицию: для

¹⁵ Ibid. P. 778.

¹⁶ Ibid. P. 782.

¹⁷ Ibid. P. 780.

¹⁸ Ibid. P. 783.

¹⁹ Ibid.

²⁰ Ibid.

²¹ Ibid.

²² Ibid.

²³ Ibid.

²⁴ Ibid. P. 818.

него все это многообразие природы — «великие чудеса Бога» (*tanta Dei magnalia*).²⁵ Позже, в XIII в., такие же описания мы найдем в «Иерусалимской истории» епископа Жака Витрийского, который расскажет о диковинных растениях Палестины,²⁶ о монстрах и экзотических животных,²⁷ о различных змеях и драконах²⁸ — саламандрах, василисках, амфисбенах и пр. Пассажи хроники, посвященные *mirabilia Orienti*, характерным для Ближнего Востока, не исчерпываются рассказами о монстрах.

Другой распространенный в этнографическом описании топос — земной рай. Это весьма характерный топос рассказов о Другом. В эпоху крестовых походов Эдем искали на Ближнем Востоке. Описания хронистов вписываются в длительно существовавшую в христианской Европе традицию. Средневековые писатели отсылают к библейским топосам подобно тому, как они отсылали к античной традиции, описывая фауну Востока. В Библии упоминается земной рай — это конкретное место, описанное в Ветхом Завете, которое средневековые в соответствии с традицией локализовало на востоке (Быт. II, 8: «И насадил Господь Бог рай в Эдеме на востоке...»). Считалось, что он либо существует там до сих пор, либо исчез во времена Великого Потопа. В божественное намерение входило и то, чтобы после грехопадения людям невозможно было проникнуть в земной рай. Средневековые люди полагали, что там до сих пор обитают праведники, взятые живыми на небеса, — Енох и Илия. В Книге Бытия (2, 10–15) дается конкретное описание Эдема — там много воды, первоисточник, из которого текут четыре реки — Геон, Фисон, Тигр и Евфрат, много драгоценных камней — золото, оникс и т. д. Там находятся также два дерева — древо знания и древо жизни и пр. В библейских источниках упоминались некоторые топосы, которые средневековые авторы пытались обнаружить в действительности. Потому для средневекового образа мышления характерно не только поиск стереотипов в действительности и соотнесение всего с традицией, но и поиск реалий в традиции. Неслучайно и хронисты крестовых походов пытались отыскать земной рай на Ближнем Востоке. Это важный топос чудесного, связанный с восприятием мусульманского Востока. Об Эдеме, увиденном им на Востоке, сообщает хронист Фульхерий Шартрский: «Можно раз

²⁵ Ibid. P. 783.

²⁶ *Jacobi de Vitriaco Historia Hierosolymitana // Gesta Dei per Francos* / Éd. J. Bonrags. Hannoveriae, 1611. Cap. LXXXVII.

²⁷ Ibid. Cap. LXXXVIII.

²⁸ Ibid. Cap. LXXXIX.

увидеть, но никогда не увидеть вновь, как эта река Геон, которая, как говорят, вместе с тремя другими выходит из Рая, видимо, вновь возвращается, и с восточной стороны от нее находится Красное море, а с западной, куда она впадает, наше море...».²⁹

В другом пассаже своей хроники он рассказывает о Красном и Средиземном морях, по берегам которых располагаются разные страны — Нумидия, Эфиопия, Египет, а вокруг протекает райская река — Нил.³⁰ Такие сообщения являются обычным топосом латинской хронографии и отсылают к известной в Средневековье традиции. Рассказы о *mirabilia Orienti* и о земном рае — важный нарративный элемент хроник крестовых походов.

Образ Другого всегда связан с рассказами о чудесах, и это в полной мере касается христианских представлений о мусульманах.³¹ Далекие от того, чтобы представить все эти сообщения как легендарные, хронисты, напротив, стремятся придать им вид подлинности. Средневековые писатели не склонны воспринять реальность Другого на основе непосредственных наблюдений. Они говорят о своем опыте очевидцев, описывают то, что они якобы увидели, и при этом заставляют читателя увидеть то, что им обоим — адресату и адресанту, давно известно, хорошо знакомо. Смысл описания состоит в том, чтобы предоставить читателю возможность видеть и узнать. Баснословные рассказы, цель которых вызвать удивление и развлечь читателя, подставляются на место реальности. Таким изображается в хрониках мусульманский Восток и так создается эффект инаковости.

²⁹ Fulch. Carnot. P. 599: «De flumine Geon»: «Possum mirari, sed numquam rimari, quomodo vel qualiter fluvius iste Geon...».

³⁰ Ibid. P. 596–598: «De mari Rubrum»: «haec duo maria cingitur tota Aegyptus atque Numidia necnon Aethiopia, quam Geon Paradisi fluvius, qui est Nilus, circuit, ut legimus...».

³¹ В старофранцузском эпосе подробно описаны чудеса Востока, с которыми встречаются бежавшие из мусульманского плена христианские рыцари во время своих фантастических приключений. См.: *Les Chétifs* / Ed. Geoffrey M. Neyers. Oxford, 1976.



1.8. Интеллектуальный портрет мусульман

Восприятие мусульманского Востока как мира чудес связано еще и с представлениями о Востоке как мире знания. Хронисты часто рассказывают об интеллектуальных качествах сарацин. Некоторые из этих качеств рассматриваются как присущие мусульманам и составляющие часть их идентичности, другие отсутствуют у них, и это отсутствие подчеркивается в негативной манере. Все, что сообщается о действиях и высказываниях мусульман, отсылает к определенной символической традиции, знакомой автору и его читателю, адресату и адресанту. Важнейшим элементом этой символической традиции, как уже говорилось, был старофранцузский героический эпос.

Интеллектуальный портрет мусульман имеет много граней. В хрониках Первого крестового похода мусульмане изображаются прежде всего магами и чародеями, занимающимися астрологией, магией и предсказывающими будущее по звездам. Так, мать атабека Мосула Кербоги представляется искусенной в астрологии и магии старой мудрой колдуньей, погруженной в чтение языческих фолиантов, на основании которых она предсказывает поражение мусульман и их порабощение христианами. Все ее речи окрашены языческим фатализмом, она вещает в духе античных язычников, напоподобие Сивиллы. В хрониках приводятся бесчисленные воображаемые диалоги между Кербогой и его матерью. Введение этих диалогов и прямой речи в ткань повествования — элемент нарративной стратегии хронистов, цель которых — придать своим рассказам ореол подлинности. В ряде хроник — Гвиберта Ножанского, Анонима, Тудебода, Роберта Монаха и др. — мать Кербоги сообщает, что в языческих писаниях и священных книгах еще столет назад был предвосхищен и приход крестоносцев, и покорение ими

мусульман, и основание новых христианских государств. «Сын дражайший, — обращаясь к Кербоге, говорит вещая старуха в хронике Анонима, — вот уже более ста лет тому назад в рукописях и сочинениях языческих было обнаружено, что народ христианский... над нами одержит победу и воцарится над язычниками, и народ наш им покорится...».¹ Единственное, чего не знает прорицательница, — «каким образом и через сколь долгое время это свершится».² В священных книгах сарацин, по словам Гвиберта Ножанского, содержится не только предсказание о приходе крестоносцев и завоевании ими подвластных мусульманам территориях, но и о том, что впоследствии христиане будут изгнаны из Палестины. Так, мать Кербоги заявляет: «Однако эти небесные явления дали нам ясное подтверждение того, что те же самые люди, которые по воле небес одержат победу над нашим народом и выдворят нас с нашей родины, будут в конце концов нами побеждены и по правилам войны выдворены из стран, которые они у нас захватили».³ Свои пророчества прорицательница сверяет с наблюдениями магов и астрологов, которых призывает на помощь. Мать Кербоги удостоверилась в правильности этих предсказаний, изучив расположение семи планет и двенадцати знаков зодиака. Кроме того, наблюдения над небесными светилами были согласованы с гаданиями по внутренностям животных. В изображении средневековых писателей сарацины, подобно древним халдеям, занимаются прорицаниями такого рода.⁴ Гвиберт Ножанский говорит о существовании целой языческой «секты», посвящающей свое время занятиям астрологией и магией: они регулярно собираются на свои собрания и «созывают старых оракулов» своей секты, на собраниях они читают отрывки из священных книг и обсуждают свои наблюдения над движением небесных светил.⁵ Хронисты показывают, что гаданиями и прорицаниями, астрологией и магией занимаются не только отдельные представители мусульманской элиты, но и вообще многие сарацины. Примечательный рассказ находим

¹ Gesta Francorum. P. 55: «Fili carrissime, ecce sunt plus quem centum annorum tempora de quibus inventus est in nostra pagina et in gentilium voluminibus, quoniam gens christiana... nos ubique victura ac super paganos regnatura et nostra gens illis ibique erit subdita...».

² Guib. Nov. P. 320.

³ Guib. Nov. P. 320.

⁴ Tud. P. 95; Gesta Francorum. P. 55.

⁵ Guib. Nov. P. 320: «Cui celesti indico veterum sectae nostrae lectio recensa conciunt, id ipsum aperta locutione testificans quod jubar aethereum confectoribus signis innuerat».

в хронике Гвиберта Ножанского. Он познакомился с каким-то старым «язычником» (*paganus*), у которого гостил и вел с ним длительные беседы. Тот поведал ему, что он и его собратья по вере занимаются предсказаниями и гадают по звездам. При этом он также подтверждает прорицания матери Кербоги. «Мы наблюдали, — говорит он, — некие знаки в движении звезд, которые предвещали приход христианского войска».⁶ В хрониках Первого крестового похода сарацины изображаются приверженцами астрологического фатализма. По их представлениям, звезды определяют участь людей, и иноверцы гадают по небесным светилам с целью узнать будущее. Соответствовал ли такой их образ действительности?

Как известно, астрономическая наука на самом деле была у арабов на весьма высоком уровне. Арабский мир был тем мостиком, по которому античные астрономические знания, прежде всего греческие, перешли с Востока на Запад.⁷ Благодаря «мусульманскому ренессансу»,⁸ заимствованиям из античности арабская астрологическая традиция вобрала в себя и достижения вавилонской математики и астрономии, которые стали достоянием греческой культуры еще в эллинистический период.⁹ Вавилонская астрология, гороскопы и прорицания действительно были широко распространены в арабском мире.¹⁰ Мусульмане не случайно изображаются как древние халдеи — звездочеты, изучающие небесные светила. Представления об иноверцах в фантастически преображенном виде отражают реальную ситуацию в мире знания. Так что образ сарацин в определенной степени соответствует действительности.

Но рассказ вещей колдуньи может быть интерпретирован не только как искаженное отражение реальности, но и как отражение присущих христианской традиции культурных стереотипов. Возможно, перед мысленным взором хронистов, сочинявших небылицы о предсказаниях матери Кербоги, был библейский рассказ из Книги Царств о знаменитой пророчице, волшебнице из Аэндора, к которой обратился Саул накануне сражения с филистимлянами (I Цар. 28, 7–20). Быть может, писатели ориентировались и на

⁶ Guib. Nov. P. 319: «*Insolita signa quaedam in ipsis stellarum cursibus recursibusque conspeximus...*».

⁷ Hunke S. Allachs Sonne über den Abendland. Stuttgart, 1975.

⁸ См.: Мец А. Мусульманский ренессанс. М., 1977.

⁹ См.: Kunitzch P. The Arabs and the Stars. Northampton, 1989. Так, главное сочинение Птолемея было известно в арабской версии под названием «Альмагест». Именно этот труд был переведен Герхардом Кремонским в XIII в.

¹⁰ Mieli A. La science des Arabes. Leiden, 1939.

другие библейские топосы. Мать Кербоги не случайно ссылается на какие-то священные книги. Более точный рассказ о них мы находим у Рауля Канского. В его хронике говорится о каком-то письме императора Алексея Комнина рыцарю Боэмунду, в котором византийский василевс обращается к крестоносцам с просьбой оказать помощь в борьбе против турок. По словам хрониста, Алексей пишет Боэмунду в том числе следующие строки: «Даже мусульманские гадатели предсказывают твою победу».¹¹ В известном рассказе о посольстве к константинопольскому двору епископа Кремоны Лиутпранда (IX в.) также есть намек на какое-то существовавшее в средневековых представлениях пророчество: «греки и сарацины..., — пишет он, — имеют книги, которые они называют... “видениями Даниила”. В этих сочинениях они сообщили о том, сколько лет будет жить каждый государь, и о тех замечательных событиях, которые произойдут во время их правления».¹² Что же это за пророчества, которые, по мнению хронистов Первого крестового похода, были хорошо известны у мусульман, а по мнению лангобарда Лиутпранда из Кремоны, — не только у мусульман, но и у греков. Остроумную догадку высказал некогда в своей статье бельгийский историк А. Глезнер. Он идентифицировал упоминавшиеся в хрониках «видения» с видениями пророка Даниила (Дан. 9, 27), в которых архангел Гавриил сообщил ему о падении империи Вавилона, крахе мидян, персов и греков и приходе царства Всевышнего — в данном случае крестоносцев.¹³ Возможно, эта библейская традиция подразумевалась хронистами в их рассказах о вещи колдунье. Итак, хронисты Первого крестового похода моделируют образ сарацин с помощью библейских стереотипов. При этом, как и во многих других случаях, этот образ мусульман имеет эсхатологическую и апокалиптическую окраску — приход крестоносцев предваряет конец света, поскольку конфликт мусульман и христиан осмысливается в эсхатологическом свете как предвосхищение последней битвы, которая должна состояться перед концом света.

Для создания образа мусульман-магов и астрологов важны также античные стереотипы. Сарацины, как сообщают хронисты Первого крестового

¹¹ Rad. Cadom. P. 611: «Meis quoque desiderii efficaciam tuus singulariter promittit accessus; nam, ut cetera taceam, ipsi etiam vates Turci de gente sua tibi destinant triumphos...».

¹² Glaesener H. La Prise d'Antioche en 1098 dans la littérature épique française // RBPH. 1940. Vol. XXI. P. 72–75.

¹³ Ibid. P. 72–75.

похода и прежде всего Роберт Монах,¹⁴ гадают по внутренностям животных — наподобие гаруспиков, прорицателей в Древнем Риме, практиковавших такой род предсказаний и толковавших явления природы, считавшиеся чудесными. Античная традиция была весьма значимой для средневековых хронистов. Интеллектуальный портрет мусульман стилизуется в духе этой традиции, и мусульмане изображаются как античные язычники. Говоря об астрологическом искусстве мусульман и осознавая, что оно может показаться читателю необычным и даже «невероятным» («incredible»),¹⁵ Гвиберт Ножанский стремится вписать его в привычный знакомый контекст и даже наделить его позитивным смыслом: он напоминает, что астрологией занимались и при дворе императора Ираклия — одного из почитаемых христианами государей, и благодаря этому искусству римляне сумели предсказать восстание в Иудее.¹⁶ Таким образом, на сарацин хронисты смотрят сквозь призму средневековых представлений о древних римлянах и византийцах. Лишь ссылаясь на знакомое, привычное, хронисты могут рассказать о необычных занятиях мусульман.

В конструировании интеллектуального портрета иноверцев помимо античных и библейских топосов, возможно, значительную роль играла литературная традиция — в частности, старофранцузский героический эпос. В эпосе — «шансон де жест» королевского цикла и цикла Гийома — мы часто встречаем магов и волшебников, прорицательниц и колдуний, которые гадают по звездам и предсказывают будущее. Сарацины очень часто прорицают, гадают о будущем, вообще в изображении поэтов они не лишены дара ясновидения. Так, в «шансон де жест» «Фук де Канди» («Fouque de Candie»)¹⁷ маг Тьебо читает по звездам о близящемся приходе франков. В «Песне о Гильоме» типичный персонаж такого рода — дама Гибор (Guibourc). Она искусна в волховании и чарах, знает знахарское искусство, умеет изготавливать яды из трав и предсказывает будущее.¹⁸ В «шансон де жест» «Мэне» изображена сарацинская женщина Галиенн — она рисуется настоящей чародейкой

¹⁴ Rob. Mon. P. 813.

¹⁵ Такой эпитет весьма характерен для дискурса инаковости: «Si autem cuiquam forte incredibile fiat quod fictura quis astrologica arte praenoscerе valeat» (Guib. Nov. P. 320).

¹⁶ Ibid.

¹⁷ «Fouque de Candie, chanson de geste de Herbert le duc de Daumartin» / Ed. O. Schultz-Gora. P., 1915. V. 1119–1124.

¹⁸ Guil. V. 2590–2594.

и волшебницей, гадает по звездам и предсказывает будущее.¹⁹ Но своего рода прообразом матери Кербоги могла послужить супруга короля Марсилия — персонаж из «Песни о Роланде». Вот как описывает ее поведение поэт. После поражения в Сарагосе король ждет помощи от эмира Вавилона Балигана и надеется с его помощью победить франков.²⁰ Но супруга Марсилия не верит в победу и, подобно матери Кербоги в хрониках Первого крестового похода, предсказывает сарацинам неудачи.²¹ В «Песне о Роланде» она говорит и действует так, как если бы была христианкой. Впоследствии она сдает крепостные башни Карлу Великому, а затем и крестится.²²

Примечательно, что точно такую же эволюцию претерпевает и мать Кербоги, названная в цикле песен крестового похода Калаброй. В одной из песен этого цикла — «Крещение Корбарана» («La Chretiené Corbaran»)²³ рассказано о ее обращении в христианство. В другой «шансон де жест» «Детство Годфруа» Калабра по знакам на небесах предсказывает приход в Святую Землю герцога Бульонского и его братьев и завоевание христианами Никеи, Антиохии и Иерусалима.²⁴ В «шансон де жест» гадают по звездам и занимаются астрологией главным образом сарацинские женщины — они предстают перед читателями ясновидящими колдуньями.

В свете всех выше приведенных примеров из героического эпоса становится более ясным принцип создания образа сарацин в хрониках Первого крестового похода. Помимо античной и библейской, литературная традиция давала хронистам образцы и модели, на которые они ориентировались в своих описаниях мусульманского мира.

О влиянии «шансон де жест» на хроники, о взаимопроникновении литературной и исторической традиций свидетельствует и сравнение

¹⁹ «Mainet». La Chanson de geste du XIII s./Éd. G. Paris//Romania. Vol. IV, 1875. P. 305–337. V. 45, 98.

²⁰ Как уже говорилось, между «Песнью о Роланде» и хрониками Первого крестового похода обнаруживается разительное сходство: скорее всего, в короле Марсилии следует видеть Яги-Сиана, а в Балигане — Кербогу. См.: Ross G. A. The Baligant episode in the «Chanson de Roland» and the «Historia» of Peter Tudebod//Olifant. A publ. of the Société Rencevals. 1988. Vol. 13. № 3–4. P. 177–180.

²¹ Rol. V. 2735–2740.

²² Ibid. V. 3655.

²³ «La Chretiené Corbaran»/Éd. P. Grillo. Alabama, 1984.

²⁴ «Enfances Godefroi»/Éd. E. J. Mickel. Alabama, 1991.

отдельных пассажей хроник с «шансон де жест» первого цикла крестовых походов. Рассказы о прорицаниях матери Кербоги, как мы увидим, в хрониках передаются точно в таком же фантастическом виде, как и в героическом эпосе крестовых походов. Взаимное переплетение чисто литературных и часто баснословных мотивов и реальности — общая черта, характерная как для хроник, так и для «шансон де жест». Рассказанный в хрониках эпизод о прорицаниях вещей колдуньи в «шансон де жест» первого цикла крестовых походов приобретает еще более фантастические черты. Мать Кербоги старая Калабра — именно так она именуется в «Антиохийской песне» — встречает своего сына, приведшего пленников из Сивито, и предупреждает его, что для него вступление в конфликт с христианами знаменует начало больших неприятностей.²⁵ Поэт изображает Калабру старой и сморщенной колдуньей; по его словам, она прекрасно знала все науки, касающиеся вращения Солнца, Луны и звезд. В этом искусстве она превзошла фею Морг и ее братьев Морган, и она одна знала, что ждет ее сына.²⁶ В «Антиохийской песне» она, как и в хрониках Первого крестового похода, говорит своему сыну о том, что еще сто лет тому назад предки мусульман предсказали, что христианский народ вторгнется в пределы мусульманских государств и завоюет их силой, и предвещает, обращаясь к Кербоге и мусульманским военачальникам, что «если будете с ними сражаться — проявите большое безумие».²⁷ Таким образом, хронисты и поэты используют одни и те же приемы изображения мусульманского мира и привносят в свое повествование немало вымысла и фантастических деталей.

Интеллектуальный портрет сарацин не лишен фантастических и экзотических черт. Но главная их черта — способность к магии. Они изображаются чародеями и волшебниками.

²⁵ La Chanson d'Antioche. V. 47.

²⁶ Ibid. V. 59–66: «Avec eus est venue la mere Corbarant,/Vieille fu et mousue et des ars bien sachant,/Del soleil, de la lune et d'estoile tournant;/Que onques ne fist Morge ne ses freres Morgant,/Set vint aus ot la vieille passé, ou autretant./Sorti ot en une isle, deles un desrubant,/Que Crestien vencroient, si l'a trové lisant;/Et si le voloit dire a son fil Corbarant».

²⁷ Ibid. V. 149: «Biaus fieus, ce dist la mere, je ait pris sont le jor:/Bien a cent ans passes disrent no ancissour,/Que uns pules venroit devers terre majours,/Qui conquerroit ce regne a force et a vigour./S'a eus vous combates, moult feres grant folour...».

Интеллект, знания, мудрость сарацин, о которых пишут хронисты Первого крестового похода, чаще всего связаны с магией. Рассказывая об исламе, хронисты стремятся показать, что сарацины способны творить чудеса благодаря своей волшебной власти, но эти чудеса скорее принадлежат царству зла, магическому искусству. Нам уже известно, что в средневековой культурной традиции различались два основных вида чудес — благочестивые *miracula*, с одной стороны, и *mirabilia*, в какой-то степени представлявшие собой оппозицию официальному христианству, с другой. Магия, этот вид чудесного, вообще не вписывалась в систему христианского вероучения. Зловредная магия и благочестивое чудо были двумя полюсами в контактах со сверхъестественным. Христианские отцы Церкви, не отрицая способности Сатаны преступать в своих действиях законы природы, предупреждали, что зловредная магия, магические чудеса суть лживые подделки, лишённые характера божественного откровения и благочестивого смысла. Хронисты своим повествованием ясно дают понять читателю — чудесное, связанное с мусульманским миром — это либо *mirabilia*, либо магия; либо нечто экзотическое, либо нечто зловредное, а значит, в любом случае не вписывающееся в систему христианских ценностей. Сами хронисты проводят четкое различие между *miracula* как чудесами, окруженными благочестивым ореолом, ниспосылаемыми Господом Богом «сынам Израилевым», и *mirabilia* как чудесами экзотическими, являющимися характеристикой сарацин.²⁸ В дискурсе о Другом именно магические и экзотические интеллектуальные занятия мусульман являются одним из критериев их инаковости. Так, Гвиберт Ножанский именно мусульманам приписывает занятия астрологией; да и сама наука о звездах, как полагает хронист, возникла на Востоке — там источник ее происхождения («ubi et originem habuit»), и там она испытала расцвет благодаря сохранившимся магическим преданиям и интересу к ней сарацин.²⁹ Искусство прорицаний, по мнению Гвиберта Ножанского, связа-

²⁸ Guib. Nov. P. 308: «Si filii Israel miraculis quae ante eos egerit Dominus mihi referuntur objectus, his ego multo mirabilius astruum mare confertissimae Gentilitatis aperum».

²⁹ Ibid. P. 318–319: «...scientia scilicet astrorum, quae, quod apud Occidentales tenuior extat et rarior, eo apud Orientales, ubi et originem habuit, continuo usu ac frequenti, memoria magis fervere cognoscitur, evidens idem Gentiles prognoscitum se accepisse testantur, et jamdudum ante infortunia ipsa praescurant quia a Christiano populo subigerentur...».

но с магией и также уже давно стало прерогативой «язычников». Вообще мир магического и чудесного связан с миром сарацин³⁰ — такова мысль хронистов.

Как показывают хронисты, мусульмане достаточно часто прибегают к помощи магов и волшебников, особенно когда им надо решить какой-то важный вопрос, в частности, касающийся ведения боевых действий. Мы уже говорили о предсказаниях матери Кербоги, которая по расположению светил предсказывает исход сражения. Точно так же после сообщения эмиров о победах христиан «король Хорасана» решает начать войну с ними, но предварительно стремится заручиться помощью чародеев, которые должны на основе гаданий предсказать ему судьбу его похода.³¹ Мусульманский мир рисуется экзотическим, образ сарацин наделяется фантастическими чертами; но в то же время чужая культура, магические знания сарацин вызывают отвращение. Альберт Аахенский рассказывает о том, как крестоносцы после очередной победы нашли в лагере мусульман «бесчисленное множество табличек», исписанных «отвратительным буквами», в которых якобы были записаны обряды мусульман и «ужасные действия их прорицателей». ³² Все, что сообщают хронисты о мусульманах, для средневекового читателя имело особый смысл: сарацины — другие, они занимаются зловредной магией и прорицаниями, верят в иррациональную переменчивую судьбу, уверены в возможности заглянуть в будущее и повлиять на него посредством магических действий. Мировоззрение сарацин несовместимо с системой христианских ценностей, где все определяется волей единого и всемогущего Бога, божественного Провидения, которому подчинена и судьба человека. В отличие от мусульман, христиане уповают в сражениях и битвах на волю Господа и проявляют смирение.³³

Интеллектуальный портрет сарацин — важная грань конструируемого в хрониках крестовых походов образа иноверцев. Мусульмане рисуются подчас неразумными и беспечными, не умеющими адаптироваться к новой

³⁰ Dickmans A.-J. Le rôle du surnaturel dans les chansons des geste. Gênevè, 1974. P. 104.

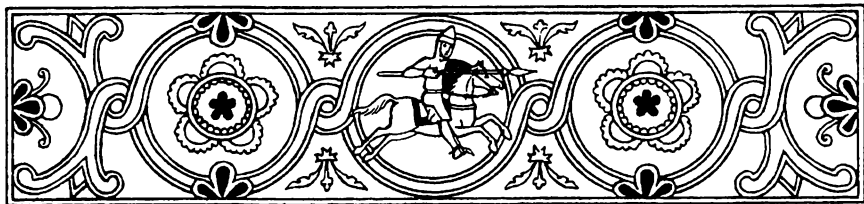
³¹ Alb. Aquen. P. 394: «Rex autem Corrozana... magos, auriolos et aruspicias deorum suprum invitat, de victoria futura requirit...».

³² Ibid. P. 428: «codices innumerabiles ein eisdem castris gentilium repererunt, in quibus sacrilegi ritu Sarracenorum, Turcorum quarumque gentium inscripti erant, et nefanda carmina ariolorum et aruspicium cum caracteribus execrabilibus».

³³ Baldr. Dol. P. 49.

ситуации. Но главная их черта — их причастность к экзотической восточной традиции, занятия магией и способность к прорицаниям и пророчествам. Создание такого образа сарацин опосредовано различными культурными традициями — античной и библейской, а также литературной. Библейские и античные стереотипы, как и сложившиеся в старофранцузском героическом эпосе топосы, являются элементами нарративной стратегии хронистов, цель которой — создать образ сарацин в духе того символического знания, которое объединяло автора и читателя.





1.9. Военная тактика мусульман глазами хронистов Первого крестового похода

Продолжая далее изучать христианские представления о мусульманах, мы рассмотрим, как хронисты Первого крестового похода воспринимали военную тактику мусульман. Как уже отмечалось, для средневековых писателей мусульмане — прежде всего военные враги, и именно в таком качестве их воспринимают крестоносцы. Изучая представления историков, мы будем интересоваться не только тем, **что** рассказывали хронисты, но и тем, **как** они рассказывали.

Не будет преувеличением сказать, что в первых столкновениях крестоносцев с мусульманами именно военная тактика иноверцев поразила их своей экзотикой. Они явно были не подготовлены к необычным военным действиям иноверцев и при встрече с сельджукскими стрелками из лука и арабской пехотой испытали своеобразный культурный шок. Описание непривычных для них военных маневров и вооружения мусульманских воинов занимает немалое место в хрониках Первого крестового похода. В этих рассказах хронистов намечается наиболее резкое расхождение между обычаями христиан и мусульман.

В хрониках, несомненно, есть и реальные детали, но вообще для хронистов описание манеры ведения боя, как и вооружения мусульман, — это

также один из способов обозначения их инаковости, и потому черты реальности легко переплетаются в их описаниях с воображаемыми элементами.

Какие нарративные приемы и риторические фигуры они используют для того, чтобы создать образ мусульманского воина? Как рассказывают хронисты о мусульманской манере сражаться? Наиболее общие понятия о ней даны в лапидарной формуле Фульхерия Шартрского, описывающего одну из битв у Никеи в 1097 г.: «Их было триста шестьдесят бойцов, т. е. стрелков из лука. У них в обычае сражаться таким оружием. Все они были всадниками».¹ На самом деле, именно эти черты портрета воина-мусульманина — лук и стрелы как неотъемлемая часть вооружения, искусная езда верхом — чаще всего бросаются в глаза хронистам. Они кажутся им в высшей степени необычными. Это то различие, на котором они сосредоточивают свое внимание. Хронисты часто вторгаются в собственное повествование о сражениях и рассказывают о военном искусстве иноверцев как об «обычае» (*mos, consuetudo*). О начале одной из битв во время осады Антиохии Фульхерий Шартрский сообщает следующее: «как у них в обычае, они начали... метать стрелы».² Таким образом, рассказ хронистов о военном искусстве иноверцев является частью их этнографического описания мусульманского мира. О битве при Антиохии в 1098 г. Тудебод пишет: мусульмане столь часто прибегали к испытанному оружию, что «тучи копий и стрел застилали небо и затмевали свет дня».³ В сражениях мусульмане издали выпускают в противника «дождь стрел»⁴ и не спешат перейти к открытому поединку, а напротив, стремятся избежать столкновений. Хронисты подчеркивают разительное отличие мусульманской манеры сражаться от христианской. Так, Гвиберт Ножанский говорит: «Нашим же по опыту неизвестна была такая живость в верховой езде и такая поразительная ловкость (*mira pernicitas*) в умении избегать наших натисков и атак, особенно потому, что наши не имели обыкновение (*non soleant*) пускать стрелы или же сражаться во время бегства».⁵ Изучив военные достижения мусульман, хронист Роберт Монах

¹ Fulch. Carnot. P. 193: «erant... trecenta sexaginta millia pugnatorum, scilicet sagittariorum. Mos enim eorum est, talibus uti armis. Equites erant omnes».

² Fulch. Carnot. P. 255–256: «ut mos eorum est... sagittas coeperunt iacere».

³ Tud. P. 76: «pluvie telorum et sagittarum tahgebant polum et claritatem dei».

⁴ «pluviam sagittarum» (Fuch. Carnot. P. 194, 452).

⁵ «Nostris enim inexperta erat tanta eorum in equitando agilitas in evitandis nostrorum incursibus vel ictibus mira pernicitas, praesertim cum non soleant ipsas emittere nisi fugaciter pugnando sagittis...» (Guib. Nov. III, 11).

приходит к выводу: два их основных преимущества — быстрота их лошадей и отравленные стрелы.⁶ Хронисты говорят о луке и стрелах как наиболее распространенном оружии у мусульман, а также об их быстрых боевых лошадях.⁷ Они постоянно отмечают, что мусульмане были маневренными всадниками.⁸ Эти черты рассматриваются как присущие мусульманскими воинам и составляющие часть их идентичности. Образ мусульманского воина — умелого стрелка из лука и искусного всадника — становится общим местом, упоминания об этих качествах переходят из хроники в хронику. Сведения писателей в данном случае совпадают с реальностью — сельджуки на самом деле были преимущественно стрелками и всадниками, причем более маневренными в сравнении с христианскими рыцарями. Не случайно именно эти детали обратили на себя внимание хронистов, подчеркивающих, что все это «у них (мусульман. — С. Л.) в обычае». Эти фигуры речи — «у них так в обычае» («ut mos eorum»), они «имеют обыкновение» («soliti sunt») — косвенные ссылки на те знания о мире, которые разделяли рассказчик и адресат. Как хронист наделяет смыслом эти различия? Все подмеченные хронистами особенности манеры сражаться мусульман могли иметь и символический смысл. У средневекового общества был длительный опыт общения с азиатскими воинами. Раннесредневековая Европа имела столкновение с гуннами, аварами и мадьярами, которые регулярно появлялись на ее горизонте. Эти армии, состоящие из стрелков из лука, пришедших из евразийских степей, в средневековой исторической литературе рисовались как неодолимая сила, подавляющая любое сопротивление, какое могла оказать им «цивилизация» оседлых народов.⁹ Античная культурная традиция, которая была весьма влиятельной в средневековой культуре, помогала средневековым авторам классифицировать иные земли и иные народы. В литературной традиции нередко противопоставляются тяжеловооруженные воины и стрелки из лука, и цель такого приема заключается в том, чтобы подчеркнуть оппозицию между цивилизованным и варварским мирами. У древних авторов — Геродота и Ксенофонта — тяжеловооруженные воины, гоплиты,

⁶ Rob. Mon. P. 786: «Ibi Turco nec toxicata sagitta proficiebat, nec equi velocitas conveniebat...».

⁷ Rad. Cadom. P. 670: «Persarum velox equus est et pinguis et acer...» («конь персов быстрый и откормленный пылкий...»); Fulch. Carnot. P. 256: «equos habebant bonos et veloces...».

⁸ «...все восседают на лошадях, быстрых и боеспособных» («et universi equis insidentes cursu velocissimis et bello aptissimis...») (Alb. Aquen. P. 319).

⁹ Marquart J. Osteuropäische und ostasiatische Streifzüge. Leipzig, 1903.

противопоставляются всадниками и стрелкам из лука, кочевым народам, которых греки рассматривали как варваров.¹⁰ Эта традиция изображения степных воинов была весьма влиятельной в средневековой хронографии.

Можно вспомнить и о том, что в Библии сын изгнанной в пустыню Агари — Исмаил, рассматривавшийся в средневековой традиции как прародитель сарацин (иначе называвшихся «агарянами» или «исмаилитами»), — изображается как стрелок из лука (*sagittarius*): «И Бог был с отроком; и он вырос, и стал жить в пустыне и сделался стрелком из лука» (Быт. 21, 20). Возможно, этот библейский образ был значим для хронистов крестовых походов.

Другую модель осмысления действительности давала средневековая литературная традиция. В старофранцузском эпосе лук и стрелы — примитивное оружие, которое является характеристикой низкого социального статуса. В «шансон де жест», влияние которых на хроники Первого крестового похода было весьма ощутимым, вилланы пользуются примитивным оружием — пращами, луком и стрелами, покрытыми ржавчиной или пришедшими в негодность.¹¹ Но, конечно, определенную роль могла играть и модель европейской армии. Во Франции, например, лук и стрелы — оборонительное оружие — считалось менее благородным в сравнении с рыцарским мечом.¹² Теперь вернемся к хроникам. Мусульмане изображаются стрелками из лука. Они также применяют весьма несложное и грубое оружие — пращи или даже камни.¹³ По существу это способ сказать о военных противниках, что они — варвары. Так, опираясь на коллективное знание, мог интерпретировать средневековый читатель вышеприведенные описания облика мусульманских воинов. Все эти общие места — литературные стереотипы и античные топосы — создавали коннотации, которые не могли не быть известны средневековой аудитории.

Многие детали, вызывавшие особое внимание хронистов, находят соответствие в действительности.¹⁴ Примечательно, что, говоря об армии и военных порядках мусульман, хронисты, например, достаточно строго

¹⁰ *Hartog F. Le miroir d'Hérodote. Essais sur la représentation de l'autre. P., 1991. P. 68–73.*

¹¹ «*Enfances de Guillaume*»: V. 2877, 2970; «*Narbonnes*»: V. 6341, 7460.

¹² *Contamine Ph. Guerre, état et société à la fin du Moyen âge. Paris—La Haye, 1971. P. 21–22.*

¹³ *Fulch. Carnot. P. 662: «lapides torquendo»; Baldr. Dol. P. 85: «Turci... qui erant in turribus Christianos sagittis et lapidibus impugnare...».*

¹⁴ *Smail R. C. Crusading warfare (1097–1193). Cambridge, 1956. P. 75–83.*

различают военные методы сельджуков и арабов. Их осведомленность, в частности, проявляется в том, что они изображают турок преимущественно всадниками и стрелками из лука, а арабов и эфиопов — пехотинцами, сражающимися копьями.¹⁵ Описывая момент победы над мусульманами, Рауль Канский с гордостью говорит: «В тот момент уже ни араб копьём, ни турок луку не могут доверять».¹⁶

Хронисты проявляют достаточно тонкое знание деталей вооружения мусульман. Они даже замечают различия между щитом христианского рыцаря (*scutum*) — большого размера прямоугольной формы — и серповидным щитом мусульманина (*pelta*).¹⁷ Рауль Канский в своей хронике подробно излагает различия между тем и другим.¹⁸ Фульхерий Шартрский также обращает внимание на то, что и у воинов египетской армии — эфиопов — щит отличался от щита христианского воина и имел овальную форму.¹⁹ Овальная форма щита *ancilia* или серповидный щит турка в описании вооружения воинов-мусульман становится своеобразной приметой иноверцев, знаком инаковости.²⁰

Высказывания хронистов о военном деле иноверцев могли создавать те нарративные матрицы, которые в дальнейшем ходе повествования играли важную роль в формировании образа сарацина. В хрониках можно

¹⁵ Fulch. Carnot. P. 662: «*Pedites nempe Arabes vel Aethiopes*».

¹⁶ Rad. Cadom. P. 629: «*Tunc nec Arabs jaculo, nec fidit Turcus in arcu...*». Эфиопы, берберы и суданцы составляли часть армии фатимидского Египта. См.: Smail R. C. Op. cit.; Verbruggen J. F. *The Art of Warfare in Western Europe during the Middle Ages*/Ed. R. Vaughan. Oxford, 1977. Vol. 1 Поскольку арабская пехота сражалась в ближнем бою, то франкам было легче одержать над ними победу. Не случайно писатели-хронисты часто отмечают, что сражения с Фатимидами длились недолго, и Роберт Монах о сражении с везирем аль-Афдалем говорит следующее: «Не прошло и часа, как эмир был побежден» (Rob. Mon. P. 784: «*Qua hora passus est, ammiravisus victus est...*»; Fulch. Carnot. P. 414: «*horae parvae modico*»). Все эти сообщения совпадают с действительностью.

¹⁷ Fulch. Carnot. P. 452: «*pedites tamen nostri non ignavi pluviam sagittarum invadentibus se tantam iaciebant, ut in visibus eorum et peltis*».

¹⁸ Rad. Cadom. P. 621, 640, 645.

¹⁹ Fuch. Carnot. P. 662–663: «*Aethiopes quidem ancilia tenentes in manibus se inde tegebant et protegebant...*».

²⁰ Примечательно, что и в «шансон де жест», и в иконографии (Ms. fr. 24209, f. 62 v) круглый щит становится настоящей визуальной эмблемой сарацин и нередко связывается с негативными коннотациями. См. главу «Мусульмане в иллюстрациях к хронике Гийома Тирского».

обнаружить те фигуры инверсии и сравнения, благодаря которым подчеркивается инаковость мусульманской манеры сражаться. В текстах сведения о мусульманах и христианах соседствуют друг с другом. Встречающиеся в тех же хрониках описания христианской тактики служат своеобразной «отсутствующей» моделью, и именно в сравнении с ней становятся понятными те или иные акценты христианских писателей, рисующих портрет сарацин.

Дальнейшее описание военного искусства мусульман представляет собой ряд расхождений с христианскими рыцарскими правилами поведения в бою. Различие, на котором акцентируют свое внимание хронисты, — не только в характере вооружения, но и в методе ведения боевых действий. Раймунд Ажилский и вслед за ним другие хронисты заявляют, что мусульмане вообще не имеют обыкновение сражаться мечами или копьями (*insoliti agere bellum gladiis*). Говоря о крестоносцах, хронисты, напротив, подчеркивают, что рыцари никогда «не сражаются при помощи лука, лишь немногие сражаются с копьем, а чаще всего действуют при помощи меча».²¹ Два военных лагеря противостоят друг другу: у мусульман главная тактика состоит в ведении боя при помощи метательных орудий, для христиан характерна техника ведения боя мечами.²² Реальные черты символизируются хронистами, и различие между сарацинами и франками приобретает знаковый характер. Неслучайно в свое изображение мусульманских рыцарей средневековые писатели нередко привносят вымысел. Так, в хрониках приводятся монологи мусульманских эмиров, признающих бессилие своей армии перед лицом западноевропейских рыцарей. Например, у Роберта Монаха никейский султан Кылыч-Арслан говорит о христианах следующее: «Все прочие народы опасаются наших луков и боятся наших стрел, но эти (франки. — С. Л.), поскольку покрыты броней, боятся наших луков не больше, чем соломы, а наших стрел — не больше, чем палицы».²³ Эта оппозиция «тяжеловооруженные воины—стрелки из лука» не утрачивает смысл на протяжении длительного времени: в XII в. описавший Третий крестовый поход французский поэт Амбруаз говорил о турках следующее: «Они называют нас “людьми железа” (“gens de fer”), так как у нас есть оружие, защищающее

²¹ Rad. Cadom. Cap. XXI: «nichil arcus, parum lancea, ensis plurimum agit».

²² Точно такое же противопоставление можно обнаружить в «шансон де жест»: Bancourt P. Les musulmans dans les chansons de geste. Aix-en-Provence, 1982. Т. 2. P. 940–942.

²³ Rob. Mon. P. 765.

наших людей, а турки взваливают на спины свои стрелы и атакуют нас своей массой».²⁴

Другие черты военной тактики мусульман также изображаются по принципу инверсии. В отличие от христиан, у которых существует определенный порядок ведения боевых действий (об этом, в частности, говорит Фульхерий Шартрский в своей хронике: «рыцарей своих (Бодуэн. — С. Л.) построил по войскам надлежащим образом для сражения»),²⁵ мусульмане ведут бой беспорядочно и хаотично. Их не случайно называют «толпа крестьян» — «*gustica manus*».²⁶ По рыцарским же правилам два сражающихся войска располагались друг против друга, ожидая сигнала к действию. Собственно, сражение состояло из целого ряда рыцарских поединков лицом к лицу. Армия, потерявшая своего предводителя, считалась побежденной.²⁷ Таким представлялось истинное сражение в средневековой традиции. На этом фоне становится понятным высказывание Рауля Канского о сражении с иноверцами: «Мы атакуем эту смятенную толпу» («*aggredimur confusam amentenque turbam...*»)²⁸

Другая черта, рисуемая по принципу антитезы христианской тактики, — стремление мусульман избегать открытого сражения. Рыцарский бой мечами лицом к лицу — та отсутствующая модель, на фоне которой хронисты рисуют манеру боя сарацин. Так, Роберт Монах говорит о том, что в отличие от христиан мусульмане не только не умеют сражаться мечами, но и к тому же избегают открытого боя, по своему обыкновению (*ut eorum consuetudo est*) обращаясь в бегство при первом удобном случае.²⁹ Именно так рисует поведение мусульман во время боя Раймунд Ажилский: «Турки же или арабы, как увидели, что уже не стрелами в дальнем бою, а мечами в ближнем бою надо сражаться, обратились в бегство».³⁰ Различия в военной

²⁴ *Ambroise* *Estoire de la guerre sainte*. V. 6359.

²⁵ *Fulch. Carnot.* P. 359: «*militiam suam per acies divisam competenter tunc ordinavit ad proeliandum*».

²⁶ *Guib. Nov.* III, 2.

²⁷ *Gautier L.* *La chevalerie*. Genève, 1884. P. 739.

²⁸ *Rad. Cadom.* P. 636.

²⁹ *Rob. Mon.* P. 856: «*Tensis enim arcubus, nostris hostes se opposuerunt... Pugna itaque comittitur, sed non aequa lance, quoniam, tractis sagittis, illi, ut eorum consuetudo est, fugere voluerunt...*».

³⁰ *Raym. d'Aguil.* P. 244: «*Turci vero et Arabes, qui contra Flandrensem comitem veniebant, ut videre quod non jam sagittis eminus, sed cominus gladius res gerenda foretin fugam versi sunt...*».

тактике между мусульманином и христианином осмысляются в моральных категориях. Смысл этих рассказов в том, чтобы убедить читателя: франкские рыцари — честные воины и сражаются с помощью мечей и копий в открытом бою, а мусульмане стараются избежать боя и проявляют трусость. Они сражаются не сражаясь — такая манера вести бой, вообще говоря, характерна для дикарей. Хронисты постоянно выражают удивление манерой ведения боя мусульманами, находя ее необычной и редкой (*insolitus*). Другой воспринимается как нечто экзотическое. Наблюдения над военной тактикой мусульман, осознание этого различия помогали хронистам четче осознать особенности своей военной стратегии. Вообще всякое упоминание о тактике мусульман служит лишь поводом, чтобы рассказать о некоторых элементах военной тактики христианских рыцарей. Эти элементы весьма часто отсутствуют у сарацин, и это отсутствие подчеркивается в негативной форме.

В общих чертах тактика мусульманских воинов, согласно описаниям хронистов, такова: они издали выпускают отравленные стрелы, затем разбегаются враспылку с тем, чтобы зайти противнику в тыл или неожиданно появиться и начать новую атаку. «Это у них в обычае», — комментирует Фульхерий Шартрский манеру сражаться у мусульман.³¹ Часто они намеренно имитируют бегство, а затем возвращаются и продолжают обстрел противника «дождем стрел». ³² Ограничиваясь такими атаками, они подолгу не вступают в сражение, тем самым доводя христианскую армию до крайнего истощения.³³ Мусульмане все время убегают от христиан и при этом сохраняют инициативу в ведении боя — христиане все время преследуют мусульман, но никогда их не настигают.³⁴

³¹ Fulch. Carnot. P. 263: «...Ipsi autem, ut mos eorum est, undique se dispergere coeperunt, occupando colles et vias ubicumque poterant nos girare voluerunt...».

³² Raim. d'Aguil. Cap. V: «...Turci vero, insoliti agere bellum gladiis, fugam pro refugio arripuerunt...».

³³ Fulch. Carnot. P. 540–541: «... per dies plurimos nolentes proeliari nostros fatigare studuissent...» («...не желая целыми днями с нами сражаться, стремились нас изнурить...»).

³⁴ Здесь можно провести параллели с героическим эпосом. Поэты также подчеркивают, что мусульмане могут бесконечно преследовать врага, в отдельные моменты отступая или обращаясь в бегство, при этом они действуют с быстротой оленя, как образно говорят поэты. См.: Asp. V. 6953: «Se il encalcent, il cacesont aidés / Et, se il fuient, isnel come cérs»; Asp. 8728. Мусульмане прибегают к бегству как испытанному ими методу ведения боевых действий.

Другая особенность тактики сарацин, поразившая воображение христианских авторов, состоит в следующем: применяя метательные орудия (дротики) и стрелы, сарацины окружают противника и переходят к его уничтожению;³⁵ они «оказывают нас, уповая на свою многочисленность, таков способ сражаться (*modus pugnandi*) у сарацин», — говорит Бодри Дейльский.³⁶ Точно так же описывает боевую тактику мусульман хронист Фульхерий Шартрский. Сарацины, по его словам, окружая франков и заходя к ним с тыла, осыпают их дождем стрел («*sagittarum pluvia plagantes*»), а затем, «вынимая мечи из ножен», поражают их в ближнем бою.³⁷ По словам Петра Тудебода, мусульмане стремятся нанести противнику раны, покалечить его — «жестоко рубя головы мечом», «раня его».³⁸ Эта манера боя, подытоживает Фульхерий Шартрский, «нам всем была неизвестна».³⁹ Как видим, описание военной тактики мусульман представляет собой косвенный способ суждения об их инаковости. Фульхерий Шартрский полагает, что такая тактика «в обычае у стрелков из лука» («*mos sagittarii*»). Подобная манера боя в средневековой историографии часто объяснялась исходя из природно-климатических условий Азии и определяемого ими физического типа азиат. Согласно этой теории, народы, обитающие в Азии, где много солнца, являются малокровными — именно по этой причине мусульмане, например, избегают ближнего боя — они боятся потерять много крови.⁴⁰ Эта теория достаточно раннего происхождения, и ее отголоски можно найти как в хрониках Первого крестового похода, так и в более поздних хрониках — например, у Гийома Мальмсберийского.⁴¹ Но

³⁵ Так пишет о них Раймунд Ажилский: «враги все время пытаются нас окружить» (*Raim. d'Aguil. P. 244: «Etenim id moris pugnandi apud Turcos est, ut, licet pauciores sint, tamen semper nitantur hostes cingere eos»*).

³⁶ *Baldr. Dol. P. 98: «confisique multitudine sua, multi paucos circumcinxerunt: Sarracenis enim is modus est pugnandi»*.

³⁷ *Fulch. Carnot. P. 498: «Turci autem, ex more sagittari nos retro gyrantes et sagittarum pluvia plagantes, iam arcuum officia dimiserant, iam vaginis enses traxerunt quibus nos communis feriebant...»*.

³⁸ *Tud. P. 74: «...iaculando et sagittando, et vulnerando ac crudeli undique detruncando ense...»*.

³⁹ *Fulch. Carnot. P. 195: «...nobis omnibus tale bellum erat incognitum»*.

⁴⁰ *Munro D. C. Christian and Infidel in the Holy Land // The International Monthly. 1901. November. P. 700.*

⁴¹ *Wilhelmi monachi Malmesbiriensis De gestis regum / Ed. W. Stubbs. T. II. P. 393 ff. / RS. Vol. 90.*

хронисты интерпретируют эту манеру боя несколько иначе. Они не стремятся объяснить прагматически специфику мусульманского боя, а скорее противопоставляют крестоносцев — *milites Christi* — и мусульман. Риторическая фигура инверсии играет в создании рассказа главную роль. Такая манера вести бой характеризуется хронистами как хитрая и коварная. Как отмечает Фульхерий, иноверцы постоянно прибегают к хитрости (*calliditas*),⁴² коварству (*astutia*)⁴³ и различного рода уловкам (*ingenia*).⁴⁴ Их образ действий Фульхерий Шартрский характеризует как «хитрость при помощи бегства» (*fugitiva calliditas*).⁴⁵ Этот портрет сарацина дополняют другие рассказы о коварстве мусульман. По словам Альберта Аахенского, сарацины выпускали стрелы в лошадей франков с тем, чтобы таким нечестным способом ослабить противника.⁴⁶ Все эти описания следует понимать в переносном смысле, ибо хронист опирается на символическую традицию, дабы осмыслить действительность. Образ вероломного мусульманского рыцаря был создан в старофранцузском героическом эпосе, где коварные мусульманские воины ведут себя не по-рыцарски, стремясь то пустить стрелу в спину христианскому воину, то убить коня под противником.⁴⁷ Итак, сарацины коварны и хитры — таков подтекст рассказов хронистов. Их тактика — подлая и вероломная — представляет собой антитезу честному рыцарскому поединку лицом к лицу. Хитрость, коварство, как известно, в символической традиции Средневековья — уловки сатаны.⁴⁸ Так возникает радикальная оппозиция между присущими мусульманским воинам качествами и традиционными рыцарскими добродетелями *milites Christi*. Именно так, скорее всего, мог воспринимать рассказы хронистов средневековый читатель, и именно на такой эффект рассчитывал рассказчик, сообщая все эти сведения, которые осмыслились в духе общей для рассказчика и адресата средневековой символической традиции.

⁴² Fulch. Carnot. P. 263.

⁴³ Ibid. P. 540.

⁴⁴ Ibid. P. 263.

⁴⁵ Ibid. P. 540.

⁴⁶ Alb. Aquen. P. 291.

⁴⁷ Bancourt P. Op. cit. P. 282, 289.

⁴⁸ Preuss H. Die Vorstellungen von Antichrist im späteren Mittelalter, bei Luther und in der konfessionellen Polemik. Leipzig, 1906.

Еще более существенное расхождение между мусульманскими и христианскими обычаями вырисовывается в других рассказах хронистов. Образ сарацин дополняют рассказы о других качествах, проявляемых ими в военных сражениях, — речь идет об их жестокости (*crudelitas*). Как сообщает Гвиберт Ножанский, «у язычников есть такой обычай: они имеют обыкновение, отрубив головы противнику, забирать их в знак победы и выставлять напоказ».⁴⁹ С точки зрения Гвиберта, это варварский обычай, характерный для воинов-язычников. Альберт Аахенский сообщает, что во время осады Цезарии в 1101 г. иерусалимский король Бодуэн I обнаружил в мешках захваченных в плен сарацинов отрубленные головы христианских воинов. Таким образом, заключает хронист, для Бодуэна, который раньше не знал безжалостности турок, стала явной их «жестокость» (*crudelitas*).⁵⁰ Эти пассажи призваны добавить некоторые штрихи к портрету мусульман — жестоких язычников, безжалостных по отношению к своим врагам — христианам. Так рассказ о вполне реальных военных обычаях мусульман осмысливается в моральных категориях.

Создание образа сарацин по принципу инверсии, оппозиции между добродетелями *milites Christi* и отрицательными качествами мусульманских воинов есть лишь одна из граней восприятия Другого. Примечательно, что при общей негативной оценке мусульман, их вероломства, подлости и жестокости хронисты нередко дают позитивные оценки военных качеств мусульманских эмиров. Бодри Дейльский называет атабека Мосула Кербогу «воинственным и смелым военачальником, обладающим огромными военными силами»,⁵¹ Альберт Аахенский называет никейского султана Кылыч-Арслана то «славным мужем, предводителем и повелителем»,⁵² то «мужем с изумительными задатками».⁵³ Позитивные характеристики относятся не только к отдельным индивидам, но и ко всей мусульманской армии в целом. Сельджуков в целом хронист Альберт Аахенский именует «мужами-воинами, прославившимися в военном искусстве»,⁵⁴ а военные таланты одного из

⁴⁹ Guib. Nov. III, 12: «Est autem ea consuetudo gentilium, ut caesorum capita ad indicium victoriae reservare ac ostentare soleant...».

⁵⁰ Alb. Aquen. P. 348: «...Quo viso et cognito, Ascalonitarum crudelitas propalata est...».

⁵¹ Baldr. Dol. P. 59: «vir quidem bellicosissimus, nulli audacia secundus, prudentia praeditus, divitiis copiosus, militaribus auxiliis constipatus».

⁵² Alb. Aquen. P. 284: «Solimanni, viri magnifici, ducis ac principis Turcorum...».

⁵³ Ibid. P. 342: «Solimannus, qui erat vir mirae et magnae industriae».

⁵⁴ Ibid. P. 286: «Turci, viri militares et arte belli illustres».

них — Амазы — отмечает особо, считая, что он превосходил всех во владении луком и стрелами.⁵⁵ Хронисты весьма часто с похвалой отзываются о военных доблестях мусульманских воинов. Гвиберт Ножанский сообщает об армии мусульманского эмира — «он привел войска, состоящие из избранных воинов — славных и сильных».⁵⁶ Характерно, что все эти позитивные оценки касаются именно военных качеств сарацин, а не, скажем, этических или религиозных. Хронисты считают возможным признавать только те высокие качества, которые проявляются вне религиозной сферы. Ведь религиозное и нравственное в их системе ценностей совпадает, и потому им трудно помыслить сарацина добродетельным. Так, Альберт Аахенский говорит, что Кылыч-Арслан — «знаменитейший муж», но, выражает он сожаление, язычник.⁵⁷ Бодри Дейльский называет мусульман «мужами даровитыми, хитрыми и воинственными, но — о, горе! — далекими от Бога».⁵⁸ Этот пассаж кажется отзвуком «Песни о Роланде», в которой об эмире Балигане говорится: «Верь он в Христа, вот был бы славный вожды!».⁵⁹

Возможно ли вообще перейти грань, разделяющую в повествовании хронистов христиан и мусульман? Кажется, как о том свидетельствуют и пассажи из хроник, барьер между франками и сарацинами не столь уж непреодолим: есть возможность для сравнения и даже уподобления. Известно, что первый же крупный христианско-мусульманский конфликт — битва при Дорилее, имевшая место 1 июля 1097 г., — привел к определенному изменению априорных представлений об иноверцах. Христиане были поражены храбростью своих противников, и в исторических произведениях мы встречаем восторженные высказывания о мусульманах. Так, Аноним сообщает, что на самом деле турки и франки не являются разными народами, но что оба они имеют троянское происхождение. Однако после разрушения Илиона мусульмане двинулись на восток, а христиане на запад; но впоследствии мусульмане, отделившись от христиан, забыли христианство.⁶⁰ Хронист отсылает к известной средневековому читателю культурной традиции, и именно в этом контексте следует понимать его высказывания. Так, писатель XII в. Ришар

⁵⁵ Ibid. P. 344: «Ejusdem Amase hasta et sagittis incomparabilis erat».

⁵⁶ Guib. Nov. VII, 19: «...nimirum infinitas quas adduxerat copias, lectissimam juventutem fortitudine ac specie...».

⁵⁷ Alb. Aquen. P. 334: «Solimannus, ...vir nobilissimus, sed gentilis».

⁵⁸ Baldr. Dol. P. 36: «viri sunt ingeniosi, callidi et bellicosi, sed proh dolor! A Deo alienati...».

⁵⁹ Chanson de Roland. V. 3164.

⁶⁰ Gesta Francorum. P. 21.

Пуатевинский в своем сочинении рассказывает о том, как некогда пророк Мухаммад был выдворен из христианской земли, и его «неверный народ удалился от нас и равным образом от Римской империи и христианской веры». ⁶¹ Франки и сарадины в средневековой историографии объявляются народами, имевшими общую судьбу и происхождение. Известно, что миф о троянском происхождении различных народов, династий был чрезвычайно широко распространен в средневековом обществе. Он часто служил средством легитимации различных политических и идеологических притязаний. ⁶² Неслучайно именно к нему прибегают хронисты Первого крестового похода. Восхищаясь силой, храбростью и воинственностью мусульман, хронисты постоянно упоминают, что те приписывают себе франкское происхождение. Поразительно, что христианские писатели соглашались с этим, заявляя, что лишь мусульмане и франки достойны называться рыцарями. В этом проявляется одна из присущих описанию Другого особенностей. Хронисты, путешественники, этнографы часто говорят о миметическом сходстве даже тогда, когда они встречаются с глубокими культурными различиями. В этом случае Другой становится тождественным «Я», и граница инаковости нарушается. ⁶³ Хронисты Первого крестового похода, приписывая сарацинам троянское происхождение, сожалеют лишь об одном — что те не верят в Троицу и Христа. ⁶⁴ По словам Анонима, если бы они были христианами, то более сильных и искусственных в военном деле людей не было бы на свете. ⁶⁵ Гвиберт Ножанский, не

⁶¹ *Richardi Pictavensis Chronica* // MGH SS. 1882. Т. 26. Р. 84: «ex quo enim Christianas de terra illa repulsa est propter errorem Mahumet, et gens illa incredula alienata est a nobis et ab imperio Romano pariter et fide christiana descriverunt».

⁶² Он играл огромную роль в легитимации европейских династий. См.: *Bosuat A. Les origines troyennes: leur rôle dans la littérature historique au XV^e siècle* // *Annales de Normandie*. 1958. Т. 8. Р. 187–197.

⁶³ См. об этом: *Greenblate S. Marvelous Possession: The Wonder of the New World*. Oxford, 1991. Р. 44.

⁶⁴ *Tud*. Р. 55: «Qui unquam tam sapiens doctus audebit describere prudenciam, miliciam et fortitudunem Turcorum?... Verumtamen dicunt se esse de Francorum generatione, et quia nullus homo naturaliter debet esse miles nisi Franci et illi: veritatem dicam quam nemo audebit prohibere... certe, si in fide Christi et Christianitate sancta semper firmi fuissent et unum Dominum in trinitate confiteri voluissent Deique filium natum de Virgine matre...».

⁶⁵ *Gesta Francorum*. Р. 21–22: «certe si in fide Christi et Christianitate semper firmi fuissent et unum Dominum in trinitate confiteri voluissent... ipsis potentiores vel bellorum ingeniosissimos nullus inveniri potuisset... et quia nullus homo naturaliter debet esse miles nisi Franci et illi».

замечая противоречий с прежними своими суждениями, заявляет: «Быть может, кто-то сказал бы, что это всего лишь толпа крестьян», но сами франки, как свидетельствует историк, признают, что никакой род человеческий не сравнится бы с мусульманами в военном отношении.⁶⁶ Таким образом, если военные качества мусульман и признаются, то лишь в том случае, когда мусульман преобразуют в христианских рыцарей, обнаруживают общее с ними происхождение и пр., — т. е. «Другого» делают «своим». Вместе с тем все вышеприведенные отрывки свидетельствуют о том, что идентичность христиан не всегда стабильна, и непоколебим лишь религиозный барьер, разделяющий христиан и иноверцев.

Важный ракурс, в котором хронисты рассматривают сарацин, — экзотический. В описании военной тактики хронистами Первого крестового похода есть определенная логика — они переходят от рассказов о менее необычном к рассказам о более необычном. Вообще черты экзотики мусульманского мира обнаруживаются всякий раз, когда хронисты соприкасаются с чем-то совершенно непривычным и незнакомым, даже когда, например, они замечают разницу между тяжелой кавалерией христианских рыцарей и легкой кавалерией мусульман. Многие детали военного дела сарацин вызвали у христианских писателей настоящий эмоциональный шок, и прежде всего применяемый мусульманскими воинами в крепостной войне «греческий огонь» — зажигательная смесь, состоявшая из смолы, серы, селитры, горючих масел и других веществ. Его использование в осадных операциях было обычным делом в арабском и византийском мире.⁶⁷ Византийцы узнали о секрете его изготовления от арабов, владевших тайнами пиротехники Востока, и нередко применяли его в военных операциях на море, но крестоносцам он был неизвестен, и впервые христианские рыцари познакомились с ним во время крестовых походов. В своей хронике Альберт Аахенский сообщает, как во время осады христианами Антиохии в 1098 г. иноверцы выливали кипящую смесь, состоящую, по его словам, из смолы и горящей пакли, на крепостные стены.⁶⁸

⁶⁶ Guib. Nov. P. 158: «Sed foristan quivis obiectat, rustica manus erat... Certe ipsi Franci, qui se tanto obtulere discrimini, pleno ore fatentur nusquam Turcis illis genus hominum comparabile posse cognosci...».

⁶⁷ Partington J. R. A history of Greek fire and gun powder. Cambridge, 1960; Gaier C. Les Armes. Turnhout; Brepols, 1979; Migeon G. Manuel d'art musulman. P., 1977. Vol. 1.

⁶⁸ Alb. Aquen. P. 324: «Turci siquidem videntes crebro ariete muros impelli et concuti, et turrim ligonibus perforari, adipem, oleum, picemque, stuppis et facibus ardentissimis commixtum, fundebanta moenibus, quae instrumentum arietis et crates vimineas prorsus absumpserunt.»

Бодри Дейльский, рассказывая о событиях осадной войны 1098 г., также упоминает о том, как турки обстреливали осадные машины стрелами, камнями и «греческим огнем» христиан и «не позволяли им никакого отдохновения». ⁶⁹ Необычное зрелище производило на крестоносцев огромное впечатление. В средневековой культурной традиции *ignus graecus* был неотъемлемой чертой экзотического Востока. «Греческому огню» приписывали необычные свойства и волшебную силу. У Жуанвиля, описывающего в своих «Мемуарах» действие «греческого огня», он являлся как молния с неба, как летящий в воздухе дракон, и всякий раз Людовик Святой простирал руки к Богу и просил пощадить его людей. ⁷⁰ Его действие внушало почти священный страх. В старофранцузском героическом эпосе «греческий огонь» («*feu gregeois*») весьма часто фигурирует как одно из самых испытанных средств мусульманских воинов, ⁷¹ и знание сарацинами секрета его применения рассматривается как часть их магической силы. В героической песни «Фьерабрас» ⁷² сарацинская волшебница Флорипа владеет магическими искусствами и потому знает чары, с помощью которых гасится «греческий огонь». ⁷³ Этот необычный для крестоносцев вид оружия описан и в песнях первого цикла крестового похода: поэты поражены силой огня, они описывают экзотический вид оружия и производимый им эффект. ⁷⁴ Рассказы о необычном явлении часто встречаются в литературных сочинениях. Средневековые читатели воспринимали сообщения хронистов в контексте этой традиции. Но стремились ли авторы хроник лишь к тому, чтобы создать образ экзотического Востока? Все же экзотические явления упоминаются лишь постольку, поскольку они играли какую-то роль в жизни христианских рыцарей — например, *ignus graecus* представлял для них большую опасность. В их описаниях внезапного и устрашающего действия «греческого огня» в самом деле слышен отзвук непосредственного контакта с восточной реальностью. Но хронисты не ищут экзотическое, необычное ради него самого. Характерное для них острое восприятие разли-

⁶⁹ Baldr. Dol. P. 85: «Turci nihilominus qui erant in turribus Christianos sagittis et lapidibus impugnare, ignem, quem Graecum vocant, in machinam jacere, et nihil otiosum admittere».

⁷⁰ Joinville. P. 114.

⁷¹ Fierabras. V. 3773; Chevalerie d'Ogier. V. 6717.

⁷² Fierabras. V. 3782–86.

⁷³ Dickmans A.-J. Le role du surnaturel dans les chansons de geste. Genève, 1974. P. 20.

⁷⁴ «La maniere dou feu gregeois estoit teix que il venoit bien devant aussi gros comme uns tonniaus de verjus...» (Chanson d'Antioche. Cap. CXII. V. 206).

чия сближает их сочинения со средневековыми рассказами об экзотике иных земель и иных народов. Но, конечно, в описании мусульманского мира в «шансон де жест» и трактатах путешественников намного больше экзотики.⁷⁵

Необычным, экзотическим представляется хронистам и поведение мусульман в бою. Так, по словам хронистов, в сражении сарацины издают громкие крики и вопли; вступление в битву сопровождается у них музыкой — звоном тамбуринов или боем барабанов. Традиционные фразы «у них это в обычае»⁷⁶ предваряют рассказ об удивительных для крестоносцев обычаях мусульман. Все эти необычные для христиан вещи изумляют хронистов. Гвиберт Ножанский так описывает начало сражения, в котором участвовал Бозмунд: «Когда они (сарацины. — С. Л.) заметили приближающегося Бозмунда, то начали гнусно шипеть и верещать, издавая громкие возгласы».⁷⁷ С началом каждой битвы мусульмане, по словам Анонима, начинают «визжать и тараторить и вопить высоким голосом (*excelsa voce*) неизвестно что на своем языке»;⁷⁸ хронисты рассказывают о своих противниках, что те «шипят и издают дьявольский звук» (*diabolicum sonum*);⁷⁹ они также «скрежещут зубами и по-собачьи лают, так как полагают, что таким образом пугают своих противников».⁸⁰ Язычники, с которыми предстоит сражаться христианам, изображаются в хрониках чудовищным диким народом, победить который чрезвычайно трудно. Хронисты подчеркивают удивление христиан этими людьми другой цивилизации, другого образа жизни, иначе вооруженными, предпочитающих совершенно иную манеру ведения боя. Этот образ бесчисленных кричащих масс не лишен оттенков чудесного, присущих и изображению язычников в «шансон де жест».⁸¹

Музыкальное сопровождение военных операций — другая необычная черта манеры сражаться мусульман, которая бросается в глаза хронистам. Фульхерия Шартрского прежде всего поразили боевые выкрики и

⁷⁵ *Affergan F.* Exotisme et alterité: Essai sur les fondements d'une critique de l'anthropologie. P., 1987.

⁷⁶ Guib. Nov. P. 189.

⁷⁷ Guib. Nov. P. 178: «Quumque comitem ac Boemundum cum militari frequentis adventare conspicereat, copere stridores et garritus foede nimis conclamando emittere».

⁷⁸ *Gesta Francorum.* P. 18: «Continuo Turci ceperunt stridere et garrere ac clamare excelsa voce, dicentes diabolicum sonium nescio quomodo in sua lingua».

⁷⁹ Tud. P. 51.

⁸⁰ Rob. Mon. P. 784: «Strident dentibus et more canum latrant, quia sic terrere suos adversarios putant...».

⁸¹ *Dickman A.-J.* Op. cit. P. 80–81.

барабаны.⁸² Рауль Канский, рассказывая о вступлении в бой мусульман, пишет о звуках тамбуринов, наполняющих окрестности и доносящихся до крепостных стен.⁸³ Гвиберт Ножанский сообщает о том, что у сарацин «в обычае во время сражения дуть в медные дудки, бить в ударные инструменты и производить невероятный шум».⁸⁴ Иногда сарацины громко трубят в трубы и роги и издают сильный грохот с целью устрашения врага.⁸⁵ Во время сражения они кричат «Allahbar» («Аллах велик!»), и по принципу симметрии хронистом изображаются христиане, которые в разгаре битвы кричат: «Christus regnat, imperat, vivat!».⁸⁶ Все эти модели описания поведения мусульман в бою существуют в западноевропейской культурной традиции уже в *chansons de geste*. В «Песни о Роланде» мусульмане вступают в сражение под грохот барабанов;⁸⁷ в битвах иноверцы выкрикивают имена сарацинских богов⁸⁸ или название своей страны.⁸⁹ Все это знаки экзотического, необычного (*insolitus*), на которых хронисты сосредоточивают свое внимание. Реальные действия мусульман получают фантастическое отражение в хрониках крестовых походов.

Образ мусульманского воина в хрониках Первого крестового похода создается при помощи различных приемов. Как правило, применяется принцип метонимии — хронисту достаточно упомянуть о луке и стрелах как типичном оружии мусульман, чтобы создать образ воина-иноверца. Нередко античная и средневековая литературная традиция давала ту модель,

⁸² Fulch. Carnot. P. 194: «Turci autem ululatibus concrepantes...».

⁸³ Rad. Cadom. P. 635: «Sed quum ceterae infidelis turbae intemeratum nihil gladius reliquisset, tympana scandunt, muros totamque usquequaque vicinam laetabundo replent tonituru...».

⁸⁴ Guib. Nov. VI, 9: «Est autem hujusmodi eorum mos in acie positorum, ut cannis aeris, quibus pro hostibus utuntur, et cymbalorum tinnitibus terrificisque vocibus, infinitos fragores emittant, ut vix equi hominesque a tanti sonitus terrore subsistant...».

⁸⁵ Alb. Aqnen. P. 344: «...Turci vero tubis et cornibus horrisonis ad terrendum ipsum Tancredum a muris fortiter intonant».

⁸⁶ Rad. Cadom. P. 636.

⁸⁷ Rol. V. 852: «En Sarraguce fait suner ses taburs».

⁸⁸ Asp. V. 3240.

⁸⁹ Например, Африки. См.: Asp. V. 5389.

с помощью которой хронисты осмысливали необычную для них военную тактику и неизвестную им манеру сражаться. С другой стороны, комплекс представлений об образе действий христианского рыцаря был той моделью, имплицитно присутствующей в текстах, на фоне которой изображается — главным образом по принципу инверсии — тактика мусульман. Для хронистов создание портрета мусульманского воина — повод для утверждения своей идентичности *miles Christi*, и отсутствие соответствующих качеств у противника оценивается в негативном плане. Военные конфликты с мусульманами были и источником познания для христианских рыцарей, и возбуждали их любопытство, отсюда черты экзотики в портрете мусульманского воина. Вместе с тем граница между мусульманским и христианским миром может нарушаться, и часто франки и сарацины по военным доблестям приравниваются. Эта фигура сравнения применима именно к военной сфере, в то время как религиозный барьер остается незыблемым. Описывая военную тактику мусульман, хронисты проявляют себя настоящими этнографами, наблюдающими за нравами и обычаями другого народа и внимательно относящимися к различию. Они желают узнать о том, «как это у них в обычае» (*ut mos eorum*).





I.10. Повседневная жизнь мусульман глазами хронистов Первого крестового похода

Называя мусульман «язычниками» (*gentiles, pagani*), хронисты часто имеют в виду их образ жизни. В этой сфере христиане обнаружили многие существенно отличные от их образа жизни явления. Какие реалии повседневной жизни описывают хронисты в своих сочинениях?

Судя по описаниям хронистов, центром повседневной жизни мусульман является мечеть. Именно там они отправляют религиозный культ, и христианам не разрешается туда входить.¹ О мечетях хронисты говорят следующее: это святилище мусульман, которое обычно называют «махомарией».² Само слово «*machomaria*» хронисты, следовательно, производят от имени Магомета, видимо, рассматривая его как Бога и поклоняясь ему как идолу. В рассказах христианских хронистов мусульманские мечети выглядят как профанные (*profanum*). Так, Петр Тудебод называет мечети «дьявольским обиталищем» («*diabolicum atrium*»),³ наделяя их дьявольской силой и тем самым профанируя их. Но искаженные представления о мусульманах сочетаются и с описаниями реалий. Так, воспроизводимая хронистами топография

¹ Fulch. Carnot. P. 290; Rad. Cadom. P. 695.

² Rad. Cadom. P. 643: «...fanum, quod vulgo Mahummariam vocant»; Guib. Nov. VI, VII: «ante eorum fanum, quod Mathomariam nostri dicunt, portam...».

³ Tud. P. 77.

средневекового восточного города находит отражение и в реальности. Они весьма точно и верно отмечают, что у ворот города рядом с мечетями находились и мусульманские кладбища, которые в описаниях хронистов также являются полюсом общественной жизни.⁴ Христианские писатели описывают и похоронные процессии на кладбище, посвящая читателей в ритуал захоронения мусульман. В этом описании намечаются расхождения с христианскими традициями и обычаями. Таким образом, похоронный ритуал становится знаком инаковости. При этом писатели проявляют себя настоящими этнографами, с интересом наблюдающими за бытом и нравами сарацин. Средневековых писателей интересует, «каков у них (у мусульман. — С. Л.) обычай хоронить покойников».⁵ Смерть, похороны — знак инаковости, и различия в похоронном ритуале христиан и мусульман значимы для хронистов.

Конечно, крестоносцы воспринимают все эти расхождения сквозь призму своих представлений, и их описания мусульманского ритуала опосредованы различными культурными традициями. Потому не удивительно, что их рассказы часто фантастичны и, совершенно очевидно, не соответствуют действительности. Для начала все же попытаемся сравнить то, о чем говорится в тексте, с тем, что вообще известно о мусульманском обряде похорон из других источников.

Рассказывая о похоронном ритуале мусульман, хронисты подчеркивают пышность обряда захоронения мусульман. Роберт Монах рассказывает, что сарацины кладут в могилы золотые безанты, дорогие покрывала, луки и стрелы, драгоценные камни и пр.⁶ Согласно Анониму, мусульмане вместе с прахом умершего хоронят и богатые дары, которые должны были служить покойнику в потустороннем мире.⁷ У мусульман это принято — таков подспудный смысл хроники. К списку предметов, которые, согласно описаниям хронистов, мусульмане кладут в могилы, Гвиберт Ножанский прибавляет богатую домашнюю утварь, дорогое оружие, сокровища и пр.,⁸ причем, по его словам, этот список не исчерпывает всего богатства мусульман. Об этом, заключает хронист, «мы бы не хотели говорить пространно» («quae

⁴ Rob. Mon. P. 793: «ad Machumaraim scilicet, in loco cimiterii ante januam civitatis...». См.: Miquel A. La géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du XI s. P., 1988. P. 240–247.

⁵ Rob. Mon. P. 788: «sicut enim est eorum consuetudo sepelire».

⁶ Ibid.

⁷ Gesta Francorum. P. 42.

⁸ Guib. Nov. IV, 14.

«*xprimere supersedimus*»). Бодри Дейльский сообщает, что покойника одаривали «луками и стрелами с колчаном и золотыми безантами» («*et arcus et pharetras et plurimos bizanteos mortuogum procurartione adjecerunt*»)⁹. Петр Гудебод также перечисляет дорогие предметы, положенные в могилу покойника.¹⁰ Так выглядит ритуал согласно описанию хронистов. На самом же деле, если мы будем сопоставлять их описания с реалиями, мы увидим ряд существенных расхождений. Известно, что похоронные процессии у мусульман были достаточно короткими и скромными.¹¹ В каждой мечети были специальные залы, предназначенные для похоронных церемоний. Сам обряд включал два этапа: сначала похоронная процессия направлялась к мечети, в которой тело усопшего помещалось перед михрабом. Там произносились молитвы. Затем в специальных ваннах покойника омывали, закутывали в ткани, — все это время процессия ожидала на улице. После этого тело клали на носилки, и кортеж отправлялся на кладбище. Плакальщицы оплакивали покойника. Иногда в могилу клали тюрбан, чалму или какой-то головной убор, являвшийся знаком социального ранга.¹² Некоторые источники упоминают об обычае класть в могилу меч или нож.¹³ Но украшения, драгоценности исключались, и нигде в источниках не зафиксирован богатый обряд захоронения мусульман. Пышный обряд захоронения, о котором говорят хронисты, приписываемый мусульманам, соответствует созданному в хрониках образу ислама. Согласно христианским представлениям, мусульмане — язычники (*pagani*), и все их обряды и ритуалы языческие — как весь мусульманский культ, так и отдельные его церемонии. Один из главных в системе христианских ценностей грехов — роскошь (*luxuria*)¹⁴ — не случайно приписывается иноверцам. Их любовь к роскоши проявляется не только в богатом убранстве их мечетей и пышном культе,¹⁵ но и в церемонии захоронения — такова подспудная мысль, сквозящая во всех этих описаниях. Похоронный обряд рисуется по принципу инверсии: либо скромному христианскому ритуалу противопоставляется пышный мусульманский, либо священному христианскому профанный мусульманский. Точно так же, как мы помним, изображаются могилы пророков. Вспомним хронику Роберта

⁹ Baldr. Dol. P. 51.

¹⁰ Tud. P. 77.

¹¹ *Mazahéri A.* La vie quotidienne des musulmans. P., 1951. P. 54–60.

¹² *Lance E. W.* Arabian society in the Middle Ages. L., 1987. P. 258–266.

¹³ *Ibid.* P. 259.

¹⁴ *Bloomfield M. W.* The Seven Deadly Sins. L., 1952.

¹⁵ См. главу «Мусульманские “идолы”».

Монаха, который говорит о пышном культе, созданном мусульманами Мухаммаду, могила которого «разукрашена драгоценными камнями», и о скромной могиле Иисуса Христа.¹⁶ В этом описании похоронных ритуалов противопоставляется, с одной стороны, *humilitas* христиан, а с другой — *superbia* иноверцев. Но чужие обряды рисуются не только по принципу инверсии, контраста, но и по принципу аналогии. Иногда мусульманскому обряду приписывают элементы христианского. Так, например, внося фантастические элементы в описание похоронного ритуала, «Антиохийская песнь» сообщает, что в гроб мусульмане кладут не только сокровища и оружие, но и изображение Мухаммада.¹⁷ Вполне возможно, что в этом описании ритуала мусульман сыграла роль знакомая хронистам и поэтам модель христианского обряда, а именно христианский обычай класть в могилу изображения святых.¹⁸

Мы уже видели, что мечеть — священное место у мусульман — для христиан лишена сакрального смысла; даже напротив, оно наделено дьявольской силой. То, что в христианской культуре является священным, приобретает противоположный смысл, лишается сакральной ценности, будучи помещено в чужую систему ценностей. Таким профанным является отношение христиан к мусульманским святыням, к сакральному у иноверцев, в том числе к их похоронным обычаям. Хронисты рассказывают о том, как христиане разграбляют мусульманские могилы и завладевают находящимися там сокровищами. Эти описания в хрониках даются по одной и той же повествовательной схеме: крестоносцы, узнав о том, что мусульмане похоронили у мечети своих павших в бою единоверцев, отправляются на мусульманское кладбище и там разрывают могилы иноверцев и делят между собой найденные в них сокровища. Такую картину живописуют в своих сочинениях Аноним, Бодри Дейльский и другие хронисты: по их словам, христианские рыцари, разграбив могилы, захватили все содержащееся в них добро, часть трупов выбросили в яму, за исключением тех, которые эмиру аль-Афдалю удалось отвезти на четырех лошадках в лагерь мусульман,¹⁹ а часть отдали на растерзание «диким зверям и пернатым» («*et cadavera feris et volucris inhumata reliquerunt...*»)²⁰ Гвиберт Ножанский в весьма грубой и резкой манере поощряет действия крестоносцев: с его точки зрения,

¹⁶ Rob. Mon. P. 877–878.

¹⁷ Chanson d'Antioche. T. I. V. 164; T. II. V. 114.

¹⁸ Dreesbach E. Der Orient in der altfranzösischen Lietatur. Breslau, 1901. S. 33.

¹⁹ Baldr. Dol. P. 51.

²⁰ Gesta Francorum. P. 42.

христианские рыцари разграбили могилы и отрубили мертвецам головы с целью подсчитать точное количество убитых.²¹ Хронисты описывают вполне естественную реакцию мусульман на это святотатство — в отчаянии они царапают лицо и рвут волосы на голове,²² предаются бесконечной скорби.²³ Они, по словам хрониста, «до смерти (ad pesem) огорчены».²⁴ Гвиберт Ножанский, внимательно наблюдающий за нравами и обычаями мусульман, замечает, что «по обычаю древних язычников» («antiquorum more gentilium») турки истязали себя, оплакивая покойников, тела которых не могли предать земле.²⁵ Как оценивают сами христиане свои действия по отношению к иноверцам? Бодри Дейльский — единственный из всех хронистов, в сочинении которого можно прочесть какие-то ноты осуждения. По его мнению, франки «нечестивым образом надругались над трупами» («corporeibus satis ignominiose insultaverunt...»). Он считает, что основной мотив таких действий — жадность крестоносцев и стремление досадить врагам: франки, по его словам, были «частично привлечены жадностью, частично же желали причинить еще больше страданий» туркам («partim... cupiditate allecti, partim ut dolorem super dolorem Turcis arponerent...»).²⁶ Но высказывания Бодри Дейльского на общем фоне рассуждений хронистов, поощряющих действия крестоносцев, представляются исключительными. В целом в системе христианских представлений о мусульманах эти действия оправданы, поскольку вся сфера сакрального у иноверцев в глазах христиан является профанной. Потому Роберт Монах, рассказав на страницах своей хроники об оскорбительных действиях рыцарей-крестоносцев, так оценивает реакцию мусульман: «И начали призывать на помощь своего наставника Магомета. Но не мог Магомет восстановить то, что желал истребить Христос с помощью своих рыцарей».²⁷ Гвиберт Ножанский прибавляет: «благодаря усердию христиан, никто, кажется, не думал о пропавших душах и не страдал за них».²⁸

²¹ Guib. Nov. IV, 14: «Quorum tamen capitibus amputatis, ad sua ea deportari facere tentoria, quatenus eorum qui occubuerant supputatio haberetur certamen...».

²² Rob. Mon. P. 788.

²³ Baldr. Dol. P. 51.

²⁴ Tud. P. 77.

²⁵ Guib. Nov. P. 311: «Turci, plene antiquorum more gentilium de cadaveribus tantopere cruciantur inseultos...».

²⁶ Ibid.

²⁷ Rob. Mon. P. 788.

²⁸ Guib. Nov. P. 311: «...nemo Christianorum studio de animabus videtur cogitare vel dolere damnates...».

Мусульмане — *ragani*, они лишены погребения по христианскому обряду, и потому, с точки зрения христианского моралиста, кощунственные действия по отношению к ним оправданны.

Похоронный ритуал — одна из черт повседневной жизни мусульман, на которой фиксируют внимание хронисты. Этот обряд рисуется по принципу инверсии. Но хронисты замечают расхождение между христианскими и мусульманскими обычаями и тогда, когда описывают другие реалии повседневной жизни, прежде всего поразившие их своей экзотикой, — в частности, существовавший у мусульман обычай пересылать письма при помощи почтовых голубей. Здесь также вырисовываются различия мусульманского образа жизни в сравнении с христианским. Хронист Раймунд Ажилский упоминает о том, что мусульмане часто прибегали к столь испытанному на Востоке средству сообщения.²⁹ На страницах своей хроники он рассказывает об одном из эпизодов осады Рамлы в 1099 г., когда, по его словам, с Божьей помощью был разоблачен секрет врага. Крестоносцы перехватили почтового голубя правителя Акры о передвижении крестоносцев по территории Малой Азии: «Собачье племя (*generatio canina*) прошло через мои земли. Это глупый и сварливый народ (*gens stulta atque contentiosa*), у них нет никакого порядка, и ты и все другие должны ему помешать... Предупреди об этом другие лагеря и другие города...». Благодаря случайно перехваченному письму крестоносцы познакомились с голубиной почтой. Это — неизвестная крестоносцам экзотическая реальность повседневной жизни, которая вызывает у них удивление. О необычном с точки зрения христиан средстве коммуникации рассказывает и Фульхерий Шартрский. Он сообщает, что сарацины передают письма через голубей («*Saraceni per columbas suas litteras transmittunt...*»). «У сарацин, живущих в Палестине, — рассказывает Фульхерий Шартрский, — есть такой обычай: они тщательно пересылают из города в город специально обученных для этого голубей, которые доставляют написанное к уже известному дому. Обнаружив эти письма, прикрепленные к когтям, мусульмане читают их и разбираются в том, что им далее надлежит делать (*quid postea fieri debeat*)».³⁰ Во время военной кампании 1098 г. христиане также имели возможность наблюдать этот обычай сарацин. По сообщениям Альберта Аахенского, Годфруа Бульонский получил известие от мусульманского эмира, восставшего против правителя Алеппо Рыдвана, с просьбой о помощи в борьбе против противника. Предводитель

²⁹ Raym. d'Aguil. P. 135.

³⁰ Fulch. Carnot. P. 775–776.

крестоносцев согласился оказать военную помощь эмиру, и гонцы на радостях решили тотчас же отправить тому радостное известие — два письма, прикрепленные к хвостам птиц. В замечательном диалоге между Годфруа Бульонским и мусульманскими посланниками иноверцы разъясняют христианам суть этого обычая: голуби посланы с той целью, чтобы как можно быстрее доставить эмиру известие о помощи и о большой для мусульман удаче. С их точки зрения, это самое надежное средство связи, ибо если бы их соперники-мусульмане нашли письма в складках их одежд, то это означало бы для них смертный приговор; благодаря же голубиной почте их весть должна беспрепятственно достичь адресата. Итак, заключает Альберт Аахенский, голуби принесли важную весть эмиру, а послы благополучно добрались домой.³¹ Сообщает об экзотическом обычае и хронист Бодри Дейльский.³² Он рассказывает о том, как обученный франками сокол сбил голубя, несшего письмо от правителя Триполи эмиру Иерусалима. Прикрепленные к хвосту или к когтям птицы (*super clupes*), письма циркулировали между христианским и мусульманским лагерями. В этих письмах сообщались важные известия, предупреждая об опасности или извещая о приходе военных подкреплений.

В описаниях голубиной почты намечается расхождение между привычными реалиями повседневной жизни крестоносцев и образом жизни мусульман. Почти неизвестная на средневековом Западе, голубиная почта существовала лишь у древних греков и римлян, но затем знание об этом средстве коммуникации было утрачено, и лишь некоторым средневековым писателям было известно об этом обычае из произведений античных классиков.³³ В Западной Европе наиболее распространенным средством связи была пересылка писем через гонцов, поэтому экзотический обычай мусульман должен был произвести на христианских рыцарей особое впечатление.

То, что эти реалии повседневной жизни мусульман действительно казались христианам экзотическими, были знаком их инаковости, подтверждается и рассказами о пересылке писем в старофранцузском героическом эпосе первого цикла крестового похода. В песнях в искаженном, фантастическом виде передаются те же сведения об обычае иноверцев. В эпосе сарацины

³¹ Alb. Aqnen. P. 438.

³² Baldr. Dol. P. 94.

³³ *Edgington S.* The doves of war. The part played by carrier pigeons in the crusades // *Autour de la Première croisade* / Éd. M. Balard. P., 1997. P. 166–175.

посылают письма своим союзникам, а христианские рыцари при помощи своих обученных соколов перехватывают их, заменяют и вновь посылают сарацинам.³⁴ В героическом эпосе о Гюфдруа Бульонском «Рыцарь Лебеда»³⁵ крестоносцы также перехватывают почтовых голубей с важными известиями и отправляют подложные письма в Иерусалим с предупреждением о том, чтобы мусульмане не ждали подкреплений и сдавали город христианам.

До сих пор речь шла о различиях между христианскими и мусульманскими обычаями, поразившими крестоносцев. Но не только обычаи и образ жизни мусульман воздействовали на воображение христиан и вызывали их удивление. Даже внешний облик мусульман, их манера одеваться, вести себя также был признаком отличия иноверцев. Христианские писатели постоянно отмечают такую деталь их внешности, как борода, которая, судя по описаниям хронистов, является предметом особой гордости мусульман. Иноверцы боятся с ней расстаться, борода у них знак социального статуса, и лишь в состоянии отчаяния они выдергивают из нее волосы и рвут ее. Такое крайнее состояние мусульман описано хронистом Альбертом Аахенским: после окончательного поражения мусульманской армии под Антиохией послы Яги-Сиана прибывают к атабеку Мосула Кербоге с горестными известиями и в знак своей скорби, «в соответствии с существующим у турок обычаем» («sicut mos est Turcorum»), бросив оземь войлочные шапки, раздирают ногтями бороды и рвут волосы на голове.³⁶ Этот эпизод в еще более фантастическом виде передается в эпосе первого цикла крестовых походов. В «Антиохийской песне» Яги-Сиан, отправляясь в посольство к Кербоге, берет с собой полбороды в качестве доверительной грамоты.³⁷ В «Иерусалимской песне» сарацин называют «бородатым народом» («la gent barbe»).³⁸ Это своеобразный критерий отличия мусульман. Но граница между христианами и мусульманами оказывается не столь уж непроницаемой. Происходит своеобразный культурный осмос, смешение христианской и мусульманской культур. Внешняя примета мусульман сохраняет свое значение, но

³⁴ Ibid.

³⁵ Le Chevalier au Cygne et Godefroid de Bouillon/Éd. F. de Reiffenberg, Bruxelles, 1854. P. 92, 95, 497–506.

³⁶ Alb. Aquen. P. 390: «...pilleos a capite humi jacentes, barbas unguibus saevissime discrepunt, crines digitis distrahunt et ebellunt...».

³⁷ Chanson d'Antioche. V. 113, 348.

³⁸ Jer. V. 313, 7909.

и христианские рыцари сами начинают отращивать бороды и подражать мусульманам. Пример такого подражания манерам и образу жизни мусульман мог дать граф Бодуэн Эдесский, перенявший многие обычаи повседневной жизни Востока. Через описание привычек исламизированного графа хронист Гвиберт Ножанский дает читателю представление об отличных от христианского западноевропейского образа жизни чертах повседневности мусульман: по его словам, Бодуэн Эдесский носил длинное платье, отпустил длинную бороду, ел на расстеленных на полу коврах, а когда вступал в город, то два рыцаря, идущие впереди его повозки, трубили в трубы, «как это в обычае у язычников», — прибавляет хронист.³⁹ Ношение бороды, ковры, музыкальное сопровождение, о котором уже говорилось хронистами по другому случаю, — критерии отличия образа жизни мусульман.⁴⁰ Гвиберт Ножанский опять употребляет этот привычный речевой оборот «как это в обычае у язычников», столь характерный для этнографического дискурса хронистов. Игра высказываний создает эффект инаковости. Эти высказывания адресуются к имплицитному знанию средневекового читателя и определяют его манеру восприятия мусульманского мира.

Продолжая говорить об обычаях сарацин, отличных от христианских, Бодри Дейльский обращает внимание на кочевой образ жизни иноверцев: по его наблюдениям, они передвигаются с места на место со всем своим скарбом, припасами, используя для этого вьючных животных — лошадей, ослов и верблюдов; при этом они берут с собой большие запасы еды — муку, бобы, а также скот — быков и овец.⁴¹ Такие же детали их быта отмечает хронист Фульхерий Шартрский.⁴² По словам Бодри Дейльского, такой образ жизни в обычае у мусульман (*consuetudo*), и помимо всего прочего это есть проявление присущих мусульманам хвастовства и спеси (*supercilio jactantiae*). Что означают эти описания образа жизни мусульман? В чем их

³⁹ Guib. Nov. VII, 39: «*Morem enim gentilibus gerens, hucusque togatus incenserat, barbam remiserat, sese adorantibus flectebatur; solo stratis tapetibus vescebatur; at si quod municipium vel urbem suae ditionis intraret, ante ejus gradientes vehiculum duorum ore equitum gemina tuba prestreperet...*».

⁴⁰ Guib. Nov. P. 240–241.

⁴¹ Baldr. Dol. P. 78: «*Hanc etenim gentiles habent consuetudinem, ut si quando vadunt in hostem, vel causa necessitas suae supplendae, vel supercilio jactantiae, opes copiosas secum deveherant, et equos et asinos et camelos ad subvehendum clitellarios (clientellarios) faciant, et oves et boves ad comedendum deduci praecipiant; annorum, nec farinam, nec fabam, nec oleum, nec vinum praetermittant...*».

⁴² Fulch. Carnot. P. 754: «*camelorum quoque annona et alimentis onestorum...*».

смысл? Своим рассказом о мусульманах хронист дает понять читателю, что мусульмане кочевой народ, не имеющий постоянного места жительства. Эти черты образа жизни в сознании средневекового читателя связывались с сформировавшимся еще в античной традиции представлением о варварах, не занимающихся земледелием и кочующих из одного места в другое.⁴³

В описаниях хронистов можно заметить еще один нюанс в изображении повседневной жизни иноверцев. Он связан с образом мусульманского Востока как сказочно богатой страны, в которой крестоносцы смогут быстро обогатиться. В хрониках Первого крестового похода мы находим многочисленные аллюзии на богатство и роскошь образа жизни иноверцев. Гвиберт Ножанский рассказывает, что даже одержав скромную победу над мусульманами, крестоносцы, как правило, завладевали несметными сокровищами и восстанавливали свои запасы. По словам хронистов, мусульмане богаты золотом и серебром, у них много скоровищ. Богатства иноверцев, «знати Ассирии», велики («*Assyriae nobilitatis opes*»).⁴⁴ Высшие слои мусульманского общества в представлениях христианских хронистов имели не только золото и серебро, но и драгоценную утварь, дорогое оружие, принадлежавшие им разные виды животных. Все эти несметные богатства в случае победы становились добычей христианских рыцарей, и те поступали с ними как настоящие варвары: «все, что было пригодно для использования, сохранялось; все сверх того сжигалось» («*si qua fuere usibus apta, servarunt; quae extera igne cremarunt*»).⁴⁵ Фульхерий Шартрский, поражаясь богатствам мусульман и рассказывая о разделе добычи, награбленной крестоносцами, делает следующее признание: «многие неимущие обогатились» («*multi inopes effecti locupletes*»).⁴⁶ Описывая добычу, взятую рыцарями в одном из сражений, хронист перечисляет все предметы материального богатства Востока: по его словам, у мусульман в тот день были отобраны драгоценные камни двенадцати сортов: яспис, сапфир, топаз, хризолит и пр.; драгоценные сосуды, золотые шлемы, замечательные мечи и кольца, а также большое количество съестных припасов.⁴⁷ Богатство Востока так привлекало крестоносцев, что они готовы были извлекать даже проглоченные сарацинами безанты.

⁴³ Jones W. R. *The Image of the Barbarian in Medieval Europe // Comparative Studies in Society and History*. 1971. Vol. 13. № 4. P. 376–407.

⁴⁴ Guib. Nov. VII, 20: «*Argenti dives et auri exinde gaza producitur...*».

⁴⁵ Ibid.

⁴⁶ Fulch. Carnot. P. 304.

⁴⁷ Ibid. P. 256.

Хитрость (*calliditas*) сарацин — а именно так квалифицирует поведение иноверцев Фульхерий Шартрский — не могла стать препятствием для удовлетворения appetitов христианских рыцарей, которые сжигали дотла сваленные в кучу трупы врагов и в куче пепла разыскивали золотые монеты.⁴⁸ Рауль Канский, описавший в стихах сцену грабежа крестоносцами богатств мусульман, приводит самые разные сведения о материальном изобилии иноверцев: по его словам, в жилищах мусульман можно было найти и золото, и драгоценные камни, и пурпур, одежды, сокровища, каких не видывали рыцари христианского Запада.⁴⁹ Сказочное богатство, изобилие мусульманского Востока — черта образа жизни, которая более всего привлекала внимание крестоносцев.

Рисуя образ жизни мусульман, хронисты используют обычные в их нарративной практике риторические фигуры сравнения и инверсии. В этих описаниях сочетаются средневековая традиция изображения варваров, стереотипы, присущие образу античного язычества, и литературные топосы. Хронисты замечают расхождения в образе жизни мусульман и христиан, последовательно рассказывая о внешнем облике сарацин, их ритуалах и материальном богатстве. Они проявляют себя настоящими этнографами, интересуясь нравами и традициями сарацин, которые они подчас сближают с обычаями древних язычников. В этих описаниях немало правдоподобных деталей, и вместе с тем они не лишены фантастических деталей, число которых нарастает при изложении тех же сюжетов в эпосе цикла крестовых походов. На фоне привычных реалий средневекового Запада отличительными чертами повседневности мусульманского Востока оказываются материальное богатство, изобилие и экзотика. Культурная граница между христианским и мусульманским мирами проходит, как мы видели, и в сфере повседневной жизни.

⁴⁸ Ibid. P. 302: «calliditate Sarracenorum... acervo magno de cadaveribus facto et cinere tenus combusto, aurum memoratum in eodem cinere facilius reppererunt...».

⁴⁹ Rad. Cadom. P. 694.



ЧАСТЬ II

Образ ислама в хронике Гийома Тирского

II.1. Ислам в хронике Гийома Тирского

В этом разделе нашего исследования мы обращаемся к изучению представлений об исламе Гийома Тирского, автора наиболее обширного в Средние века труда по истории крестовых походов. Этот историк долгое время прожил на Востоке и близко познакомился с реалиями мусульманского мира. Повлияли ли непосредственные контакты с Востоком на его взгляды на ислам? Отличаются ли его рассказы от того, что сообщают хронисты Первого крестового похода?

Реконструируя представления хрониста об исламе в хронике Гийома Тирского, мы, как и прежде, попытаемся изучить и приемы изображения

им иноверцев. Как известно, сведения писателя об исламском мире весьма полны, обширны и конкретны. Тем более было бы интересно узнать, в какой степени нарративная стратегия писателя отличается от той, которую использовали в своих сочинениях хронисты Первого крестового похода, как изображаются мусульмане в его хронике и более поздних ее продолжениях и как это сочинение вписывается в контекст культурной традиции XII в. Историк говорит о реалиях и событиях давнего прошлого, описанных и хронистами Первого крестового похода; однако он судит о них не как очевидец, а пользуется источниками из вторых рук. Между событиями, о которых он рассказывает, и современной ему эпохой — огромная дистанция. Лишь восемь последних книг своей «Истории» он посвятил рассказам о событиях, очевидцем которых он был — все остальное, как он сам признается, было написано им по памяти.¹ Как мы знаем, помимо хроники он написал так называемую «Историю восточных правителей» («*Historia de gestis Orientalium principum*»),² в которой, по его собственному признанию, обрисовал учение ислама, рассказал о жизни Мухаммада и о том, как восточные народы приняли новую религию. К сожалению, эта его работа безвозвратно утрачена, но несколько глав своей хроники³ средневековый автор специально отводит истории ислама, рассказывает об истории раскола в исламском вероучении и о различных сектантских течениях в нем.

В начале же своего сочинения Гийом Тирский излагает историю конфликтов христианского Запада и Востока вплоть до Клермонского собора, положившего начало крестоносному движению.⁴ Структура повествования в этой части хроники предусматривает противопоставление разных тем и сюжетов. Так, сообщив о завоеваниях первых халифов (I, 1), войнах персидского шаха Хосрова и византийского императора Ираклия (610–641) (I, 2), он переходит к рассказу о правлении просвещенного и благосклонного по отношению к христианам багдадского халифа Харун-ар-Рашида (786–809) (I, 3), противопоставляя его египетскому правителю — аль-Хакиму (996–1021), разрушившему церковь Воскресения и другие христианские святыни (I, 4). Рассказы о конфессиональном

¹ Wil. Tyr. Prol. P. 5.

² Ibid. P. 109: «...eam relegat historiam, quam nos de gestis Orientalium principum, a tempore praedicti seductoris Mahumeth usque in praesentem diem...».

³ Wil. Tyr. VIII, 3; XIX, 20–21; XX, 29.

⁴ Ibid. P. 131–135.

гнете, угнетении христиан мусульманами в Иерусалиме (I, 5) перемежаются в хронике с противоположными по смыслу сообщениями о восставлении христианских церквей во времена Константина Мономаха (I, 6). Отдельное место в его повествовании занимает история происхождения сельджуков (I, 7); немалое внимание он уделил и военным кампаниям их вождя Альп-Арслана, в конце XI в. отвоевавшем у Византии малоазийские владения (I, 9). И все же один из центральных эпизодов, образующий определенную нарративную модель, на основе которой будет в дальнейшем разворачиваться рассказ хрониста о крестовом походе, — войны византийского правителя Ираклия и представителя персидской династии Сасанидов Хосрова (I, 1–2). В 614 г. Хосров II завоевывает Иерусалим и захватывает драгоценную реликвию — Святой Крест, на котором был распят Иисус Христос, и уносит его в Персию.⁶ В 627 г. император Ираклий наносит Хосрову II поражение и возвращает Святой Крест в Иерусалим.⁵ Эти события являются одним из центральных эпизодов, рассказанных Гийомом Тирским. Это и есть та точка отсчета, от которой писатель ведет свой рассказ сначала об истории отношений христианского Запада и Востока, а затем — о мусульманско-христианских конфликтах. В известном смысле рассказ о событиях, связанных с борьбой персов и ромеев, в ходе которой оспаривалось обладание христианскими реликвиями и святынями, — матрица дальнейшего повествования о крестовых походах. Неслучайно текст хроники Гийома Тирского, переведенный во второй половине XII в. на старофранцузский язык, был известен под названием «История Ираклия» («*Estoire d'Eracles*»). Персидско-византийские войны оказались своеобразной предтечей мусульманско-христианского конфликта, конфликта креста и полумесяца. Крестовые походы мыслятся как продолжение этой войны. Все, что происходит в дальнейшем, — завоевание Умаром I (634–644) городов Палестины и прежде всего Иерусалима, разрушение церквей халифом аль-Хакимом (I, 4), порабощение христианского населения мусульманами (I, 1; I, 3; I, 4) и разрушительные действия сельджуков (I, 7) являются как бы следствием этих событий. Утрата Святого Креста привела Святую

⁵ Ibid. P. 105: «*crucem Dominicam cum gloria reportaverat...*».

⁶ Ibid. P. 106. О Святом Кресте см.: *Murray A. V. «Mighty Against the Enemies of Christ». The Relic of the True Cross in the Armies of the Kingdom of Jerusalem / / The Crusades and their Sources: Essays presented to Bernard Hamilton / Ed. J. Grance, G. Zajac. Aldershot, 1998. P. 217–237.*

Землю к плачевному состоянию, и крестоносцы должны отвоевать христианские святыни и освободить Иерусалим от «нечестивого сарацинского народа» («Sarracenoꝝ gens impia») — такова основная мысль хрониста, скрепляющая его повествование в первых главах (I, 15). Она звучит и в проповеди Петра Отшельника, призывающего западных христиан не позволить более «профанировать святыне места» «нечистотами неверных» (*infidelium spurcitiis*),⁷ и в цитируемой им речи Урбана II на Клермонском соборе.⁸

I. *Fides contra idolatria*

Вторжение мусульман в Святую Землю Гийом Тирский осмысляет символически, в ветхозаветном смысле, и прибегает к метафоре нашествия язычников. Как и в хрониках Первого крестового похода, в сочинении архиепископа Тира нередко звучит уже знакомая нам по сочинениям хронистов Первого крестового похода тема профанации христианских святынь, осквернения святых мест языческими нечистотами. Изображая в целях пропаганды крестовый поход как борьбу *fides* и *idolatria*, истинной и фальшивой религий, он устами папы Урбана II рассказывает об агрессивных действиях язычников: «нечестивый народ» (*gens impia*), мусульмане в христианских церквах устроили стойла и хлевы,⁹ осквернили церковь Воскресения и другие святыне места нечистотами («*foedatur spurcitiis*»), чинили препятствия христианским паломникам на их пути в Святую Землю и облагали их непосильными поборами (I, 15). Борьба *fides* и *idolatria* — это также борьба за сакральное пространство, утверждение своего господства в религиозной сфере, и она находит выражение в профанировании предметов чужого культа. Нехристи, по словам Гийома Тирского, издеваются над сакральными образами христиан: они выкалывают им глаза, выдирают ноздри, залепляют их грязью и нечистотами.¹⁰ Рассказывая о глумлении мусульман над христианами, хронист отсылает своего читателя к известной традиции — а именно библейской (Пс. 78, 1: «Господи! Язычники пришли в наследие Твое, осквернили храм Твой, Иерусалим

⁷ Ibid. P. 129: «*loca sancta... infidelium spurcitiis diutius profanari non permittant*».

⁸ Ibid. P. 132.

⁹ Ibid. P. 133: «*loca venerabilia... facta sunt gregum praesipia, stabula jumentorum*».

¹⁰ Ibid. P. 339: «*inquinaverant Domini sanctuarium*».

превратили в развалины»), в которой образ агрессивных язычников уже был создан. Рисуя полную картину совершенных ими святотатств, хронист опирается и на новозаветную традицию: «святилище Бога подвергнуто поруганию»,¹¹ «народ, почитатель Бога, унижен»,¹² храм Бога стал «логовом разбойников» (Мф. 21, 13), «обиталищем демонов».¹³ И Гийом Тирский подытоживает: Иерусалим ныне во власти «языческих, суеверных культов (обрядов)» (*gentilium superstitionibus*), город Бога «изнывает под ярмом рабства у язычников»,¹⁴ а «славный народ устало вздыхает под бременем поборов».¹⁵ Эти образы, ветхозаветные и новозаветные аллюзии должны были вызвать у читателя представление о глумливых мусульманах, угнетающих мирное христианское население. Описывая тяжелое состояние христиан, Гийом Тирский прибегает к особому нарративному приему — он передает короткие рассказы об образе действий мусульман, и нет такого эпизода, который бы не приобретал моральный назидательный смысл. Такого рода короткие новеллы о конфессиональном гнете мусульман весьма часто встречаются в сочинении историка. Эта нарративная форма хранит еще следы влияния устной традиции, в ней нередко используется прямая речь. Вот один из таких рассказов. Однажды, — повествует хронист, — мусульмане нарочно подбросили труп собаки в мечеть Иерусалима с тем, чтобы потом обвинить христиан в оскорблении религиозного чувства мусульман. Узнав о происшедшем, возмущенные иноверцы решают истребить все христианское население города. Но среди христиан нашелся один самоотверженный юноша, который решил принять вину на себя, дабы весь народ христианский не погиб. «Плохо, о братья, если так погибнет вся Церковь, — говорит он в хронике Гийома Тирского. — Пусть лучше достигнет смерть одного, чем погибнет весь народ. Обещайте мне, что вы будете поминать меня в молитвах и что вы воздадите почести моему роду».¹⁶ Итак, юноша мужественно принял

¹¹ Ibid. P. 132: «*profanatum est sanctuarium*».

¹² Ibid.: «*humiliatus est cultor Dei populus*».

¹³ Ibid.: «*Templum Domini... ne domus patris ejus fieret spelunca latronum, factam est sedes daemonium...*». Эти рассказы приводятся в цитируемой хронистом речи Урбана II на Клермонском соборе.

¹⁴ Ibid. P. 107: «*Sic igitur civitate Deo amabile et sacrosancti, peccatis nostris exigentibus, infidelium subjecta hostium ditioni, jugum indebitae servitutis*».

¹⁵ Ibid. P. 133: «*Laudabilis populus... sub angariarum et sordidarum praestationem pondere gemit fatigatus*».

¹⁶ Ibid. P. 111–112.

смерть, чтобы спасти все христианское население Иерусалима. Мусульмане, рассказывает в другом пассаже хроники Гийом Тирский, заставляли христиан выполнять разные повинности и тяжелые работы, и особенно в дни христианских праздников, и чем торжественнее был праздник, тем более тяжелые повинности мусульмане придумывали для христиан. В дни праздников никто из христиан не мог выйти из дома, не опасаясь того, чтобы не подвергнуться оскорблению или нападению, и даже дома христиане не могли чувствовать себя спокойно — в окна их домов швыряли комья грязи и камни.¹⁷ За любое слово, неодобрительно воспринимавшееся мусульманами, христиан бросали в тюрьму или предавали мучительной казни... Все эти темы и сюжеты составляют повествовательную ткань хроники.

В нарративной практике Гийома Тирского обращение к темам оскорбления христианских святынь, угнетения христиан и оскорбления их религиозных чувств, осмысляемым в категориях борьбы *fides* и *idolatria*, служит целям пропаганды священной войны. С приходом крестоносцев христианский культ восстанавливается. Сакральное пространство отвоевывается у мусульман, и в этой борьбе за контроль над святынями допустимы даже агрессивные действия. В 1099 г., ворвавшись в храм Куббат-ас-Сахра, христиане во главе с Танкредом уничтожают мусульманские святыни, и хронист рассматривает их действия как Божий суд, божественное возмездие: своей смертью иноверцы «искупили позорное деяние» — ведь они «суеверными обрядами профанировали святилище Бога».¹⁸

Читая далее хронику, мы убеждаемся в том, что рассказы Гийома Тирского о борьбе за сакральное пространство лишь на первый взгляд ничем не отличаются от подобных же рассказов хронистов Первого крестового похода. На самом деле, мы тщетно пытались бы искать в нашей хронике такие фантастические рассказы, какие есть у авторов первой половины XII в. Также и описываемые им мечети, созданные на месте бывших христианских храмов, лишены той дьявольской силы, которой их наделяли предшественники. Упомянув о превращении христианского храма Господа Бога (*Templum Domini*) в мечеть (Куббат-ас-Сахра), хронист лишь отмечает, что мусульманские правители осуществили колоссальные работы по восстановлению храма и превратили

¹⁷ Ibid. P. 111: «Domi etiam non tutum dabatur eis habere refugium, sed jactu lapidum et sordium immissione et violentis irruptionibus...».

¹⁸ Ibid. P. 412: «...Tancredus... templum violenter ingressus... et intromissa tam equitum quam peditum multitudine, quotquot ibi reperiunt... Justoque Dei judicio id certum est accidisse, ut qui superstitiosis ritibus Domini sanctuarium profanaverant...».

его в объект мусульманского культа: в нем появились мозаики с надписями арабской вязью.¹⁹ Такие сведения вполне согласуются с реалистическими описаниями путешественников, позже посещавших Святую Землю. Так, Иоанн Вюрцбургский (1160–1170) описывал борьбу адептов разных религий за право обладания этим храмом.²⁰ Рассказывая о конфессиональном гнете иноверцев, Гийом Тирский попутно обращает внимание на то, что мусульмане были достаточно толерантны — так, он сообщает, что Умар II разрешил христианам иметь своего епископа (им был избран Софроний), свою церковь, и в период его правления христиан не преследовали за их религиозные убеждения.²¹

Нет у Гийома Тирского и распространенных в хрониках Первого крестового похода рассказов о находящихся в мечетях идолах, и тема борьбы *fides* и *idolatria* звучит лишь как отголосок идеологической пропаганды. Если хронисты начала XII в. рассказывают об идолопоклонстве мусульман и описывают статуи Мухаммада в храмах, то Гийом не рисует такие фантастические картины. Даже епископ Жак Витрийский (1160/1170–1240) писал в своей «Иерусалимской истории» о том, что в мечетях, куда не разрешается входить христианам, можно видеть изображение Мухаммада.²² То же самое сообщает и хронист Роже Вендовер (ум. 1236 г.).²³ При этом мечети мусульман он называет «махомариями» и рассказывает, что в них почитается бог агарян — Мухаммад. Поразительно, что и намного позже, в конце XIII в., известный паломник Одорико де Форо рассказывал о том, что находившийся на священной горе Мория храм Куббат-ас-Сахра был предметом особого почитания у мусульман именно потому, что там якобы можно было увидеть нарисованное изображение Мухаммада.²⁴ Ничего подобного мы не встретим

¹⁹ Ibid. P. 107: «Exstant porro in eodem templi aedificio, intus et extra, ex opere mosaico, Arabici idiomatas litterarum vetustissima monumenta, quae illius remporis esse creduntur...».

²⁰ Peregrinatores tres. Saewulf. Iohannes Wirziburgensis. Theododricus/Ed. R. B. C. Huygens. Turnhout, 1994. P. 94.

²¹ Wil. Tyr. P. 107: «...permittentes eis suum habere episcopum, et ecclesiam, quae... dejecta fuerat, reparere...».

²² *Jacobi de Vitriaco Historia Hierosolymitana*/Ed. J. Bongars. Hannoviae, 1611. Cap. VI: «Quoties autem civitatem sanctam possident, imaginem Mahometi potentes in templo nullum Christianum permittunt intrare.»

²³ *Rogeri Wendover Liber qui dicitur Flores Historiarum* // RS. 1886. T. 84. P. 228: «mahumeriam ubi Mahumetus deus Agarenorum.»

²⁴ *Odorici de Foro Iulii Liber de Terra Sancta* // *Quatuor peregrinatores medii aevi*/Ed. J. M. Laurent. Leipzig, 1873. Cap. CCXIX.

в хронике Гийома Тирского. Можно ли предположить, что наш хронист не разделял эти предрассудки или же эта тема вообще не интересовала его? Быть может, он полагал, что все эти истории уже известны его читателю? Если Гийом не рассматривает мусульман как идолопоклонников, то немецкий автор Оливер Кельнский (1170–1227) даже осознает, что мусульмане могут приписать идолопоклонство христианам. В письме к султану аль-Камиллю он сообщает, что поводом для таких инвектив является вера христиан в единую и неделимую Троицу: для мусульман это равносильно многобожию.²⁵ Еще дальше идет францисканский монах Фиденций Падуанский (1266–1291): он хорошо знает о том, что у мусульман запрещены изображения пророка и вообще людей;²⁶ по его словам мусульмане, упрекая христиан в идолопоклонстве, имеют в виду почитание ими Троицы. Фиденций Падуанский считает, что они просто неверно понимают сущность Троицы, толкуемой ими как поклонение трем лицам («tres homines»)²⁷ К какой же традиции отсылает рассказ об исламе у Гийома Тирского? Как мы видим, писатель не демонстрирует те тонкости знания ислама, которые обнаруживали немецкий епископ Оливер или монах Фиденций. (Возможно, он полагал, что все это хорошо известно или описано в его раннем труде.) Но он и не интерпретирует факты в духе известной символической традиции, приписывавшей идолопоклонство мусульманам. Его рассказы об осквернении христианских святынь, несомненно, служат целям пропаганды священной войны, но они очищены от целого ряда мифов, которые составляли обязательный нарративный элемент в хрониках Первого крестового похода. Он, с одной стороны, отсылает к символической традиции, которую разделяет и его читатель, а с другой — сообщает реалистические детали. Для дискурса хрониста характерно сочетание мифа и реальности. Это находит отражение и в специфике языка писателя.

²⁵ Die Schriften des Kölner Domscholasters, späteren Bishofs von Paderborn u. Kardinal-Bischofs von S. Sabina/Ed. H. Hoogweg. Tübingen, 1894. S. 297: «...gens tua nos appellat incredulos, quia Deum unum in trinitate et trinitatem in unitate fideliter adoramus... Idolatros nos appellas, quia creaturam veneramus. Procul est a nobis idolatria, quam ius naturale prohibet et lex Domini detestatur...».

²⁶ Golubović G. Bio-Bibliografica della Terra Santa e dell'Oriente francescano. Firenze, 1913. Ser. 1. Vol. II. Cap. XVII: «Sarraceni multum abhorrent ymagines... et picturas destruunt...».

²⁷ Golubović G. Op. cit. Cap. XV «De infidelitate Sarracenorum».

Образ ислама: язык хроники

Семантический анализ терминов, которые Гийом Тирский использует для обозначения мусульман, — важный способ раскрытия его представлений об иноверцах. Как и хронисты Первого крестового похода, Гийом Тирский называет мусульман «*pagani*», «*gentiles*», «*infideles*», «*barbarae nationes*» и «*perfidii*». Но в целом эти термины намного реже встречаются в его хронике. Весьма редко мы встречаем на страницах хроники термин «*perfidus*».²⁸ Так, например, говорится о «коварном (*perfidus*) и гнусном правителе Дамаска»,²⁹ и в этом случае термин имеет моральную окраску. Дважды использован термин «*barbarae nationes*», причем в одном из случаев подразумеваются греки, а стало быть, мусульмане отождествляются католическим писателем со схизматиками.³⁰ Хронист редко употребляет термин «*pagani*». В его сочинении он либо имеет всего лишь нейтральное значение, либо под *pagani* подразумеваются населяющие Ближний Восток народы, называемые хронистом «парфянами».³¹

Привычным для Гийома Тирского является термин «*gentiles*» (8 раз). Иногда этот термин имеет библейский оттенок (Пс. 78, 1), и речь идет об осквернении христианских святынь язычниками (8 раз). Он также встречается с термином суеверие (*superstitio*), имеющим уже знакомые нам ветхозаветные коннотации — идолопоклонство, гордыня (*superbia*) и т. д.³² Или же речь идет о конфессиональном гнете мусульман, которому подвергаются христиане.³³ Хронист также говорит о «нечестивости язычников».³⁴ При этом под *gentiles* подразумеваются не только иноверцы-мусульмане, но и античные язычники,³⁵ так что хронист отождествляет с ними мусульман. Один раз термин употреблен в нейтральном смысле.³⁶ Язык хрониста вполне соответствует встречающимся в его хронике стереотипным изображениям мусульман как язычников, оскверняющих своим культом христианские

²⁸ Wil. Tyr. P. 106.

²⁹ Ibid. P. 565.

³⁰ Ibid. P. 166.

³¹ Ibid. P. 578: «*sub Balac, principe Parthorum, paganorum*».

³² Ibid. P. 35: «*gentilium superstitione*»; P. 415: «*a gentili superstitione mundantibus*»; P. 817: «*a superstitionibus gentilium*».

³³ Ibid. P. 423: «*metum gentilium, quorum jugum patiebantur, fideles*».

³⁴ Ibid. P. 989: «*gentilem impietatem*».

³⁵ Ibid. P. 440: «*tempore gentilium, a diebus Graecorum*».

³⁶ Ibid. P. 536.

храмы, описаниям христианско-мусульманских конфликтов как борьбы за сакральное пространство, борьбы *fides* и *idolatria*.

Но все же наиболее часто по отношению к мусульманам Гийом Тирский употребляет термин «неверные» («*infideles*»). Под этим термином подразумеваются «неверующие», т. е. не-христиане, принадлежащие другой вере, — например, иудеи или язычники. Термин *infideles* в идеологическом плане более нейтральный, чем термины *pagani* и *gentiles*, и является самым общим обозначением неверующих в Христа. На страницах хроники Гийома Тирского этот термин употребляется тридцать четыре раза. В двенадцати случаях это словоупотребление имеет устойчивый конфессиональный смысл.³⁷ Иногда возникают уже известные нам ветхозаветные обертоны: речь идет о профанации неверными христианских святынь.³⁸ В более общих случаях подразумеваются неверные как представители иной веры и враги «креста Христова»³⁹ или же речь идет о конфессиональном гнете неверных (*infideles*).⁴⁰ Иногда термин имеет моральный оттенок (пять раз). В этом случае термин употребляется с такими эпитетами, как «негодный» («*nequam*»), «коварный» («*perfidus*»), или же говорится о «заносчивости неверных» («*insolentia infidelium*»).⁴¹ Три раза термин употреблен в сочетании с этнонимами «турки», «сарацины» и подразумевает этническую общность.⁴² Один раз употреблен близкий понятию «*infidelis*» термин «*incredulus*». ⁴³ Весьма часто это самое общее обозначение врага.⁴⁴

В целом язык Гийома Тирского более семантически нейтрален в сравнении с языком хроник Первого крестового похода и, несомненно, соответствует более толерантной установке хрониста относительно ислама. Термины, обозначающие в его хронике мусульман, связаны не только с религиозными ценностями, но в большинстве случаев имеют семантически нейтральный смысл. Структура языка, несомненно, отражает структуру сознания.

³⁷ Ibid. P. 111: «*conditio fidelium... inter infideles*».

³⁸ Ibid. P. 129: «*infidelium spurcitiis diutine profanari non permittant*».

³⁹ Ibid. XI, 9: «*infidelium et inimicorum crucis Christi*».

⁴⁰ Ibid. P. 107 (2 раза), 108 (2 раза), P. 235, P. 736: «*jugum sub infidelium hostibus durissimae pati servitutis*».

⁴¹ Ibid. P. 134: «*infidelium insolentia*». См. другие случаи словоупотребления: Ibid. P. 110: «*ut sue perfidiae populi infidelibus*»; P. 111: «*ut sue perfidie populis infidelibus*», P. 815: «*vir infidelis et nequas*».

⁴² Ibid. P. 816: «*civitatis habitatores Sarraceni erant et infideles*»; P. 286.

⁴³ Ibid. P. 120: «*Belfeth, infinitam incredularum nationum secum trahens*».

⁴⁴ Ibid. P. 169, 237, 297, 517, 769.

История исламского вероучения

Как мы уже говорили, хроника Гийома Тирского производит двойственное впечатление. В ней встречаются и церковные стереотипы, и вполне правдоподобные описания. Неслучайно среди исследователей хроники есть как «максималисты», приписывающие ему толерантность и широкий, свободный от религиозных предрассудков взгляд на ислам, так и «минималисты», склонные видеть в хронисте традиционного средневекового писателя.⁴⁵ Для того чтобы проверить, насколько справедливы оба эти утверждения, попытаемся реконструировать его представления об исламе.

Рассказывая об истории исламского вероучения, Гийом Тирский дает самые негативные, в духе церковной традиции, характеристики: он называет его «гибельным учением» (*doctrina pestilens*), «нечестивостью» (*impietas*), «суеверием», «сарацинским суеверием»,⁴⁶ «тлетворным учением» (*dogmatibus pestiferis*),⁴⁷ «ложным учением».⁴⁸ Арабы для него — «нечестивый народ, последователь неприличных учений» (*gens impia immundarum sectatrix traditionum*).⁴⁹ Как видим, на страницах своей хроники Гийом Тирский воспроизводит многие церковные стереотипы. В этом убеждает и более внимательное чтение хроники.

В начале своего сочинения хронист сообщает о том, как Мухаммад расширил круг своего влияния на огромных территориях Ближнего Востока и как затем его учение распространилось по всему свету: «...и так усилилось пагубное учение, и этот распространившийся недуг (*disseminatus languor*) охватил все провинции, и его (Мухаммада. — С. Л.) последователи уже не увещеваниями и проповедью, но используя меч и силу заставили народы принять его заблуждение».⁵⁰

В цитированном пассаже употребляется весьма характерный глагол *compellere*, обозначающий действия мусульман как насильственные. Вполне

⁴⁵ *Edbury P., Rowe J. G. William of Tyre. Historian of the Latin East. Cambridge, 1988; Schwinges R. B. C. Kreuzzugsideologie und Toleranz: Studien zu Wilhellm von Tyrus. Stuttgart, 1977.*

⁴⁶ *Wil. Tyr. P. 108; P. 387; P. 105.*

⁴⁷ *Ibid. P. 106.*

⁴⁸ *Ibid. P. 105: «error».*

⁴⁹ *Ibid. P. 132.*

⁵⁰ *Ibid. P. 105: «ita invaluerit doctrina pestilens, et disseminatus languor ita universas occupaverat provincias, ut ejus successores jam non exhortationibus vel predicatione, sed gladius et violentia in suum errorem populos descendere compellerent invitos...».*

возможно, что это аллюзия на формулу *compelle intrare* (Лк. 14, 23: «убеди прийти»), которая играла огромную роль в средневековой дискуссии об обращении иноверцев. В письме императору Генриху II от 1108/09 гг. миссионер Бруно Кверфуртский впервые использовал эту формулу для обозначения метода обращения иноверцев в христианство.⁵¹ Смысл этой новозаветной максимы состоял в том, что никто не может против своей воли быть принужден участвовать в вечерне (т. е. в вере). Бруно же, по-своему интерпретируя цитату, подразумевал в своем письме возможность сочетать миссионерскую деятельность с завоевательной политикой. Аллюзия на эту известнейшую в Средние века новозаветную цитату свидетельствует о том, что Гийом Тирский, вполне возможно, разделял скорее взгляды на миссию Григория Великого и св. Августина, а не Бруно Кверфуртского, и не одобрял насильственного обращения, примером которого ему служил ислам.

Как известно, упрек в применении насилия (*«compellerent invitos»*)⁵² — один из главных аргументов христианской полемики против ислама.⁵³ В своих сочинениях церковные писатели тщательно создавали миф об исламе как религии насилия. Петр Достопочтенный в весьма известном в Средние века сочинении «Против сарацинской секты» утверждал, что Мухаммад предпочитал рациональному спору войну.⁵⁴ Епископ Жак Витрийский писал о том, что Мухаммад путем насилия и страха вовлек восточные народы в свое «заблуждение».⁵⁵ Этот стереотип был глубоко укоренен в средневековом сознании. Доминиканский монах Гийом Триполитанский (1226–1273), автор ряда сочинений об исламе, исходя из евангельской цитаты («кто меч поднимет, от меча и погибнет»: Мф. 26, 52), вообще полагал, что ислам — религия насилия и потому клонится к упадку.⁵⁶ Рассказ нашего хрониста о насаждении ислама при помощи меча создавал своеобразный подтекст повествования, смысл которого был ясен средневековому читателю: ислам — религия насилия.

⁵¹ *Kahl H.-D. Die Wendenpolitik Brunos von Querfurt im Lichte hochmittelalterlichen Missions- und Völkerrechts // Heidenmission und Ostpolitik des Mittelalters / Ed. H. Beumann. Darmstadt, 1973.*

⁵² *Wil. Tyr. P. 106.*

⁵³ *См.: Daniel N. Islam and the West. The Making of an Image. Edinburgh, 1960.*

⁵⁴ *PL. T. 189. Lib. I. Cap. IX.*

⁵⁵ *Jacobi de Vitriaco. Op. cit. Cap. III: «...per timorem et violentiam in errorem suum... impulerit...».*

⁵⁶ *Wilhelm von Tripolis De statu Sarracenorum / Ed. P. Engels. Würzburg, 1992. S. 330: «Sarracenorum fides surrexit per gladium Macometi et corrueit per gladium».*

Дальнейшее повествование — рассказы о завоеваниях первых халифов, в частности Умара II, захвате Дамаска, Газы и других городов Сирии и Палестины, военных конфликтах с Византией, в результате которых император Ираклий утратил свои владения, должны были укрепить читателя в той же мысли: «Усилилась склонность арабов к насилию, и вскоре они захватили все территории от Лаодикеи в Сирии до Египта...», — пишет далее хронист.⁵⁷

Итак, Гийом Тирский разделяет характерное для средневековой культурной традиции представление об исламе. Мы убеждаемся в том, что его рассказ об исламе органично вписывается в эту традицию. Но наша задача состоит в том, чтобы рассказ хрониста рассмотреть не как топос, но как элемент его нарративной стратегии. На наш взгляд важно отметить, что его повествование встраивается в систему символических представлений, разделяемых автором хроники и его предполагаемым читателем. В этом повествовании ислам определяется как антитеза христианства, образ Другого строится по принципу инверсии: ислам как религия насилия противопоставляется христианству как религии мира; мирному характеру миссии в христианстве и насильственному обращению иноверцев в исламе. Этот взгляд на чужую религию имплицитно присутствует в тексте. Средневековый писатель создает определенное представление об исламе при помощи различного рода стереотипов и тем самым закрепляет такое понимание иной веры. Стереотипы подчеркивают инаковость, отличие мусульман и таким образом утверждают идентичность христиан.

В дальнейшем изложении Гийом Тирский дает весьма подробный очерк истории ислама, начиная с Мухаммада и первых халифов. Пророка ислама он называет «совратителем» и «первенцем Сатаны» («Мухаммад, первенец Сатаны, который лгал о себе, что он посланный Господом Богом пророк, совратил регионы Востока... ббльшую часть Аравии»),⁵⁸ и в этих дефинициях также отражается определенное представление об исламе. Гийом называет основателя ислама «первенцем Сатаны» («primogenitus Sathanae»), и этой библейской цитатой напоминает читателям о том, что и учение Мухаммада обязано своим происхождением дьяволу. В культурной традиции Средневековья ислам часто трактуется в апокалиптическом духе — как секта, предвещавшая

⁵⁷ Wil. Tyr. P. 106.

⁵⁸ Ibid. P. 105 «...Mahumeth primogenitus Sathanae, qui se prophetan a Domino missum mentiendo orientalium regiones et maxime Arabiam seduxerat....»; P. 386: «a sedictore Mahumet».

приход Антихриста, а приход Мухаммеда-Антихриста — как конец света и неизбежная гибель ислама.⁵⁹ Свое повествование о Мухаммаде хронист пропускает сквозь призму известных церковных стереотипов. Система представлений структурируется как метафора, и сообщения хрониста соотносятся с символической традицией Средневековья. Основателя религии мусульман — Мухаммада — Гийом Тирский называет «их пророком, а скорее разрушителем, который первым привел восточные народы к подобному суеверию».⁶⁰ Мухаммад с его точки зрения — обманщик, который лгал, объявляя себя посланным Богом пророком.⁶¹ Но, как известно, согласно христианской апологетике, после Христа пророков быть не может, и потому Мухаммад может быть лишь лжепророком, еретиком. Обман, соблазн, ложь — это традиционные качества сатаны, и они придавали Мухаммаду сатанинский облик. Рассказывая о том, что основатель ислама возмнил себя пророком, хронист намекает на определенные детали биографии Мухаммада: видения ему архангела Гавриила, который передал ему заповеди нового вероучения. Видимо, он полагал, что эти подробности могут быть известны его читателю. Как мы знаем, Гийом Тирский изложил биографию пророка ислама в другом своем сочинении «Деяния восточных правителей». Как он сам говорит, его труд обнимает период «со времен названного совратителя (*seductoris*) до настоящего времени».⁶² Полагается ли писатель на то, что средневековая аудитория, возможно, была знакома с его более ранним трудом? По словам хрониста, в нем содержится все, что касается ислама и его пророка, а именно: «кто же был названный Мухаммад, и откуда он взялся и каким образом он пришел к такому безумию, чтобы самонадеянно выдавать себя за пророка; далее, какова была его жизнь и образ действия; как долго правил и где; и какие именно у него были последователи; и каким образом заполнили почти весь мир его тлетворным учением (*pestiferis dogmatibus*) те, кто в дальнейшем стали последователями его ложного учения» — все это предстает очевидным (*datur intelligi manifeste*).⁶³

⁵⁹ *Alphandéry P. Mahomet-Antichrist dans le Moyen âge latin / Mélanges Hartwig Derenbourg. P. 1901. P. 391–395.*

⁶⁰ *Wil. Tyr. P. 890: «Mehemeth propheta eorum, imo subversor, qui primus Orientales populos ad hujusmodi traxit superstitionem.»*

⁶¹ *Ibid. P. 105.*

⁶² *Ibid. P. 109: «...eam relegat historiam, quam nos de gestis Orientalium principum, a tempore praedicti seductoris Mahumeth usque in praesentem diem...».*

⁶³ *Ibid. P. 105: «Quia autem fuerit praedictus Mahumeth, et unde, et quomodo ad hanc proruperit insaniam, ut se prophetam mentiri et a Deo missum dicere praesumere...».*

Несомненно, последняя фраза предназначена для его читателя — адресата. Он, видимо, отсылает не только к известной символической традиции, но и к своему труду. Историк также подразумевает свой дальнейший рассказ об исламе, в котором он нередко опирается на принадлежащий его перу утраченный текст и собственные знания.

В своей хронике Гийом Тирский перечисляет первых четырех преемников Мухаммада — первых халифов: он говорит, что все они, как и те, кто следуют за ними, являются наследниками пророка.⁶⁴ Примечательно, что хронист дает совершенно правильное определение первых четырех халифов, рассматривающихся в суннитской традиции как «праведные». Как церковный писатель он полагает, что халиф — «наследник ложного учения и власти» Мухаммада. Именно так — «*egoris et regni successor*» — он называет третьего от Мухаммада халифа Умара. Но Гийома Тирского интересует в первую очередь история пятого халифа — а именно 'Али бен Аби-Талиба, одного из сподвижников пророка Мухаммада, его двоюродного брата и зятя (мужа его дочери Фатимы), положившего начало расколу исламскому вероучению. 'Али, который, по словам Гийома Тирского, был весьма испытанным в военных делах («*magis in armis strenuus*»), объявил себя более великим пророком, чем Мухаммад. Эту, с точки зрения хрониста, «хулу» (*blasphemia*) Али начал распространять в народе,⁶⁵ говоря, что Гавриил лишь случайно передал Мухаммаду закон, который на самом деле предназначался Аллахом Али. Проповедь 'Али не прошла бесследно. По словам Гийома Тирского, среди мусульман были те, кто отклонялись от традиционного учения и поверили Али: с тех пор, заключает хронист, одни говорят, что Мухаммад более велик и самый необыкновенный из всех пророков, и они на их языке называются суннитами; другие говорят, что пророком Бога является 'Али, и эти называются шиитами.⁶⁶ Далее писатель последовательно и в высшей степени адекватно излагает историю ислама. Сообщив, что после убийства

⁶⁴ Ibid. P. 891: «*Hi omnes sunt Caliphae, sicut et deinceps omnes qui eis successerunt, eo quod eorum magistro praecipio successerunt, et ejus erant heredes*».

⁶⁵ Ibid.: «*Adjecit etiam in illum blasphemiae plenum dicere, et per vulgus disseminare...*».

⁶⁶ Ibid.: «*Haec etsi absona quibusdam eorum, et ab eorum traditionibus multum dissentire videbantur, invenit tamen populum qui sibi crederet; sicque in gente illa exortum est schisma, quod postea non deficit usque in praesentem diem: alios dicentibus Mehemeth majorem esse, et omnium eximium prophetarum, et hi lingua eorum dicuntur Sunni: aliis dicentibus, Hali solum esse prophetam Domini, et ista dicuntur Ssia...».*

‘Али власть поначалу захватили сторонники Мухаммада,⁶⁷ он обращается к истории первого антихалифа, провозгласившего себя наследником уже не Мухаммада, а ‘Али, — это ‘Али Абд-Аллах бен аз-Зубайр (аль-Махди), которого писатель называет *Complanans*. Само его имя образовано от латинского *complanare* — выравнять; это попытка перевести арабское «аль-Махди» — «ведомый верным путем». Перевод является в хронике Гийома Тирского одной из попыток осмыслить инаковость мусульманского мира. По словам хрониста, аль-Махди публично произносил хулительные речи в адрес Мухаммада и ввел иные в сравнении с прежними религиозные обычаи.⁶⁸ Много позже праправнук аль-Махди аль-Му’изз (953–975) покорил Египет с помощью своего военного предводителя Джаухара, построил Каир, что значит «побеждающий» (действительно, *kaḥaga* по-арабски означает «побеждать»), и в этом городе создал свою резиденцию. С этого дня и по настоящее время, сообщает Гийом Тирский, у восточных халифов суннитской ориентации не было «недостатка в соперниках, правящих в Египте, с которыми они спорили о первенстве».⁶⁹ Мы так подробно восстановили канву рассказа писателя, для того чтобы показать, насколько созданная в его сочинении картина мусульманского мира правдоподобна и совпадает с реальностью.⁷⁰ Он действительно реконструирует весьма точную картину истории ислама. Как видим, в центре внимания хрониста не только противостояние *fides* и *idolatria*, но и вполне достоверные сведения об исламе.

Так, он периодически обращается в своей хронике к истории раскола и рассказывает о нем как о само собой разумеющемся, описывая, в частности, события Первого крестового похода. Когда во время осады Никеи к крестоносцам, воюющим против сельджуков, египетский халиф отправляет своих представителей с целью начать переговоры, Гийом Тирский сразу же объясняет причину этого посольства: «Много лет тому назад возникла между ними (египтянами и сельджуками. — С. Л.) старинная ненависть и серьезная вражда из-за несходства в суеверных обрядах (*superstitionis*) и противоречий в догме и вплоть до сегодняшнего дня непрерывно и непреклонно

⁶⁷ *Ibid.* P. 891: «*Occisus est autem praedictus Hali, et obtinuit pars adversa principatum, et fuit penes sequaces Mehemeth monarchia in Oriente*».

⁶⁸ *Ibid.* P. 892 «*...ausus est etiam nihilominus in Mehemeth et sequaces ejus maledicta publice jaculari et alium ritum, aliumque orandi tradidisse*».

⁶⁹ *Ibid.*: «*Ab illa ergo die, usque in praesens, non defuit caliphae Orientali, qui tot annis fuerat monarcha, aemulus in Aegypto regnans, cum eo de paritate contendens, imo etiam se praefere...*».

⁷⁰ См., например: *Goldzhier I. Vorlesungen über den Islam*. Heidelberg, 1910.

продолжается...». ⁷¹ Хронист не просто констатирует состояние современно-го ему мусульманского общества, но пытается показать его историю в развитии и ищет причины религиозного раскола в прошлом. Рассказывая о правлении разных халифов — правителя суннитского Багдада Харун-ар-Рашида (I, 3) или египетского халифа аль-Хакима (I, 4), он замечает, как углублялось соперничество между «египтянами» (шиитами) и их противниками «персами» (суннитами) в их борьбе за власть. ⁷² Как он подчеркивает, причиной их взаимной ненависти (*odiorum fomitem et incentivum majus*) было то, что каждый из этих народов отстаивал свои религиозные обычаи, а верования других считал святотатством (*sacrilegos*). Эти рассказы об исламе мы тщетно пытались бы интерпретировать в переносном смысле, столь характерном для хроник Первого крестового похода. Текст перестает функционировать как метафора; рассказывая об исламе, автор опирается на свой опыт.

Еще раз к оценке религиозного раскола Гийом Тирский возвращается тогда, когда пытается сравнить суннизм, шиизм и христианство и выявить общее и различное в этих трех вероучениях: «Те, кто следует восточным суеверным обрядам, называются на их языке суннитами; кто же предпочитает египетские традиции и, как кажется, склоняется в большей степени к нашей вере, называются шиитами (*Siha*)». ⁷³ Такое сопоставление, вероятно, было понятным средневековому читателю. Вообще сравнение религиозных учений, обычаев, культа стало обычным делом в XIII в. Все это приводило к более глубокому осмыслению разнообразия мира и особенностей своей религии и культуры. Так, Гийом Триполитанский (ум. 1273) на основе многочисленных совпадений между Кораном и Евангелием пришел к выводу о том, что мусульмане недалеко от Бога, почитаемого христианами. ⁷⁴

⁷¹ Ibid. P. 267: «A multis retro temporibus vetus odium et graves inimicitiae inter Orientales et Aegyptios, ex dissimilitudine superstitionis eorum et contradictoriis dogmatibus, ortae fuerant, et usque in praesens, tractu continuo, inexorabiliter deductae».

⁷² Ibid. P. 109: «Porro idem tempus inter Aegyptios et Persas aemula nimis et pertinax erat de monarchia contentio. Ministrabat autem odiorum fomitem et incentivum majus, contradictoriarum observantia traditionum, qua usque hodie uterque populus contentionibus reciprocis sacrilegos se appellant, sibi non communicantes invicem, ita ut etiam in nominibus velint habere differentiam...».

⁷³ Ibid. P. 109–110: «qui enim Orientalium supersticionem sequuntur, lingua eorum Sunni dicuntur; qui vero Aegyptiorum traditiones preferunt, appellantur Siha, qui nostrae fidei magis consentire videtur».

⁷⁴ *Wilhelm von Tripolis*. Op. cit. S. 360: «quod ipsi sint vicini fidei christiane et ad viam salutis propinqui».

Но у Гийома Тирского сопоставление более тонкое, свидетельствующее о его глубоких познаниях в доктрине ислама, — он сравнивает его различные религиозные течения, и при этом отдает явное предпочтение египтянам: суеверию (*superstitio*) суннитской ортодоксии противопоставляется нейтральное учение (*traditiones*) партии Али. Сравнение служит ему способом описания исламского мира. Симпатия к шиизму объясняется прежде всего египетскими интересами Гийома — ведь в его время политический союз франков и египтян был достаточно прочным. На основании этого пассажа хроники немецкий историк Р. Швингес сделал вывод об особой «толерантности» хрониста по отношению к мусульманам и даже его религиозной терпимости. Интерпретируя высказывания Гийома Тирского о расколе в исламе, немецкий исследователь называет его сторонником религиозного консенсуса. Нам такое объяснение кажется не вполне корректным. Подобное отношение к иной религии, на наш взгляд, формируется лишь тогда, когда возникает понятие свободы совести. Вряд ли средневековый хронист, пусть и выделявшийся на общем фоне своими обширными познаниями, осведомленностью в истории, склонялся к идее согласия между религиями, как это считает Р. Швингес.⁷⁵ Думается, критика немецких историков концепции Швингеса небезосновательна.⁷⁶ С нашей точки зрения, слова *postrae fidei magis consentire* свидетельствуют о том, что хронист, обладая глубоким знанием ислама, сравнивал его с христианством — он знал, что Али-аль-Махди своего рода мессия мусульман, провозвестник близкого конца света, и в этом смысле может быть сопоставлен с Христом.

Почти никто из средневековых писателей, за исключением Оливера Кельнского, почти в тех же словах описавшего историю раскола в исламе (возможно, хроника послужила для него источником), не сообщает столь подробно и обстоятельно об истории раскола в исламе и не приводит столь достоверные и соответствующие действительности сведения. В этом смысле сочинение Гийома Тирского выпадает из общей традиции. Видимо, в своем повествовании, как уже говорилось, он прежде всего опирается на свои знания, содержащиеся, в частности, в его утраченном труде.

⁷⁵ *Schwinges R. Op. cit.*

⁷⁶ *Hiestand R. Der Kreuzfahrer und sein islamisches Gegenüber // Das Ritterbild in Mittelalter und Renaissance (Studia humaniora. Düsseldorfer Studien zu Mittelalter und Renaissance. Bd. 1). Düsseldorf, 1985. S. 62–63. О толерантности в Средние века см.: Schreiner K. Toleranz // Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland. Stuttgart, 1990. Bd. 6. S. 445–494.*

И действительно, рассказывая о расколе, хронист нередко ссылается на свою «Историю восточных правителей». При этом он отмечает, что сведения почерпнул частично из исторических трудов, в том числе арабских источников (об этом он пишет в одной из глав своей хроники — «если кто-то пожелает знать больше, пусть прочтет ту историю, а именно с 577 г. до сего дня 1182 г. о восточных правителях и их деяниях, которую мы написали с большим усердием по просьбе и настоянию короля Амори славной памяти и при помощи арабских подлинников»).⁷⁷ Как видим, он опирается на письменную традицию, и это весьма характерно для его манеры работы над историческим трудом. В его хронике постоянно встречаются ссылки на его ныне утраченный труд⁷⁸ или на уже написанные им главы из «Истории заморских деяний франков». Так, в его сочинении можно увидеть обороты вроде «как мы ранее говорили» («*ut praediximus*»), «о чем мы выше упоминали» («*de quo superius fecimus mentionem*») или «как мы уведомляли» («*ut praemisimus*»),⁷⁹ «как сообщают славные писатели и замечательные историографы». ⁸⁰ В этом смысле его стиль изложения, его нарративная манера в высшей степени отлична от той, которая присуща хронистам Первого крестового похода, — в их рассказах весьма ощутимо влияние «шансон де жест», и они в основном обращаются к памяти. Быть может, именно этим и объясняется уникальная для средневековой традиции осведомленность Гийома Тирского в истории ислама. На самом деле, уже Раймунд Ажильский знал, что египтяне — шиты. Это ясно из пассажа его хроники, в котором он сообщает о Фатимидах: «они почитают Али, которого сам фатимидский халиф чтит, так как он из его рода». ⁸¹ Но Раймунд не знал ничего, кроме того, что Фатимиды почитают Али. Скорее всего, он пользовался слухами, т. е. почерпнул сведения из устной традиции, как и многие хронисты Первого крестового похода. Создавая образ ислама, приписывая ему черты идолопоклонства, многобожия и другие фантастические черты, эти писатели основывались на литературной

⁷⁷ Wil. Tyr. P. 892: «*Haec si quis plenius scire voluerit, illam legat historiam, quam de orientalibus principibus et eorum actibus, a temporibus praedicti seductoris Mehemeth, videlicet per annos quingentos septuaginta septem, usque in praesentem diem, qui est annus 1182, cum multa scripsimus diligentia, instante et rogante domino Amalrico inclytae memoriae, et exemplaria arabica ministrante*».

⁷⁸ Ibid. P. 109; P. 386: «*porro in principium hujus voluminis*».

⁷⁹ Ibid. P. 202, 262, 334, 394, 409, 475, 477, 549, 667, 771, 844, 1049.

⁸⁰ Ibid. P. 383: «*ut referunt egregiis scriptores et illustres historiographi...*».

⁸¹ Raym. d'Aguil. P. 110: «*colerent Alim, quem ipse colit qui est de genere Mahumet*».

традиции, знакомой им понаслышке, и полагались на память. Именно устная традиция, память (*memoria*) формировала ментальные структуры и символическое «разделенное знание» (*savoir partagé*). Как мы видим, Гийом Тирский основывается главным образом на текстах. В посвященных истории ислама главах его труда редко можно встретить обороты вроде *ut dicunt* (как говорят), *ut aiunt* (как утверждают) и др., какие постоянно встречаются в хрониках Первого крестового похода.⁸² Чаше мы встречаемся с оборотами «как можно прочитать» («*ut legitur*»), «как передают древние историки» («*tradunt veterse historiae*»).⁸³ Б. Сток отмечал, что в XII в. происходит определенный упадок некоторых видов устной культуры, и в рамках этих постепенных, но решающих изменений устанавливаются новые типы коммуникаций: в повседневной практике именно тексты становятся источником авторитетной для средневекового общества традиции.⁸⁴ Эти процессы влияют и на изменения восприятия Другого и оказываются связанными с ними. Если хронисты Первого крестового похода стилизовали свои рассказы в духе авторитетной традиции (литературной и теологической), добиваясь «эффекта реальности», и тем самым приносили определенный вымысел в свое повествование, то у Гийома Тирского этих отсылок к разделяемому обществом коллективному знанию, символической традиции намного меньше, — нарративное пространство его сочинения создают реальные события, фрагменты реального мира.

Вообще его нарративный дискурс разительно отличается от дискурса хронистов Первого крестового похода. Дело, конечно, прежде всего в том, что о крестовых походах он сообщает не как очевидец, а как историк, повествующий о далеком прошлом. Для хроники Гийома Тирского характерно употребление третьего лица, причем не только применительно к мусульманам,⁸⁵ но и к христианам: их называют «те»,⁸⁶ «христиане» («*Christiani*»),⁸⁷ «народ» («*populus*»),⁸⁸ «верные» («*fideles*»).⁸⁹ В повествовании Гийома Тирского именно местоимение «они» является субъектом высказывания.

⁸² Alb. Aquen. P. 324: «*ut aiunt*»; P. 339: «*ut dicunt*».

⁸³ Wil. Tyr. P. 109, 384.

⁸⁴ Stock B. The implications of literacy: written language and models of interpretation in the XI and XIIth centuries. Princeton, 1983.

⁸⁵ Ibid. P. 310: «*Turci... irruerunt...*».

⁸⁶ Ibid. P. 371: «*illi*».

⁸⁷ Ibid. P. 664.

⁸⁸ Ibid. P. 356, 366.

⁸⁹ Ibid. P. 279, 376.

В хронике часто противопоставляются «наши» («*nostri*») — христиане и «те», «они» («*illi*»)⁹⁰ — т. е. мусульмане. Такие формы весьма характерны для языка нашего писателя. Можно отметить и другие отличия его стиля от манеры рассказывать, присущей хронистам XII в. Если те часто говорят от первого лица и употребляют грамматические формы прошлого (*perfectum*) и настоящего (*praesens*) времени,⁹¹ то хронист середины XII в. Гийом Тирский говорит об имевших место в прошлом событиях, рассказывает о ком-то другом, употребляет имперфект, плюсквамперфектум, сослагательное наклонение и третье лицо.⁹² Манера повествования нашего писателя создает дистанцию по отношению к Другому, который отдален во времени и пространстве. В целом хронист старается быть как можно менее навязчивым: в хронике не так много пассажей, в которых он обнаруживает свое присутствие и ведет речь от первого лица. Он почти не позволяет себе характерные для Альберта Аахенского, Гвиберта Ножанского и других писателей замечания о мусульманах вроде «как у них это в обычае» («*est eorum consuetudo*»)⁹³ или «каков у них обычай» («*ut mos eorum*»»).⁹⁴ В основном же для хрониста типичен эпический, нейтральный тон повествования: он редко высказывается от своего имени, отстраняясь от излагаемых им событий, но время от времени подкрепляя свой рассказ ссылками на собственные труды или авторитетные сочинения. В хронике Гийома Тирского редко встречается прямая речь, он не включает, подобно хронистам Первого крестового похода, в свое повествование воображаемые (или реальные) монологи. В его сочинении исключено все то, что является посторонним для рассказа о происшедшем. Это подлинное «историческое повествование», если пользоваться термином Э. Бенвениста.⁹⁵ Аутентичность сообщает его рассказу не устная традиция, слово, но письменный текст. В это время власть текстов действительно начинает признаваться в средневековом обществе. Высказанные соображения подтверждаются и другими рассказами Гийома Тирского об исламе.

⁹⁰ Wil. Tyr. P. 371.

⁹¹ Gesta Francorum. P. 45; Fulch. Carnot. P. 168, 172.

⁹² Wil. Tyr. P. 106, 366 etc.

⁹³ Rob. Mon. P. 788.

⁹⁴ Guib. Nov. P. 240.

⁹⁵ Бенвенист Э. Общая лингвистика. М., 1998. С. 276.

Религиозные обычаи мусульман

Как известно, религиозный культ в исламе основывается на пяти обязанностях (так называемых «столпах» исламского вероучения): это исповедание веры (аш-шахада), молитва (ас-салат), пост (ас-саум), узаконенная милостыня (ас-закят) и паломничество (ал-хаддж). Правовой мусульманин обязан произносить 5 ритуальных молитв в день: на заре, в полдень, предвечерняя, при закате солнца, в начале ночи. Ритуал требует, чтобы перед молитвой была осуществлена процедура омовения. Шахада, молитва, пост и закят безусловно обязательны для мусульманина, паломничество не является его неременной обязанностью.⁹⁶ Из всех «столпов» веры Гийома Тирского более всего интересует молитва. Описывая мечети Иерусалима, хронист отмечает, что над главными воротами в город возвышались башни (он имеет в виду минареты), на которых в определенные часы (*in certis horis*) муэдзины (писатель называет их «служителями суеверного культа сарацин» — «*superstitiones Sarracenorum sacerdotes*») призывали мусульман на молитву.⁹⁷ Он замечает, что перед молитвой правоверные должны были очиститься — они входят в мечеть босиком, предварительно совершив ритуальную процедуру омовения; стоящие у входа в мечеть привратники следят за тем, чтобы соблюдался этот порядок.⁹⁸

Описание Гийома Тирского вполне реалистическое, оно, видимо, основано на его непосредственных наблюдениях, которые он не соотносит ни с какой символической традицией. Мы тщетно пытались бы обнаружить в его описаниях обычаев мусульман и их культа какой-либо переносный смысл, вписать их в символическую традицию и расшифровывать эти высказывания исходя из метафорической системы представлений и ценностей. Видимо, такого изображения действительности ожидает от хрониста и читатель, его аудитория. Сообщения хрониста вписываются в определенный культурный контекст. Подобные же сведения сообщают и другие авторы, современники Гийома Тирского. Однако если хронист ограничивается самой общей характеристикой одного из столпов веры, то другие средневековые

⁹⁶ См.: Массэ А. Ислам. М., 1982.

⁹⁷ Wil. Туг. Р. 387.

⁹⁸ Ibid. : «...ut populum ad orationem invitarent, ascendere consueverant... Infra haec igitur septa nemini habitare, nemini etiam introire, nisi nudis et lotis pedibus, permittebatur, janitoribus per portas singulas constitutis, qui hujus rei curam haberent diligentiam...».

писатели сообщают о религиозных обычаях и ритуалах мусульман более подробные сведения.

Так, о религиозных обычаях мусульман сообщает и немецкий хронист Арнольд Любекский (ум. 1211–1214?), описавший путешествие по Ближнему Востоке Герхарда Страсбургского, который был послом императора Фридриха I к Саладину в 1175 г. и познакомился с Египтом и Дамаском. В этой хронике более точные и полные сведения, сближающие ее с этнографическим очерком. Мусульмане, сообщает хроника, «пять раз в день в течение дня и ночи идут молиться в храм, и обычно собираются по колоколу...». Перед молитвой, рассказывает хронист, они совершают процедуру обильного омовения: моют все начиная с лица и головы и кончая гениталиями. Лишь затем они идут на молитву и — замечает хронист — никогда не молятся без прощения грехов («nunquam orant sine venia...»).⁹⁹ Если обратиться к более поздним трактатам путешественников и миссионеров, то в них также можно обнаружить подобные описания мусульманских обрядов, в частности у францисканского монаха Джакопо из Вероны. В начале XIV в. он в своей «Книге паломничества» описывает муэдзинов, призывающих с минаретов сарацин на молитву. Он замечает, что обязательную молитву надо было произносить в полдень, и перед ней совершать процедуру публичного омовения всего тела — от рук до половых органов, что по замечанию Джакопо из Вероны «по природе своей отвратительно в каком бы то ни было вероисповедании». ¹⁰⁰ Ему вторит другой паломник — немецкий путешественник Людольф Зюдгеймский, очень точно описавший обычай мусульман: «Все это, — пишет он, — стыдно описывать, так как все эти ужасы они за добродетель почитают». ¹⁰¹

Хотя эти описания — и у Арнольда Любекского, и у Джакопо из Вероны и содержат оценочные характеристики мусульманских обычаев, они все же представляют собой точные и скупые наблюдения реалий, а не их символические интерпретации. Именно к такой культурной традиции отсылает Гийом Тирский в своем рассказе, именно таких точных рассказов ожидает от него и читатель.

⁹⁹ *Arnoldi Chronica Slavorum* // MGH SS. Bd. XXI. 1869. P. 241: «Viri quoque quinque vicibus infra diem et noctem ad templum vadunt orare et loco campanarum convenire solent...».

¹⁰⁰ *Liber peregrinationis di Jacopo di Verona* / A cura di U. Monneret de Villard. Roma, 1950: «quod est abhominabile in natura et in omni lege...».

¹⁰¹ *Ludolf de Südheim De itinere Terrae Sanctae* // AOL. 1884. T. I. P. 374.

Если далее рассматривать хронику архиепископа Тирского в более общем культурном контексте XIII в., то можно заметить, что изменения нарративной манеры и восприятия Другого — общая для целого ряда текстов черта. В конце XII в. многие писатели обращают внимание на нравы и обычаи мусульман и в своих сочинениях отводят большое место характеристике их религиозных обычаев. Тот же Арнольд Любекский подробно излагает рассказ Герхарда Страсбургского о Востоке. Путешественник оказался весьма наблюдательным человеком и не оставил без внимания религиозные обычаи и нравы мусульман. В разговоре с Герхардом Страсбургским сарацины произносят примечательную фразу: «...пусть мы не христиане, но мы не живем без религии; ведь, как мы надеемся, мы называемся сарацинами по имени жены Авраама Сары».¹⁰² Еще более парадоксально звучит другое высказывание Арнольда Любекского, которое он вкладывает в уста мусульманам: «...ведь одного мы имеем Творца, одного Отца... братья мы не по вере, но по принадлежности к роду человеческому...».¹⁰³ Из этих строк явствует, что признание за другой религией права на существование состоялось.

Изменение нарративного дискурса отражается не только в том, что эмпирические наблюдения над действительностью преобладают над символической интерпретацией реалий. Изменяется риторика описания мусульманского мира — инверсия как наиболее распространенный прием изображения Другого сменяется аналогией и сравнением. Это в особенности характерно для манеры повествования старофранцузских продолжателей хроники Гийома Тирского. Если наш писатель, рассказывая о мусульманских религиозных обычаях, сообщает лишь о молитве, то продолжатели его хроники подробно сообщают и о других «столпах» исламского вероучения. Так, в манускрипте Ротелена подробно рассказано о том, как «неверные мусульмане» («mescreanz Mahommetoiz») совершают паломническое путешествие. Перед тем как отправиться в путь, мусульмане «очищаются» — постятся, каются, освобождаются от греха, подобно тому как это делают христиане перед паломническим путешествием в Святую Землю и Иерусалим. Как Мекка — главный центр паломничества мусульман, ибо именно там молился

¹⁰² *Arnoldi Chronica Slavorum*. P. 207: «...Nos enim, licet christiani non sumus, non tamen sine religione vivimus, nam, ut speramus, Abrahei sumus ideoque A Sara uxore ipsius Saraceni dicti sumus».

¹⁰³ *Ibid.* P. 208: «unum nos habere factorem, unum patrem, ideoque constat nos fratres esse non professione, sed humanitate...».

и проповедовал Мухаммад, так и посещение Иерусалима — основная цель паломничества христиан, так как с этим городом связана земная жизнь Христа и Страсти Христовы.¹⁰⁴ Такой тип сравнения, основанный на принципе аналогии, включает четыре элемента. Оно осуществляется по формуле: А→В как С→D. Его можно было бы обозначить как параллель. Хронист, дабы пояснить своему читателю-адресату роль Мекки в религиозной жизни мусульман, ссылается на общие для них знания о мире, на объединяющую их культурную традицию. Примечательно, что в описаниях такого рода нет обычной инверсии мусульманских нравов, столь характерной для церковных писателей: так, Винцент из Бовэ писал о том, что у мусульман все религиозные обряды извращены: когда пост, разрешается пить и есть, в паломническом путешествии мусульмане поклоняются идолам и пр.¹⁰⁵ Нет в этих описаниях и профанирования сущности культа, как например, у францисканского монаха, миссионера Рикольдо да Монте Кроче (1243–1320), путешествовавшего по Востоку. Тот считал, что шахада состоит лишь в том, чтобы произнести сакраментальную фразу «нет Бога, кроме Аллаха, и Мухаммад пророк его», и этого вполне достаточно мусульманину для спасения души.¹⁰⁶ Сочинение Гийома Тирского существенно отличается от таких рассказов об исламе. Возникает совершенно новый культурный код, новая система условных образов, представлений, в рамках которой реалии и ценности мусульманского мира получают совсем другое объяснение.¹⁰⁷ Хронисты действительно ищут аналогии и часто прибегают к сравнениям — это в высшей степени характерно для их повествовательной манеры. Изменение

¹⁰⁴ *Estoire d'Eracles*. P. 525: «En la cite de Mesques estoit li mestrez et li plus principaux pelerinages des mescreanz Mahommetoiz, et que Mahommez commanda et preescha et loa en sa loi... Li mescreanz Mahommetoiz cuident ausint estre alaschiez de leur pechiez, quant il font la leur pelerinnaiges, comme font li Crestien quant il vont en la Sainte Terre de Iherusalem ou Diex fu morz et viz...».

¹⁰⁵ *Vincentii Bellovacensis Speculum historiae / Bibliotheca Mundi*. Douai, 1624. T. 3. Lib. LX, LXIII.

¹⁰⁶ *Fratris Ricoldi de Monte Crucis ordinis predicatorum Liber Peregrinationis / Laurent J. M. C. Peregrinatores medii aevi quatuor*. Leipzig, 1873. Cap. XXX.

¹⁰⁷ Францисканский монах, путешественник Джакомо из Вероны (ум. 1335 г.) вообще составляет настоящий этнографический очерк, характеризующий религиозные обычаи мусульман. Он рассказывает о молитве и омовении перед молитвой, о посте, причем в дневное время, о паломничестве в Мекку, о других ритуалах — запрете есть свинину и пить вино. «Saere namque Saraceni se lavant et maxime, cum orare debent, verenda sua, manus, brachia, faciem et os et omnia membra corporis abluunt...»: *Jacopo di Verona. Liber Peregrinationis / Ed. U. Monneret de Villard*. Roma, 1950. Cap. CLXXXI.

приемов описания мусульманского мира еще более отчетливо проявляется в сочинениях писавших на старофранцузском языке продолжателей хроники Гийома Тирского. Они все больше сосредоточивают свое внимание не на отличии, инаковости мусульманского мира, но на общих чертах, объединяющих мусульман и христиан. В их сочинениях храм Соломона рассматривается как общая святыня, объект почитания христиан и мусульман.¹⁰⁸ Их особое внимание привлекает фонтан Каира, в котором омыла пеленки младенца Иисуса Богоматерь во время бегства в Египет.¹⁰⁹ Подобный рассказ об этой святыне находим и у Герхарда Страсбургского.¹¹⁰ По его сообщениям, этот источник был также объектом почитания сарацин, которые приносили к нему ладан и свечи. Здесь же, около Каира, рассказывает Герхард Страсбургский, растет высокая пальма, преклонившаяся перед Девой Марией и Иисусом Христом. Когда они проходили мимо нее, пальма склонилась и дала им собрать финики со своих веток, а когда они удалились, вновь распрямилась. Сарацины того времени пытались разрубить дерево, и до сих пор на его коре видны раны. Теперь же, по сведениям путешественника, сарацины почитают священную пальму и каждый день освещают ее огнями. Другой немецкий писатель Альберих Труафонтен также описывает почтительное отношение мусульман к христианским святыням, отмечая их благоговейное отношение и к фонтану в Каире, и к церкви Св. Екатерины на Синае.¹¹¹ Здесь нет обычного даже для первых глав труда латинской версии хроники Гийома Тирского противопоставления христианских и мусульманских святынь, отождествляемых с образами *fides* и *idolatria*. Об общей исламо-христианской святыне — храме Гроба Господня, *Templum Domini*, бывшем храме Куббат-ас-Сахра рассказывает Оливер Кельнский, а ведь такие мечети хронисты Первого крестового похода называли «*diablocicum atrium*»!¹¹² Еще более

¹⁰⁸ *Estoire d'Eracles*. P. 371: «...car l'on sait bien que ausi grant devocion ont li Sarrasin au Temple Domini, qui est maison de Dieu, come ont li Crestien au Sepulcre de Jhesu Crist; por quoi toute le paenisme li corroitsus, et li halifes meisems l'en tenreit a mescreans de la loi...».

¹⁰⁹ *Estoire d'Eracles*. P. 514: «En la cite de la nouvelle Babillone... avoit une fontaine. A cele fontaine lavoit Nostre Dame les drapiax a son chier fil, quant il s'en fouirent en Egypte pour le roi Herode. A cele fontaine portoient li Sarrazin moult grant honour...».

¹¹⁰ *Arnoldi Chronica Slavorum*. P. 208.

¹¹¹ *Chronica Alberici Monachi Trium Fontium* // MGH SS. 1884. T. XXIII. P. 908: «et hunc fontem similiter Sarraceni honorant...».

¹¹² *Die Schriften des Kölner Domscholastikers Oliverus* / Ed. H. Hoogweg. Tübingen. 1894. S. 88: «*Templum dominicum in magna veneratione servant Sarraceni ubi legem suam libentius quam alibi recitare solent... Historia de ortu Jerusalem et eius variis eventibus*» .

поразителен рассказ Герхарда Страсбургского о почитаемом христианами и мусульманами образе Богоматери. «Около Дамаска, — сообщает он, — есть церковь, в которой за алтарем находится икона Богоматери. В дни праздников святой, — продолжает историк, — этот образ источает пахучее масло, с помощью которого христиане и сарадины излечиваются от различных недугов». По словам Арнольда Любекского, почитающие образ Богоматери сарадины и христиане часто приходят в это место и совершают различные обряды.¹¹³ В этом рассказе нет места обычной для христианской культурной традиции описаниям борьбы за сакральное пространство. Все эти примеры свидетельствуют о том, что манера повествования об исламе изменилась.

Ассасины

Иная логика рассказа о Другом выявляется в тех главах хроники, которые посвящены истории ордена ассасинов — шиитской секты исмаилитов, имевшей грозную славу жестоких убийц.¹¹⁴ В рассказах Гийома Тирского об этой секте, которые органично включаются в средневековую традицию, можно выделить две черты. С одной стороны, писатель подчеркивает чудовищный характер этой секты. Она поразила его жесткой иерархией и жестокостью нравов. Ассасины, по словам хрониста, живут в замках в провинции Тира и выбирают себя правителя — шейха, Старца гор (Senex). Между шейхом и членами секты жесткие иерархические отношения, и «нет ничего столь тяжелого, столь трудного и опасного, что бы по велению наставника ни пытались исполнить пылкие души» (*tam difficile, tamque periculosum, quod ad*

¹¹³ *Arnoldi Chronica Slavorum*. P. 239.

¹¹⁴ Wil. Туг. P. 953–954. «Ассасины» — от «гашиш», и в этом названии отражено представление о них. Гийом Тирский пишет, что ему неизвестно происхождение этого слова: «*hos tam nostri, quam Sarraceni nescimus unde nomine deducto Assissinos vocant*». Согласно Марко Поло, шейх ассасинов построил специальный сад-рай, в котором прорыл каналы меда и молока, как в мусульманском раю, и туда приводили фидаев, наслаждавшихся райской жизнью. Затем их усыпляли и переносили во дворец к Старцу, который внушал им, что смерть после совершенного ими убийства будет залогом их возвращения в рай: Книга Марко Поло. М., 1956 / Изд. И. П. Магидович. С. 70–71. Гл. XLI–XLIII. Имя «ассасины» в некоторых языках стало синонимом убийцы. Ср.: *assassin* (французский), *assassino* (итальянский). Об ассасинах см.: *Lewis B. Les Assassins, terrorisme et politique dans l'islam médiéval*. Bruxelles, 1984. См. также приложение.

magistri imperium, ardentibus animis non aggrediantur implere). Старец гор, рассказывает Гийом Тирский, может послать своих людей против кого-то из подчиненных, и те будут слепо исполнять его приказ.¹¹⁵ Все эти черты, характеризующие чудовищный образ ассасинов, были хорошо знакомы средневековым авторам и их читателям. Эти образы весьма органично вписываются в культурную традицию середины XIII в. Оливер Кельнский почти буквально повторяет рассказ Гийома Тирского, возмущаясь их «отвратительными обычаями».¹¹⁶ Альбериха Труафонтена также поражали суровые обычаи и беспрекословная дисциплина, царящие в среде ассасинов.¹¹⁷ Арнольд Любекский также описывает живущих в горах сектантов, нарушающих, по его словам, все мусульманские законы: они едят свинину и совокупляются со своими матерями и дочерьми. Немецкий хронист изумляется их роскошным дворцам и богатству и, как и все прочие авторы, стремится прежде всего рассказать о фидаях — слугах Старца гор, воспитанных в духе рабского подчинения и исполняющих любое приказание своего хозяина.¹¹⁸ Как мог интерпретировать эти описания средневековый читатель? В представлениях средневековья такая жесткая иерархия, основанная на вертикальных связях, слепая покорность и неравноправность отношений между воином и его господином могла рассматриваться как своеобразная антитеза рыцарских вассально-сеньориальных отношений, в основе которых лежали горизонтальные связи и принцип корпоративности, солидарности и равноправия.¹¹⁹ По существу, царящие в среде ассасинов отношения неравноправия — перевернутая западноевропейская вассальная иерархия, основанная на рыцарском кодексе чести. Образ ассасинов в этом смысле также строится по принципу инверсии. И в старофранцузских продолжениях хроники Гийома Тирского их авторы рисуют фантастический образ беспощадного Старца гор, в подчинении которого находятся обитатели многочисленных крепостей и замков.¹²⁰

Но этот чудовищный образ жестоких ассасинов — лишь одна грань представлений Гийома Тирского и его современников. Не менее стойким было другое представление — о возможном обращении ассасинов в христианство. По его словам, один из выбранных ассасинами шейхов почувствовал

¹¹⁵ Wil. Tyr. P. 954.

¹¹⁶ Die Schriften... S. 128–129: «obscenas traditiones tanto zelo fuissent amplexi, quod eorum respectu prevaricatores possent alii iudicari...».

¹¹⁷ Chronica Alberici Trium Fontium... P. 859.

¹¹⁸ Arnoldi Chronica Slavorum. P. 240.

¹¹⁹ Bumke J. The Concept of Knighthood in the Middle Ages. N. Y., 1982.

¹²⁰ Estoire d'Eracles. P. 523.

острое отвращение к исламу, и сравнивая Христа и его «благородное и привлекательное учение» с учением жалкого софратителя Мухаммада и его сообщников, отклонился от соблюдения прежних суеверий (*ab observantia illius superstitionis cessare fecit*).¹²¹ Его отвращение к исламу выразилось в том, что он стал нарушать религиозные обряды — стал есть свинину, пить вино, не соблюдал пост и молитву. Возможно, эти рассказы отражают осведомленность Гийома Тирского о расхождениях между шиитами и исмаилитами, искаженный рассказ о которых мы видим в хронике. Те же рассказы можно прочитать у Оливера Кельнского или Альбериха Труафонтена,¹²² и, по-видимому, сообщения хрониста достаточно традиционны. По словам Гийома Тирского, шейх дал обещание королю Амори, что его люди примут христианство в том случае, если тамплиеры будут им выплачивать дань, но его представитель, который вел с иерусалимским правителем переговоры, был убит рыцарями-храмовниками.¹²³ Образ ассасинов, создаваемый в хронике, двойственный: он сочетает в себе и чудовищное, и притягательное. Неслучайно средневековые описания ассасинов связаны с представлениями о чудесном: миф о Старце гор был связан с легендой о земном рае.¹²⁴ Рассказы об ассасинах привлекли внимание любителя фантастических историй путешественника Мандевилля. Они занимают немалое место в его книге.¹²⁵ Обряды и образ жизни ассасинов наделяются фантастическими чертами, и в то же время с ними связана мечта средневекового мира об обращении перед концом света (с которым связывали каждый крестовый поход) всех нехристей, включая даже народы Гога и Магога, в христианство. Рассказы нашего хрониста — лишь часть этой традиции средневековой культуры. В целом можно сказать, что в описаниях ассасинов манера повествования приобретает специфические особенности, характерные для средневековых рассказов об экзотике, в которых образ Другого всегда амбивалентен.

Итак, запечатленный в хронике Гийома Тирского образ ислама представляется двойственным: в его описаниях мусульманского мира сочетаются символические и реалистические детали. С одной стороны, в этих описаниях встречаются традиционные стереотипы, связанные как с пропагандой

¹²¹ Wil. Tyr. P. 951, 954.

¹²² *Chronica Albrici Monachi Trium Fontium...* S. 859.

¹²³ Wil. Tyr. P. 954.

¹²⁴ Книга Марко Поло. Главы XL–XLI. М., 1956; *Delumeau J. Histoire du paradis*. P., 1994. P. 112–113.

¹²⁵ *Deluz C. Le livre de Jehan de Mandeville, une «géographie» au XIV s. Genève*, 1990.

священной войны, так и с изображением ислама как извращенной догмы и религии насилия. С другой — хронист передает вполне адекватные сведения об истории раскола в исламе, религиозных обычаях мусульман и мусульманском сектантстве. Эта тенденция изменения нарратива от символизма к реализму достаточно четко проявляется в хронике Гийома Тирского. Если в хрониках Первого крестового похода весьма ощутимо влияние устной традиции, «шансон де жест», то описание ислама в хронике Гийома Тирского основано помимо непосредственного опыта на письменных текстах, в том числе и на утраченном труде хрониста. Если хронисты Первого крестового похода соотносят сообщаемые ими сведения с символической традицией и их рассказы следует понимать в переносном смысле, то в хронике Гийома Тирского мы часто видим адекватную действительности картину. Изменяется и нарративный дискурс хроники, весьма значимый для смысла сочинения. Для хрониста характерно употребление третьего лица, прошедшего времени и безличных оборотов. Все это соответствует отстраненной и ненавязчивой манере повествования Гийома Тирского. Для дискурса хрониста характерно использование риторических фигур аналогии, сравнения и параллели как одного из видов сравнения. Все эти особенности языка его описания Другого связаны с более толерантной в сравнении с хрониками Первого крестового похода установкой хрониста относительно ислама.





II.2. Мусульманские правители в хронике Гийома Тирского

Изучая образ ислама в хронике Гийома Тирского, мы далее попытаемся реконструировать представления о моральных качествах и поведении мусульман. Мы сосредоточимся на изучении приемов изображения, которые использует хронист, рисуя портрет сарацин. В какой степени нарративная стратегия хрониста отличается от той манеры повествования, которая была характерна для хроник Первого крестового похода? Как мы могли видеть, для нарративного дискурса хронистов XII в. типичен ряд черт: писатели часто передают фантастические рассказы, в их сочинениях нередко приводятся воображаемые диалоги и монологи мусульман; они склонны рисовать собирательный портрет иноверцев, подчеркивая, что изображаемые ими нравственные характеристики касаются всего мусульманского мира в целом; при этом все моральные оценки хронистов не выходят за рамки августиновской схемы борьбы *civitas Dei* и *civitas Diaboli*; поступки иноверцев осмысляются в категориях психомахии, борьбы грехов и добродетелей, духа и материи. Посмотрим, насколько все эти нарративные приемы «работают» в хронике XIII в.

В сочинении Гийома Тирского можно выделить целый ряд эпизодов, в которых дается характеристика нравственным качествам мусульман. Сразу же отметим, что, в отличие от хронистов Первого крестового похода, которые оценивают мусульманскую армию в целом, массу рядовых воинов, писатель чаще всего характеризует мусульманских правителей, вождей джихада, выдающихся фигур исламского мира. В этом проявляется тенденция к индивидуализации, вообще характерная для повествовательной манеры хрониста.

Лишь изредка даются какие-то моральные оценки мусульманским войнам вообще или исламскому миру в целом. Отмечаются такие в целом присущие всем мусульманам качества, как гордыня (*superbia*) или надменность, высокомерие (*insolentia*). По словам хрониста, папа Урбан II в своей речи на Клермонском соборе призывал будущих крестоносцев обратить оружие против «надменности неверных» («*infidelium insolentia*»).¹ Рассказывая о завоеваниях арабов в период правления первых халифов, Гийом Тирский отмечает, что воодушевленные своими успехами арабы «вознеслись в гордыне».² То же самое говорится о правителе Антиохии Яги-Сиане: он проявляет гордыню, одержав победу над христианами.³ В военных стычках с Боэмундом турки демонстрируют свою надменность (*insolentia*), предпринимая все более ожесточенные нападения на христиан.⁴ Когда во время сражения христиан с войсками Кербоги ситуация изменилась в благоприятную для последних сторону, сельджуки, «уверовав отныне в свою победу», стали проявлять надменность (*insolentia*).⁵ Но мусульмане быстро теряют присутствие духа, сталкиваясь с новым соперником: описывая военную кампанию 1111 г., хронист сообщает, что после ряда поражений «гордыня и надменность персов оказалась сломленной».⁶ Эти характеристики в целом вписываются в традиционную средневековую психологию: по мысли писателя, главный недостаток иноверцев в том, что они сражаются против христиан и тем самым проявляют гордыню (*superbia*). Для Гийома Тирского типичен другой весьма распространенный и в других — более ранних — сочинениях XII в. прием изображения христианско-мусульманского конфликта как противоборства материальных и духовных сил, сил зла и добра. Характеризуя соотношение военных сил в одном из сражений, хронист отмечает, что мусульмане надеялись на «бесконечное их множество», а у «наших» (христиан. — *С. Л.*) — «большая неубывающая надежда» основывалась на присутствии всепобеждающего Креста и исповедании истинной

¹ Wil. Туг. P. 134.

² Ibid. P. 105: «Arabes in tantam elati superbiam».

³ Ibid. P. 152: «Tandem vero haec potitus victoria, et praesenti successu Solimannus factus elatior...».

⁴ Ibid. P. 302: «...dux eorum non ferens insolentiam cum suo egressus est comitatu...».

⁵ Ibid. P. 323: «At vero Corbagath... nunc notum per eosdem ejus habentes discessum, in majorem se erigunt insolentiam, et, quasi de victoria certa spe concepta, nostros animosius comprimebant et coangustabant attentius...».

⁶ Ibid. P. 520: «...per successus continuos contrita est Persarum superbia».

⁷ Ibid. P. 561: «Erant autem eorum major in infinita multitudine fiducia; nostris

перы.⁷ В отличие от мусульман, которые надеются победить христиан благодаря своей численности и военному превосходству, христиане побеждают, опираясь на помощь Господа Бога, их победа всегда «дарована небесами».⁸ Итак, антагонизм *Gentilitas* и *Christianitas* превращается в борьбу *vitium* и *virtus*. Добродетель, даруя победу, ведет к спасению, а грех — к поражению. Фактором, гарантирующим победу, является, как и в хрониках Первого крестового похода,⁹ страх. Христиане внушают мусульманам страх, который является орудием божественного возмездия.¹⁰ Этот страх отражен в речах, которые старофранцузские версии латинской хроники Гийома Тирского вкладывают в уста мусульманам. Когда дети плакали, матери увещевали их: «Замолчи, не то король Ричард придет». Когда испуганная лошадь шарахалась от какой-нибудь тени, сарацины шутили: «Не мерещится ли тебе король Ричард в кустах?». А если кто-то поил свою лошадь и та брыкалась, то мусульманин говорил: «Не думаешь ли ты, что король Ричард спрятался в ручье?». ¹¹ Доминирующая эмоция этой эпохи, страх проецировался на мусульман.

Примечательно, что в хронике Гийома Тирского очень немного фантастических описаний мусульманского мира и мусульманско-христианских контактов; в ней также редко встречаются воображаемые сцены, происходящие в мусульманском лагере, придуманные хронистом диалоги между мусульманами и христианами и пр. Пожалуй, единственное исключение — рассказы о Кербоге, которому архиепископ Тира вслед за хронистами XII в. уделяет немало внимания. Из всех фантастических историй, рассказанных хронистами Первого крестового похода о Кербоге, у Гийома Тирского встречается лишь одна из них — а именно история с ржавым мечом.¹² В целом она изложена в том же духе, что и у хронистов Первого крестового похода: писатель также подчеркивает заносчивость и гордыню мусульманского эмира и смирение христианских пленников. Смирение (*humilitas*)

autem in praesentia victoriosissimae crucis, et in confessione verae fidei spes amplior et indeficiens...».

⁸ *Ibid.* P. 337: «*divinitis concessu principes potiti victoria...».*

⁹ См.: *Tud.* P. 136: «*timore nimius perterriti».*

¹⁰ Подобный топос нередко встречается в агиографии: так, в житии св. Ромульда святой поражает предстоящих перед ним грешников страхом, как если бы они предстали перед судом Божиим. См.: *Murray A. Reason and Society in the Middle Ages.* Oxford, 1978. P. 396.

¹¹ *Continuation.* P. 151. Cap. CXL: «*Cuides tu que le rei d'Engleterre soit en celui buisson?».*

¹² *Wil.* Tyr. P. 314.

рыцарей Христовых подчеркнуто их внешним обликом: у них жалкий вид, плохая одежда и несовершенное оружие: по словам хрониста, Кербога высокомерно взирает на христиан, «презирая дешевизну оружия и одежды пленников (ведь у них был деревянный лук, меч, покрытый ржавчиной; одежда же от непрерывных трудов и ношения разодранная)». Слуги эмира показали ему и оружие христиан. Демонстрируя презрение к христианам, мусульманский эмир произносит проникнутую злорадством речь: «Вот народ, который должен был бы поколебать чужие царства... Вот оружие, которым должны были бы бичевать свободу Востока, а ведь им едва можно убить воробья. Закуйте их в кандалы и вместе с их оружием и этой одеждой отправьте моему господину, чтобы он понял, как нетрудно одержать победу над подобными людьми... Пусть он (господин. — С. Л.) отбросит всякий страх, пусть возложит на меня все заботы об этом деле. Через некоторое время эти грязные собаки перестанут существовать и, будучи окончательно уничтоженными, не смогут более числиться среди ныне существующих народов».¹³ Презрение Кербоги и его слуг проявляется и в том, что они, указывая на их примитивное и грубое оружие, характеризуют христиан как людей низкого социального статуса. Но, как показывает Гийом Тирский, чем более хвастливыми были речи Кербоги и чем большую самонадеянность он проявлял, тем более горьким и унижительным потом было его поражение. Ведь «эмир полагал, что ему будет очень легко одержать победу над теми, доблесть которых он еще не испытал». По словам хрониста, в письме «королю Хорасана» Кербога писал о христианах в оскорбительном и презрительном тоне, желая возвыситься в глазах своего господина; но позже его самонадеянная похвальба повергла его в смущение, так как крестоносцы одержали над ним победу и Кербога попал в неловкое положение. «Чем более жалкими были, по его собственному суждению, те, кто одержал над ним, к стыду его, победу, тем большим было его бесчестье; так как обычно для побежденных облегчающее их несчастья утешение состоит в том, что они могут сказать, будто потерпели поражение от людей сильных и доблестных; а победа, одержанная над ними людьми низкими и жалкими, заставляет их чело покраснеть еще сильнее и увеличивает их бесчестье».¹⁴ В описании Гийома Тирского главной чертой Кербоги, которая характеризует и его

¹³ Ibid. P. 314: «Alligate eos, et compeditos cum armis suis et isto suo habitu domino meo...».

¹⁴ Ibid. P. 314–315: «...quanto sane a contemptibilioribus, suo iudicio, victus abiit et confusus, tanto illi major est inflictia contumelia...».

речи, и его поступки, является гордыня (*superbia*). Это, как мы знаем, главный грех в системе христианских представлений. При этом хронист в ряде случаев дает Кербоге позитивные характеристики, но, как правило, они связаны не с восхвалением его нравственных достоинств, а с оценкой его военных или политических способностей: он называет его «могущественнейшим правителем» (*princeps potentissimus*)¹⁵ или «славным правителем» (*princeps magnificus*).¹⁶

Вообще в хронике Гийома Тирского чаще, чем в сочинениях писателей XII в., встречаются положительные характеристики отдельных мусульманских правителей и военачальников. Так, в сочинении создан весьма позитивный портрет халифа Харун-ар-Рашида (763–808). Хронист хвалит поступки и дела халифа, который был толерантен по отношению к христианам и вел мудрую политику. При этом писатель делает акцент на той роли, которую в благоприятной для христианского мира политике халифа сыграл Карл Великий, обменивавшийся посланиями и заключавший договоры с мусульманами. Гийом Тирский рассказывает о посольствах императора на Восток и визитах мусульманской стороны в Европу, хвалит щедрость халифа и перечисляет богатые дары Востока, присланные мусульманским правителем Карлу Великому: дорогие ткани, драгоценные камни, пряности и даже слон.¹⁷ Весьма типично для нарративной манеры хрониста то, что эту информацию он извлек из письменной традиции — сочинения Эйнгарда. Об этом он прямо говорит на страницах своей хроники: «как можно прочитать в его жизнеописании» (*sicut in ejus vita legitur*) или «о чем можно прочитать в жизнеописании упомянуто о славного мужа» (*de quo ita legitur in vita praedicti viri gloriosi*). В целом же высокие нравственные качества Харун-ар-Рашида оцениваются сквозь призму системы ценностей Востока. Он назван «замечательным и достойным похвалы мужем» (*admirabilis et praedicandus vir*). «Весь Восток, — пишет Гийом Тирский, — восхищается щедростью, крайней мягкостью и в высшей степени достойными уважения нравами (*mores*

¹⁵ Ibid. P. 308.

¹⁶ Wil. Tyr. P. 289.

¹⁷ Как известно, версия о существовании дипломатических отношений между христианским и мусульманским правителями весьма сомнительна. Ее несостоятельность была доказана еще В. В. Бартольдом. См.: Карл Великий и Харун-ар-Рашид // Соч. Т. VI, М., 1966. Однако нас в данном случае интересует не достоверность всех этих сведений, а христианские представления о мусульманском Востоке и образ халифа Харун-ар-Рашида в латинской традиции.

commendabiles) халифа и прославляет его приносящими бессмертие похвалами». ¹⁸ Как известно, Харун-ар-Рашид был героем арабских легенд и сказок «Тысяча и одна ночь», в это время уже известных Европе. ¹⁹ В них сохранилось немало рассказов о роскоши и блеске двора халифа и о его учености и мудрой политике. Возможно, эти рассказы вдохновили Гийома Тирского на создание образа гуманного и просвещенного халифа. Повествуя об этом далеком прошлом, писатель употребляет определенные грамматические формы — перфект, плюсквамперфект и тем самым подчеркивает временную дистанцию по отношению к событиям, о которых рассказывает. ²⁰

Своеобразным полюсом по отношению к Харун-ар-Рашиду является в изображении хрониста халиф аль-Хаким, как известно, разрушивший в 1009 г. церковь Гроба Господня и другие христианские святыни. Гийом Тирский подробно рассказывает о том, как тот превратил в руины храм Воскресения, восстановленный и перестроенный патриархом Модестом во время правления императора Ираклия (610–641). Рассказывая об этом, хронист ссылается на устную традицию: «как говорят, — пишет он, — аль-Хаким совершил эти злодеяния» («hoc... fecisse dicitur»). С точки зрения средневекового писателя, в галерее многочисленных портретов могущественных правителей мусульманского мира аль-Хаким отличался особой «нечестивостью» (impietas) и «низостью» (nequitas). ²¹ В образе аль-Хакима персонафицируется грех и зло. Этот халиф, по словам хрониста, оказался более порочным, чем его предшественники и преемники. «Его безбожие и его злоба так выделяли его среди всех прочих, что его жизнь, одинаково постылая как Богу, так и людям, может быть рассказана лишь в отдельном произведении». ²²

¹⁸ Wil. Tyr. P. 108–109: «Aarum videlicet, qui cognominatum est Ressith, qui unverso praefuit Orienti, cujus liberalitatem et urbanitatem praecipuam, et mores singulariter commendabiles, universus etiam usque hodie Oriens admiratur, et praeconiis attollit immortalibus...». Примечательно, что по отношению к мусульманскому правителю хронист использует тот же эпитет, что и по отношению к Годфруа Бульонскому — «commendabilis» — «достойный одобрения», «похвальный». Ср.: Wil. Tyr. IX, 5.

¹⁹ См.: *Aziz-al-Azmeh*. Barbarian in Arab Eyes / Past & Present. 1992. № 134. P. 5.

²⁰ Wil. Tyr. P. 108, 110, 289, 308.

²¹ Wil. Tyr. P. 110: «adeo enim in omni impietate et nequitia singularis extitit»

²² Ibid. P. 110: «Hic et praedecessorum suprum et successorum... in omni impietate et nequitia singularis extitit, ut ejus vita Deo et hominibus odibilis, speciales exigat tractatus...».

Негативную характеристику хронист дает и сельджукскому правителю Альп-Арслану (1059–1072 гг.) (Belfeth). Этот могущественнейший сатрап (satrapa potentissimus), по мнению Гийома Тирского, был настоящим «бичом народов» (flagellum populorum). Он называет его «молотом всего света» (malleus universae terrae).²³ Хронист часто использует подобные библейские топоры для характеристики мусульманского правителя. В духе христианской культурной традиции нашествие Альп-Арслана рассматривается как наказание Бога за грехи, совершенные христианами («ad iracundiam provocatus Dei»). Эта мысль хрониста звучит особенно убедительно на фоне его предыдущих рассуждений о западных христианах, погрязших в грехах и забывших Бога.²⁴ Как и аль-Хаким, вождь сельджуков преследовал христиан и осквернял христианские святыни. Повествование об этих издевательствах и оскорблениях мусульман достигает кульминации в следующем рассказе хрониста: сельджукский вождь, с целью унижить своего соперника — византийского императора Романа Диогена, совершил следующий предосудительный поступок: сев на императорский трон, он поставил ногу на шею императора, как пишет хронист, «использовав тело императора как табуретку» и проделывал он это несколько раз с целью «оскорбления имени и веры Христовой» («in contumeliam nominis et fidei Christianae»).²⁵

Создавая ненавистный образ султана, хронист тем не менее называет его «мужем неверным, но знаменитым» («vir infidelis, sed magnificus»).²⁶ Быть может, на Гийома Тирского произвели огромное впечатление военные и политические успехи Альп-Арслана — в частности, его победа над Византией в битве при Манцикерте в 1071 г. Видимо, отношение хрониста к иноверцам вовсе не однозначно.

Характеристики моральных качеств мусульманских правителей постоянно встречаются на страницах хроники Гийома Тирского. Весьма часто упоминаются такие качества, как вероломство (perfidia), нечестивость (impietas) и низость (nequitas). Так, правитель Дамаска Дукак назван «вероломным (perfidus) и нечестивым (impus)». ²⁷ Об атабеке Мосула аль-Бурсуки

²³ Ibid. P. 120.

²⁴ Ibid. P. 121.

²⁵ Ibid. P. 121.

²⁶ Ibid. P. 120.

²⁷ Ibid. P. 565: «Doldequinus, perfidus et impius Damascenorum rex...». В этом пассаже речь идет о военных стычках между рыцарями иерусалимского короля Бодуэна II и правителя Дамаска. Примечательно, что в «шансон де жест» «Взятие Акры» эпизоды конфликтов между Дукаком и иерусалимскими королями обрастают

(ум. 1127 г.) хронист сообщает, что тот «собирает семена и плоды низости (nequitatis) и нечестивости (impietatis)» и пр. Эти понятия, как правило, морально и религиозно окрашены — так, понятие *perfidia* имеет вполне определенные коннотации, связанные с представлением о вероотступничестве, понятие *impietas* (нечестивость) является антонимом понятию *pietas* (благочестие).²⁸ Последнее качество приписывается чаще всего Годфруа Бульонскому и другим христианским правителям.²⁹ На их фоне, по общей риторической схеме, Гийом Тирский рисует портреты мусульманских вождей. В этой схеме важнейшую роль играет оценка их нравственных качеств.

Религиозно окрашены и характеристики султана Алеппо эль-Гази (ум. 1127 г.), одного из самых сильных и могущественных «правителей неверных». ³⁰ Эмир именуется «упорным и неутомимым преследователем веры и имени Христа». ³¹ По словам хрониста, благодаря своей военной мощи эль-Гази внушал большой страх, но, подчеркивает Гийом Тирский, «своим» — т. е. мусульманам. ³² Христианам же, ценящим спиритуальную силу намного выше материальной, он, по мысли хрониста, был совсем не страшен. Вместе с другими мусульманскими вождями эль-Гази вел войны в северной Сирии. 27 июня 1119 г. он нанес сокрушительное поражение графу Антиохии Роже — это была так называемая битва на Кровавом Поле (*Ager Sanguinus*). Канцлер Роже Антиохийского Готье записал эти события, называя эль-Гази «тираном» (*tyrannus*), «преступником» («*magister sceleris*»), «зачинателем распри» («*princeps dissidiae*»). У Гийома Тирского в сравнении с хронистом Готье Канцлером оценка эль-Гази намного более нейтральна. Рассказывая о битве, наш автор как бы сравнивает двух противников — Роже Антиохийского и эль-Гази. По его мнению, Роже был человеком нечестивым и распутным,³³ но перед битвой он «смирненно и с сокрушенным сердцем» (*corde contrito et humiliato*) покался перед Богом (*coram Deo*), и потому у него был шанс на спасение своей души. Такого шанса не было

фантастическими деталями, но при этом поэт в большей мере сосредоточивает свое внимание на борьбе между Дукаком и Танкредом. См.: «*La Prise d'Acree*», «*La Mort Godefroy*», «*La Chanson des Rois Baudoin*» / Ed. P. Grillo. Alabama, 1987.

²⁸ См. главу «Образ ислама: опыт анализа понятий».

²⁹ Wil. Tyr. IX, 5: «in operibus pietatis assiduus».

³⁰ Wil. Tyr. P. 556: «infidelium potentissimus princeps».

³¹ Ibid. P. 564: «praedictus fidei et nominis Christiani pertinax et indefessus persecutor Gazi».

³² Ibid. P. 556: «apud suos valde formidabilis».

³³ Ibid. P. 558–559.

у эль-Гази: тот «испустил несчастную свою душу, обреченную на огонь».³⁴ Как видим, хронист оказывается способным не только противопоставлять христиан и мусульман, но и сравнивать их.

Особого внимания заслуживает фигура эмира аль-Бурсуки, атабека Мосула, находившегося в конфликте с аль-Гази. Хронист называет эмира «страшнейшим преследователем веры нашей».³⁵ Аль-Бурсуки был разбит Роже Антиохийским в битве 15 августа 1115 г. и погиб в сражении. Гийом Тирский рассматривает его гибель как естественное следствие его злодеяний — по его словам, аль-Бурсуки «должен был пожать семя своей злобности и плоды безбожности».³⁶ Тон, в котором хронист отзывается о мусульманине, такой же уничижающий, как и у хронистов Первого крестового похода. В своей оценке иноверца Гийом Тирский еще связан с традиционной системой ценностей. Но все же «злобность» своего персонажа Гийом Тирский относит не на счет его морального облика, а на счет его политических деяний.

И все же в большинстве случаев иноверцы, в силу своей принадлежности к неправильной религии, неспособны проявлять высокие нравственные качества. Так, они не расположены к тому, чтобы поддерживать дружеские отношения, даже основанные на общих политических интересах; они склонны к неверности и нарушению договоренностей. Хронист рассказывает о близких отношениях между эмиром Балаком (с 1127 г. правителем Мосула), «могущественным турецким сатрапом»³⁷ и известным своими симпатиями к мусульманской культуре Бодуэном Эдесским. Их союз хронист называет дружбой («amicitia»)³⁸. Балак, находившийся в сложных отношениях с остальными представителями мусульманского политического мира, постепенно утрачивал свои владения и как-то раз попросил аудиенции у Бодуэна Эдесского под тем предлогом, что желал принести личную присягу за последнюю оставшуюся в его владении крепость. Когда в сопровождении

³⁴ Ibid. P. 564: «...ille aeternis incendiis, infelicem animam dicitur exhalasse».

³⁵ Ibid. P. 612: «immanissimum nostrae fidei persecutorem Bursequinum».

³⁶ Ibid.: «interiit, nequitiarum suarum semina simul et fructus impietatis, opere suo recolligans».

³⁷ Wil. Tyr. P. 598: «Balak, poentissimus Turcorum satrapa».

³⁸ Само понятие «amicitia» в Средние века включало целый спектр различных эмоций и отношений — от основанных на доверии близких дружеских отношений до политических союзов и объединений для достижения каких-либо целей. См.: *Althoff G. Verwandte, Freunde und Getreue. Zum politischen Stellenwert der Gruppenbildungen im frühen Mittelalter.* Darmstadt, 1990.

свиты Бодуэн прибыл на встречу, сто прятавшихся в засаде турок напали на него. Так христиане узнали коварство (*malitia*) мусульманского эмира. Этот эпизод сильно огорчил Бодуэна и с этого дня, пишет хронист, тот отвергал дружбу турок, и она внушала ему подозрение.³⁹

До сих пор речь шла о мусульманских правителях, которые не были современниками Гийома Тирского, и об истории христианско-мусульманских конфликтов, которые во времена хрониста казались далеким прошлым. Не случайно портреты этих политических деятелей и полководцев даются в более абстрактно-символическом и обобщенном духе. Другое дело изображение хронистом его мусульманских современников. Они окрашены в несколько иные тона.

В этом смысле примечателен нарисованный хронистом портрет политических союзников Иерусалимского королевства. Положительными чертами наделяется образ правитель Дамаска Му'ин-аль-дин Унура (*Ainardus*), с которым в 1139–1140 г. заключил союзнический договор иерусалимский король Фульхерий. Примечательно, что портреты Унура и других мусульманских правителей обрисованы примерно по той же риторической схеме, что и портреты христианских королей Иерусалимского королевства: описываются их внешность, их нравственные качества, дается оценка их деяниям.⁴⁰ В своей хронике Гийом Тирский нередко отмечает достоинства Унура. Создавая портрет мусульманского государя, он употребляет оборот «как говорили» (*ut dicebatur*) — т. е. ссылается на устную традицию. Позитивные характеристики Унура следует рассматривать сквозь призму политических отношений Иерусалима и Дамаска. Унур назван «упорнейшим и вернейшим сторонником заключения договора».⁴¹ В связи с этим хронист прежде всего подчеркивает такое его качество, как «искренность в вере» (*fidei sinceritas*); при этом имеется в виду его верность принципам франко-

³⁹ Wil. Tyr. P. 352: «Unde factum est, ut ab ea die dominus Balduinus Turcorum declinaret amicitiam, et suspectam penitus haberet fidem».

⁴⁰ О портретах христианских правителей см.: *Giese W.* Stadt- und Herrscherbeschreibungen bei Wilhel von Tyrus // *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters*. 1978. Jg. 34. Hf. 2. S. 381–409.

⁴¹ Wil. Tyr. P. 689: «tenacissimus et fidelissimus prosector foederis».

дамасского союза. Унур был полезен для Иерусалимского королевства, и потому Гийом Тирский называет его «любимцем христианского народа» («populi nostris amator») и «благоразумнейшим мужем» («vir prudentissimus»).⁴² Примечательно, что такое качество, как благоразумие (prudentia), в хронике приписывается главным образом христианским королям — Амори I, Фульхерию и др.⁴³ В описании Гийома Тирского добродетели Унура, который заботился о государстве, во всех делах был осмотрительным,⁴⁴ — оттеняют недостойное поведение мужа его дочери — правителя Дамаска. Тот был, по словам хрониста, человеком «праздным, предающимся бражничеству и удовольствиям, погрязшим в пороках».⁴⁵ Таким образом, хронист не рисует портреты мусульманских иерархов одной краской. В его изображении религиозное не совпадает целиком с этическим, и среди иноверцев есть как положительные, так и отрицательные герои. При этом Гийом Тирский способен видеть тонкие психологические нюансы в образе действий иноверца. По словам хрониста, Унур стремился заслужить благосклонность христианского народа и оказывал франкам разного рода услуги, — но делал ли он это искренне или под влиянием необходимости, остается для Гийома Тирского загадкой. При этом хронист не исключает возможности того, что оба обстоятельства сыграли свою роль.⁴⁶ Итак, писатель создает психологические портреты иноверцев, наделяя своих героев конкретными индивидуальными чертами, описывая их реальные поступки и речи. Как видим, портреты мусульманских правителей, не лишённые жизненности, резко отличаются от абстрактных образов хронистов Первого крестового похода.

Несколько иначе, чем в случае с Унуром, рисуется портрет египетского везира Савара (ум. 1163). В создании образа этого мусульманского иерарха немалую роль сыграли политические факторы. В 60-е годы XII в. Египет играл важнейшую роль во франко-мусульманских отношениях. Все политические альянсы и конфликты в это время так или иначе были связаны

⁴² Ibid. P. 725.

⁴³ Wil. Tyr. XIX, 2.

⁴⁴ Ibid.: «habebat ergo regni curam, tum quia regis erat socer, tum quia vir circumspectus erat plurimum».

⁴⁵ Ibid.: «rex autem deses, ebriosus, et epulo, solis vacabat deliciis, et libidine totus effluebat dissolutus».

⁴⁶ Ibid.: «quod utrum ex animo et ex dilectionis sinceritate procederet, an invitum impellere necessitas, ... quaerabatur. Poterat sane utrumque esse in causa».

с Египтом.⁴⁷ Главная черта этого периода заключается в том, что исламский мир, преодолев политическую раздробленность, объединяется под знаменем войны с неверными. Чтобы противостоять туркам, усилившейся коалиции проводников политики джихада, франкам необходимо было сделать Египет своим союзником. Последний представитель династии Фатимидов халиф аль-Абдид находился в сложных отношениях со своим везирем — Саваром. Тот же постоянно лавировал между турками и франками и время от времени заключал альянсы с иерусалимским королем Амори. Однако франко-египетский союз, направленный против сельджуков, оказался неудачным. Гийом Тирский поначалу изображает везира как услужливого и угодливого царедворца. Египетский везир, как пишет о нем хронист, «готовый ко всему, неутомимый, хлопотливый, полный беспокойства»,⁴⁸ был весьма полезен иерусалимским правителям. Примечательно, что если ревностная деятельность Савара заслуживает высокой оценки хрониста с прагматической точки зрения, то все египтяне в целом характеризуются им в исключительно негативных красках. Но все же эти негативные тона возобладали в описании хрониста именно тогда, когда со всей ясностью была осознана бесперспективность союза с Саваром, и франко-египетский союз потерпел крах. Отныне хронист нередко напоминает о том, что египтяне — «мужи изнеженные и женоподобные»⁴⁹ и главная черта, характеризующая их речи и поступки, — хитрость (*calliditas*). Гийом Тирский убежден: египтяне действуют при помощи хитрости, потому что у них нет добродетели, и во взаимных отношениях они компенсируют свои слабости обманом.⁵⁰ Как видим, морализирующие сентенции звучат и в этих более поздних по времени написания пассажах хроники.

Как уже было сказано, в середине XII в. мусульманский мир объединяет идея джихада. В хронике Гийома Тирского нарисован портрет главного политического врага христиан, известного вождя джихада Имад-аддина Зенги (ум. 1146), атабека Мосула, а затем султана Алеппо. Хронист называет его «мужем свирепейшим» (*vir sevissimus*).⁵¹ Имея в виду временный союз

⁴⁷ *Prætor J. Histoire du royaume latin de Jérusalem. P., 1969. T. 1. P. 427–461.*

⁴⁸ *Wil. Tyr. P. 905: «succinctus ad omnia, impiger, sedulus, plena sollicitudine circuit principes universos...».*

⁴⁹ *Ibid. P. 920: «viri molles et effeminati».*

⁵⁰ *Ibid. P. 921: «dolisque peragunt, quod virtuti sentiunt deesse et fraudis commercio virium redimunt defectus».*

⁵¹ *Ibid. P. 667.*

Иерусалима и Дамаска, направленный против сельджуков, писатель именуется Зенги «жестоким врагом обоих королевств».⁵² Но Гийом Тирский оказывается способным признавать и достоинства врага: он высоко ценит военные качества Имад-аддина и, рассказывая о его заслугах, привносит в свое повествование реальные детали. С точки зрения Гийома Тирского, Зенги «умнейший муж, весьма опытный в военных делах».⁵³ Примечательно, что этот эпитет — «опытнейший в военных делах» в хронике применяется также по отношению к королям Бодуэну II, Фульхерию и др.⁵⁴ Не без восхищения хронист описывает храброе поведение эмира в боевых сражениях, отмечает его воинственный пыл: по словам писателя, в одной из битв Зенги, видя преимущество своего положения, «воодушевившись, призывая своих воинов, ободряя их словами, показывая им пример, первым среди тысячи ринулся в гущу битвы; мужественно сражаясь, вдохновляет своих на сражение и обращает наших воинов в бегство».⁵⁵ Рассказывая о поведении Имад-аддина в одной из военных кампаний, хронист замечает, что тот проявил себя «мужем деятельным».⁵⁶ Гийом Тирский показывает, что Имад-аддин порой способен и к гуманному отношению к врагу. Так, во время осады Триполи в 1137 г. христианские рыцари, измотанные длительной осадой, вынуждены были сдаться на милость победителя, и Зенги, к удивлению христиан, отпустил всех пленников, дав им возможность уйти со своим движимым имуществом, в обмен на сдачу крепости. По словам Гийома Тирского, все поразились тому, что столь жестокий человек, как Зенги, «проявил гуманность».⁵⁷ И все же для средневекового писателя Имад-аддин Зенги прежде всего — иноверец. В контексте христианской концепции Другого рассматриваются моральные качества Имад-аддина. Хронист приписывает ему важнейший в системе христианских представлений грех — гордыню (*superbia*). «Сангвинус, — пишет Гийом Тирский о Зенги, — словно беспокойный червь, безмерно возгордился своими успехами».⁵⁸ Для Гийома Тирского он тем не

⁵² Ibid. P. 684: «hostes utriusque regni crudelissimus».

⁵³ Ibid. P. 664: «vir sagacissimus et rei militaris habens experientiam».

⁵⁴ Wil. Tyr. XII, 4: «rei militaris multam habens experientiam...»; XIV, 1.

⁵⁵ Ibid.: «animo fervens suos convocans et inter milia suorum primus verbo suos erigens, provocans exemplo, in medias nostrorum irruiet acies...».

⁵⁶ Ibid. P. 685: «sicut vir erat industrius».

⁵⁷ Ibid. P. 669: «Nostri... admirantes, unde tanta hominis tam inclementis processit humanitas...».

⁵⁸ Ibid. P. 684: «Sanguinus tanquam vermis inquietus, successibus in immensum elatus».

менее остается прежде всего вождем джихада, врагом христианства, а потому злодеем и преступником.⁵⁹ Не случайно и прозвище, которое христиане дали мусульманскому эмиру — Сангвинус (*Sanguinus*), т. е. «Кровавый». «Зенги, — пишет Гийом Тирский, — оскверненный злодеяниями и страшнейший преследователь всего христианского». В день смерти Зенги (15 сентября 1146 г.), убитого одним из его евнухов, Гийом Тирский напишет о нем следующие строки: «Какое славное событие! Обагрен кровью кровожадный (*sanguine sanguinolentus*), муж-убийца, виновник по имени Сангвинус!». ⁶⁰ Прибегая к аллитерации, хронист сгущает негативные краски в изображении мусульманского вождя.

В хронике также нарисован весьма жизненный портрет сына Зенги Нур-аддина, также одного из влиятельных вождей джихада. Если Гийом Тирский нередко давал Зенги самые негативные характеристики, то его сын Нур-аддин получил более лестную и позитивную оценку, несмотря на то, что являлся злейшим врагом Иерусалимского королевства. Наибольшего количества эпитетов (около двадцати), к которым прибегает хронист, описывая правителей мусульманского мира, удостоился именно Нур-аддин. С одной стороны, Нур-аддин для Гийома Тирского «сильнейший государь» (*potentissimus princeps*),⁶¹ с другой — конечно же, «самый неукротимый враг наш»,⁶² «сильнейший из врагов наших» (*hostium nostrorum potentissimus*),⁶³ «величайший преследователь народа и веры христианской». ⁶⁴ Термин «преследователь» (*persecutor*) в данной связи, видимо, не случаен. Если Унур назван «проводником» мира (*prosecutor*), то Нур-аддин — «преследователем» христиан (*persecutor*). Называя мусульманских правителей *persecutor*, хронист отсылает к общезначимой символической традиции, тем представлениям и взглядам, которые разделял средневековый писатель и его предполагаемая аудитория. Топос «преследователь Церкви» (*persecutor ecclesiae*) в средневековой культурной традиции имеет вполне отчетливые коннотации. Так, в хронике Роджера Ховденского нарисована апокалиптическая

⁵⁹ Ibid. P. 663: «*Sanguinus vir sceleratissimus et christiani nominis immanissimus persecutor*».

⁶⁰ Ibid. P. 723: «*Quam bonus eventus! Fit sanguine sanguinolentus/Vir homicida, reus, nomine Sanguineus*».

⁶¹ Ibid. P. 871: «*potentissimus princeps*».

⁶² Ibid. P. 926: «*violentissimus hosis noster, molestissimus persecutor*».

⁶³ Ibid. P. 835.

⁶⁴ Ibid. P. 773: «*fidei et nominis, more patris, maximus persecutor christiani Noradinus*».

картина наступления конца света (Откр. 12, 1–6), которое ознаменуется появлением семи преследователей Церкви (*persecutores ecclesiae*) — Ирода, Нерона, Мухаммада и др. Их появление предсказывает калабрийский монах Иоахим Флорский Ричарду Львиное Сердце во время их встречи в 1190 г. в Марселе.⁶⁵ Все эти исторические персонажи, перечисленные в пророчестве монаха, представляются Роджером Ховденским настоящим воплощением мирового зла.

В свою очередь Гийом Тирский, называя мусульманских правителей «преследователями» (*persecutores*), вероятно, имеет в виду эти апокалиптические образы. Значит, Нур-аддин в его понимании, действительно, злейший враг христианской Церкви. Но, с другой стороны, Гийом Тирский наделяет его хвалебными эпитетами, называя его «правителем справедливым, находчивым и осторожным».⁶⁶ Он считает его «государем сколь благоразумным, столь и предвидящим».⁶⁷ Все эти эпитеты — *justus, providus* — в хронике употребляются и по отношению к христианским правителям.⁶⁸ Имея в виду его дар политического предвидения, хронист называет Нур-аддина «мужем отважнейшим, обладающим беспримерным у египтян опытом в военных делах».⁶⁹ В связи с этим Гийом Тирский называет его «деятельнейшим мужем, неустанно добивающимся успехов».⁷⁰ Заслуживает внимания то обстоятельство, что хронист отмечает такие прагматические качества, как находчивость и осторожность. Его характеристика, весьма рациональная и заземленная, практически лишена того символического смысла, какой часто обнаруживается в хрониках Первого крестового похода.

Хотя Нур-аддина и называют *persecutor*, за ним признают способность проявить высокие моральные качества. В этой связи Гийом Тирский описывает один весьма примечательный эпизод: во время похорон иерусалимского короля Бодуэна III мусульмане советовали Нур-аддину, воспользовавшись слабостью крестоносцев, вторгнуться в пределы Иерусалимского королевства и отвоевать новые территории. Но, по словам хрониста, тот предпочел проявить жалость к христианам, которые оплакивали своего

⁶⁵ *Chronica magistri Rogeri de Hoveden* // RS. L., 1870. Vol. 51. P. 75–79.

⁶⁶ *Wil. Tyr.* P. 956: «*princeps tamen justus, vafer et providus*».

⁶⁷ *Ibid.* P. 878: «*Noradinus tam prudens quam providus princeps*».

⁶⁸ *Ibid.* XIV, 1; IX, 5.

⁶⁹ *Ibid.* P. 823: «*Noseredinus, vir audacissimus, rei militaris singularem apud Egyptios experientiam habens*».

⁷⁰ *Ibid.* P. 832: «*Noradinus vero, erat vir strenuus et successos suos continuare impiger*».

господина: по мнению вождя джихада, следовало оплакивать эту утрату, ибо другого такого достойного правителя на земле более не осталось. Как видим, взаимные признание и толерантность — те качества, которые обнаруживают персонажи хроники Гийома Тирского. Как и в других случаях, слова Нур-аддина приводятся в хронике в виде косвенной речи.

При этом хронист называет Нур-аддина человеком «религиозным». Что имеется в виду? Парадоксально, но он называет вождя джихада «религиозным и богобоязненным (*timens Deum*) в соответствии со своими традициями». ⁷¹ Такими же эпитетами (*timens Deum*) хронист награждает и христианских правителей — Бодуэна III, Годфруа Бульонского и др. ⁷² В посвященных Нур-аддину строках нет обычной для нарративной манеры хронистов XII в. демонизации чужой религии. В какой-то степени Гийом Тирский пытается оценить ислам, так сказать, «изнутри». Это в высшей степени оригинально для средневекового человека, и не случайно немецкий историк Р. Швингес приписывал Гийому Тирскому особую толерантность по отношению к иноверцам. ⁷³ И действительно, хронист проявляет весьма нетипичную для средневекового человека способность воспринимать чужую культуру. Если сравнивать его сочинение с хрониками Первого крестового похода, то можно заметить, что произошел существенный сдвиг в мировоззрении средневекового человека. Однако трудно согласиться с Р. Швингесом в том, что при этом Гийом Тирский выходит за пределы средневекового религиозного мирозерцания. Все же чужую религию он продолжает называть «суеверными традициями» («*traditiones supersitiosas*»). Ислам для него лишь суеверие, извращение истинного учения.

Нур-аддин также назван правителем, которому сопутствует личное счастье, что позволяет ему расширять отцовское наследство. ⁷⁴ Думается, что слово *felix* здесь не случайно. Этот эпитет отсылает к античной риторической традиции: понятие *felix*, несомненно, связано с понятием *fortuna*; при этом подразумевается весь комплекс языческих античных представлений о благосклонной судьбе и иррациональных силах, управляющих жизнью человека. Эти представления, в корне чуждые христианству, проецируются на образ мусульманского правителя, образ иноверца.

⁷¹ Ibid. P. 723: «*juxta traditiones illius populi superstitiosas, timens Deum...*».

⁷² Ibid. XVI, 1; IX, 5.

⁷³ *Schwinges R. Kreuzzugsideologie und Toleranz. Studien zu Wilhelm von Tyrus.* Stuttgart, 1978. S.189.

⁷⁴ Wil. Tyr. P. 723: «*felix quoque et paternae ampliatio hereditatis*».

Весьма разностороннюю характеристику дает хронист полководцу Нур-аддина Ширкуху. Тот был ключевой фигурой в политических отношениях мусульманского и христианского миров в 60–70-е гг.⁷⁵ В 60-е годы XII в. он вел войну против Египта (именно он убедил Нур-аддина в необходимости этой войны), которая в 1163 г. положила конец фатимидской династии. В 1169 г., убив Савара, он становится египетским везирем. Портретная характеристика, данная хронистом Ширкуху, точна и выразительна, а главное — конкретна. Подчиняя свое повествование уже созданной им риторической схеме, Гийом Тирский вначале рассказывает об индивидуальных человеческих качествах Ширкуха: по словам хрониста, тот был «дельным и энергичным воином»,⁷⁶ благодаря испытанности в военном деле и своим заслугам завоевал любовь воинов.⁷⁷ Далее хронист рассказывает о физических качествах своего героя. Он рисует весьма жизненный портрет Ширкуха: по словам хрониста, тот был небольшого роста, тучный и дородный, у него было бельмо на глазу.⁷⁸ Несмотря на то, что он был пожилым (*senior*), Ширкух, по словам Гийома Тирского, замечательно для своего возраста переносил тяжелый труд, голод и жажду.⁷⁹ Стараясь как можно рельефнее нарисовать портрет иноверца, хронист упоминает о его социальном статусе. Ширкух прошел путь от раба до полководца: «из рабства достиг высот» («*ex servile conditione princeps constitutus*»). При этом Гийом Тирский рисует своего героя как человека, обладающего высоким самосознанием, рисуя его «мужем деятельным и о себе много понимающим».⁸⁰ Это не мешает ему осудить злодеяния Ширкуха — узнав об убийстве Савара, он назвал мусульманского вождя «преступником» (*sceleris minister*).⁸¹

Описывая его интеллектуальные качества, Гийом Тирский подчеркивает его тонченность и образованность, называя его «красноречивым му-

⁷⁵ *Syvan E.* L'islam et la croisade. Idéologie et propagande dans les réactions musulmanes aux croisades. P., 1968; *Семенова Л. А.* Из истории фатимидского Египта. М., 1974.

⁷⁶ Wil. Tyr. P. 871: «...virum industrium et in armis strenuus».

⁷⁷ *Ibid.*: «et in re militari admodum exercitatum, militibus carum... suffragantibus meritis...».

⁷⁸ *Ibid.*: «Erat autem homo jam senior, pusillus statura, pinguis multum et corpulentior... in altero oculorum habens albuginem...».

⁷⁹ *Ibid.*: «laboris patientissimus, sed et sitim et famem aequanimiter tolerans, supra id quod aetas illa soleat sustinere».

⁸⁰ *Ibid.* P. 842: «vir strenuus et de se plurimum praeumens».

⁸¹ *Ibid.* P. 923.

жем, обладающим даром изысканной речи».⁸² Примечательно, что, характеризуя поведение и манеры Ширкуха, хронист нередко употребляет термин *urbanitas*. Это одно из центральных понятий в системе рыцарско-аристократических ценностей. Заимствованное из античной культуры, в которой оно обозначало утонченный вкус и образованность, изящество манер, изысканность речи и в целом принадлежность к городской культуре, понятие *urbanitas* в противоположность понятию *rusticitas* (сельская простота, грубость) удерживает все выше приведенные значения в Средние века, а начиная с XII в. становится неотъемлемым элементом модели поведения аристократа.⁸³ По смыслу слово *urbanitas* весьма близко к термину *curialitas*, в Средние века являвшемуся наиболее общим обозначением придворной культуры. В хронике Гийома Тирского оно нередко употребляется в отношении коронованных особ — королей Бодуэна III, Амори I, королевы Мелизанды.⁸⁴ *Urbanitas* Ширкуха ярко проявляется в его речи, обращенной к христианскому рыцарю Гуго Цезарийскому. Как известно, Ширкух взял в плен этого известного иерусалимского вельможу и оказывал ему многочисленные знаки внимания, а также просил его быть посредником между ним и королем Амори. Гийом Тирский приводит в своей хронике изысканный диалог между христианским рыцарем и Ширкухом. По словам хрониста, мусульманский полководец сочинил настоящую речь (*sermone composito*), убеждая рыцаря быть посредником в переговорах («*соerit eum conuenire...*»). В этой речи можно обнаружить изысканные стилистические фигуры и присущие античной риторике ритмы. Ширкух даже использует речевые обороты Вергилия⁸⁵ и Тита Ливия.⁸⁶ Путем повторения ряда строк хронист достигает ритмического эффекта: «ты великий правитель, знатный и знаменитейший среди своих»,⁸⁷ — говорит Ширкух Гуго Цезарийскому. «Ты известный человек, как я уже сказал, дорог королю, умеешь хорошо говорить и действовать; будь посредником мира между нами».⁸⁸

⁸² Ibid. P. 905: «*vir eloquens et urbane facundus*».

⁸³ *Zotz T. Urbanitas. Zur Bedeutung und Funktion einer antiken Wertvorstellungen innerhalb der höfischen Kultur des Mittelalter // Curialitas. Studien zur Grundfragen der höfisch-ritterlichen Kultur / Hg. J. Fleckenstein. Göttingen, 1990. S. 392–452.*

⁸⁴ Wil. Tyr. P. 716, 785.

⁸⁵ Ibid. P. 906: «*otium terimus*» (*Virg. Aen. IV, 271*).

⁸⁶ Tit. Liv. I, 57: «*Regi juvenes... toium convivis comissionibusque inter se terebant...*».

⁸⁷ Wil. Tyr. P. 905–906: «*Magnus princeps es, nobilis et apud tuos clarissimus...*».

⁸⁸ Ibid. P. 906: «*Homo nobilis es, ut dixi, rego carus, semone potens et opere; esto inter nos pacis mediator*».

Для повествовательной манеры Гийома Тирского в этой части хроники характерны, с одной стороны, использование прямой речи, призванной придать рассказу характер подлинности, а с другой — использование особых грамматических форм — плюсквамперфекта, перфекта, характерных для исторического сочинения.⁸⁹ Для создания портретной характеристики Ширкуха писатель использует обычные приемы изображения: он проецирует свои представления и систему ценностей на мусульманский мир, приписывая иноверцу черты, свойственные скорее аристократии латинского мира — такие, как *liberalitas*, *urbanitas* etc. В своей речи Ширкух изъясняется так, как если бы он был представителем высшей аристократии Иерусалимского королевства либо церковным прелатом. Он говорит и ведет себя в соответствии с принятыми в латинском мире правилами *curialitas*. В изображении Гийома Тирского он выглядит европейским аристократом — иноверец ведет себя так, как если бы он был христианином.

Многочисленные страницы своей хроники писатель посвящает рассказу о личности и образе действий самого знаменитого деятеля джихада — Салах-аддина. Со времен Харун-ар-Рашида в мусульманском мире не было более прославленного восточного правителя. На самом деле, личные качества Салах-аддина, его толерантность и великодушие, его военные таланты вызывали восхищение у европейцев. Неслучайно Данте поместил Саладина в первом круге ада, где он отвел приятный уголок для своих возлюбленных — Вергилия, древнегреческих поэтов и философов, героев Трои и Рима, рядом с которыми, пишет поэт, «поодаль я заметил Саладина» (IV:129). В сознании средневекового европейца витал романтический образ героя джихада. В литературных сочинениях, особенно в старофранцузском эпосе, ему приписывали благородное происхождение, а также симпатии к христианской религии.⁹⁰ Не случайно возникла легенда, согласно которой он происходил из знатного рода графов Понтье и был христианином. По словам поэтов, Салах-аддин — плод брака чудесно перенесшейся на Восток представительницы французского аристократического рода с сарацином. Средневековая литература сохранила множество экзотических легенд, связанных с образом Салах-аддина. В старофранцузском эпосе повествуется о путешествиях, которые он совершал в Европе. В Италии и Франции он встречается с коронованными особами. В Камбрэ он участвует в рыцарском турнире, во время которого побеждает Ричарда Львиное

⁸⁹ Ibid. P. 716, 785, 906.

⁹⁰ *Le Chevalier au Cygne et la fin d'Elias* / Éd. E. Mickel, J. A. Nelson. Alabama, 1977; *Li Romans de Baudouin de Sebourg* / Éd. L.-N. Boca. Valenciennes, 1841. Vols. 1–2; *Christ L. S., Cook R. F. Le deuxième cycle de la croisade (deux études sur son développement)*. Gênevè; Droz, 1972.

Сердце. Французская королева оказывает мусульманину знаки внимания, а трубадур Бертран де Борн рассказывает ему о куртуазном идеале любви, правила которой он усваивает. Роман Салах-аддина с королевой продолжается в Сирии, где его ждут новые приключения.⁹¹ Все эти рассказы делали из вождя джихада рыцаря, полухристианина, полуфранцуза, путешественника и куртуазного любовника.⁹² В какой степени созданный Гийомом Тирским образ Салах-аддина вписывается в эту романтическую традицию?

Для Гийома Тирского Салах-аддин, который во времена хрониста пользовался огромной популярностью, является тем не менее прежде всего врагом христианства, и он неслучайно называет его «страшнейшим врагом нашим» (*hostis noster immanissimus*).⁹³ Точно так же в письме папы Люция III, которое цитирует Матвей Парижский в своей хронике, Салах-аддин назван «страшнейшим преследователем имени святого»,⁹⁴ который «растревожил самые низкие силы с целью добиться гибели верного народа». Несомненно, в создании портрета Салах-аддина большую роль играл политический фактор, на оценки его личности и поступков повлияла окружающая обстановка — а именно расширение мусульманской экспансии, постепенное отвоевание мусульманским вождем все новых территорий у христиан. Салах-аддина называют «жестоким правителем»,⁹⁵ «сильным и могущественным представителем знати». ⁹⁶ Герой джихада, Салах-аддин действительно шел по следам Нур-аддина и стремился укрепить мусульманскую коалицию. Как и в других случаях, Гийом Тирский чрезвычайно высоко оценивает военные и прагматические качества мусульманского вождя. По его словам, Салах-аддин «дельный воин»,⁹⁷ «муж деятельный, предприимчиво действующий во всех делах». ⁹⁸ Опять, как и в рас-

⁹¹ Об этом рассказано, в частности, в «шансон де жест» второго цикла крестовых походов «Салах-аддин». См.: *Larry C. S. Saladin. Suite et fin du deuxième cycle de la croisade, édition critique. Genève, 1972.*

⁹² См.: *Tolan J. Mirror of Chivalry: Salah al-din in the Medieval European Imagination // Images of the Other: Europe and the Muslim world before 1700 // Cairo Papers on Social Science / Ed. D. R. Blanks, 1996. Т. 19. № 2. P. 7–38; Paris P. La légende de Saladin // Journal des Savants. 1893. Mai. P. 284–298. 1893. Juin. P. 354–365; 1893. Juillet. P. 429–439; 1893. Août. P. 486–498.*

⁹³ Wil. Тур. P. 1003.

⁹⁴ *Mattheus Parisiensis Chronica maiora / Ed. H. R. Luard // RS. L., 1876. Vol. 3. № 57. P. 323: «sancti... nominis immanissimus persecutor».*

⁹⁵ Wil. Тур. P. 952: «pro votis tyrannide».

⁹⁶ Ibid. P. 936: «magnus et nobilis potentissimus».

⁹⁷ Ibid. P. 925: «armis strenuus».

⁹⁸ Ibid. P. 1046: «vir impiger, et per omnia strenuum agens principem».

скава (Iberyllitas). Как мы уже имели возможность заметить, эта характеристика в системе средневековых рыцарских представлений является в высшей степени хвалебной и позитивной. Хронист в общем неоднозначно оценивает личность Салах-аддина.

Младший современник Гийома Тирского епископ Акры Жак Витрийский следует в своих описаниях авторитетному хронисту. Как и Гийом Тирский, Жак Витрийский рисует Салах-аддина врагом христианства, рассказывает о том, сколько зла он принес христианам и в духе библейской традиции называет его «бичом Божьим» (*flagellum Dei*). С другой стороны, он также признает за Салах-адином и позитивные качества, называя его «человеком строгого ума, испытанным в сражениях», «весьма щедрым и склонным к дарам». ⁹⁹ Оценки Гийома Тирского, по-видимому, были заимствованы в последующей традиции.

Архиепископ Тира ценит интеллект и военный талант своего героя, но при этом его военные успехи оценивает неоднозначно. Основное качество, которое в этой связи приписывает Салах-адину Гийом Тирский, — гордыня (*superbia*). ¹⁰⁰ Именно в таком ключе описывает хронист победы мусульманского предводителя: по поводу захвата им в 1179 г. крепости около Иордана писатель замечает: «страшнейший враг наш Салах-аддин при счастливом стечении обстоятельств и благоприятной удаче (*fortuna*) одержал победу и вознесся до такой гордыни». ¹⁰¹

В дальнейшем изложении хроники Гийома Тирского оказывается, что сама моральная характеристика героя джихада увязывается с его политикой и военными успехами. Гийом Тирский отмечает невероятную амбициозность Салах-аддина, который безоглядно действовал в свою пользу — этой цели была подчинена вся его стратегия в военной сфере: «Между тем Салах-аддин, так как он был мужем неутомимейшим и страстно желал распространения своей славы и расширения своего господства, считая наши силы за ничто и стремясь к большему, велел переправляться в восточные регионы». ¹⁰² В этой связи

⁹⁹ Ibid. P. 925: «Salahadinus... vir acris ingenii, armis strenuus, et supra modum liberalis».

¹⁰⁰ Ibid. P. 1003.

¹⁰¹ Ibid. P. 1003: «noster immanissimus Salahadinus dextris eventibus et prospera fortuna in tantam est elatus superbiam...».

¹⁰² Ibid. P. 1037: «Salahadinus interea, sicut erat vir vigilantissimus, et tot mentis ardore ad dilatandum nominis suis gloriam et regni incrementum anhelabat, nostrorum vires quasi pro nihil ducens et ad majora suspirans, ad partes transire disponit orientales».

Гийом Тирский отмечает «великодушие» (*magnanimitas*) Салах-аддина, вкладывая в это слово совершенно особый смысл, подразумевая под этим скорее честолюбие, ибо вождь джихада «стремился к большему» (*ad maiora sospirans*). Но главная черта Салах-аддина — *fortuna*, ему во всем сопутствовала удача. Мы уже отмечали, что образ героя джихада моделируется в соответствии с христианскими представлениями: ему приписывается главный грех — *superbia*. Но не менее важную роль в создании портрета мусульманского правителя играет и другая культурная традиция — а именно античная. В духе языческой римской системы ценностей Гийом Тирский отмечает, что *fortuna* благоприятствовала Салах-аддину. Именно благодаря капризной судьбе и счастливому стечению обстоятельств он сумел достичь высокого общественного положения. Хронист постоянно напоминает о низком рабском происхождении Салах-аддина, вознесенного на вершину благодаря воле случая: «Салах-аддин... муж низкого происхождения, человек крайнего положения, судьба (*fortuna*) к нему была чрезвычайно благосклонна...». ¹⁰³ Если Ширкух, например, всего добился благодаря своим заслугам (*suffragantes meriti*), то Салах-аддин — баловень судьбы. Как уже говорилось, в христианской системе ценностей Фортуна оценивалась отрицательно — эта богиня по собственной прихоти наделяла человека дарами; случайная и непостоянная, она противопоставлялась божественному Провидению и нередко даже отождествлялась с духом тьмы. ¹⁰⁴ Таким образом, упоминание о Фортуне, несомненно, связано с негативной характеристикой Салах-аддина. Гийом Тирский рассказывает далее, что своим быстрым возвышением герой джихада также обязан беспринципным и нечестным действиям. Будучи рабом Нур-аддина, он восстал против своего господина и поднял на восстание все восточные провинции. ¹⁰⁵

В повествовательной стратегии Гийома Тирского Нур-аддин и Салах-аддин — два связанных между собой образа. Если Нур-аддин назван справедливым и находчивым правителем (*justus princeps et vafer*), то на его фоне Салах-аддин выглядит неблагочестивым и бесчестным. «Салах-аддин, —

¹⁰³ Ibid. P. 971: «Haec sane omnia Salahadinus... vir genere quidem humilis, extremae conditionis homo, secunda nimis arridente fortuna, possidet...».

¹⁰⁴ Кудрявцев О. Ф., Уколова В. И. Представления о Фортуне в Средние века и Возрождение // Взаимосвязь социальных отношений и идеологии в средневековой Европе. М., 1983. С. 174–202.

¹⁰⁵ Ibid. P. 968: «contra fidelitatem domini sui, cuius servus fuerat, omnes illius provinciae urbes recepit».

пишет хронист, — презрев законы гуманности, забывая о своем статусе и платя неблагодарностью за благодеяния, оказанные ему в детстве покровителями, будучи еще незрелым отроком, восстал против своего хозяина».¹⁰⁶ С осуждением Гийом Тирский замечает, что Салах-аддин порвал со своим господином. Думается, что рассказ о неверности мусульманского вождя следует рассматривать в контексте средневековых рыцарских представлений. Средневековому автору и его читателю была хорошо известна система вассальных связей, система корпоративных правил поведения, основанная на принципах вассальной верности и взаимности прав и обязательств. В контексте этих представлений поступки Салах-аддина расценивались как поведение неверного вассала, подобно низкому рабу, предавшего своего господина. Поднявшийся из рабства человек, которому во всем сопутствовала удача, — таков Салах-аддин в описании Гийома Тирского. Именно на такой эффект у читателя рассчитывал хронист. Этому подчинена вся нарративная стратегия хроники.

Гийом Тирский далее показывает, что герой джихада вообще отрицал всякие принципы и рвал все социальные связи (*spretis humanitatis*). Заняв при дворе египетского халифа видное положение, Салах-аддин первое время оказывал ему почести, но в один прекрасный день убил халифа дубинкой, всех его детей зарезал мечом и завладел сокровищами каирского правителя.¹⁰⁷ В изображении Гийома Тирского Салах-аддин — тиран и убийца.¹⁰⁸ Если его господин Нур-аддин богобоязненный, пусть даже в соответствии со своими «суеверными традициями», то Салах-аддин в оценке Гийома Тирского неблагочестивый и несправедливый, беспринципный честолюбец. Примечательно, что в создании его портрета главную роль играют традиционные клише. И вместе с тем, если рассматривать хронику Гийома Тирского в контексте средневековой традиции, можно заметить, что портрет Салах-аддина не лишен жизненных реалистических черт. В нем нет апокалиптических черт, которыми часто наделяют вождя джихада средневековые писатели. Так, уже упоминавшийся английский хронист Роджер Ховденский нарисовал совершенно иной портрет Салах-аддина.¹⁰⁹ Среди врагов Церкви

¹⁰⁶ Ibid. P. 971: «Salahadinus spretis humanitatis legibus, immemor factus suae conditionis et beneficiorum sibi a patre pueri collatorum ingratus, ita contra dominum suum adhuc inpuberem insurrexisset».

¹⁰⁷ Ibid. P. 925: «Mortuo ergo calipha, regiam Gazam et thesauros et cuncta illius domus desiderabilia...».

¹⁰⁸ Ibid. P. 951–952.

¹⁰⁹ Chronica Magistri Rogeri de Hoveden // RS. L., 1870. Vol. 51. P.75–79.

(persecutors ecclesiae) помимо Ирода, Нерона, Мухаммада и др. он упомянул и вождя джихада Салах-аддина, названного в его списке предпоследним перед Антихристом. По словам хрониста, Салах-аддин «ныне угнетает Церковь Бога и Гроб Господен и Святую Церковь иерусалимскую и землю, на которую ступала нога Бога».¹¹⁰ Но, по словам Иоахима Флорского, ее он «скоро утратит» (in proxiimo perdit illam). Присутствие Ричарда Львиное Сердце в Святой Земле, по мнению калабрийского монаха, совершенно необходимо, так как Бог должен даровать ему победу над своими врагами. Как видим, жизнь и деятельность Салах-аддина осмысляются в апокалиптическом ключе. Образ вождя джихада вписывается в концепцию Августинова Града Божьего. Град Земной сражается с Градом Божьим, и в этой мировой эсхатологической битве Салах-аддин участвует на стороне сил зла.

На этом фоне оценки Гийомом Тирским Салах-аддина представляются рациональными и заземленными и продиктованы они, видимо, его собственными политическими симпатиями и представлениями о нравственных ценностях.¹¹¹ Бросается в глаза и другая сторона дела. Характеристика Салах-аддина у Гийома Тирского исключительно негативная. Для него вождь джихада — всего лишь низкий раб, буруеваемый честолюбивыми помыслами. Хронист ни разу не упомянул о присущих Салах-аддину высоких качествах, воспетых в старофранцузском эпосе и литературе: о великодушии, куртуазности, душевном благородстве и пр. Быть может, это отчасти связано с тем, что Гийом Тирский был свидетелем военной экспансии вождя джихада. Он довел свое сочинение до событий 1183–1184 гг. Продолжатели его хроники, писавшие на старофранцузском языке, описали все происходившие потом события, в том числе взятие Салах-аддином Иерусалима в 1187 г., — эпизод, в котором герой джихада проявил благородное отношение к христианским пленникам. Во время осады Иерусалима граф Балиан д'Ибелин обратился к Салах-аддину с просьбой заключить мир. В ответ на это вождь джихада напомнил рыцарю о жестокости, проявленной христианами в 1099 г. при взятии Иерусалима и сообщил, что его единоверцы не доверяют христианам и требуют отомстить за пролитую в 1099 г. кровь сарацин.¹¹² Несмотря на это, Салах-

¹¹⁰ Ibid.: «et unus est, scilicet Saladinus, qui in praesenti opprimit ecclesiam Dei, et eam cum sepulcro Domini, et sancta civitate Jerusalem, et cum terra in qua steterunt pedes Domini, occupatam detinet».

¹¹¹ См. о преобладании земных интересов над провиденциальными: Заборов М. А. Введение в историографию крестовых походов. М., 1966. С. 142–143.

¹¹² Continuation de Guillaume de Tyr/Éd. M. Morgan. P., 1982. Cap. LIII. P. 66: «...ains revenge par ceaus qui sont en Jerusalem de lor sanc espendant par mi les rues

аддин все же соглашался «ради любви к Богу» отпустить христианских пленников с их движимым имуществом, но «оставляя их сердца в плену».¹¹³ Балиан д' Ибелин вначале принял эти условия, но затем стал жаловаться, что у многих бедных христиан вообще нет денег. Салах-аддин записал имена этих христиан¹¹⁴ и разрешил им выйти из города бесплатно.

Еще более яркий рассказ о великодушии и щедрости Салах-аддина хронист передает в другом пассаже, рассказывающем о куртуазном отношении вождя джихада к дамам. Жены и дочери христианских рыцарей, которые погибли в битве или были взяты в плен, пришли к Салах-аддину и молили его о пощаде и просили о помощи. Когда тот увидел их плачущими, пишет хронист, он сжалился над ними и обещал, что разузнает, живы ли их бароны, и если живы, то велит всех их освободить. Мусульманин сдержал свое обещание. Он сделал всем дамам богатые подарки и, по словам хрониста, был так щедр, что те «хвалили Бога и мирян за дары и честь, им Салах-аддином пожалованные».¹¹⁵ Не менее великодушным было и отношение Салах-аддина к детям знатных пленников, которых он принимал с почестями.¹¹⁶

Всеми этими рассказами о благородных рыцарских качествах Салах-аддина наполнены сочинения писавших на старофранцузском языке продолжателей хроники Гийома Тирского. На этом фоне резко негативная характеристика Салах-аддина у самого архиепископа Тира кажется загадочной. С одной стороны, для создания портрета вождя джихада хронист использует вполне традиционные клише, с другой — его образ Салах-аддина не вписывается ни в символическую традицию изображения моральных качеств сарацин в августиновском духе, ни в романтическую традицию средневековой литературы и старофранцузского эпоса. Все эти особенности повествовательной манеры Гийома Тирского говорят о том, что мы имеем дело с в высшей степени оригинальным средневековым писателем. Прежние, типичные еще для хронистов XII в. нарративные приемы в хронике Гийома Тирского отсутствуют. Августиновская схема борьбы *civitas Dei* и *civitas Diaboli* к его

de Jerusalem... autretant come Godefroi espandit de celui des Sarazins».

¹¹³ Ibid.: «Ore, dist il, por l'amor de Dieu... je... lor leirai lor mueble et lor avoires por faire lor volente come dou lor, mais lor cors seront en ma prison».

¹¹⁴ Ibid. Cap. LVII: «Et firent metre en escrit les nons des povres genz qui esteient en chascune rue».

¹¹⁵ Ibid. Cap. LVIII: «Les femes et les filles as chevaliers qui mors et pris furent en bataille,... eles alerent devant Salahadin et li crierent merci... On lor dona tant qu'eles loerent a Dieu et au siecle dou bien et de l'onor que Salahadin lor avoit fait».

¹¹⁶ Ibid. Cap. LII.

сочинению неприложима. Нет и типичных для последующей литературной традиции топосов и сюжетов.

Отход от клишированной характеристики моральных качеств мусульман намечается в рассказах хрониста о многих правителях мусульманского мира. Это расхождение в оценке иноверцев с обычными для хроник Первого крестового похода стереотипами происходит в основном по двум направлениям. С одной стороны, в его оценках мусульман постепенно возобладают рациональные и прагматические моменты, и весьма часто его позитивные характеристики продиктованы политическими симпатиями правителей Иерусалимского королевства; с другой — эти характеристики уже отчасти лишены прежнего религиозно-идеологического пафоса. Образ мусульман отчасти утрачивает символические черты, речи и поступки иноверцев уже не рассматриваются в контексте традиционной схемы борьбы грехов и добродетелей, а сами мусульмане не изображаются как воплощение мирового зла. Несмотря на то, что Гийом Тирский иногда продолжает использовать библейские топосы и традиционные клише, в изображение иноверцев он привносит свои жизненные наблюдения и оценки.

С изменением установки относительно ислама меняется и повествовательная манера. С одной стороны, в его хронике мы нередко встречаем ссылки на устную традицию, о чем свидетельствуют обороты *ut dicitur*, *ut dicebatur*; в хронике приводится прямая речь, воображаемые диалоги и монологи, и таким образом, текст хроники еще хранит следы влияния устной культуры. С другой стороны, для его манеры характерны ссылки на письменную традицию, свои труды или сочинения латинских авторов, а также употребление специфических грамматических форм, типичных для исторического повествования. Все эти моменты повлияли на приемы изображения, нарративную стратегию хрониста, которая отличается от приемов, используемых хронистами Первого крестового похода.





II.3. Структура власти в мусульманском мире

Изучая представления Гийома Тирского об исламе, мы попытаемся посмотреть на структуру власти в мусульманском мире его глазами. Как мыслил себе хронист политическую организацию мусульманского мира, как выглядит рисуемая им политическая карта Ближнего Востока; как он интерпретирует титулы политической иерархии мусульман? В какой мере его представления о политических структурах исламского мира отличаются от образа ислама, отраженного в хрониках Первого крестового похода? На все эти вопросы мы попытаемся ответить в этой главе.

Политическая карта мусульманского мира

В представлениях хрониста мир мусульманского Востока расколот на две крупные политические силы: с одной стороны, это те, кого он называет египтяне (*Aegyptiae*), с другой — это «персы» (*Persae*) или «парфяне» (*Parthae*), нередко называемые им «восточным народом» (*Orientalis*).¹ Хронист говорит о «старинной ненависти и серьезной вражде» («*vetus odium et graves inimicitiae inter Orientales et Aegyptios*»), которая издавна существовала между этими двумя народами. Далее выясняется, что эта вражда простирается из религиозных разногласий и противоречий в религиозных догмах; при этом Гийом Тирский сообщает, что «египтяне» занимают территорию

¹ Wil. Tyr. P. 267.

от границ Египта до г. Лаодикеи в Сирии, а «персы» незадолго до прихода крестоносцев завоевали граничащую с Египтом Антиохию и все земли вплоть до Геллеспонта (т. е. Дарданелл). Из дальнейшего изложения, а также благодаря сопоставлению текста хроники с другими источниками становится совершенно очевидным, что под «египтянами» хронист подразумевает фатимидский Египет, а под «персами» — сельджуков, завоевавших территории Малой Азии незадолго до прихода крестоносцев. Говоря же об их религиозных разногласиях, писатель имеет в виду шиитские и суннитские толкования ислама. Таким образом, он различает арабов (шиитов) и турков (суннитов). «Персы» для хрониста — это не только современные турки-сельджуки. Средневековая ментальность часто превращает прошлое в настоящее. «Персами» для него являются, по-видимому, и персы сассанидского Ирана,² и завоевавшие в VI в. до н. э. Вавилонское царство древние персы.³ По-прежнему, как и в хрониках Первого крестового похода, априорная схема вавилоно-персидского конфликта, известного по древней истории, накладывается на современную им этническую карту и картину египетско-турецких отношений. При этом, как и хронисты Первого крестового похода, Гийом Тирский называет турок-сельджуков «парфянами»,⁴ иногда «народом парфянским» («gens Parthorum»),⁵ подразумевая государство эпохи постэллинистической Греции Парфию, в которое в III в. до н. э. входила часть Ирана. Как и прежде, хронист удревняет этноним «персы», превращая его в этноним «парфяне» — он делает это с целью объяснения чужой культуры. Вместе с тем эта контаминация современных хронисту сведений и данных античной истории не лишена смысла — ведь Хорасан, северная провинция Ирана, некогда завоеванная турками-сельджуками, в прошлом входил в состав Парфянского царства (Парфия — Иран), сассанидского Ирана и пр. Итак, хронист пытается осмыслить этническую карту мусульманского Востока, опираясь на предшествующую, прежде всего античную, традицию. Антикизация этнической карты Востока становится для него способом приблизиться к незнакомой ему реальности. Как видим, его сознание ориентировано прежде всего на прошлое. При этом хронист достаточно адекватно ориентируется в современной ему политической ситуации, и главную

² Wil. Tyr. P. 105: «Cosdroe, Persarum satrapa nequissimus».

³ Так, хронист упоминает о персидско-ассирийских контактах и конфликтах (Wil. Tyr. P. 120–122).

⁴ Ibid. P. 578, 874.

⁵ Ibid. P. 971.

политическую силу видит в турках-сельджуках, отождествляемых с древними «персами» или «парфянами». Конфликт сельджуков (персов) и арабов (египтян) в изображении Гийома Тирского — главный вектор политической истории мусульманского мира.

Турки и арабы

Рассказу о происхождении и возвышении сельджуков Гийом Тирский отводит специальную главу в своей хронике.⁶ Он сообщает, что турки-сельджуки происходят от троянцев, которые после падения Трои под руководством их старейшего вождя по имени Турок отправились на север. Там они поначалу обосновались в стране мифического народа гипербореев, а оттуда, по словам писателя, двинулись в западном направлении. Что желает сказать Гийом Тирский, сообщая все эти сведения? У читателя хроники должно создаться впечатление: по отношению к культурной ойкумене турки-сельджуки занимают пограничную зону: они на ее окраине, где-то на севере. Далее хронист рассказывает: турки-сельджуки вели преимущественно кочевой образ жизни. Они постоянно переходили с территории на территорию. Обосновавшись на новом месте, они заключали договоры с местными правителями и жили в их государствах, платя дань. Долгое время они обитали в Персии, а затем, будучи изгнаны оттуда, объединились под главенством одного из племен — сельджуков. Рассказ Гийома Тирского о турках содержит набор стандартных стереотипов, характерных для образа варвара и сформировавшихся еще в античной традиции, — их происхождение с севера, отсутствие у них постоянной резиденции, их неумение заниматься земледелием и торговлей и пр. Он прямо называет их «варварами». Все эти его высказывания вполне органично вписываются в средневековую культурную традицию. Так, Петр Достопочтенный называет мусульман «варварами по языку и культуре»;⁷ хронист Ришар Пуатевинский отмечает, что мусульмане не занимаются торговлей и являются варварами по своему языку, образу жизни, культу, религии и пр.⁸ Новые

⁶ Ibid. P. 114–117.

⁷ «alieni sunt, barbari sunt, non solum moribus, sed et lingua sua»: *Petri Venerabilis Contra Sectam Sarracenorum* / PL. T. 189. Prol. Cap. XVI.

⁸ *Richardi Pictavensis Chronica* MGH SS. 1882. Vol. XXVI. P. 84: «Unde quia nec mercimonia nec aliquid tale nobiscum habent commune, penitus eos ignoramus et eorum opera. Barbari enim sunt lingua, victu, natione, cultu, religione».

сведения о восточных народах увязываются хронистом и с другими стереотипами — уже известными в античной культуре мифами о гиперборейцах или троянцах. Кроме того, рассказ о мусульманах содержит и легенду о возвышении племени сельджуков.⁹ Похоже, что сообщения Гийома Тирского о сельджуках фантастичны и имеют скорее символический смысл — прежде всего хронист стремится подчеркнуть варварство мусульман. Однако в этих легендарных сведениях есть и элементы реализма — ведь исходный пункт миграции турок-сельджуков действительно север — Хорасан, северная провинция Ирана, и оттуда они, в самом деле, двигались в западном направлении, покоряя народы Закавказья и Малой Азии. Как видим, в процессе сочинения хроники известные Гийому Тирскому реалистические детали обрастают фантастическими, они перерабатываются в его сознании в присущем средневековым представлениям духе.

Гийом Тирский подробно рассказывает о военной экспансии сельджуков в конце XI в., определившей ход событий на Востоке. Именно в описаниях завоевательных походов мусульманский мир предстает единым. Таким рисуется мир ислама в период правления султана Альп-Арслана: в это время мусульмане, по словам хрониста, «выходят из внутренних пределов Востока» и, двигаясь в западном направлении, завоевывают все азиатские территории, а затем проникают в Византию, разрушая и грабя христианские церкви, оскверняя христианские святыни.¹⁰ Затем, согласно Гийому Тирскому, они завоевывали все территории от Лаодикии в Сирии на севере до Египта на юге.¹¹

Точно так же первые века исламской экспансии, завоевания арабов в VII в., времена первых халифов изображаются Гийомом Тирским как эпоха, когда весь мусульманский мир действовал как единая сила. В первой книге своей обширной истории хронист рассказывает о том, как Мухаммад вторгся в восточные регионы, как он, а затем его последователи — первые халифы — покоряли восточные народы и насильственно обращали их в ислам.¹² Военная экспансия сплачивает мусульман.

⁹ П. Эдбери полагает, что эта легенда воспроизводит в фантастическом искаженном виде избрание Годфруа Бульонского королем. См.: *Edbury P., Rowe J. G. William of Tyre. Historian of the Latin East. Cambridge, 1988.*

¹⁰ Wil. Tyr. P. 120: «egressus est de intimis finibus Orientis Persarum et Assyriorum satrapa potentissimus, Belfeth nomine, infinitam incredularum nationum secum trahens multitudinem... fines ingressus est imperii...».

¹¹ Ibid. P. 105–107.

¹² Ibid. P. 105: «gladius et violentia in suum errorem populos descendere compulerent invitos...».

Но, с другой стороны, мир мусульман рисуется разобщенным и расколотым. Хронист рассказывает о внутренних конфликтах, спорах и ссорах, которые раздирают мусульманский лагерь. Согласно Гийому Тирскому, «египтяне» и «персы» (т. е. по существу арабы и турки) были в весьма напряженных отношениях друг с другом.¹³ Религиозные разногласия между ними подчас накладываются на политические конфликты. Раскол мусульманского мира проявляется во время победоносных военных экспедиций Первого крестового похода, когда в 1097 г. крестоносцы захватывают Никею, а в 1098 г. — Антиохию. Хронист рассказывает о взаимной вражде и ссорах между турками и арабами. Египетский халиф радуется поражению своих противников — и тому, что сдана Никея, и тому, что Антиохию осадили крестоносцы; он посылает к христианам своих послов с предложением заключить союз против турок.¹⁴ Напряженные отношения между турками-сельджуками и арабами постоянно подчеркиваются и в дальнейшем изложении. В изображении хрониста главный противник суннитского Багдада — шиитский Египет. Так, багдадскому халифу приписывается не только религиозная, но и политическая роль: он призывает своих единоверцев вместе с сельджукским полководцем Ширкухом вести войну против еретического Египта.¹⁵ Хронист нередко говорит и о военных конфликтах между турками и Египтом.¹⁶ Показывая раздробленность мусульманского мира, Гийом Тирский самое пристальное внимание уделяет франко-египетскому альянсу, имевшему антитурецкую направленность.¹⁷ Итак, турки и арабы, как это изображает хронист, постоянно конфликтуют. Раз возникнув, религиозный раскол породил и политический.

В целом раскол и взаимная ненависть — характерная черта жизни мусульман в эпоху Гийома Тирского. Политический мир мусульман предстает в описании хрониста весьма сложным и противоречивым. Если отношения между турками и арабами рисуются столь запутанными, то как хронист смотрит на взаимоотношения между светской и религиозной властью — халифом и султаном, и на отношения внутри политической иерархии?

¹³ Ibid. P. 267–268.

¹⁴ Ibid. P. 267.

¹⁵ Ibid. P. 882: «Scripsit ergo universis erroris sui principibus, districte praecipiens, ut vires conferant, impendant auxilium, eumque (Sirkuh) sequantur».

¹⁶ Ibid. P. 87–871.

¹⁷ Ibid. P. 905–906.

Политическая титулатура мусульманского мира

Как и хронисты Первого крестового похода, Гийом Тирский подробно рассказывает об институтах халифата и султаната.

И. Халиф. Весьма адекватно Гийом Тирский рассказывает о природе института халифата и поясняет его сущность. Вначале он дает самую общую интерпретацию титула: халиф означает «последователь» или «наследник»; или же тот, кого мусульмане считают своим высшим пророком (*summi eorum prophetae*).¹⁸ Примечательно, что Гийом Тирский достаточно подробно рассказывает о расколе в исламе и, в отличие от хронистов Первого крестового похода, отчетливо видит разницу между фатимидским и аббасидским халифами.¹⁹

Первостепенное внимание хронист уделяет фатимидскому халифу, и это во многом объясняется его «египетскими» интересами. С точки зрения хрониста, титул фатимидского халифа равен титулу государя Египта (*princeps Aegyptius*), и оба эти названия хронист считает вполне правомерными. В представлении хрониста халиф Египта облечен не только религиозной властью, но и политической и военной. Халиф посылает своих военачальников в походы;²⁰ ему также подчиняются представители местной власти — правители городов, например Жибеле (*procurator*),²¹ и вообще все правители — *principes*.²² По словам Гийома Тирского, египетский халиф — «самый могущественный... среди неверных государей», а также самый богатый и обладающий наиболее сильной армией.²³ Хронист называет его «крупным высшим государем» (*magnus et supermus princeps*).²⁴

Вместе с тем халиф является и духовным владыкой мусульманского мира. Египтяне, сообщает хронист, почитали его как бога.²⁵ О том, что каирский

¹⁸ Ibid. P. 890: «dicitur enim Calipha, quod interpretatur *successor* vel *heres*: eo quod summi eorum prophetae vicem teneat, et successionem jure teneat haereditario» (курсив мой. — С. Л.).

¹⁹ Ibid. P. 267.

²⁰ Например, в 1102 г. к Аскалону (Ibid. P. 472).

²¹ Ibid. P. 364: «urbem obsedissent... is qui civitati praeerat, principis Aegyptii procurator nam haec prima de urbibus maritimis Aegyptiorum erat subjecta potestati».

²² Ibid. P. 498: «accesserunt ad Aegyptium calipham quidam de principibus ejus».

²³ Ibid. P. 267: «inter caeteros infidelium principes divitiis et militia potentissimus».

²⁴ Ibid. P. 442: «Missus ergo nuntiis ad magnum et supremum eorum principem, Aegyptium videlicet calipham».

²⁵ Ibid. P. 822: «pro summo numine colere solent et venerari...».

халиф действительно окружен почетом и является предметом поклонения, свидетельствует красочный рассказ хрониста о посещении халифа везирем.²⁶ Во время этого визита присутствовали и христианские послы во главе с Гуго Цезарийским, желавшим заключить договор о союзе с Египтом против их общего врага — сельджуков. Придя во дворцовые покои, султан снял висевший у него на шее меч и три раза простерся перед халифом. Золотые шторы, украшенные драгоценными камнями, раздвинулись — и взорам христиан явился восседающий на золотом троне халиф в великолепных одеждах, окруженный многочисленными домочадцами и челядью. Везир поцеловал его туфельки и лишь затем приступил к переговорам о союзе египтян и христиан. Беседы продолжались долго, и наконец было решено подписать договор. Описывая поведение мусульман во время переговоров, Гийом Тирский рассказывает о некоторых деталях, несомненно, характеризующих его отношение к иноверцам; рассказ о них предназначен для средневекового читателя. По словам хрониста, христианские депутаты попросили халифа собственноручно подписать договор, но окружавшие его доверенные лица будто бы не слышали этих слов и убеждали своего господина не делать этого. Наконец, после долгих уговоров франков, халиф с отвращением подал христианскому послу покрытую покрывалом руку. Этот жест показался христианам подозрительным. По мнению Гуго Цезарийского, взаимное доверие заключающих договор сторон обязывает к тому, чтобы рука халифа была обнажена в знак того, что он не имеет никаких задних мыслей. «Господин, — сказал христианский рыцарь халифу, — доверие не имеет потаенных мест. Если вы желаете соблюдать договор, вы подпишете его своей обнаженной рукой, как это сделали мои сеньоры, если вы не желаете снимать покров, мы... будем подозревать, не кроется ли за этим обман».²⁷ Этот монолог Гуго Цезарийского — один из немногих, встречающихся на страницах хроники Гийома Тирского. Произнесенная христианским рыцарем речь произвела впечатление на халифа — он наконец, с таким видом, будто унижали его достоинство, вложил обнаженную руку в руку Гуго Цезарийского, который и произнес клятву, повторенную затем халифом, — лишь тогда

²⁶ Ibid. P. 888–889. Египетского везира писатель называет «султаном». Об этом см. ниже.

²⁷ Ibid. P. 889: «Domine, fides angulos non habet; sed in fide media, per quam se obligare solent principes, omnia debent esse nuda; et aperta cum sinceritatem et colligari, et solvi convenit universa, quas fidei interpositione, pactis quibuslibet inseruntur. Propterea aut nudam dabis, aut fictum aliquid, et minus puritatis habens, ex parte tua cogemur opinari».

христиане сочли, что договор заключен «по чистой совести, без обмана и злого умысла» («bona fide, sine fraude et malo ingenio»). Как мог интерпретировать этот рассказ хрониста средневековый читатель? В своем рассказе Гийом Тирский явно противопоставляет два типа дипломатического этикета — франкский, основанный на системе средневекового европейского права, и закрытый мусульманский, вызывающий у христиан сомнение и подозрение в коварстве (*perfidia*) иноверцев.

Намного реже, чем египетский, упоминается халиф Аббасидов. О нем у Гийома Тирского более абстрактные представления. Багдадский халиф рассматривается как высший государь у суннитов-мусульман. Проецируя свои представления на мусульманскую политическую иерархию, Гийом Тирский называет его «монархом сарацин и всех турецких сатрапов». ²⁸ В своей хронике он подробно рассказывает о встрече сельджукского полководца Ширкуха и халифа и о состоявшихся между ними беседах. ²⁹ Примечательно, что при этом все разговоры хронист передает в косвенной речи и в прошедшем времени. ³⁰ В сочинении архиепископа Тирского мы вообще редко встречаемся с воображаемыми монологами и диалогами, с прямой речью. При этом повествование не ведется от первого лица, как в хрониках Первого крестового похода, — о действующих лицах сообщается в третьем лице. ³¹ Тем самым создается дистанция по отношению к описываемым событиям. Все эти черты, как мы уже отмечали, в высшей степени характерны для повествовательной манеры хрониста.

Согласно описанию Гийома Тирского, багдадский халиф окружен особым ореолом почитания, каким не окружен никакой государь в мусульманском мире. Гийом Тирский описывает ритуал приветствия духовного владыки суннитов. Так, Ширкух, придя к халифу, по словам хрониста, «сперва согласно их обычаю долго молился, затем поцеловал землю у его ног, смиренно его поприветствовал и стал говорить». ³² Во время своего визита Ширкух расска-

²⁸ Ibid. P. 772: «Noradinus... ad maximam Sarracenorum principem et monarcham, calypham videlicet Baldacensem, et alios Turcorum satrapas, per Orientem constitutos direxit».

²⁹ Ibid. P. 882.

³⁰ Ibid. P. 772, 888–889 etc.

³¹ Э. Бенвенист называет такую манеру рассказывать «историческим повествованием». См.: *Бенвенист Э. Общая лингвистика*. М., 1998. С. 276–279.

³² Ibid P. 882: «Adierat enim illum maximum Sarracenorum principem, qui quasi singularis monarcha, cunctis excellentior, omnibus praeesse in reverentia, coepit exponere diligenter innumerabiles Aegyptii divitias...».

зывает халифу Багдада о несметных сокровищах Египта и призывает его к войне против египтян. Он напоминает о давней вражде между Каиром и Багдадом: по его словам, египетский правитель «по примеру своих предков» (*quam ejus progenitores*) все время стремится занять престол халифа Багдада, «бесстыдным образом полагая себя равным высшему халифу».³³ По словам Ширкуха, египетский халиф и его единоверцы учили мусульман закону и обычаям, несовместимым с истинной доктриной.³⁴ Так еще раз устами Ширкуха хронист осведомляет читателя о некогда состоявшемся расколе ислама. Вместе с тем суннизм и самим писателем рассматривается как ошибочное в сравнении с христианством учение: по сообщениям Гийома Тирского, халиф, выслушав Ширкуха, написал всем государям, «разделявшим его ошибки», и приказал им готовиться к войне. Багдадскому халифу приписывается не только религиозная, но и политическая роль: он призывает своих единоверцев вести вместе с Ширкухом войну против еретического Египта.³⁵ Представление Гийома Тирского о характере власти халифа вполне адекватно. Писатель не сравнивает, подобно хронистам Первого крестового похода, халифа Багдада с папой римским, хотя современные хронисты это делают: так, Роже Вендовер уподобляет статус багдадского халифа — «главу агарянского народа» — положению папы в мире христианском.³⁶ Хронист Альберих Труафонтен также называет халифа «апостолическим папой в Багдаде».³⁷ В отличие от современных ему писателей, Гийом Тирский стремится охарактеризовать статус и функции халифа исходя из критериев мусульманской политической культуры. Но все же роль халифа и границы его власти намечены в его хронике лишь пунктиром.

Более подробно о них говорится в старофранцузских продолжениях хроники Гийома Тирского, в частности манускрипте Ротелена. В отличие от самого архиепископа Тирского, продолжатели его хроники в основном

³³ *Ibid.*: «*singulari eorum excellentiae impudenter se pacificantes*».

³⁴ *Ibid.*: «*quod etiam legem aliam, contradictorisque traditiones docere praesumpserant*».

³⁵ *Ibid.*: «*Scripsit ergo universis erroris sui principibus, districte praecipiens, ut vires conferant, impendant auxilium, eumque (Sirkuh) sequantur*».

³⁶ *Rogeri Wendoveri Liber qui dicitur Flores historiarum*. L., 1866. Vol. 84. P. 228.

³⁷ *Chronica Alberici Monachi Trium Fontium* // *MGH SS*. 1874. T. XXIII. P. 911.

Но в целом хронист верно оценивает роль халифа в мусульманском мире. По его словам, сарацины почитают халифа как высшего священника, а Багдад — как знаменитый город, являющийся резиденцией халифа. См.: *Ibid.*: «*...Baudas, maxima et famosa civitate, que calife, eius videlicet, quem Sarraceni suum summum sacerdotem appellat, sedes esse dicitur specialiter*»

говорят о халифе Багдада. И это понятно. Ведь с 1171 г. Аббасиды стали единственными халифами в мусульманском мире. Халиф для продолжателей хроники, как и для Гийома Тирского, — господин, которому подчиняются все, кто подвластен закону Мухаммада. Однако при этом хронисты поясняют, в чем состоят религиозные функции халифа: он освобождает и дает отпущение грехов и индульгенцию неверным мусульманам. В этом смысле он сближается старофранцузским автором с папой римским. Хронист отмечает, что мусульмане относятся к халифу с большим почтением, что приближаясь к нему, они становятся на колени и склоняются в низком поклоне, как если бы он был богом. Они рассказывают о том, что резиденцией халифа был Багдад и что этот город — центр религиозной общности мусульман, подобно тому как Рим является религиозным центром западных христиан.³⁸ Чужой мир рисуется по аналогии со своим, в pendant миру христианскому. Однако если хронисты Первого крестового похода просто называли халифа «папой турецким» (как, например, Раймунд Ажилский), т.е. проецировали свои понятия на чужой мир, то старофранцузские хронисты середины XIII в. не столько навязывают свои представления мусульманскому миру, сколько сравнивают его с миром христианским.

Однако не только сравнение, но и инверсия — тот риторический прием, который использует хронист для создания образа Другого. Хронист сообщает, что перед паломническим путешествием в Мекку и к другим мусульманским святыням халиф приносит жертвы животных, пьет и ест, он и его люди веселятся. В этом пассаже хроники средневековый читатель мог без труда прочесть аллюзию на поведение христианского пилигрима перед паломничеством — тот, прежде чем исполнить религиозный долг, постится и проявляет воздержание. Этот христианский ритуал служит своеобразной отсутствующей моделью, на фоне которой по принципу инверсии рисуется образ действий халифа. По мысли хрониста, мусульманский мир — это мир наоборот. Такой прием изображения иноверцев, как инверсия, вообще типичен для латинской хронографии. Так, например, Матвей Парижский сообщает о том, что по мусульманским религиозным обычаям все делается наоборот: в паломническом путешествии, перед которым христиане очищаются от грехов и постятся, мусульманам разрешается пить и есть сколько угодно.³⁹ Точно так

³⁸ *Estoire d'Eracles*. Т. 1. P. 524: «ausint con est a Rome li sieges l'aposelez est la chiez de toute la Crestiente...».

³⁹ *Mattheus Parisiensis Chronica Maiora* / Ed. H. R. Luard. RS. L., 1876. Vol. 3. № 57. P. 354.

же францисканский монах Джакомо из Вероны писал о необычном, с его точки зрения, мусульманском посте — это пост наоборот: днем воздерживаются от еды, а ночью пьют разные напитки, насыщаются и едят даже свинину.⁴⁰ Итак, сравнение и инверсия, проецирование своих представлений на чужую культуру — таковы приемы, которыми пользуется хронист, рассказывая о статусе и функциях халифа.

2. *Султан*. Намного бледнее выглядит в хронике Гийома Тирского султан. О нем сообщаются весьма отрывочные и скупые сведения. Прежде всего отметим, что институт султаната хронист обнаруживает не только у сельджуков, но и у египтян. Речь идет о том, что «султаном», по аналогии с сельджукской иерархией, хронист называет фатимидского везира. В других случаях он именуется «прокуратором Египта» (*Egypti procurator*). Наиболее четкое определение Гийома Тирского таково: везирь — это «прокуратор государства, которого на их (мусульман. — С. Л.) языке называют султаном». Таким образом, интерпретируя несоответствия между мусульманской и западной политическими иерархиями, писатель указывает на языковые лакуны. Как и хронисты Первого крестового похода, Гийом Тирский, с целью приблизиться к постижению реалий мусульманского мира, антикизирует их. Как и его предшественники, хронист находит в известной ему и его читателю римской иерархии эквивалент, подходящий для обозначения титула мусульманской иерархии.⁴¹ Речь идет лишь об имени, названии титула мусульманской иерархии, которое заимствуется из известной автору и его воображаемому читателю античной традиции. К тому же по принципу метонимии Гийом Тирский заменяет название титула везира названием титула султана — независимого светского правителя у Сельджукидов. Согласно хронисту, египетский «султан» осуществляет политическую и административную власть в Египте. Но в его компетенцию входят и военные функции — так, везир аль-Афдаль, которого хронист не случайно называет «начальником армии» (*militiae suae princeps*),⁴² возглавляет военные операции. Так рисует Гийом Тирский функции и статус светского правителя Фатимидов.

Больше сведений он сообщает о сельджукском султানে. По его мнению, среди всех восточных правителей султан Персии самый могущественный;

⁴⁰ *Liber peregrinationis* Fr. J. De Verona/Ed. U. Monneret de Villard. Roma, 1950. P. 255.

⁴¹ Это т. н. риторическая фигура «называния». См. главу «Политическая иерархия мусульман».

⁴² Wil. Tyr. P. 432.

он даже называет его великим.⁴³ Как и в хрониках Первого крестового похода, у Гийома Тирского султан часто упоминается рядом с халифом. Именно к ним, в глубины Азии, в ставку халифа Багдада и великого султана Персии мусульмане посылают за помощью: так, Яги-Сиан просит у них военной помощи.⁴⁴ И персидский султан откликается на просьбу единоверцев: «могущественнейший государь персов по настоянию антиохийцев... из своего государства направил им на помощь бесчисленные войска».⁴⁵ Именно туда, в ставку персидского султана, уводят христианских пленников.⁴⁶ Этот центр политической жизни мусульман, который в хрониках Первого крестового похода известен как Хорасан, в сочинении Гийома Тирского никак не называется, но подразумевается, что именно там находится резиденция халифа и султана.

Сельджукский султан неслучайно называется «персидским султаном». В таком названии проявляется присущая средневековому писателю антиквизация реалий. Средневековое сознание, как всегда, ориентировано на прошлое. В духе античной традиции султан также часто именуется «сатрапом персов и ассирийцев». По словам Гийома Тирского, владения персидского султана весьма обширны: они простираются до Геллеспонта (т. е. Дарданелл), к ним относится и недавно завоеванная Антиохия. Из этих брошенных вскользь ремарок хрониста становится ясно, что в этом случае он имеет в виду Малик-шаха, которого он нередко отождествляет с Альп-Арсланом (Belfeth). Писатель рассказывает о разделе огромного сельджукского государства между членами одного семейного клана. Хронист утверждает, что территориальные владения были переданы племянникам султана. Но на самом деле все было не так. Ни Яги-Сиан, который получил Антиохию, ни Кылыч-Арслан, завладевший Никеей, упоминаемые среди наследников государства, не были племянниками султана. Лишь Дукак, ставший правителем Дамаска, действительно был племянником Малик-шаха. Но, ошибаясь в деталях, Гийом Тирский все же в полном соответствии с реалиями рассказал о разделе территорий между наследниками последнего сильного сельджукского вождя.⁴⁷ Верно и то, что в мусульманском мире существовал

⁴³ Ibid. P. 314: «major soldanus».

⁴⁴ Ibid. P. 249: «omnes principes universi sollicitabat Orientis, maxime autem et capham Baldacensem, et eximium et caeteris omnibus potentiozem soldanum Persarum».

⁴⁵ Ibid. P. 284.

⁴⁶ Ibid. P. 314.

⁴⁷ Ibid. P. 249.

обычай передавать власть племянникам, а не прямым наследникам. Еще несколько столетий назад византийские авторы, описывая эту странную непонятную им структуру власти, выражали глубокое удивление.⁴⁸ В отличие от них, наш автор предстает бесстрастным бытописателем, описывающим общественные порядки мусульман. Вероятно, принципы передачи власти в мусульманском мире ему были хорошо известны. В изображении хрониста расколотый на отдельные уделы мусульманский мир цементируется патриархально-семейными отношениями. В глазах хрониста все мусульманские правители происходят из одной большой семьи; он не только называет их всех племянниками «персидского султана» (т.е. Альп-Арслана), но и атабека Мосула Кербогу именуется «домочадцем» султана (*familiarem suum*).⁴⁹ Действительно, как мы уже отмечали, при сельджукских султанах атабек (буквально «дядька») являлся опекуном сына султана. Если титул султана отражен в хронике достаточно адекватно — в отличие от хронистов Первого крестового похода, Гийом Тирский не называет султана королем и не проецирует на его титул европейские представления о монархии, — то титул атабека в духе античной традиции уподобляется хронистом римскому титулу начальника центурионов,⁵⁰ и в этом также проявляется присущая средневековым писателям антикизация.

Вообще же у хрониста нет фантастических рассказов о размерах власти и статусе султана, но политическая иерархия мусульманского мира обрисована несколько схематично. То же можно сказать и о других титулах — таких, как, например, «сатрап», «эмир» и др.

3. *Satrap*. Это довольно неопределенный термин, обозначающий в хронике Гийома Тирского правителя вообще. В некотором смысле его можно уподобить термину «эмир», который часто встречается в хрониках Первого крестового похода. Из чтения хроники поначалу неясно, является ли «сатрап» обозначением универсальным или локальным: в одном случае говорится о «турецких сатрапах»,⁵¹ и может возникнуть мысль, что так именовались правители у суннитов. Но в хронике речь идет и о «египетских сатрапах»,⁵² и на этом основании можно сделать вывод о том, что термин

⁴⁸ *Malamut E. L'image byzantine des Pechenegues // Byzantinische Zeitschrift. Bd. 88. Hf. 1. S. 105–147.*

⁴⁹ *Wil. Tyr. P. 289.*

⁵⁰ *Ibid.:* «sub eo centuriones, quinquagenarios et inferiores constituts, magistratus...».

⁵¹ *Ibid. P. 772:* «calypham videlicet, et alios Turcorum satrapas».

⁵² *Ibid. P. 907:* «cum universis Aegyptiorum satrapis».

применим и к шиитам. Итак, титул не предусматривает конфессиональных различий. По-видимому, нет и иерархических оттенков, так как иногда сатрапом называют султана, иногда правителя крепости или города.⁵³ Из сочинений современных хронистам крестовых походов писателей — например Сигиберта из Жамблу, известно, что даже армянских правителей именуют «сатрапами».⁵⁴ Таким образом, чаще всего «сатрапами» называются сельджукские и египетские правители и военачальники независимо от их положения в политической иерархии. Это самое общее обозначение титула восточного правителя. Не понимая политическую иерархию мусульман, хронисты удревняют ее с тем, чтобы приблизиться к реальности. Как известно, «сатрапами» называли правителей провинций в Мидии и Древней Персии. Итак, названия мусульманских институтов хронисты соотносят с античными, стремясь все вписать в знакомый контекст. Осознавая наличие языковой лакуны, они «переводят» мусульманские институты на понятный им язык европейских реалий. Перевод — одна из важных процедур риторики инаковости. Объясняя термин «сатрап», обозначающий титул правителя города и всех прилегающих к нему провинций, Гийом Тирский подчеркивает, что «сатрап» — это то же самое, что у западных христиан «король» (*rex*).⁵⁵ Как и хронисты Первого крестового похода, Гийом Тирский находит подходящий для обозначения титула мусульманской иерархии эквивалент. Здесь мы встречаемся все с той же процедурой «называния».⁵⁶

Отношения между сатрапами и султанами (как сельджукскими, так и египетскими) нередко рисуются на манер западноевропейских вассальных отношений — так, султан египетский рассматривается как своего рода «сюзерен» сатрапов — хронист рассказывает о заключении своеобразного договора между ними.⁵⁷ Мусульманские правители в его представлении — это так называемые «сатрапы», иначе говоря, — «старшие государи (предводители),

⁵³ Рыдвана — султана Алеппо (Wil. Tug. VII, 3); аль-Бурсуки — султана Алеппо (Wil. Tug. XI, 23); Кылыч-Арслана — правителя Никеи (Wil. Tug. III, 1), иногда правителя города (Wil. Tug. IV, 6: «*civitas... cui graeerat quidam Turcorum satrapa*»).

⁵⁴ *Sigeberti Chronica* // MGH. 1844. T. VI P. 323: «*in regno Sarracenorum quatuor pretores statuit, qui amirei vocabantur. Ipse vero amiras dicebatur...*»; см. также: Wil. Tug.: XXII, 24: «*Rupino, Armenorum satrapa potentissimo*».

⁵⁵ Wil. Tug. P. 198: «*quidam Turcorum potentissimus satrapa... cognomento Ssa quod Persarum lingua "rex" interpretatur*».

⁵⁶ См. главу «Политическая иерархия мусульман».

⁵⁷ Ср.: Wil. Tug. P. 345–346.

которых на арабском языке называют эмирами». ⁵⁸ Принцип аналогии, сравнения — основной метод создания образа Другого, часто используемая писателем риторическая фигура. Но этот метод аналогии реализуется по-разному. Помимо антиквизации, мы здесь встречаемся с другим приемом — хронист нередко проецирует свою сетку понятий на незнакомую культуру. Так, Гийом Тирский сравнивает мусульманские институты не только с античными реалиями, но и с современными ему западноевропейскими. По аналогии с французской феодальной иерархией, где двенадцать пэров французских, хронист выделяет двенадцать сатрапов — самых лучших среди мусульманских иерархов. ⁵⁹ Как и в хрониках, а еще ранее в «шансон де жест», мусульманский мир рисуется по аналогии с христианским — как, например, в «Песни о Роланде», где говорится о двенадцати лучших пэрах Франции. При этом эмиров чаще всего называют «сатрапами». Чтобы рассказать о Другом — политической иерархии мусульманского мира, — писатель располагает риторической фигурой сравнения. Как мы видели, процедура описания политических институтов примерно одна и та же: сравнение (в котором есть объект сравнения — А и то, с чем сравнивают, — В) имеет эвристическую потенцию в том случае, если второй элемент сравнения В относится к так называемому «разделяемому» адресатом и адресантом знанию. Чтобы лучше пояснить адресату неизвестный в христианском мире политической институт (в нашем случае — сатрап), писатель прибегает к сравнению: А у мусульман, как В у христиан. В — это не то же самое, что А, но одно, по мысли автора, помогает понять другое. Вот другой пример, в котором благодаря переводу инаковость мусульманского мира, поначалу совершенно непонятная и незнакомая, становится понятной и вполне объяснимой. Гийом Тирский говорит о правителе города, которого, как он пишет, арабы «называют на своем языке эмиром». ⁶⁰ Хронист имел возможность опереться на традицию — еще Сигиберт из Жамблу сообщал, что уже во времена Мухаммада были назначены местные правители, которых он называет «эмирами», и поясняет, что это то же самое, что и «преторы». ⁶¹ В данном случае речь идет

⁵⁸ Ibid. P. 991: «Solent enim Turcorum satrapae et majores principes, quos ipsi lingua Arabica vocant Emir...».

⁵⁹ Ibid. P. 281.

⁶⁰ Ibid. P. 471: «Adducti sunt autem coram domino rege, sedente pro tribunali, procurator civitatis, qui lingua eorum dicitur emir».

⁶¹ *Sigeberti Chronica*. P. 323: «in regno Sarracenorum quatuor pretores statuit, qui amirei vocabantur».

именно о языковой лакуне, но не о культурной.⁶² Ведь имеется в виду, что хотя для обозначения титулов политической иерархии и применяются различные термины, но по существу подразумевается одно и то же явление, которое просто в разных культурах называется по-разному.

Как мы видим, для того чтобы сравнение было эффективным, необходимо было изобразить мусульманский политический мир симметричным христианскому. Этот нарративный прием имел целью изобразить политическую иерархию мусульман правдоподобной и убедить в этом читателя.

Мы постоянно видим игру симметрии в изображении мусульманского мира. Хронисты (как и прежде поэты) приписывают сарацинам политические институты, аналогичные тем, которые они видели в феодальной Франции своего времени. Мир нехристей изображается по аналогии с миром христианским. На место незнакомых институтов и реалий подставляются реалии своего мира. Это совершенно естественно. Даже если хронисты и знали реальность мусульманского мира, как они могли обозначать соответствующие явления иначе, чем в терминах своей культуры?

Итак, мы рассмотрели приемы изображения мусульманской политической иерархии в хронике Гийома Тирского. Совершенно очевидно, что хронист обладал более точными и адекватными сведениями о политических институтах и структуре власти в мусульманском мире, нежели его предшественники — хронисты Первого крестового похода. Рисуемая им картина намного более реалистична и лишена тех фантастических черт, которые присущи образу мусульманской политической иерархии, созданному хронистами начала XII в. Соответственно изменяется и повествовательная манера хрониста — он прибегает к сравнению и параллели и использует в своем повествовании косвенную речь. То, что Гийом Тирский хорошо знал мусульманские политические реалии, объясняется во многом и политическими интересами Иерусалимского королевства, ориентировавшегося на союз с Египтом, и потому хронист, который, как мы знаем, был известным дипломатом, более или менее четко представлял себе реальную обстановку.

⁶² См.: *Hale K. Gaps in Grammar and Culture // Linguistics and anthropology: in honour of C. F. Voegelin. Jisse, 1975.*

Однако и этот писатель использует вполне устоявшиеся античные стереотипы для создания образа мусульманского мира — так, сельджуки оказываются троянцами, гиперборейцами или парфянами. Политические институты мусульманского мира становились понятными в связи с аналогичными институтами, существовавшими в античности. Антикизация неизвестных традиций и институтов была способом постижения реальности.

Для того чтобы рассказать о Другом, Гийом Тирский использует риторические фигуры сравнения, аналогии, инверсии. Он рисует чужой мир симметричным христианскому и, с целью постижения реальности, проецирует представления своей культуры на мусульманский мир. Он не стремится глубоко познать политическую иерархию мусульманского мира, а часто проецирует на нее уже известные стереотипы.





II.4. Мусульманский воин глазами Гийома Тирского

Одна из граней образа Другого в хронике Гийома Тирского — его восприятие военной тактики мусульман. Иноверец для хрониста — это также воин, отличающийся специфическими, отличными от христианских, манерой сражаться, поведением в бою и особым вооружением и пр. Разумеется, писатель осмысляет все эти особенности военного искусства мусульман сквозь призму своих культурных представлений. Нас в первую очередь будет интересовать манера описания хронистом мусульманского мира, приемы изображения иноверцев и та символическая традиция Средневековья, в духе которой стилизуются рассказы церковного писателя.

Основное внимание наш автор сосредоточивает на характеристике поведения в бою и манере сражаться у мусульман. Подобно своим предшественникам, хронистам Первого крестового похода, он отмечает, что в битве иноверцы, в отличие от христиан, сражавшихся при помощи мечей и копий, применяли лук и стрелы и метательные снаряды: по словам Гийома Тирского, «стрелы как град или дождь поражали и людей, и животных».¹ В описываемой в дальнейшем повествовании манере сражаться у мусульман писатель подчеркивает все большее расхождение с существовавшими у христианских воинов обычаями и манерой. Рассказывая о битве под Никеей в 1097 г., писатель отмечает, что сарацины выпускали огромное количество стрел —

¹ Wil. Tyr. P. 728: «Tanta enim sagittarum et missilium pene continua supra nostrum exercitum erat densitas, ut grandinis aut imbrum instar descenderent, et universa tam homines quam iumenta telis consita viderentur».

наподобие града (*ut instar grandinis*),² и нанесли христианским воинам раны; не успели они выпустить первую очередь, как за ней последовала вторая, и так до бесконечности, так что, по словам писателя, никто не остался невредимым. Повествуя об осаде г. Белинаса в 1139 г., которая была для христиан в высшей степени долгой и изнурительной, средневековый автор пишет о том, что сарацины, применяя лук и стрелы, выматывали франкских рыцарей — «такова была плотность непрерывного потока стрел».³ Во время сражения 1152 г. под Антиохией, по словам хрониста, «численность выпущенных в войско стрел» была такова, что даже вся поклажа христиан была, наподобие ежа, «вся усыпана стрелами, как иглами».⁴ Во время осады Тира в 1124 г. вооруженные луками и арбалетами мусульмане осыпают христиан стрелами — они падают в таком количестве, что «нельзя было даже высунуть руку» («*ut vix etiam manus auderent exerere*»)⁵ В ответ на действия мусульман христиане также были вынуждены выпускать метательные снаряды и скручивать пращи, но, как отмечает хронист, не все франки были в этом деле искусны.⁶ Лук и стрелы в изображении Гийома Тирского являются некоей специфической чертой вооружения мусульман; это в какой-то степени определяет идентичность воина-иноверца.

Описание тяжеловооруженных рыцарей в хронике — своеобразная антитеза описанию легковооруженных маневренных тюркских воинов-лучников. Оно является во многих случаях косвенной характеристикой военных обычаев иноверцев. Вообще хронисты всячески подчеркивают, что христианские рыцари всегда закованы в шлемы и латы и имеют при себе щиты.⁷ В одном из пассажей, посвященных описанию осады Никеи, хронист не случайно упоминает о том, что христианские воины сражались при помощи мечей и копий.⁸ Во время осады Белинаса христиане прорываются сквозь гущу врага, железом пробивая себе дорогу.⁹ В отличие от христианских

² Ibid. P. 214.

³ Ibid. P. 728.

⁴ Ibid. P. 780: «*Tanta autem erat immissarum in exercitu numerositas sagittarum, ut omnes sarcinae, ericii more, sagittis viderentur consitae...*». См.: *Smail R. C. Crusading Warfare*. Cambridge, 1956. P. 81: «Образ дикообраза часто использовался для того, чтобы описать внешний вид людей или животных, подвергшихся турецкой атаке».

⁵ Ibid. P. 593.

⁶ Ibid.

⁷ Ibid. P. 727: «*loricis, cassidibus, simul et clypeis onusti*».

⁸ Ibid. P. 215: «*gladiis instant cominus*».

⁹ Ibid. P. 727: «*per medias hostium acies, viam ferro aperiumt*».

рыцарей, мусульманские воины — маневренные всадники. Будучи вооружены стрелами и колчанами, они атакуют медлительных тяжеловооруженных христианских рыцарей, не приспособленных отражать необычные для них атаки. Гийом Тирский находится под впечатлением виденных им сражений. И вместе с тем, несмотря на явный шок, который испытали крестоносцы, познакомившись с неизвестным экзотическим военным искусством, хронист рассказывает прежде всего о том впечатлении, которое военная тактика крестоносцев произвела на мусульманских воинов: по его словам, мусульмане-очевидцы создавали в своих рассказах фантастический образ христианских рыцарей — мусульманам казалось, будто они ведут войну не с людьми, но с высшими существами.¹⁰

Тщательным образом Гийом Тирский описывает военную тактику мусульман: по его словам, иноверцы на достаточно дальнем расстоянии выпускают множество стрел, наподобие града, раня лошадей и седоков, «неся смерть издалека», а затем избегают прямого боя и благодаря скорости своих лошадей спасаются бегством от христианских рыцарей, которые желали сражаться мечами.¹¹ Выпустив град стрел и уклонившись от сражения мечами, иноверцы симулируют отступление.¹² В дальнейшем описании Гийом Тирский подчеркивает все более радикальное отличие поведения мусульман в бою от образа действий христианских рыцарей. Рыцарский ближний бой мечами является в этих описаниях своеобразной отсутствующей моделью, на фоне которой рисуется манера сражаться мусульман. Во время осады Никеи в 1097 г. турки применяли обычную тактику: выпустив град стрел и нанеся раны христианским рыцарям и коням, они уклонились от сражения мечами и копьями, разделились на разные группы с тем, чтобы избежать натиска крестоносцев, и удалились.¹³ Введенные этим маневром в заблуждение, рыцари-крестоносцы, так и не вступив в сражение, — по словам хрониста, «не сделав дела» (*infecto negotio*), — повернули назад в свой лагерь, но в этот самый момент отдельные отряды тюркских стрелков из лука соединились и опять неожиданно для христиан напали на них, выпустив дождь стрел. В результате, как пишет хронист, никто из крестоносцев не избежал смерти и многие скончались от ран.¹⁴ Эта манера сражаться, подробно

¹⁰ Ibid. P. 688: «ita ut bellum non tam cum hominibus, quam superis videretur».

¹¹ Ibid. P. 727.

¹² Ibid. P. 214.

¹³ Ibid.

¹⁴ Ibid.

описанная Гийомом Тирским, является в его представлениях одним из критериев инаковости. Писатель прямо говорит о том, что христианам такой род сражения был незнаком и тем более нестерпим, чем более неизвестен.¹⁵

Эта нарративная модель, созданная в описании одного из сражений, не единожды встречается в повествовании хрониста. Рассказ о сражении в Никее 1097 г. служит своеобразной матрицей для дальнейшего повествования о коварной манере мусульман вести боевые действия. На других страницах своей хроники средневековый автор применяет те же нарративные приемы для изображения поведения мусульман в бою. В битве рыцарей Тевтонского ордена с турками в 1147 г. всякий раз, когда христиане устремлялись на колонны врагов, те рассыпались в разные стороны; затем, когда крестоносцы поворачивали назад в свой лагерь, турки вновь собирали свои полчища, окружали христианскую армию и вновь мучили христиан, осыпая их непрерывным потоком стрел. В силу маневренности тюркской конницы христиане не имели никакой возможности захватить противников.¹⁶ Точно так же во время осады Антиохии в 1098 г., будучи поставлены перед необходимостью сражаться мечами в ближнем бою, сарацины отступают и спасаются бегством. Когда христиане зажали мусульман в узком ущелье, где нельзя было орудовать ни луками, ни стрелами, те обратились в бегство.¹⁷ Собственно, такие же наблюдения мы встречали в хрониках Первого крестового похода. Но, в отличие от хронистов Первого крестового похода, Гийом Тирский не склонен сублимировать эти особенности военной тактики мусульман.

В целом образ мусульманского воина, военная тактика иноверцев рисуется по принципу инверсии: тяжеловооруженным христианским рыцарям противопоставляются легковооруженные мусульманские стрелки из лука. Иноверцы, в отличие от христианских рыцарей, неспособны сражаться в ближнем бою при помощи мечей, они применяют особую тактику, выпуская в противника стрелы и имитируя мнимое бегство. Инаковость мусульманской военной тактики, образа действий мусульман подчеркивается при помощи фигуры инверсии. Именно она играет главную роль в создании образа Другого. Но этот образ мусульман строится церковным писателем не только по принципу контраста, но и по принципу аналогии. Иногда Гийом

¹⁵ Ibid. P. 215: «*Nostri autem quibus id pugnae genus erat incognitum, eoque minus tolerabile quo et minus usu compertum*».

¹⁶ Ibid. P. 746: «*comprehendendi... nulla erat facultas*».

¹⁷ Ibid. P. 261: «*fugam versi sunt*».

Тирский рассказывает о совместных сражениях мусульман и христиан, заключивших альянс против общего врага, и тогда манеры сражаться крестоносцев и иноверцев сближаются в повествовании писателя. Согласно историку, во время осады Белинаса в 1146 г. сражавшиеся вместе с воинами Дамаска христианские рыцари, как и иноверцы, используют метательные снаряды, скрученные пращи и стрелы. Хронист даже сближает манеру сражаться франков и сарацин — он прямо говорит о том, что ему трудно провести различие между теми и другими.¹⁸ Сообщая о поведении иноверцев в бою, оказавшихся союзниками франков, Гийом Тирский настолько высоко ценит их военные доблести, что сближает их с христианами: по его словам, у христианских рыцарей с мусульманскими воинами из Дамаска был одинаковый пыл и созвучное желание; их объединяло одинаковое стремление уничтожить противника.¹⁹

Но в основном описание мусульманской манеры сражаться представляет собой ряд расхождений с военной тактикой христиан. Некоторые обычаи мусульман, с точки зрения Гийома Тирского, выглядели непривычными и резко отличались от принятой у христиан манеры ведения боя. Так, он отмечает, что в начале сражения сарацины производили невероятный шум, издавали треск и пронзительные крики, с шумом и криком устремлялись на противника. Хронисту бросается в глаза и другая особенность мусульманской манеры сражаться — музыкальное сопровождение во время боя. Известно, что этот военный обычай мусульман произвел большое впечатление на христиан; именно во время крестовых походов франки в подражание сарацинам стали исполнять во время боя музыкальные военные произведения. Этот поразивший их воображение обычай был заимствован у мусульман. Гийом Тирский довольно живо рассказывает об одном из сражений, имевших место во время осады Никеи в 1097 г.: «При приближении турок в лагере поднялся такой шум, что один не мог слышать другого. Грохот оружия и ржание лошадей, сигналы труб и ужасный звук тамбуринов; казалось, крики вопящих наперебой поднимались до самых звезд, так что непривычным и неискусным в этой манере боя войскам они внушали огромный страх». Характерно, что хронист употребляет весьма типичное для этнографического дискурса слово — «непривыкшие» (*inassuetis*) и говорит о том, что христиане таким методом не владели.²⁰

¹⁸ Ibid. P. 686: «nec facile erat discernere, utra protervius contra comunes adversarios arma corriperet manus».

¹⁹ Ibid.

²⁰ Ibid. P. 214.

В этих словах сквозит удивление; стало быть, для хрониста этот военный обычай — знак инаковости. Вообще рассказы о военной тактике мусульман косвенно дают предполагаемому читателю понять, что мусульмане — Другие.

Итак, рассказывая о военной тактике мусульман, Гийом Тирский применяет уже известные по хроникам Первого крестового похода приемы изображения Другого: риторические фигуры инверсии и сравнения. При этом христианская военная тактика служит своего рода отсутствующей моделью, на фоне которой еще более резко выделяются отличительные черты манеры сражаться мусульман. Для них типична уклончивая военная тактика, обычай избегать ближнего боя, применять лук и стрелы (а не мечи и копья), а также музыкальное сопровождение в бою — все это критерии инаковости иноверцев. В этом смысле повествование Гийома Тирского мало чем отличается от соответствующих пассажей хроник первой половины XII в. Вместе с тем нельзя не отметить, что характеристика военной тактики мусульман у нашего писателя более скупая и менее подробная, чем у хронистов Первого крестового похода. В отличие от писателей начала XII в., он не дает индивидуальных характеристик военных качеств отдельных мусульманских воинов и военных полководцев. Нет у него и фантастических рассказов о происхождении мусульманского и христианского воинства. Военные конфликты в его сочинении не наделяются сугубо религиозно-моральным смыслом и не сублимируются в духе христианской морали. Его повествовательная манера в рассказах о тактике мусульман в целом более реалистична и рациональна.





II.5. Образ жизни мусульман

Рисуемая в хронике Гийома Тирского картина повседневной жизни мусульман является весьма важной гранью образа Другого. Какие новые штрихи вносит писатель в уже созданный хронистами Первого крестового похода портрет иноверцев? Изменяются ли принципы изображения мусульман в хронографии конца XII в., в чем отличие повествовательной манеры хрониста?

Как и в хрониках Первого крестового похода, в сочинении Гийома Тирского центр повседневной жизни мусульман — мечеть. Но, в отличие от своих предшественников, он дает более точное и подробное описание их святилища. Он описывает, как каждый день с высоты минарета муэдзин ежедневно призывает единоверцев к молитве.¹ Совершив ритуал омовения, правоверные босиком входят в мечеть и предаются молитвам. Рассказ хрониста вполне адекватен действительности. Вместе с тем писатель профанирует мусульманские святыни. Он называет мечеть «*superstitionis oratorium*», иначе говоря — молельным домом, в котором иноверцы совершали суеверные обряды.² Говоря об обрядах мусульман, Гийом Тирский неслучайно употребляет термин «*superstitio*» — «суеверие». *Superstitio—religio* — «суеверие—религия» — наиболее устойчивая оппозиция, характерная для культурного сознания Средневековья.³ Отцы Церкви связывали *superstitio* с ересью и язычеством, магией, демонами. Таким образом, святилище мусульман оказывается спрофанированным христианским хронистом.

¹ Wil. Tyr. P. 387.

² Ibid. P. 279–280: «Erat autem ibi, ut praedixisse nos meminimus, *superstitionis eorum oratorium, ubi etiam sepulturae suorum locum deputaverant*».

³ Schmitt J.-C. «Les superstitions» // Le Goff J., Remond R. L'Histoire de la France religieuse. Des origines au XIV s. P., 1988. T. 1. Ch. 4. P. 29.

Подобно хронистам Первого крестового похода, Гийом Тирский сообщает и о находившихся неподалеку от мечетей мусульманских кладбищах, где иноверцы хоронили павших в бою воинов. Рассказывая об их похоронном ритуале, хронист вслед за своими предшественниками подчеркивает пышность обряда — у мусульман принято класть в могилы драгоценности и богатую утварь. Затем следует его спокойный рассказ о том, как после похорон христианские рыцари устремляются к кладбищам, раскапывают их и извлекают золото, серебро, драгоценные камни и дорогие одежды — всем этим богатством они завладевают. Узнав об этом, мусульмане предаются горю. Гийом Тирский ни осуждает, ни одобряет варварские действия крестоносцев. Он повествует о свершившихся событиях с определенной дистанцией и описывает происходившее скупой и бесстрастно.

Другая черта повседневного уклада мусульман, которая бросается в глаза Гийому Тирскому, — их кочевой образ жизни. В этом описании достаточно явственно проявляется расхождение традиций и обычаев мусульман и христиан. Намного подробнее и обстоятельнее, чем его предшественники, писатель говорит об этом в специальной главе, посвященной характеристике происхождения турок-сельджуков. Сельджуки, рассказывает хронист, пришли с севера и осели в Персии, не будучи привычны к оседлому образу жизни, не занимались земледелием и торговлей, им был известен лишь натуральный обмен; они постоянно кочевали с места на место вместе со всем своим скарбом, беря с собой лошадей, домашний скот, рабов и служанок.⁴ По словам хрониста, мусульман привлекали лишь обширные пастбища, на которых они пасли свой скот. Итак, турки-сельджуки — варварский народ, который ведет кочевой образ жизни. Точно так же, рассказывая о завоевательных походах Альп-Арслана, Гийом Тирский не преминул отметить, что турки под руководством своего вождя (Belfeth) перемещались на повозках и лошадях, ведя за собой стада мелкого и крупного рогатого скота.⁵ Эти рассказы Гийома Тирского относятся к прошлому мусульман, достаточно далекому от его времени. Но и в современный хронисту период, судя по его рассказам, для мусульман был типичен точно такой же повседневный уклад. Так, в 1157 г., сообщает писатель, мусульмане договорились с иерусалимским королем Бодуэном III о том, что он разрешит им поселиться в лесу около г. Белинаса, где было много обширных пастбищ, и на

⁴ Wil. Tyr. P. 115.

⁵ Ibid. P. 120: «Belfeth... secum trahens multitudinem, ...ascendens ergo in curribus et equis, in gregibus et armentis et magnifico nimis apparata».

время обосноваться на завоеванных христианами территориях. Этим желавшим поселиться в Белинасе мусульман — турок и арабов — было неслышанное количество. Согласно Гийому Тирскому, все они жили, как и подобает кочевому народу, в палатках и питались «звериной добычей».⁶ Таков повседневный уклад мусульман. Со страниц хроники Гийома Тирского встает образ дикого варварского кочевого народа, незнакомого с достижениями цивилизации. В этом описании быта и нравов мусульман, возможно, имеется в виду отсутствующая модель — они противопоставляются христианам, которым известны оседлый образ жизни, торговля и земледелие и все прочие достижения цивилизации. Так на античную оппозицию «варварство—цивилизация» накладывается другая присущая средневековой культуре оппозиция — «христианство—язычество», — ведь иноверцы для христианского хрониста прежде всего язычники.

Другая черта повседневного образа жизни мусульман, на которую обращает внимание Гийом Тирский, — их внешний облик. Так, ношение бороды рассматривается хронистом как неотъемлемый атрибут их внешности. Но здесь, в сфере повседневной жизни, грань между христианами и иноверцами не столь непроницаема, как в других сферах. Как и хронисты Первого крестового похода, Гийом Тирский отмечает факты ориентализации многих христианских рыцарей — в частности, ему известны восточные увлечения графа Бодуэна Эдесского, женатого на дочери армянского правителя. Характеристика обычаев мусульман у нашего автора, как и у хронистов Первого крестового похода, косвенная — через описание повседневного уклада ориентализированного графа и его отношений с мусульманами и другими восточными народами. Но рассказы об образе жизни на Востоке у Гийома Тирского более пространны. Как и в других частях своего труда, здесь он использует особый нарративный прием — короткий рассказ о происходящих событиях. Вот какую историю он рассказывает о злоключениях увлекавшегося восточной культурой графа Бодуэна Эдесского. Задолжав огромную сумму своим вассалам, которым не платил в течение длительного времени, находчивый граф, хорошо знавший восточные обычаи, решил разыграть сцену перед своим тестем. Он объявил ему, что заложил свою бороду, а полученные от залога деньги собирался отдать своим воинам. Узнав

⁶ Ibid. P. 825: «Per idem tempus convenerat praeter solitum multitudo inaudita Arabum et Turcomannorum, qui nihilominus in tentoriis habitant, et de fructu animalium vitam solent, sicuti Arabes, propagare, in sylva quae Panadensi adjacet civitati...».

об этом, тесть Бодэуна Эдесского был очень расстроен и слезно умолял Бодуэна выкупить бороду и даже пожертвовал на это огромную сумму денег с тем, чтобы избежать позора. В связи с этим рассказом, свидетельствующим о глубокой ориентализации живших на Востоке франков, Гийом Тирский делает следующее обобщение относительно быта и обычаев восточных народов, в том числе мусульман: «...такой есть обычай у восточных людей, как у греков, так и других — они ухаживают за своими бородами со всей заботой и попечением и считают высшим позором и рассматривают даже как большое бесславие, если кто-то несправедливо лишит их хотя бы одного волоска бороды».⁷ Эти черты повседневного уклада, внешнего облика мусульман постоянно бросались в глаза европейским авторам. Так, французский автор конца XII в. Амбруаз замечает, что мусульмане специально отращивают бороды — это у них в обычае.⁸ Отмечаемые европейскими авторами детали совпадают с действительностью.⁹ Разницу во внешнем облике христиан и иноверцев замечали не только христиане, но и мусульмане: не случайно арабский историк XII в. Бага-ад-Дин писал, что во время осады Акры в 1191 г. турки на корабле специально брили бороды, чтобы христиане приняли корабль за свой.¹⁰ Инаковость мусульман всячески подчеркивается Гийомом Тирским и другими христианскими писателями.

Как и прежде, еще в хрониках Первого крестового похода, мусульманский Восток рисуется сказочно богатым и утопающим в роскоши. В описаниях Гийома Тирского богатство — черта повседневной жизни мусульман. После одной из битв христиане обнаружили в лагере иноверцев такое количество домашней утвари и обилие богатств, что, по словам хрониста, насытились всем до тошноты и отвращения.¹¹ Рассказывая о сражении под Антиохией 1098 г., в котором крестоносцы одержали победу, Гийом Тирский весьма тщательно описывает добычу: в лагере иноверцев христианские рыцари обнаружили огромные богатства: среди награбленного ими — золото,

⁷ Ibid. P. 511: «Mos enim est Orientalibus, tam Graecis quam aliis nationibus, barbas tota cura et omni sollicitudine nutrire, pro summowue probro et majori quae unquam irrogari possit ignominia reputare, si vel unus pilus quocumque casu sibi de barba cum injuria detrahatur...».

⁸ *Ambroise*. L'Estoire de la guerre sainte. Histoire en vers de la troisième croisade. P., 1887. V. 6513–6514.

⁹ *Mazaheri A.* La vie quotidienne des musulmans au Moyen âge. P., 1951. P. 70.

¹⁰ *Recueil des Historiens des Croisades, Historiens Orientaux*. T. III. P., 1884. P. 178.

¹¹ *Wil. Tyr.* P. 464–465: «...ubi tantam variae suppellectilis et peregrinarum copiam invenit divitiarum, ut, usque ad nauseam satiati, nulla fastidiunt et placentes...».

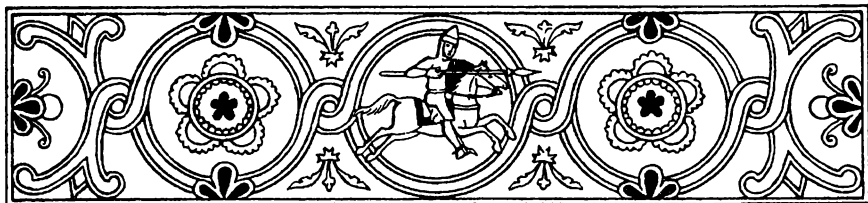
серебро, дорогие ткани, вазы искусной работы, а также огромные съестные припасы и впридачу лошади и тягловый скот. Особое внимание крестоносцы уделили восточным шатрам и палаткам, в которых они также нашли несметные сокровища, а также слуг и рабов.¹² В этих описаниях можно увидеть экзотические черты. Хронист специально описывает роскошную палатку Кербоги: по его словам, она состояла из целого ряда башенок и укреплений, зубчатых стен, сотканых из лучшего вида шелка разных цветов; в середине ее, как в триклинии, было много разных пристроек, а также обширный зал, в котором могли бы уместиться две тысячи человек. В этом подробном и почти фантастическом описании палатки Кербоги многие усматривают сказочные мотивы, навеянные образами «Романа об Александре».¹³ Несмотря на то, что все эти описания богатой добычи, отвоеванной у мусульман, скорее носят характер бюллетеня военных побед, в них немало экзотики и необычного. Подобные пассажи нередко встречаются в «шансон де жест», где описания восточных роскошных палаток являются знаком инаковости, встречи с необычным.¹⁴

Как видим, и для Гийома Тирского граница между христианами и иноверцами проходит в повседневной жизни. Он сосредоточивает свое внимание на образе жизни мусульман, их внешности и повседневном укладе. Отмечаемые им детали весьма часто совпадают с реалиями, и мы почти не обнаружим фантастических моментов в его изложении. В этом его повествование отличается от хроник Первого крестового похода. Тем не менее и на повседневный уклад иноверцев хронист проецирует свои стереотипы, описывая мечети мусульман как профанные. Расхождение между христианской и мусульманской культурой, с точки зрения Гийома Тирского, существенно и в сфере повседневной жизни, которая становится важной характеристикой образа Другого.

¹² Ibid. P. 337–338: «Consummato igitur praelio...».

¹³ *Hatem A.* Les poèmes épiques des croisades. Genève. Historicité. Localisation. Genève, 1975.

¹⁴ *Dubost A.* Aspects fantastiques de la littérature narrative médiévale XII–XIII ss. L'autre. L'ailleurs. L'autrefois. P., 1991. Vol. 1–2.



II.6 .Чудесное в хронике Гийома Тирского

Как и в хрониках Первого крестового похода, в произведении Гийома Тирского восприятие мусульманского Востока связано с представлениями о чудесном. Собственно, все рассказы об иноверцах в повествовании хронистов так или иначе окрашены этими представлениями, но можно попытаться выделить ряд пассажей, в которых этой сфере уделяется специальное внимание.

Из хроник Первого крестового похода нам уже известны некоторые топы чудесного, посвященные описанию экзотического Востока. Все эти нарративные элементы, характерные для средневековой риторики инаковости, встречаются и в хронике Гийома Тирского. Рассказать о чудесах Востока значит придать своему повествованию характер достоверности и таким образом воздействовать на читателя. Один из наиболее распространенных топосов, связанных с рассказами о чудесах, нередко встречается в сочинении архиепископа. Речь идет о земном рае. В ряде пассажей писатель вновь и вновь возвращается к этому сюжету, весьма типичному для образа Другого.

Так, в одной из глав он рассказывает о том, как после завоевания египетского города Фарамии иерусалимский правитель Бодуэн III вышел к устью Нила и был восхищен его обильными водами. Хронист объясняет полноводность Нила тем, что он является одной из четырех рек, текущих в земной рай.¹ Пересказывая эту историю, Гийом Тирский использует весьма

¹ Wil. Tyr. P. 544: «eoque maxime, quod Nilus, cujus portionem alveus ille usque in mare deducit, unum de quatuor Paradisi fluminibus dicitur esse, et creditur...».

характерный речевой оборот: как верят («*creditur esse*»), как говорят («*dicitur esse*»). Такие безличные выражения весьма характерны для нарративного дискурса хрониста.

Вообще же описания райских рек, земного рая, локализуемого на Ближнем Востоке, в высшей степени характерны для средневековых писателей эпохи Гийома Тирского. Так, Жак Витрийский в своей «Иерусалимской истории» рассказывает о четырех райских реках, их происхождении и волшебных свойствах их вод. В том регионе, где они протекают, все источники оказываются чудодейственными: одни лечат болезни, могут укрепить память или вызвать забвение; вода в них то горькая, то сладкая; то в ней все тонет, то все плавает и не может утонуть; птицы, омывающие в них свои перья, приобретают то черную окраску, то белую и пр.² Такие же сказочные истории рассказывает о райских реках позднейший хронист крестовых походов — Жуанвиль: по его словам, рыбаки закидывают вечером свои сети в Нил, а утром обнаруживают в них пряности, алоэ, драгоценные камни и пр. Все эти чудесные вещи, сообщает Жуанвиль, приносят воды Нила из земного рая.³ Возможно, Гийом Тирский, рассказывая о чудесах Востока и часто употребляя безличные выражения (*ut dicitur, ut creditur*), отсылает к известной ученой традиции (еще весьма живой во времена хрониста), рисовавшей сказочные образы земного рая и райских рек.

В другом пассаже хроники Гийом Тирский описывает посещение христианским рыцарем Гуго Цезарийским египетского халифа. Писатель рассказывает об аудиенции в роскошном дворце г. Каира: сначала посетители пересекли ряд комнат и залов, прошли через бесконечный ряд темных коридоров и наконец вышли в ярко освещенную залу с несколькими выходами, у которых стояли вооруженные эфиопы; оттуда они прошли в помещение, пол которого был вымощен разноцветным мрамором. Их взорам предстали золоченые шатры, они заметили и роскошную живопись, украшавшую стены комнаты. Все эти вещи отличались таким изяществом и превосходным качеством, что, по словам хрониста, франки не могли отвести от них глаз и насытить взор (*intuentium aspectus non sinirent satiari*). Хронист описывает увиденные христианами послами мраморные бассейны, заполненные чистой прозрачной водой, громко щебетавших птиц фантастической формы и расцветки и т. д. Никто из христиан, замечает писатель,

² *Jacobi de Vitriaco* Acconensis Episcopi Historia Hierosolymitana / *Gesta Dei per Francos*, Hannoveriae, 1611. Cap. LXXXV.

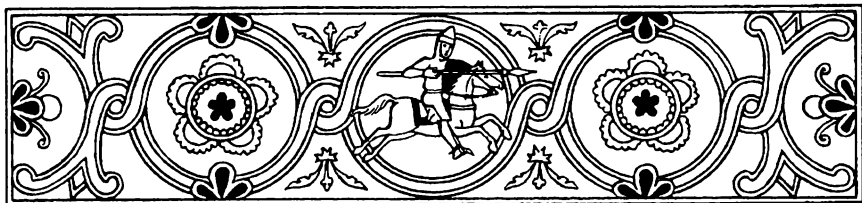
³ Joinville. P. 134.

прежде ничего такого диковинного не видел. После этого франков ввели в другую богато убранную красивую залу, где они увидели необыкновенные предметы роскоши и диковинных зверей. По словам писателя, ничто прежде ими увиденное не могло сравниться с этим зрелищем. Перед их взорами предстала чудесная картина: такую картину, заключает хронист, может нарисовать лишь изощренное воображение, лишь в ночном видении могут пригрезиться такие образы (*aut somniantis animus visionibus imaginari nocturnis*). «Запад же, — говорит Гийом Тирский, — этого никогда не видел, а еще реже слышал о таком». Без сомнения, считает хронист, именно отсюда Солин черпал образы для своего «Полигистора». ⁴

В этом отрывке из хроники, весьма напоминающем соответствующие пассажи из описания Лиутпрандом Кремонским визита лангобардов к византийскому императору Константину Багрянородному, ⁵ воспроизведена картина чудес Востока. В отличие от хроник Первого крестового похода, описание Гийома Тирского основывается на сведениях, почерпнутых им из рассказов очевидцев, сообщений, возможно, заимствованных из устной или письменной традиции. В любом случае все его сообщения заимствованы из вторых рук. Тем не менее и здесь мерой чудесного становится опыт очевидца, пересказываемый Гийомом Тирским своему адресату. Описать — значит дать увидеть. Несомненно, в рассказе хрониста есть много реалистических деталей. Но при этом, как это типично для повествования средневекового хрониста, видят то, что привыкли видеть. Писатель сообщает читателю то, что им обоим — адресату и адресанту — уже известно. Не случайна ссылка на Юлия Солина. Так или иначе хронист включает в повествование пассаж о чудесах Востока — это известная процедура риторики инаковости. Такой рассказ должен был произвести «эффект реальности». Смысл повествования Гийома Тирского об экзотическом Востоке в общем сводится к следующему: там, в Другом мире, на мусульманском Востоке, не могут не существовать удивительные вещи, чудеса. Твердая вера в это, сквозящая в рассказах Гийома Тирского, и создает эффект правдоподобия в хронике.

⁴ Wil. Tyr. P. 888.

⁵ *Liutprandus v. Cremona*. Die Werke/Hg. I. Becker. Hannover, Leipzig, 1951. S. 178.



ЧАСТЬ III

III.1. Мусульмане

в иллюстрациях

к хронике Гийома Тирского

Изучив представления о мусульманах по хроникам и «шансон де жест», мы в этом разделе обращаемся к иконографическим источникам. Визуальный образ мусульман — существенный аспект нашей темы, и притом наименее исследованный. Если в изучении христианских представлений о мусульманах историческим и литературным произведениям и уделялось определенное внимание, то иконографические документы при этом использовались лишь как иллюстрация к тексту и рассматривались чаще всего как нечто второстепенное. Между тем не только тексты, но и визуальные образы являются важнейшим историческим источником, и в особенности это касается Средневековья. Следует иметь в виду, что для средневекового человека вообще не существовало дихотомии «текст—иллюстрация»; и то и другое были одинаково важно для него; в Средние века слово и изображение воспринимались в неразрывной связи, так что отрывать одно от другого значило бы навязывать средневековой эпохе современные представления. Поэтому не случайно историки ментальностей в своих исследованиях все чаще обращаются к визуальной традиции и иконографическим источникам. Иконография предлагает для изучения

ментальных образов наиболее точные и прочные методы — ведь даже абстрактные понятия и невидимый мир приобретают материальный, осязаемый облик, будучи изображенными в виде аллегорических и символических фигур! Семиология изображения ныне оказывается достаточно продвинутой, ибо историки располагают грамматикой иконографических знаков, что позволяет им избежать импрессионистских подходов.¹ Изучение лексики (отдельных конвенциональных моделей) и синтаксиса (то, как эти элементы связываются в единую картину) позволяет предположить, что такой язык существовал, и именно в течение XII–XIII вв. он приобретает систематический характер. Расшифровка языка конвенциональных знаков искусства, возможно, один из путей, ведущих к пониманию мотивов поведения и действий, представлений средневекового человека. Изучение этого языка, художественных приемов не есть самоцель, а лишь один из методов изучения системы ценностей средневекового общества, особенностей христианского мирозерцания. В последнее время иконографические источники привлекаются и для изучения такого важного аспекта истории ментальностей, как представления об иноверцах. В этой связи следует прежде всего отметить уже упоминавшийся классический труд М. Камилла о статусе культового образа в Средние века — одна из глав книги была посвящена средневековым представлениям о мусульманах и их религиозном культе. В перспективе общей проблемы автора интересовал лишь один аспект образа ислама — а именно изображение мусульман идолопоклонниками, приписывание христианами идолопоклонства мусульманам с целью отвести от себя подобные же подозрения. Историк считает возможным говорить об идеологии создания образов и, в частности, — об идеологической заданности изображений мусульман, которым приписывается идолопоклонство в целях создания негативного образа иноверцев.² Возможно, изучение других аспектов визуального образа ислама позволит увидеть, насколько разработанной была эта идеологическая система. Анализ визуального аспекта оппозиции «свои» — «чужие», визуального дискурса инаковости может выявить некоторые механизмы функционирования идеологии в средневековом обществе. Иконографический аспект чрезвычайно важен для изучения этой проблемы.

¹ Приемы анализа изображений были, в частности, разработаны в исследованиях Ф. Гарнье: *Garnier F. Le langage de l'image au Moyen âge. Signification et symbolique*. P., 1982. Т. 1; *Grammaire des gestes*. P., 1989. Т. 2.

² *Camille M. The Gothic Idol. Ideology and Image-making in Medieval art*. Cambridge; N. Y., 1989.

К сожалению, за исключением работы Л.-Э. Хант,³ посвященной эволюции представлений об обращении иноверцев, реконструируемым по иконографическим, скульптурным, живописным источникам, образ ислама XII—XIII вв. в визуальных искусствах практически не изучался.⁴ Во многом это объясняется отсутствием источников — первые изображения мусульман эпохи крестовых походов в христианской иконографии датируются лишь последней четвертью XIII в. Визуализация представлений о мусульманах связана и с проблемами памяти — только в этот период культурной традицией были накоплены более или менее обширные знания об исламе, а опыт христианско-мусульманских контактов получил достаточно глубокое осмысление. В результате появляются первые изображения мусульман в иллюстрациях к хроникам крестовых походов. Визуализация представлений об исламе отражает возросший интерес к иноверцам. Иллюминированные рукописи были созданы в скриптории, основанном во Втором Иерусалимском королевстве французским монархом Людовиком Святым.

Художественное ателье в Акре

Людовик Святой находился в Акре — столице Второго Иерусалимского королевства — между маем 1250 г. и апрелем 1254 г. Четыре года король со своим штабом жил в этом городе. Основанный французским монархом, скрипторий был тесно связан с королевским и церковным патронатом. Заказчиками художественных произведений были короли, а позже — после коронации Генриха Лузиньяна II в Акре — ателье перешло под аристокра-

³ Hunt L.-A. «Excommunicata Generatione». *Christian Imagery of Mission and Conversion of the Muslim between the 1-st Crusade and the Early 14th c.* // *Al-Masaq*. Vol. 8, 1995. P. 79–153.

⁴ Относительно более раннего времени известна работа Ж. Стьеннона и Р. Лежен об иконографии «Песни о Роланде». См.: *Lejeune R., Stiennon J. La légende de Roland dans l'art du Moyen âge*. Bruxelles, 1966. Некоторые модели иконографии *chansons de geste*, видимо, были скопированы миниатюристами, работавшими в ателье г. Акры. Общие приемы изучения визуального образа Другого — т. е. тех, кто находился вне христианской веры и христианского общества (иудеи, враги Христа, шуты, дураки и пр.) и кому приписывался низкий моральный и социальный статус, были разработаны в фундаментальном исследовании Р. Меллинкофф: *Mellinkoff R. Outcast. Signs of Otherness in Northern European Art of the Late Middle Ages*. Berkley; Los Angeles; Oxford, 1993. Vols. 1–2.

тический патронат. Из Тира Генрих II перебрался в Акру, где часто устраивал праздники, на которых собиралась знать королевства. Пассаж из «Деяний киприотов» повествует об одном из таких праздников, имевшем место в 1286 г. в г. Акра.⁵ Во время этих праздников разыгрывались представления из жизни рыцарей короля Артура. Праздничная атмосфера в Акре была насыщена влиянием артуровского рыцарского романа,⁶ и связь художественной деятельности ателье с традициями рыцарской культуры была весьма тесной. Произведения живописи, миниатюры, которые создавались в государстве крестоносцев, — явление искусства второй половины XIII в. Ателье Сен-Жан д'Акр стало крупнейшим культурным центром латинского Востока. Художники, работавшие в нем, испытывали несомненное влияние французской школы книжной миниатюры. Ателье к тому же имело свой филиал в Лионе, где также был изготовлен целый ряд рукописей (две из них хранятся в Отделе рукописей Национальной библиотеки в Санкт-Петербурге). Помимо замечательных иллюстраций к литургическим книгам — миссалам, сакраментариям, псалтырям (наиболее известна из них знаменитая псалтырь королевы Мелизанды, хранящаяся в Британском музее), художники Акры иллюстрировали также и светскую литературу — в частности, переведенную во второй половине XIII в. на старофранцузский язык хронику Гийома Тирского, которая стала известна под названием «История Ираклия». После падения Акры в 1291 г. произошло распыление рукописей, большинство из которых сосредоточилось в руках тамплиеров. В дальнейшем иллюстрированные кодексы оказались в различных рукописных фондах европейских библиотек, в том числе в фонде П. Дубровского в Национальной библиотеке Санкт-Петербурга. Всего нами использовано 17 иллюминированных рукописей, в которых 212 миниатюр непосредственно посвящены изображению мусульман.⁷ Рассредоточенность во времени позволяет поставить вопрос о возможных изменениях образа мусульман в иллюстрациях к хронике Гийома Тирско-

⁵ *Les Gestes des Chiprois*/Éd. G. Raynaud. P. 1887. P. 220.

⁶ Об этом см.: *Jacoby D. La littérature française dans les états latins de la Méditerranée à l'époque des croisades: diffusion et création // Essor et fortune de la chanson de geste dans l'Europe et l'Orient latin. Actes du IXe Congrès international de la Société Rencesvals pour l'étude des épopées romanes* (Padoue; Venise, 1982). Modena, 1984. P. 617–648.

⁷ *Bibliothèque Nationale de France: Mss. fr. 22495, 2628–2630, 2634, 9081–9084, 2825, 2827, 24208–24209, 68, 22497; Национальная Библиотека Санкт-Петербурга: Fr. F. v. IV. Т. 1–2.*

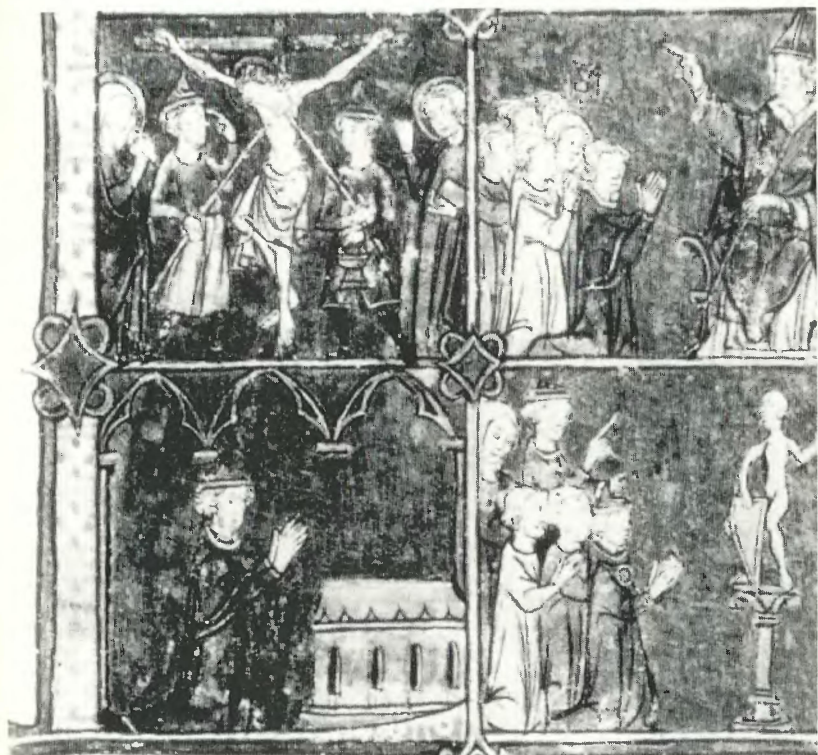


si in den truwen beidenhalben uerit. ouch ne
gnoz er sin nit. dirre hetzet der puntat. vande
re aller geurümet wart. under einem puebou
me. mit samt dem ungetruwen genelune.

Do sprach der ungetruwe man. nu ich die
geuylhett han. herre nu vil ich in raten.
besent uch uile drate. bāchu in lante un in
mer. bringet zesamme uwer her. sentet deme
kaiser uwer gebe. hütet daz er uch icht ge
sprechen mege. uweren sin re gisele. so sprac
hent sine wysen. daz er mit grozzen eren.
re lande müge keren. so si den scarz re sich
genement. urlübel si alle gereit. di uerre



Рис. 2.
Библиотека Арсенала. Франция. Ms. 5211



Les anciennes ystoures dient que Cracles
 fut un boens crestiens et gouverna l'empire
 de France. Mais a son tans mahomes ot
 este ki fust meslaiges au deable. Et il fist e
 tendre ke il estoit prophete envoies
de meldeu. Au tans cracle estoit ia la d
 loiautes et la fauce lois ke il sema si e
 pandue par toutes les parties doz an

Рис. 3.

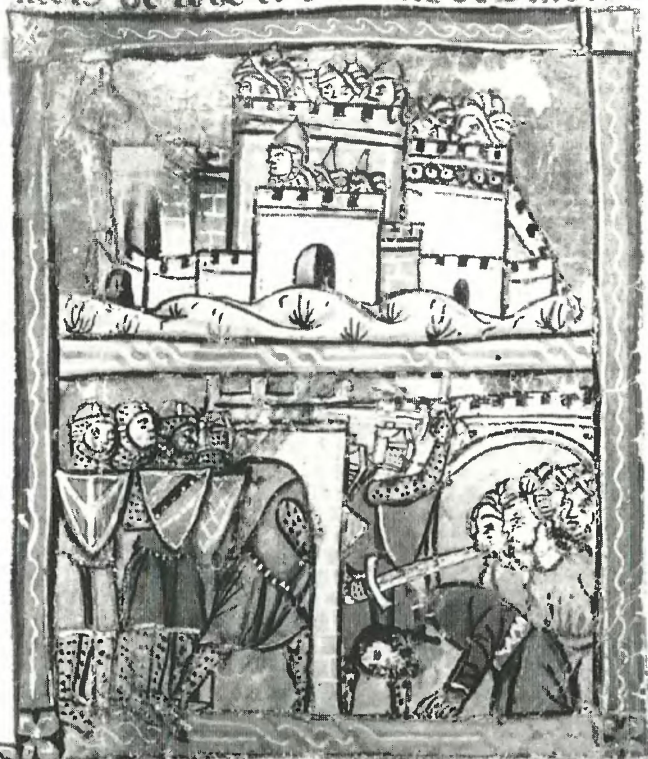
oiez quaires dians.



Рис. 4.

Крестоносцы входят в Антиохию. Ms. fr. fol. v. IV₅ t. I

...mais de iour le tiers ior deu mois.

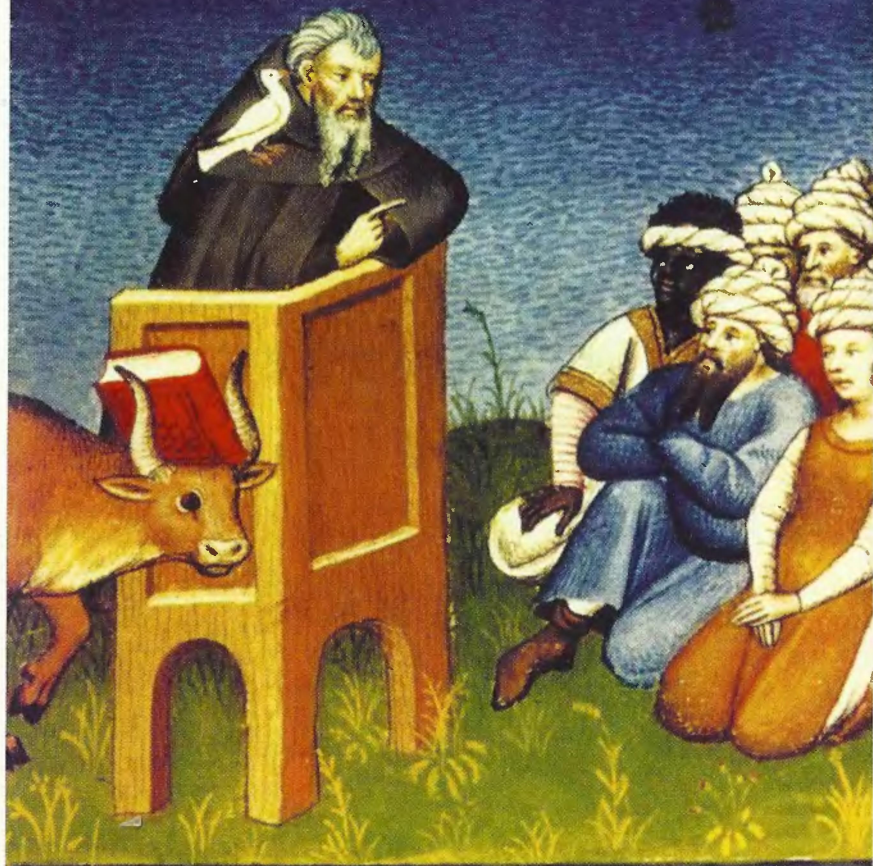


à estoient bien
lors desquandze le sanc a
lorz heremis li pelerin q̄ de
mantel teriel estoient uenu
Li baron s'assemblerent a cō
soil plus distrent entaus q̄
la besteigne n'estoit more bien

Рис. 5.

Крепость Антиохии. Крестоносцы убивают жителей Антиохии.
Ms. fr. fol. v. IV, t. I f. 36 r

latin. Non imemor. ꝛc



Que ce que mon nobl
me vultes faire me vultis

Рис. 6.

Национальная библиотека Франции. Ms. 5193



Рис. 7.

Национальная библиотека Франции. Ms. fr. 22495, f. 11 v



Рис. 8.

Национальная библиотека Франции. Ms. fr. 22495, f. 50 v



Рис. 9.
Национальная библиотека Франции. Ms. fr. 22495, f. 215 v



Рис. 10.
Национальная библиотека Франции. Ms. fr. 22495, f. 294 v



Рис. 11.

Национальная библиотека Франции. Ms. fr. 22495, f. 62 v



Рис. 12.
Национальная библиотека Франции. Ms. Гг. 22495, f. 154 v



Рис. 13.
Национальная библиотека Франции. Ms. fr. 22495, f. 265 v



Рис. 14.
Национальная библиотека Франции. Ms. fr. 22495, f. 89 v

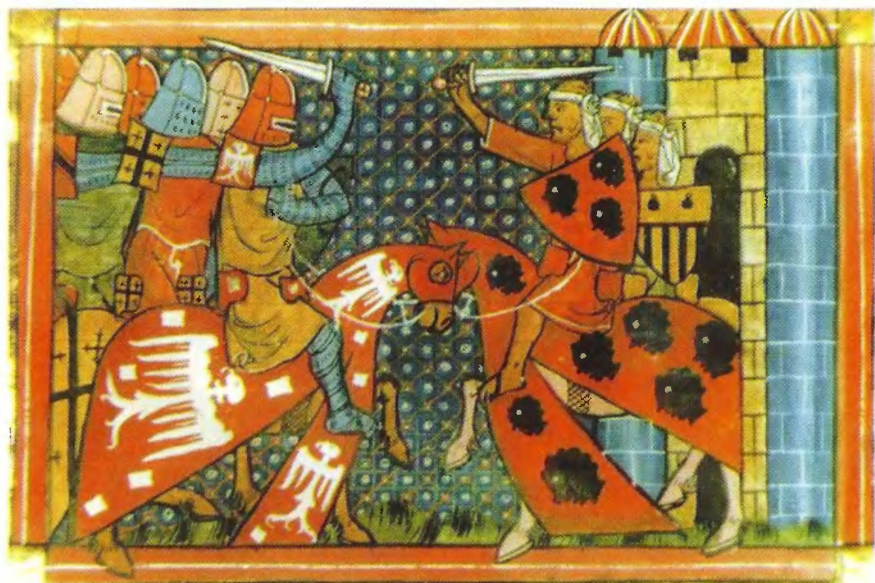


Рис. 15.
Национальная библиотека Франции. Ms. fr. 22495, f. 147 v



Рис. 16.
Национальная библиотека Франции. Ms. fr. 22495, f. 229 v



Hoz estoit agrant merueille la cite
sur. Et moult endienne. Vlpins qui me
fut de clois isutiez, sicom tendit. Li ou me
pennozerent moult quant il orent la seing
rie del monde selonc les endiennes estoit

Рис. 17.

Национальная библиотека Франции. Ms. fr. 2630, f. 111 v

cont de la gent tole de pie.



Jerres sen aloit a la g
compaignie de lost q n
ne sauoient de ce. qui n

Рис. 18.



Sampion est vne cite
qui est entre tanguet
meismes et est mlt
grant et noble. et
est chief et seignou
rie de toute la prouince de tanguet
les gens sont vdes et sarrazins
et crestien. li crestien ont en cele

Рис. 19.

го.⁸ Рукописи написаны готическим минускулом, текст — на старофранцузском. Их происхождение и датировка, по-видимому, различны, и не все они могут быть безоговорочно отнесены к продукции Сен-Жан д'Акр; часть из них, вероятно, была изготовлена во Франции и Италии.⁹ Все миниатюры этих иллюстрированных кодексов можно отнести к жанру так называемой «готической» миниатюры, расцвет которой приходится на XIII в. Нам не известны художники, создававшие иконографические программы, как и имена тех, кто стоял во главе ателье; но все же можно говорить о существовании определенных традиций, которые сложились в Акре во второй половине XIII в. Нас и будут интересовать некоторые общие для этой школы каноны изображения мусульман. Конечно, каждая рукопись свидетельствует о своеобразной манере художников, работавших в Акре или других западноевропейских центрах, испытавших влияние этой школы.¹⁰ Однако подробная характеристика присущей каждому кодексу своеобразной художественной манеры увела бы слишком в сторону от существа обсуждаемой проблемы. Впрочем, исследователи Г. Бухталь

⁸ Составление списка манускриптов еще не закончено, другие рукописи рассредоточены по разным библиотекам: *Bibliothèque Royale de Bruxelles mss. 9492–9493*; *Walters Art Gallery mss. W. 137, W. 142*; *Biblioteca Apostolica Vaticana ms Reg. lat. 737 etc.*

⁹ Рукопись Национальной библиотеки г. Парижа *ms. fr. 9081* — видимо, наиболее ранний иллюстрированный кодекс, происходящий из ателье г. Акры. Кодекс *ms. fr. 2628* был также создан в Акре в 1250–1275 гг., а часть миниатюр дописана примерно ок. 1280 г.; в Акре же в 1277–1280 гг. была изготовлена и рукопись *ms. fr. 9085*. Хранящиеся в отделе рукописей Национальной библиотеки г. Санкт-Петербурга две рукописи (*Fr. F. v. IV. T. 1–2*) были изготовлены в Акре ок. 1280 г.; ок. 1286 г. в художественном ателье был создан кодекс *ms. fr. 9084*; место изготовления рукописи *ms. fr. 2631* — Ломбардия, время — 1291–1295 гг.; рукопись *ms. fr. 9082* относится к 1295 г. и была изготовлена в Риме. Рукопись *ms. fr. 22495* была создана в нач. IV в. во Франции. В основном же рукописи относятся к концу XIII в. (*ms. fr. 22495, 2634, 2825*), лишь часть их — к более позднему периоду (*ms. fr. 2629*).

¹⁰ Так, для *ms. fr. 9081* характерна весьма архаичная манера, вычурный стиль и тщательное внимание к деталям; в изобразительной манере рукописи *ms. fr. 9084* явственно ощущается влияние Востока; иллюстрировавшие кодекс *ms. fr. 22495* художники выделяются среди прочих благодаря своему таланту — и в разнообразии красок, и в свободе композиции ощущается яркая индивидуальность мастеров; работавшие над кодексом *ms. fr. 9083* художники явно увлекались изображением военной техники и сцен осадной войны и пр.

и Я. Фольда, изучавшие историю искусств государств крестоносцев, в своих работах уделили немало внимания этому традиционному для искусствознания сюжету.¹¹ Разумеется, нам предстоит по мере возможности учитывать своеобразие создаваемых художниками различных моделей, однако уникальность изображений может быть уяснена лишь в результате сопоставления моделей внутри одной и той же серии, т. е. на основе серийного анализа всего иконографического корпуса. Главная задача этого раздела состоит в том, чтобы попытаться связать проблемы истории искусств и социокультурной истории, изучить визуальный образ иноверцев. Иллюстрации к хронике Гийома Тирского настолько разнообразны и богаты по своему содержанию, что фактически вся история крестовых походов может быть переписана по иконографическим источникам! Миниатюры — те «окна», через которые можно совсем по-новому посмотреть на мир Средневековья. В рамках нашей работы мы попытаемся реконструировать христианские представления о мусульманах и для этого использовать миниатюры как исторический источник.

Как мы помним, хроника Гийома Тирского — самая популярная, ее хорошо знали, и не случайно было так много старофранцузских переводов и дополнений ее. Текст хорошо знаком, а события, излагаемые в хронике, давно известны. Ее сюжеты легко перелagались в иллюстрации. В некоторых случаях их содержание действительно прочитывается из старофранцузского текста хроники.¹² Но миниатюры могут и противоречить содержанию хроники и вообще не быть с ним связанными. Что касается самого текста, то, как мы помним, в своей хронике Гийом Тирский нередко проявляет «толерантность» по отношению к мусульманам. Оценки хрониста весьма лояльны и лишены идеологического и религиозного пафоса. По-видимому, и «История Заморья» отнюдь не официальная версия истории крестовых походов. Как отличаются в этом смысле изображения от текста и — соответственно — отношение к иноверцам художников и хрониста? Сохраняют ли иллюстрации общую направленность текста или приходят в противоречие с основным содержанием хроники? Одна из задач этого раздела состоит

¹¹ *Buchta H. Miniature Painting in the Latin kingdom of Jerusalem. Oxford, 1957; Folda J. Crusader manuscript illumination at Saint-Jean d'Acre, 1275–1291. Princeton, 1976.*

¹² В главе ссылки даны по изданию «Собрание историков крестовых походов», так как в нем опубликован не только латинский текст хроники, но и его старофранцузский перевод, а также продолжения хроники на старофранцузском, включая и «манускрипт Ротелена». См.: *Estoire d'Eracles.*

в том, чтобы понять, в какой мере изображения следуют за текстом, в частности, в том, что касается представлений о мусульманах. На эти вопросы мы попытаемся ответить ниже.

Между текстом и иллюстрацией

Прежде чем обратиться к анализу визуальных образов мусульман, нам необходимо дать общую характеристику иконографической программы «Истории Заморья» и посмотреть, какое место в ней отводится характеристике иноверцев. Итак, какова, если можно так выразиться, общая тональность миниатюр? Каковы наиболее характерные сюжеты иллюстраций? Какие действия фиксируют иллюстрации и кто основные протагонисты событий, о которых рассказывают художники? Какие сюжеты хроники рассказаны в иллюстрациях и как интерпретируют их художники, как они читают хронику? Даже беглый просмотр иллюминированных рукописей позволяет увидеть, что больше 4/5 миниатюр непосредственно посвящено событиям войны, мусульманско-христианскому конфликту. В этом смысле изображения отличаются удивительной монотонностью — сцены осадной войны, военных конфликтов, сцены пленения противников и рыцарских поединков заполняют страницы кодексов. Военные сюжеты преобладают почти во всех изученных нами рукописях — в этом смысле образ истории крестовых походов в сознании миниатюристов не изменяется с течением времени. Некоторое разнообразие вносит лишь манускрипт 22495, где часть иллюстраций посвящена рассказам о быте и нравах мусульман (рис. 7). Да, война против иноверцев действительно занимает главное место в ментальности миниатюристов. Мусульмане всегда представляются опасными, они всегда враги. В миниатюрах мы почти не встречаем рассказов о мирных переговорах, о которых идет речь в хрониках, нет в них и изображений сцен повседневной жизни. Единственный эпизод такого рода, запечатленный в ряде рукописей (Ms. fr. 22495, f. 78; Ms. fr. 2630, f. 79), рассказывает о встрече Годфруа Бульонского и знатного мусульманина, попросившего короля продемонстрировать свою силу и одним ударом меча отрубить голову верблюдю. Подавляющее же большинство иллюстраций фиксирует ситуацию конфликта, противостояния христиан и мусульман. Изображаются главные участники событий — военные вожди и их воины, как с той, так и с другой стороны. Тональность иллюстрированной версии истории крестовых походов станет особенно ясной, если мы сравним ее с другой такой версией, предлагаемой, например, Большими французскими хрониками. В них

крестовый поход рисуется как священная война, в которой участвует прежде всего французский король.¹³ В иллюстрациях к хронике Гийома Тирского король фигурирует редко, да и то лишь как *primus inter pares*, а первая роль во всех событиях отводится рыцарям, баронам. Именно с их точки зрения и ведется рассказ о событиях. В миниатюрах нашей хроники отражена рыцарская точка зрения на происходящее, отношение к событиям рыцаря-христианина. Иллюстрации — зеркало повседневной жизни крестоносцев, заполненной сражениями и осадой крепостей, — событиями, обычными для военной жизни, эпизодами плена. Иконографическая программа свидетельствует о том, что художники ателье г. Акры отдают предпочтение определенным аспектам военных конфликтов. Главное, что привлекает их внимание, — сцены осадной войны. При всем разнообразии изображения этих сцен в них можно обнаружить повторяющиеся элементы — все они рисуются примерно по одной и той же схеме: сарацины с луками и стрелами или топорами на крепостных стенах швыряют камни или мечут стрелы в христиан, стоящих внизу и осаждающих крепость; иногда христиане и мусульмане меняются местами (рис. 8). Нередко миниатюрист развертывает перед зрителем широкую панораму осадной войны, изображая, например, момент подготовки мусульман к сражению (9083, f. 1). Эти иллюстрации часто представляют собой сокращенные копии текста — доступными ему изобразительными средствами миниатюрист перелагает рассказ об осаде города. Но еще чаще он следует уже известной ему модели — и тогда его иллюстрация основывается не на непосредственных наблюдениях и не на тексте хроники, но он черпает вдохновение из уже существующей традиции, моделью служит произведение другого художника (так, например, в изображениях сцен осадной войны — ms. fr. 9083, ff. 142, 186v, 200v — художник явно заимствует модель иллюстрации ms. fr. 22495, f. 50v). Изображение сводит на нет все разнообразие событий войны — воспроизводится лишь трафаретная модель, да и города — будь то Антиохия (22495, f. 50v; 9081, f. 44; 9082, f. 75v), Тир (рис. 17) или Иерусалим (2634, f. 77v) — выглядят одинаково и похожи на средневековые европейские крепости. Миниатюристы обедняют содержание текста хроники и схематизируют изложение событий. Все богатство содержания рассказов хрониста о христианско-мусульманских конфликтах художники сводят к достаточно скупому изображению, подчеркивающему факт противостояния.

¹³ См., например: *Raynaud C. La violence au Moyen âge, XII–XV ss. d'après les livres d'histoire françaises. P., 1990; Hedeman A. The Royal Image. Illustration of the Great French Chronicles, 1274–1422. Berkley; Los Angeles; Oxford, 1991.*

Другой тип конфликта, привлекающий внимание миниатюристов, — поединок двух рыцарей (или группы рыцарей). В представлениях Средневековья война, по-видимому, остается сражением двух рыцарей. Рыцарский поединок часто изображается как психомеханья — это борьба *vitium* и *virtus*, и христианский рыцарь в этой битве должен одержать победу над своим врагом. Символизм этого конфликта подчеркивается в геральдике и цветах. Если рассказы об осадной войне можно в некоторых случаях рассматривать как копии текста, то эти миниатюры представляют собой иллюстрации-символы. Иллюстрация выглядит как идеограмма, цель которой — показать существо конфликта, рассказать о событиях войны.

Каков образ этой войны? Это священная, справедливая война. Мы не видим следов разрушений и жертв, а каждый бой с сарацинами изображается упрощенно, как поединок сил добра и зла. Это война, в которой насилие со стороны христиан оправдывается. Часто воспроизводимый на страницах кодексов сюжет — сцена пленения христиан, — именно они изображаются как жертвы. В наиболее богато иллюстрированном кодексе *ms. fr. 22495* этой теме посвящены три миниатюры — на одной из них (22495, f. 87; *Wil. Tug. X*, 25) рассказано о пленении Боэмунда Антиохийского, который был затем выкуплен с помощью своего племянника Танкреда и доставлен в Антиохию. Другая (рис. 9) повествует об известном эпизоде хроники (XXII, 14) — под Дамием потерпел крушение корабль с христианскими рыцарями, и по береговому праву Салах-аддин завладел грузом — на миниатюре изображен кульминационный момент — пленение христианских рыцарей. Еще одна иллюстрация (рис. 10) изображает подобный же эпизод — пленение короля Людовика Святого эмиром Туран-шахом (*ms Rothelin*, cap. LXVI). Итак, в изображениях отражен определенный взгляд — жертвами войны являются именно христиане, которые ведут справедливую войну, и их военные действия оправданны. Художники сосредоточивают свое внимание на главном — военных конфликтах. Лишь изредка миниатюриста интересуют дипломатические переговоры между христианами и мусульманами — так, в рукописи 22495 (рис. 11) изображены переговоры Петра Отшельника и представителей лагеря мусульманского эмира Кербоги (VI, 15), и весьма редко мусульманский мир показан изнутри — как, например, на одной из миниатюр кодекса 22495 (f. 280v, *ms Rothelin*, cap. XXV), изображающей, как султан подсылает своих шпионов в Акру узнать о ситуации в христианском лагере. Еще один эпизод повествует о переговорах между мусульманскими эмирами (2634, f.129v). Характерно, что одна из миниатюр (22495, f. 295v), показывающая изнутри мусульманский лагерь, рассказывает о зверском убийстве султана мусульманскими наемниками — такой сюжет выбран

для того, чтобы подчеркнуть жестокость мусульман (ms Rothelin, cap. LXVIII). Отдельные изображения мусульман (рис. 7; 9083, f. 1) вообще достаточно редки. Иноверцы всегда изображаются в конфликте с христианами — сражаются с ними, готовятся к осадной войне, берут в плен крестоносцев — всячески подчеркивается их враждебность. Лишь значимый элемент в их поведении запечатлен художниками. Миниатюрист сосредоточивает внимание на главном — образе врага.

Эта символичность изображения врагов обусловлена самим характером иконографических источников. Изобразительное искусство, по сравнению с текстом, располагало ограниченным арсеналом изобразительных средств. Оно не в состоянии передать то, что сказано словами, потому визуальный образ намного конкретнее, чем текст. Иллюстрация сокращает содержание, она выглядит как символ, но именно потому она богата всякого рода символическими коннотациями. XIII–XV вв. — эпоха символизма (наши миниатюры — этого периода) в средневековом искусстве, и не случайно в иллюстрациях к хронике вместо пространного рассказа мы видим символы. Возьмем, к примеру, миниатюру кодекса 22495 (рис. 7) — это один из самых примечательных эпизодов хроники, в котором говорится об образе жизни мусульман (I, 7). Как мы помним, в этом пассаже из хроники Гийом Тирский рассказывает о происхождении турок-сельджуков: ведя кочевой образ жизни и перемещаясь со своим скотом и скотом с места на место, мусульмане заключали договоры с местными правителями и располагались в этих местах, платя дань. Персидский правитель, с которым они вступили в договорные отношения, заметив, как быстро растет их население, обложил их непосильными поборами и вынудил покинуть пределы Персии. Выйдя из страны, они осмотрелись и удивились несметному числу племен. Тогда решили они выбрать вождя. Каждая из ста знатных семей принесла от своего имени стрелу, из них сложили пучок, и маленький ребенок вытянул стрелу с именем Сельджука. В результате сельджуки стали править мусульманами. В тексте эта глава занимает несколько страниц. Миниатюра же выглядит как идеограмма, она сокращает содержание, и лишь самая суть изложенного хронистом передается в иллюстрации. Другой пример — подробный рассказ хроники о том, как Годфруа Бульонский, возвратившись с добычей после набега на мусульманские селения, встречается со знатным мусульманином (22495, f. 78). Художнику не хватает изобразительных средств, чтобы рассказать о двух одновременных событиях — переговорах эмира со слугой и отправлении в поход его воинов, и эти временные отношения он передает, используя категории пространства — вертикальной чертой он делит изображение на

две части, и в правой рассказывает о том, что было вначале, а в левой — что было потом. Миниатюры представляются своеобразными символами, в них зашифрован определенный идеологический код. Мы в первую очередь будем обращать внимание на такие изображения, которые являются не точной репликой текста, прямой визуальной транспозицией, но изображением событий и персонажей в иной форме (не копии, а конвенциональные знаки) — именно тогда специфические приемы иконографического языка (приемы создания визуального образа сарацина) предстанут перед нами с особой выразительностью. XIII век — расцвет готической миниатюры. Это еще та эпоха, когда художников не интересовали проблемы перспективы и пропорций, все их изображения условны и потому в высшей степени знаковы. Все художественные приемы — размеры, пропорции, жесты, цвета — в высшей степени условны. Семиотический подход к изучению образа ислама оказывается таким образом вполне оправданным. Характер иконографических документов диктует символическое, политическое и идеологическое прочтение этих миниатюр.

«Свои» и «чужие» — визуальный код инаковости

В соответствии с нашей постановкой вопроса нас будет прежде всего интересовать визуальный код инаковости. Для начала мы попытаемся выявить отдельные визуальные знаки, служащие для обозначения принадлежности к другой вере. Они могут касаться изображения цветовой гаммы, жестов, пространственных пропорций и размеров, физических черт врагов Христа, их оружия и т. д. Эти знаки не представляют собой самостоятельные визуальные приемы, смысл которых может быть интерпретирован однозначно. Их смысл может быть истолкован правильно лишь в том случае, если мы будем рассматривать их в единой системе изображения мусульман, в связи с другими знаками. По всей видимости, особое внимание следует обратить на контрастные изображения одних и тех же визуальных знаков. Они действительно становятся весьма выразительным художественным средством, когда их применяют для изображения антитетических фигур — таких, как Каин и Авель, Ecclesia и Синагога или — как в нашем случае — мусульмане и христиане.

Цвет

Первое, что бросается в глаза, — различные цветовые гаммы, которые используют художники, создавая образ мусульман. Очевидно, использование этих цветов условно и, возможно, является приемом для обозначения врага христианской веры. Известно, что различные цвета, цветообозначения действительно выполняют в разных культурах функцию идентификатора дихотомии «свои» — «чужие», отражая разнообразные межгрупповые, межэтнические, национальные и прочие отношения. Те или иные цвета не случайно включались в состав строго кодифицированных литургических и геральдических цветов. Связь цветообозначений с определенными культурно-закрепленными эмоциональными состояниями и ситуациями несомненна, и она присутствует в разных культурах — здесь возможен диахронный анализ. Таким образом, цветообозначения являются конституирующими элементами картины мира. Это соображение тем более справедливо применительно к Средневековью. Ведь средневековый человек жил в мире цветов. Восприятие цвета для него было весьма существенным. Цвета имели разнообразные символические коннотации. В этой главе нас интересует следующий вопрос: каково цветовое пространство христианско-исламского конфликта?

Символический смысл цвета чрезвычайно важен в контексте дискурса об инаковости. Изучая изображения иноверцев, можно отметить важную роль цвета в создании их визуального образа. Чаще всего мусульмане изображаются с черными лицами (22495, f. 280v). В наиболее богато иллюстрированной рукописи XIII в. кодекса 22495 в изображениях битв мусульман и христиан (f. 95, f. 105) бросаются в глаза черные лица иноверцев и белые лица христиан. На миниатюрах сарацины вообще всегда изображаются более черными, чем христиане: так, миниатюра этой же рукописи (рис. 10) воспроизводит эпизод пленения Людовика Святого, имевший место после поражения короля в Дамiette в 1249 г., — белокожие христиане-пленники противопоставляются темнокожим мусульманам, а белолицый Людовик Святой — султану Туран-шаху с темным лицом. Но цвет не столько способ подчеркнуть этническую инаковость мусульман, сколько средство обозначить моральный и социальный статус. Так, Салах-аддин, которому Средневековье приписывало рыцарские качества, изображается на миниатюрах белолицым и белокожим (рис. 9). Точно такими же изображены и его воины. Выразительные контрасты черного и белого цветов можно видеть в миниатюре более поздней рукописи (рис. 11), изображающей дискуссию Петра Отшельника с иноверцами, — здесь черно-белый

контраст служит для обозначения морально-религиозной дихотомии: сарацины, неверные, не желающие принять Христа и отвергающие предложение Петра Отшельника о *conversio*, изображены с черными лицами и черной кожей. На других миниатюрах (24209 f. 57, f. 89v, f. 225) чернокожие сарацины изображаются на вершине крепостных стен; иногда они участвуют в сценах осадной войны (9083, f. 1), иногда — обсуждают план военных действий (2634, f. 129).

Каково значение этих цветов, в чем смысл предпочтения тому или иному цвету? Цвет сам по себе нейтрален, и смысл ему придает лишь наше восприятие. Ведь оно зависит от системы ценностей; оно связано с опытом и установкой созерцателя.¹⁴ Это тем более справедливо относительно Средневековья. Особое значение в христианской рефлексии имели два цвета — черный и белый. Эти цвета имеют общие черты. Они оба ахроматичны и являются крайним выражением яркости, и в этом отношении взаимозаменяемы как символы. Эти два фундаментальных цвета играли основополагающую роль в средневековом восприятии окружающего мира. Белый цвет в христианской культуре ассоциируется со светом и активностью духа, черный — с тьмой и грехом. Имеются многочисленные коннотации в Новом Завете: (Мф. 17, 2), (Апок. 3, 4–5; 7, 14). Поляризованные цветовые контрасты, как известно, служат для того, чтобы подчеркнуть конфликт добра и зла. Анализируя образ черных, мы можем получить очень важную информацию о ментальности средневековых христиан.¹⁵ В Средние века черный цвет имел, как правило, негативные коннотации.¹⁶ Изображение мусульман чернокожими имеет свою, прежде всего моральную, символику. Сарацины на миниатюрах наших рукописей неслучайно изображаются чернокожими, ибо они плохие (морально несовершенны) и проклятые. Существуют параллели и в устной традиции. В «Песни о Роланде» об иноверцах говорится: «Они чернил черней. / Лишь цвет зубов у басурманов бел».¹⁷ В ней же фигурирует араб Абим, совершивший немало злодейств, видом чернее

¹⁴ Von Altesch J. Die ästhetische Erscheinungsweise der Farben. Berlin, 1925.

¹⁵ Mollat M., Devisse J. L'image du Noir. Fribourg, 1979.

¹⁶ Христианство в целом терпимо относилось к черному цвету. Верующими почитался чернокожий св. Маврикий. Примечательно, что с начала XIV в. под влиянием контактов с Востоком одного из волхвов стали изображать чернокожим. Но черный цвет был и атрибутом дьявола — в средневековой Франции он часто именовался «Черным всадником» или «Черным человеком». См.: Sachas I. L'image du Noir dans l'art européen / Annales: SC. 1969. № 4. P. 883–894.

¹⁷ Chanson de Roland. Cap. CXLIII.

угля и сажу.¹⁸ В «Песни об Аспремон» у воинов мусульманской армии кожа, по словам поэта, чернее смолы или чернил.¹⁹ Так, в «шансон де жест» королевского цикла мусульмане также изображаются чернокожими — это литературный прием, цель которого — подчеркнуть, что враги-иноверцы — с черными лицами и черной душой. Литературная и иконографическая модели совпадают. Возможно также, что художники, создававшие образы мусульман в иллюстрациях к хронике Гийома Тирского, вдохновлялись именно литературной традицией.

Воображаемая геральдика

Другие визуальные знаки инаковости мусульман, используемые в миниатюрах, — фигуры и цвета на их гербах. Известно, что в исламском мире геральдика возникла значительно раньше, чем в христианском, и у иноверцев еще задолго до крестовых походов существовали свои отличительные цвета и личные символы.²⁰ Однако фигуры и цвета, изображаемые на щитах мусульман, нельзя рассматривать как элементы их реальной геральдики. Истинную геральдику мусульман художники, по всей видимости, не знали, как и не знали военную символику, часто придумывая фантастические символы и интерпретируя их в свойственном им духе. Конечно, в хрониках есть о ней спорадические упоминания. При этом чаще всего хронисты выдумывают военную символику иноверцев: так, Роберт Монах пишет, что у христиан знамена чаще всего белые, алые и золотые и украшены изображением святого или креста, а у мусульман на знаменах изображается золотой плод, что отражает их гордыню.²¹ Было бы естественно предположить, что и изображаемые на миниатюрах геральдические эмблемы — плод фантазии художников. Но в этом ее преимущество. Будучи воображаемой, она является поэтому символичной, а значит, максимально соответствует нашей задаче — изучить представления

¹⁸ Ibid. Cap. CXIII. «Угля и сажу он чернее видом./ Милей ему измена и убийство/ Всех кладов и сокровищ галисийских» (пер. Ю. Б. Корнеева. Библиотека всемирной литературы. М., 1976. О «черной душе» бербера по имени Корсали поэт говорит в главе LXXI. О «коварной и черной душе» мусульман говорится и в других пассажах — глава LXXVI.

¹⁹ Aspremont. V. 9806–9811.

²⁰ Souville G. Initiation a l'héraldique musulmane// Recueil du IV congrès international des sciences généalogique et héraldique. Bruxelles, 1958. P. 195–203.

²¹ Rob. Mon. P. 879.

о мусульманах, визуальный код инаковости. Нельзя не обратить внимание на то, что на щитах иноверцев изображаются именно те фигуры и цвета, которые внутри христианской геральдики имеют отрицательный смысл. Как и во многих других случаях, миниатюристы, используя для визуальной характеристики мусульман свою христианскую символику, не выходят за пределы собственного видения мира. Иконографию хроник крестовых походов можно было бы рассматривать как составную часть иконографии зла, к которой относятся изображения сатаны, Антихриста; персонифицированных грехов и добродетелей; евреев; отрицательных библейских и античных персонажей (таких, как Голиаф, Нерон и пр.); врагов христианства, о которых идет речь в *chansons de geste* и связанной с ними иконографии.²² На основании выявленных изображений попытаемся охарактеризовать цветовую гамму геральдических знаков мусульман. Даже беглый просмотр рукописей позволяет заметить, что миниатюристы, изображая мусульманскую геральдику, используют в основном два цвета: красный и черный (см. рис. 13–15; 24209, f. 89v, f. 142, f. 225, 9083, f. 145, f. 174; 9083, f. 83, f. 159). Они рассматривались как противоположные белому, о символической роли которого в христианской культуре уже говорилось выше. Черный и красный были цветами греха, ада, язычества или смерти.²³ Но символичны не только сами цвета, но и их соотношение. При анализе цветовой гаммы мусульманской геральдики важно помнить следующее: средневековая геральдика имела свои законы распределения цветов на гербах. Шесть цветов блазона расчленились на две группы: 1) золото и серебро (желтый и белый); 2) красный (*gueules*), черный (*sable*), синий (*azur*), зеленый (*sinople*).²⁴ Поверхность гербового щита (поле) имеет

²² Воображаемая геральдика, о которой говорится, например, в героическом эпосе, уже отчасти изучалась. См.: *Pastoureau M. Introduction a l'héraldique imaginaire (XII–XVI ss.) // Revue française d'héraldique et de sigillographie // Gwéhall. Bulletin de la Société finistérienne d'histoire et d'archéologie. 1978. № 1; Idem. Remarques sur les armoiries de Gauvain // Mélanges offerts a Charles Foulon. Liège, 1981. T. II; Idem. Héraldique arthurienne et civilisation médiévale. Notes sur les armoiries de Bohort et de Palamède // Revue française d'héraldique et de sigillographie. 1980. T. 50. P. 29–41. К персонажам «иконаграфии зла» можно отнести и те группы и тех лиц низкого статуса, изображение которых в позднесредневековой живописи изучала в своей замечательной книге Р. Меллинкофф: *Mellinkoff R. Op. cit.**

²³ *Pastoureau M. Figures et couleurs péjoratives en héraldique médiévale // Figures et couleurs. Étude sur la symbolique et la sensibilité médiévale. P., 1986. P. 193–207.*

²⁴ См.: *Арсеньев Ю. Г. Геральдика. М., 1908.*

только один цвет (эмаль). В средневековой геральдике в принципе запрещалось совмещать в одном блазоне два цвета (эмали), принадлежащие одной и той же группе. Если поле красное, то фигура должна быть серебряной или золотой, но она не может быть черной, зеленой или голубой. Рассмотрим с этой точки зрения распределение цветов в воображаемой геральдике мусульман: чаще всего на щитах мусульман на красном поле нарисованы черные фигуры: черные полумесяцы (рис. 14; ms. fr. 22495, f. 142; 24209, f. 142), черные головы мавров (рис. 15; 22495, f. 147) или же черный дракон (рис. 12). Список можно было бы продолжить. Можно заметить, что цвета мусульманской и христианской геральдики контрастны: преобладающие в миниатюрах, изображающих мусульманских рыцарей, черный и красный как цвета греха противопоставлены белому и синему цветам, преобладающим в изображениях на щитах христианских воинов.

Несколько слов следует сказать и о фигурах, нарисованных на щитах мусульманских воинов. Представляется отнюдь не случайным, что эти фигуры в христианской экзегетике рассматривались как универсальные символы. Очень часто на щитах мусульман изображаются звезды и полумесяц (рис. 7, 13, 14; 24209, 50 v, f. 89 v, f. 162, 225; 9083, f. 159; 22497, f. 58 v, f. 69 etc.), которые были наиболее общераспространенными знаками восточного мира: полумесяц — символ ислама, а звезда — символ Востока. Этим фигурам геральдики мусульман как бы противопоставлены визуальные эмблемы христиан: так, на щитах и знаменах христиан изображается весьма часто крест (9083, f. 47, 83; 22497, f. 10). Как известно, крест — универсальный символ христианской веры.

Фигуры мусульманской геральдики имеют совершенно иной смысл. На щитах сарацин изображаются головы кабанов (ms. fr. 22495, f. 19), головы мавров (рис. 15), дракон (рис. 12). Все эти фигуры в иконографии рассматривались как атрибуты зла или язычества. Вообще в христианской экзегезе дракон, например, — самый общий символ врага христианской Церкви, символ язычества. Головы мавров — визуальный знак Востока — в геральдике часто выступает как эмблема сарацин, указывающая на их принадлежность к черной расе.²⁵ Кабан — фигура, нередко изображаемая на щитах и знаменах сарацин, еще в Ветхом Завете (Втор. 14:8) рассматривалась как нечистое животное, а в христианской экзегетике была вообще символом моральной нечистоплотности. Нам представляется, что изображение именно этих геральдических фигур на щитах сарацин не

²⁵ *Husband T. The Wild Man. Medieval Myth and Symbolism. N. Y., 1980.*

является случайным.²⁶ Возможно, это один из способов обозначения их принадлежности к нехристианской вере, т. е. язычеству, поскольку изображаемые фигуры имеют свой смысл, связанный с системой христианских ценностей. Геометрические формы фигур, изображаемых на щитах иноверцев, также могут иметь культурный смысл. На одной из миниатюр (ms. fr. 22495, f. 43) обязательные для блазона фигуры вообще отсутствуют — изображены лишь три точки с волнистой линией — миниатюрист тем самым показывает, что настоящие правильные геометрические фигуры отсутствуют в геральдике мусульман, это ненастоящая геральдика. Нередко на гербах мусульман изображены топоры (рис. 12) или маленькие секиры — так называемый *douloir* (рис. 16), — оружие, которое в изображениях выполняет социальную функцию и приписывается неблагородному сословию.

Но чаще всего в блазоне сарацин встречается весьма странная фигура. Мы видим эту фигуру на щитах сарацин на миниатюре кодекса 22495 (рис. 16). По внешнему виду она похожа на льва. Но лев всегда изображается в профиль. Обычная его поза — вертикальная, он изображается стоящим на правой задней лапе, а три другие подняты вверх параллельно корпусу. Эта позиция называется «лев восстающий» — *lion rampant*. Другая позиция — «лев шествующий» (*lion passant*) — когда лев изображается горизонтально, правая передняя лапа поднята, а три другие поставлены как при ходьбе (см., например, рис. 13). Фигура в блазоне сарацин изображена анфас. Эта позиция в зооморфной иконографии Средневековья всегда связана с негативными коннотациями. Похожая на льва фигура, изображенная анфас, — это «плохой лев», т. е. леопард. Технически возникновение этой эмблемы было связано с эволюцией гербов Плантагенетов во второй половине XII в. Антиномия лев—пантера существовала с античных времен и до Средневековья: лев, эмблема христианская, противопоставлялся пантере, которая в зооморфной символике рассматривалась как языческий символ, близкий дракону. Генрих Плантагенет, будущий король Англии, изобразил на своем гербе пантер в горизонтальной позиции, с тем, чтобы показать, что это не львы, и подчеркнуть их нехристианское происхождение. Тем самым он хотел заявить о своей оппозиции по отношению к христианской вере, не желавшей признавать его притязания на престол. Фигура леопарда,

²⁶ *Pastoureau M. Figures et couleurs pejoratives en héraldique médiévale // Figures et couleurs. Étude sur la symbolique et la sensibilité médiévale. P., 1986. P. 193–207.*

изображенная на щитах мусульман, как нам кажется, выбрана не случайно. Известно, что в *chansons de geste* леопард — весьма устойчивый символ воина-сарацина. В «Песни о Роланде» в одном из видений Карла Великого армия сарацин появляется в окружении леопарда, змей, дракона и прочих ядовитых животных.²⁷ Вообще в средневековой интерпретации, в частности, в bestiариях, леопард — всегда символ отрицательный. Средневековые bestiарии и энциклопедии упоминают о фантастическом животном «*pardus*». Согласно Плинию Старшему, Юлию Солину и Исидору Севильскому, «пардус» — самец пантеры, леопард же продукт неравного брака «пардуса» и львицы, т. е. бастард.²⁸ Именно поэтому этому животному приписываются все те скверные качества, которыми обладает бастард: оно фальшивое, вероломное и хитрое. Леопард мог менять внешний вид своих пятен и таким образом вводить в заблуждение противника. Потому его называют *pardus versipellis* — «меняющий шкуру пардус». У некоторых отцов Церкви леопард — образ дьявола, иногда грешника, чья душа запятнана грехами, как шкура этого зверя. Для других леопард — символ лицемерия, хитрости. В геральдике мусульманских воинов чаще всего фигурирует именно леопард (см., например, рис. 16; 22495, f. 84v; 9083, f. 168; 24209, f. 119 etc.). Примечательно, что в хрониках крестовых походов мусульмане часто именуются «*Turci versipelli*», им приписывается вероломство и коварство — *perfidia*.²⁹

В отличие от мусульманских геральдических фигур, которые могут быть интерпретированы как символы зла и язычества, фигуры, изображаемые на щитах христиан, имеют совершенно другую символику и, по всей видимости, связаны с позитивными в системе христианских ценностей коннотациями. Действительно, на щитах христиан мы чаще всего видим изображения известных геральдических фигур — льва (рис. 13; ms. fr. 22495, ff. 147v, 176v, 265v; 24209, ff. 50v, 57; 9083, f. 174), орла (рис. 15; mss. fr. 22495, ff. 105, 109 v, 147 v; 9082, f. 278v; 9083, f. 19; 22407, f. 69), мерлетт (рис. 13; 9084, f. 53) и др. Лев — наиболее часто встречающаяся в средневековых гербах фигура. Это был символ храбрости, христианского рыцаря. Орел —

²⁷ *Chanson de Roland*. V. 2543: «*Urs e leuparz les voelent puis manger / Serpenz et guivres, dragun e averser...*». См. другие примеры использования в героическом эпосе этого образа сарацин: *Braet H. Le songe dans les chansons de geste au XII s. Gent*, 1975. P. 146.

²⁸ Об этом образе подробно пишет Рабан Мавр. См.: *Beati Rabani Mauri De universo / PL*. T. 109. Col. 220.

²⁹ «*Turci versipelli*» — буквально — «меняющие свою кожу». См.: *Fulch. Carnot*. P. 542. О «вероломстве турок» (*perfidia Turcorum*) см.: *Fulch. Carnot*. P. 569, 628.

наиболее благородная фигура блазона, символ могущества. Как цвета противопоставлены друг другу в миниатюрах, так и фигуры, рисуемые на щитах, противопоставляются с целью наглядного изображения мусульманско-христианского конфликта. Так, на гербах сражающихся рыцарей противопоставлены, с одной стороны, крест, с другой — полумесяц (рис. 14; ms. fr. 24209, ff. 89v, 225), лев и леопард (mss. fr. 22495, f. 84v; 9083, f. 174), полумесяц и лев (рис. 13; 24209, f. 50v), звезда и орел (ms. fr. 22495, f. 105; 22497, f. 69), головы мавра и орел (рис. 15) и т. д. И в цветовом решении, и в фигурах, по-видимому, можно наблюдать контрасты, имеющие вполне отчетливую символическую нагрузку. Это символические контрасты, своеобразная психомеханика, борьба сил добра и зла, *vitium* и *virtus*, христианства и язычества. Такое обобщенное видение исламо-христианского конфликта предлагают нам миниатюристы.

В Средние века отношение к Другому вообще выражалось при помощи внешних знаков. Евреи и мусульмане имели отличительный знак на одежде, прокаженные должны были носить черную тунику. Так общество демонстрировало свое презрение к отверженным.³⁰ По-видимому, цвета и фигуры выполняют ту же функцию в геральдике мусульманских воинов. Отметим также, что многие визуальные эмблемы (цвета и фигуры) обнаруживают большое сходство с некоторыми видами воображаемой геральдики — в частности, артуровской. Те же эмблемы, которые характерны для мусульман, типичны в иконографии *chansons de geste* о короле Артуре для рыцарей, имеющих злые намерения, — это касается и цветов (красный и черный), и фигур (полумесяц, звезда, дракон). Это неудивительно, если вспомнить, что рыцари-крестоносцы, видимо, увлекались артуровским романом и часто устраивали праздники в Акре, где разыгрывались представления из жизни рыцарей короля Артура.

Пропорции и жесты.

Фронтальное и профильное изображение

Мы рассмотрели цвета и фигуры мусульманской геральдики, которые были важными визуальными эмблемами сарацин. Теперь нам предстоит

³⁰ Об этом см.: *Hubert U. Les signes d'infamie au Moyen âge (Juifs, Sarrazins, hérétiques, lépreux et filles publiques)*. P., 1981. См. также: *Pastoureau M. L'histoire des rayures*. P., 1994.

рассмотреть другие характеристики образа мусульман. Жесты, позы, размеры и пропорции — все это идеограммы, с помощью которых могут быть охарактеризованы визуальные стереотипы изображения мусульман. Можно заметить, что пропорции и размеры в миниатюрах, изображающих про-тагонистов исламо-христианского конфликта, весьма условны. Вряд ли это случайно. Ведь восприятие пространства, изображение пространственных отношений, как известно, были связаны в Средневековье с ценностными представлениями. Система восприятия пространства в высшей степени аксиологична. Каков характер этой аксиологии? Что она может сказать о визуальном образе ислама? Обратимся к уже упоминавшейся миниатюре, рассказывающей о происхождении сельджуков (рис. 7). В центре мы видим огромную фигуру мусульманина, восседающего на лошади. Рядом с ним изображены идущие пешком турки, их фигуры намного меньше. О сюжете миниатюры мы можем судить только по тексту хроники, в которой, как мы помним, упоминаются иерархические отношения между различными племенами турок-сельджуков. Мы замечаем, что площадь, занимаемая персонажами, имеет символический смысл. Очевидно, что и соотношение позиций сидя—стоя не случайно. Все это соответствует той социальной иерархии, о которой говорится в этом пассаже хроники. Этой социальной символикой, отражающей христианские представления об иерархии внутри мусульманского мира, отмечена и миниатюра кодекса 22495 (рис. 8). Изображен эпизод осады Антиохии — мусульманский эмир Кербога приказывает своим воинами начать стрельбу из лука. Эмир в миниатюре занимает большую площадь, чем его воины. Очевидно, обладавшие более высоким социальным статусом мусульмане изображаются большими. Эта пространственная символика имеет таким образом социальный характер. Но она, видимо, обладает универсальным смыслом — ибо точно так же изображаются отношения иерархии внутри христианского мира. Так, на миниатюре 22495, f. 78 (IX, 22) возвращающийся в лагерь после похода Годфруа Бульонский изображен сидящим на лошади, как и его рыцари, их фигуры намного крупнее, чем фигуры слуг, идущих рядом с ними пешком. Отношения социальной иерархии здесь приобретают материальный, осязаемый облик: сеньоры-простолюдины изображаются при помощи пространственных пропорций. Все эти примеры позволяют говорить о том, что социальная символика обладала общезначимым смыслом, и эти пропорции и размеры — средство ее отразить. Но эти пространственные соотношения могут иметь и морально-религиозный смысл в случае, если изображаются взаимоотношения мусульман и христиан. Символический смысл в этом случае имеют сопоставления изображений в профиль, анфас и в три четверти.

Профильное и фронтальное изображение в средневековом искусстве было связано со многими смысловыми коннотациями. В искусстве старых мастеров фронтальная форма есть средство выражения сакрального и трансцендентного. Она обозначает тему покоя (в отличие от профильной формы) и применяется не только в теофаний, но и к королевским персонажам.³¹ У старых мастеров анфас изображаются короли, сакральные персонажи (Богородица, Христос, удостоенные вечности святые). Позиция в 3/4 чрезвычайно распространена. Начиная с поздней античности и на протяжении всего Средневековья поза в три четверти — самая стандартная форма, ее смысл почти нейтрален, вернее, она приобретает смысл в сопоставлении с другими позициями. Точно так же и позиция в профиль (связанная чаще всего с конкретными действиями и активностью) ничего не означает, если не в ситуации сравнения, в том числе и с позой в 3/4; в этом случае она — признак более низкого статуса. Итак, посмотрим, насколько эти правила соблюдаются в иллюстрациях к хронике Гийома Тирского. В ситуации исламо-христианского конфликта эти контрасты весьма выразительны. Для примера мы рассмотрим изображенные на наших миниатюрах сцены взятия мусульманами в плен христианских рыцарей. На миниатюре рукописи 22495 (рис. 9; XXII, 14), Салах-аддин и мусульмане изображены в 3/4, а христиане — анфас. На другой миниатюре той же рукописи 22495 (рис. 10) представлены все три позиции: Людовик Святой — анфас, Туран-шах в 3/4, а обычные сарацины — в профиль. Иерархия персонажей тем самым весьма четко подчеркнута. Профильное изображение (конвенциональный знак низкого статуса) — наиболее часто практикуется применительно к ординарным сарацинам.³² Устойчивый трафарет предлагает следующие пропорции — христиане в 3/4 и сарацины в профиль (22495, ff. 28, 30, 32v, 87). Еще пример — миниатюра (22495, f. 78), на которой рассказана сцена пленения Боэмунда, — здесь иноверец изображен четко в профиль по сравнению с Боэмундом и Танкредом, изображенными в 3/4. Мы видим, что все эти изображения конвенциональны, а пропорции и размеры символичны. Это своеобразная визуальная характеристика мусульман, противопоставляемых христианам. На миниатюре, показывающей сцену пленения франков Салах-адином

³¹ *Schapiro Meyer. Words and Pictures. On the Literal and the Symbolic in the illustration of a text.* Paris; La Hague, 1973.

³² См. подобные же наблюдения в книге Р. Меллинкофф. Неслучайно Иуда в средневековой иконографии всегда изображается строго в профиль. См.: *Mellinkoff R. Op. cit.* P. 51.

(рис. 9) противопоставлены также агрессивные жесты мусульман и покорные жесты рыцарей — смирение христиан отражается в виде скрещенных ладоней.³³ Эти жесты повторены в другой подобной же миниатюре, изображающей сцену пленения Людовика Святого (рис. 10) — тот же указательный жест эмира, тот же жест скрещенных рук христиан: захватывающие христиан в плен мусульмане берут их за руку. Выбор сюжета не случаен. Сцены имеют вполне определенный смысл — именно христиане оказываются жертвами в этой войне, а мусульмане действуют насильственными методами. Жесты конвенциональны — каждый из них весьма четко соответствует вполне определенной эмоции. Смирение выражает жест скрещенных ладоней, повелительный жест сарацин — агрессию. Проявление чувств как бы запрограммировано — в этом смысле поведение персонажей на миниатюрах можно сравнить с заранее разработанным театральным сценарием.

Внешний вид мусульман

Изучая образ мусульман, мы рассмотрим еще одну их визуальную характеристику — их внешний вид. Какие в этом плане могут быть выделены иконографические атрибуты? Они встречаются уже в ранних миниатюрах. Таким неизменным атрибутом является тюрбан (рис. 11; 24209, ff. 50v, 89v, 62v, 225). В средневековых визуальных искусствах тюрбан вообще многозначный символ. Это визуальный знак чужака, представителя экзотической культуры. Тюрбан — непременный иконографический атрибут персонажа, имеющего иные обычаи и верования, или же исторического персонажа из далекого прошлого. Ветхозаветные евреи, сарацины, язычники — все эти лица непременно изображаются в средневековой иконографии в тюрбанах. В наших миниатюрах тюрбан также визуальный знак язычника-мусульманина.³⁴ Иногда его заменяет чалма (рис. 7; 22495, ff. 28, 30, 32v, 69v, 78, 87, 105, 294v etc).³⁵ Иноверцы всегда изображаются с бородой (2634,

³³ Это типичный конвенциональный жест, характерный для средневековой иконографии. См.: *Garnier F.* Op. cit. Т. 1. Р. 213.

³⁴ См.: *Mellinkoff R.* Op. cit. Р. 60, 73.

³⁵ Такое изображение имеет параллели в хрониках и эпосе. В «Истории священной войны» Амбруаза сарацины перед боем заворачивают головы в красные тюрбаны, желая предохранить себя от ударов. См.: *Ambroise.* L'Estoire de la guerre sainte. Histoire en vers de la troisième croisade (1190–1192)/Éd. G. Paris. P., 1887. V. 3667.

129v). Их визуальная характеристика проявляется также и в том, что они изображаются стариками (рис. 16). Другой стереотип их внешности — полные губы. В средневековой символике эта деталь имеет негативные корреляции; она обозначает ложь, лицемерие. В сочетании же с изображением в профиль (рис. 11) она — весьма важный визуальный знак, характеризующий неверного или еретика.³⁶ Все мусульмане, как правило, уродливы — для них типичны толстые губы и нос, искаженное злое выражение лица — как, например, у воинов Туран-шаха, берущих в плен короля Людовика Святого, а также у других мусульман (рис. 10; Ms. fr. 22495, f. 87; 9083, f. 19, f. 109). Уродство в средневековой символике есть признак зла. Согласно средневековым представлениям, все, что отстоит от нормы, связано с грехом.³⁷ В Средние века существовала определенная эстетическая и моральная дихотомия. Уродливые лица сарацин отражают уродливость их душ. Они безобразны, какими и должны быть иноверцы. Эта визуальная характеристика имеет параллели в литературной и исторической традиции. В старофранцузской литературе мусульмане нередко рисуются чудовищными уродами. В героической песни об Ожье-Датчанине мусульманский эмир Кордаглон имеет два рта, два носа и четыре руки.³⁸ В хрониках Первого крестового похода полчища выступающих в бой врагов изображаются гадкими и крикливыми существами.³⁹ Но эта характеристика относится к ординарным мусульманам. Существовало различие в изображении обычных сарацин и эмиров. Эти отличия хорошо видны на миниатюре кодекса 22495 (рис. 8). Она запечатлела известный эпизод — атабек Мосула Кербога, прийдя на помощь к эмиру Яги-Сиану, утратившему крепость, начинает на восходе солнца атаку Антиохии. Атабек выглядит иначе, чем обычные мусульмане. Он в короне, королевской мантии, отороченной беличьим мехом, и выглядит точно так же, как французский король. Миниатюристы, равно как и хронисты и поэты, проецируют свои представления о иерархии на мусульманский мир. В исторических и литературных сочинениях в политической иерархии иноверцев фигурируют короли, графы, сеньоры и даже римский папа!⁴⁰ Подобным же образом в иконографии мусульманские

³⁶ Garnier F. *Le langage de l'image au Moyen âge: Signification et symbolique*, P., 1982. Т. 1. P. 95.

³⁷ Средневековые художники изображали физические недостатки с тем, чтобы подчеркнуть низкий моральный и социальный статус персонажей. См.: Mellinkoff R. *Op. cit.* P. 121.

³⁸ «Chevalerie d'Ogier» / Éd. C. Cremonesi. Milan, 1977. V. 12. 104.

³⁹ *Ibid.* P. 51.

⁴⁰ См. главу «Политическая иерархия мусульман».

эмиры изображаются так же, как французские монархи. Впрочем, иногда имеет место наложение модели изображения ординарного мусульманина и мусульманского эмира (см. 2634, f. 129v). Но чаще мусульманские эмиры выглядят точно так же, как французские короли. На некоторых миниатюрах даже кожа иерархов мусульман светлее (рис. 8). Смысл этой символики — передать иерархические отношения. Эта символика не моральная, не эстетическая, но социальная. Если одежда эмиров такая же, как и у христиан, то у обычных мусульман — она подчеркнута другая, и в этом смысле выполняет функцию инаковости. В рукописи кодекса 22495 (ff. 19, 43, 87) все сарацины в коротких туниках, и вообще короткая одежда — их отличительный признак. В действительности мусульмане одевались не так.⁴¹ Но на миниатюрах они всегда выглядят одинаково. Эмиры также всегда в одной и той же одежде — длинная мантия и корона на манер французских королей. При этом у персонажей отсутствует портретная индивидуальность — и Кербога, и Салах-аддин, и Туран-шах выглядят примерно одинаково (рис. 8–10).

Трудно уловить «лица необщее выраженье» французских пленников, которых мы видим на иллюстрациях кодекса 22495. В таких изображениях проявляется анахронизм миниатюристов — специфика пространственно-временного континуума ими не учитывается. Вечность — вот план истории. Изображения выглядят застывшими. Костюмы всех персонажей средневековые; точно так же как восточные и европейские города всегда выглядят как средневековые крепости. Есть ли осознание того, что время течет? Манера воспроизведения художниками событий истории крестовых походов свидетельствует о равнодушном отношении ко времени. Изображения конвенциональны и символичны. Но все же в визуальном образе мусульман можно отметить постепенный переход от символизма к реализму. Фантастические черты мусульман четко выражены в ранних рукописях (рис. 7) — впоследствии отличия сарацин лишь схематично намечены. Если ранее их экзотичность, инаковость подчеркнута, то впоследствии фантастический облик сарацин сменяется более упрощенным. Уже на миниатюре кодекса 2630 (рис. 17) мы видим весьма условные фигуры сарацин, их этническая инаковость обозначается лишь подчеркиванием семитических черт. В иллюстрациях рукописи 24208 (f. 17) только специфика военного снаряжения (круглый шлем, круглый щит) позволяет их отличить от христиан. На

⁴¹ *Mazahéri A. La vie quotidienne des musulmans. X au XIII s. P., 1951. P. 70–73.*

миниатюре кодекса 9083 (рис. 18) мусульман невозможно отличить от христиан даже по вооружению, только элементы геральдики (эмблема орла) говорят об их принадлежности к иной расе. Визуальные отличия мусульман намечены лишь схематично. В другом кодексе (Ms. fr. 22497, f. 10) изображения мусульман и христиан обнаруживают почти абсолютное сходство, и только геральдика (белые орлы на синем поле) позволяет отличить одних от других. В различных рукописях (ms. fr. 9082, f. 66v; ms. fr. 2827, ff. 40, 56, 101, 119, 140) мы видим все ту же модель изображения сарацин — так же лишь едва намечены семитические черты; также круглые шлемы единственный признак принадлежности к лагерю сарацин. Наконец, на миниатюре 2629 (f. 17v) мы видим совершенно реалистическое изображение турков в чалме и типичной для XV в. одежде. Видимо, по иллюстрациям к хронике Гийома Тирского можно проследить тот переход от символизма к реализму, который произошел в изобразительном искусстве в XIII–XV вв.⁴² Вместе с тем было бы неверным сказать, что символический образ мусульман сменяется реалистическим. Видимо, существовали различные манеры изображения мусульман у разных мастеров, работавших в Акре или под влиянием ее художественной школы. Переход от символизма к реализму есть лишь тенденция, которую можно объяснить иначе: миниатюристы работали в разных стилях, и их художественная манера в каждом случае была глубоко индивидуальной. Мы могли убедиться в том, что образ мусульман в иллюстрациях к хронике Гийома Тирского чрезвычайно разнообразен. Можно отметить, что устойчивые иконографические атрибуты мусульман весьма немногочисленны, а их визуальные характеристики меняются от рукописи к рукописи.

Оружие

Это наблюдение касается и изображения оружия, являющегося важным визуальным знаком инаковости. С одной стороны, иконографические источники запечатлели многие реалии, с другой — они содержат немало символических деталей.⁴³

⁴² См. подобные наблюдения в кн.: *Smeyers V. La miniature.* Turnhout, 1976.

⁴³ Об этом см.: *Gaier C. Les armes.* Turnhout, 1979. См. также исчерпывающее исследование оружия крестоносцев: *Nicolle D. C. Arms and armor of the Crusading Era. 1050–1350.* N. Y., 1988. Vol. 1–2.

Различные типы оружия — оборонительное и наступательное — изображены на миниатюрах. Иногда изображаются даже античные модели.⁴⁴ Каждой рукописи присущ свой набор критериев для различения военного снаряжения мусульман и христиан, но можно выделить и определенные константы. Лук и стрелы, согласно миниатюрам, — обычное оружие мусульман. Это соответствует действительности. Хронисты не случайно описывают мусульман как ловких стрелков из лука — их манера поразила воображение христианских рыцарей.⁴⁵ На миниатюрах мусульмане чаще всего мечут во врага стрелы с высоты крепостных башен (ms. fr. 22495, ff. 30, 32v). Иногда и в руках христианских воинов можно увидеть арбалет (ms. fr. 22495, ff. 69v, 162), нередко и христиане используют лук и стрелы, но в целом этот вид оружия, если судить по изображениям, более типичен для сарацин. Возникшая еще в античности оппозиция лучники—тяжеловооруженные воины нередко передавала идею полярности варварства и цивилизации.⁴⁶ Изображение мусульман лучниками могло иметь и символический смысл. Видимо, такой вид оружия, как топор или праща, также является своеобразной визуальной эмблемой, одним из средств подчеркнуть варварство мусульман, их *rusticitas*. Сарацины швыряют камни со стен города во время осады (ms. fr. 22495, f. 130v; 9082, f. 66v; 2827, ms. fr. 101; 9082, f. 75). В отличие от мусульман, самое распространенное оружие у христиан — меч или копье (ms. fr. 9082, f. 75v). В качестве наступательного оружия иноверцами часто используется топор (e. g. 24208, f. 117). На одной из миниатюр (рис. 17), изображающих сцену осадной войны, мы видим, с одной стороны, сарацин, вооруженных топорами и швыряющих камни, а с другой — христиан, которые вооружены копьями. Грубость и примитивность оружия мусульман достаточно четко подчеркнута. Здесь можно было бы провести параллель со старофранцузской поэзией. В героических песнях топор также весьма типичное оружие мусульман.⁴⁷ К тому же в старофранцузской поэзии топор — это вид оружия, характерный, видимо, для людей более низкого социального ранга. В *chansons de geste* упоминание о примитивном оружии — некий прием, чтобы обозначить простака или виллана. В «Романе Гийома Клирика» сын крестьянина, отправляясь в дальнее странствие,

⁴⁴ См., напр, изображение античной осадной машины — *perrier*: Ms. fr. 2245, f. 30.

⁴⁵ См. главу «Военная тактика мусульман».

⁴⁶ Там же.

⁴⁷ *Enfances Guillaume*. V. 2827.

берет с собой грубый шлем и покрытое ржавчиной снаряжение.⁴⁸ Возможно, оружие — визуальный знак, указывающий на социальный статус. Видимо, по этой причине христиане никогда не изображаются вооруженными топорами. Единственное исключение — миниатюра рукописи 2827 (f. 101), где осаждающие крепость христиане имеют в руках топоры. Но следует учесть, что на этой миниатюре мы видим простолюдинов: их низкий социальный статус подчеркнут тем, что они в коротких туниках и изображены стоящими, в отличие от благородных рыцарей, восседающих на конях.

Форма шлема — другой критерий, позволяющий отличить мусульман от христиан. На миниатюрах мы можем различить два типа шлема — прямоугольный шлем, закрытый (2827, f. 101; 9082, f. 75v) или с прорезями для глаз (рис. 17), наиболее типичный для христианских воинов, и шлем конической формы с металлической пластинкой, спускающейся со лба и предохраняющей нос (ms. fr. 2634, f. 77v). Мусульмане же носят круглые шлемы (рис. 17; 2827, f. 101; 9082, f. 75v), которые имеют негативные коннотации, как это хорошо известно из других иконографических источников — например, Больших Французских хроник.⁴⁹

Можно выделить еще один визуальный знак инаковости. Средневековые художники чаще всего изображают сарацинских рыцарей с круглым щитом (9082, f. 66; 9082, f. 75v). В иконографии круглый щит является визуальной эмблемой сарацин, исторических персонажей Востока, бастардов и ротюрье.⁵⁰ В изобразительном искусстве Средних веков — живописи и скульптуре — такой щит типичен прежде всего для сарацинского воина.⁵¹ В «шансон де жест» у сарацин также круглые щиты.⁵² Часто эти щиты украшены изображениями цветов и животных, иногда на них даже нарисован портрет Мухаммада.⁵³ Однако это не только эмблема, но и деталь, соответствующая реальности. Ведь известно, что у сарацин и в самом деле были круглые щиты.⁵⁴ Мы видим, что художники не только заимствовали свои образы из литературы или фантазии, но и вдохновлялись реальными впечатлениями. Круглые щиты мусульман на миниатюрах хроники Гийома Тирского выглядят

⁴⁸ Roman de Guillaume le Clerc. / Éd. E. Martin. Halle, 1872. V. 542–9.

⁴⁹ Raynaud C. Op. cit.

⁵⁰ Pastoureau M. Figures et couleurs... P. 197.

⁵¹ Mâle E. L'art religieux en France. Etude sur l'origine de l'iconographie du Moyen âge. P., 1922. P. 264–265.

⁵² Bancourt P. Op. cit. T. II. P. 907–1009.

⁵³ Fierabras. V. 668.

⁵⁴ Migeon G. Manuel d'art musulman. P., 1927. T. I. P. 418.

весьма экзотичными. Часто они изображаются в виде антропоморфных существ. На иллюстрации (Ms. fr. 24209, f. 119) мы видим щит сарацина в виде головы леопарда оранжевого цвета. Возможно, эта эмблема заимствована из иконографии «Песни о Роланде», в которой маска-щит встречается достаточно часто.⁵⁵ На другой миниатюре (рис. 11) изображен серый щит в виде головы леопарда, а также антропоморфный щит в форме полумесяца, да еще с бородой! Этот визуальный знак, типичный для изображения мусульман, — средство отметить «плохую» религию и низкое происхождение. В целом круглый щит — один из художественных приемов миниатюристов, цель которого — не только выразить негативные эмоции по отношению к сарацинам, но и подчеркнуть экзотичность их облика.

Итак, мы дали очень беглую характеристику визуального облика мусульман. Описывая мусульман, средневековые миниатюристы в большей мере описывают себя, свое видение мира, свою ментальность. Они проецируют свои представления на мир чужой культуры. Это касается и представлений о социальной иерархии мусульман, и изображения их геральдики и т. д. Характеризуя инаковость мусульман, миниатюристы не выходят за пределы собственного видения мира. Чужой мир рисуется либо по принципу контраста, либо мусульманам приписываются фантастические черты. Все визуальные знаки инаковости — цвета, пропорции и размеры, жесты, одежда — в высшей степени символичны и условны; цветовые контрасты выражают морально-религиозную дихотомию, с помощью пространственных категорий передаются и моральная, и религиозная, и социальная иерархия. Их образ рисуется в изобразительном искусстве при помощи упрощенных визуальных знаков. Лишь с течением времени мы можем наблюдать тенденцию развития от символизма к реализму. Одновременно ослабевают контрасты в изображении христиан и мусульман, бледнее становятся различия между ними. Конвенциональные приемы изображения мусульман в целом достаточно стабильны. Мы можем говорить о существовании единой системы изображения мусульман: отдельные визуальные знаки — такие, как профильное изображение, черная кожа и пр. — могут и не рассматриваться как отрицательные черты, но в сочетании с другими знаками (искаженные черты лица, геральдические

⁵⁵ *Lejeune R., Stiennon J. Op. cit. P. 98–100.*

знаки) они приобретают отчетливо негативный смысл. Примечательно, что многие из этих знаков, иконографических элементов являются общими для изображения мусульман, врагов Христа, лиц и групп низкого морального и профессионального статуса.⁵⁶



⁵⁶ См. о подобных же приемах изображения Другого в книге Р. Меллинкофф: *Mellinkoff R. Op. cit.*



Заключение

Итак, мы пытались изучить христианские представления о мусульманах в эпоху крестовых походов, рассматривая различные традиции, участвовавшие в формировании образа ислама — историческую (хроники крестовых походов), литературную (старофранцузский героический эпос) и визуальную (иконографию хроник крестовых походов).

I. Нас интересовала субъективная сторона источника — не столько исторические реалии как таковые, сколько то, как хронисты эти реалии осмыслили, и соответственно то, как они представляли себе мусульманский мир. Нас интересовало то, при помощи каких повествовательных приемов создается в хрониках образ Другого. Мы исследовали риторические фигуры, стилистические средства, к которым прибегали хронисты с тем, чтобы дать читателю представление о мере различия между «здесь» и «там», «hic» и «illac».

С целью создать «эффект реальности», заставить читателя поверить в то, что сообщается о мусульманах, хронисты вводят в оборот фигуры сравнения, аналогии, перевода и, наконец, *инверсии*, которая представляет собой некий крайний предел риторики — речь идет уже о том, что «они» (illi) суть лишь «мы» (nos) наоборот.

По существу инверсия — главный прием, к которому чаще всего прибегают хронисты для объяснения различий между христианским и мусульманским мирами. Какова же ее роль в повествовании хронистов? Что она вообще означает? Рассказ о Другом подразумевает, что существуют два элемента — А и В: христиане и мусульмане, «наши» (nostri) и «те», «они» (illi). В риторической фигуре инверсии оба эти элемента включены в единую систему; этот прием позволяет объединить мир «я» и мир «Другого», hic и illac.¹ С введением

¹ Lyotard J.-F. Discours, figures. P., 1971.

в повествование этой фигуры речь идет уже не просто о несовпадении между христианским и мусульманским мирами, но о том, что это различие становится значимым и понятным для читателя. Применение фигуры инверсии есть способ осмысления инаковости, но при этом происходит как бы изъятие второго элемента риторической фигуры: нет больше мусульман, есть только христиане, и Другой превращается в «анти-Я». Христианские институты, традиции, обычаи универсализируются, а мусульманские рассматриваются на их фоне. Так, например, рассказывая о похоронном ритуале мусульман, хронисты Первого крестового похода проецируют на чужие обычаи и традиции символические христианские представления и ценности и, используя фигуру инверсии, противопоставляют скромному обряду захоронения у христиан якобы богатый ритуал иноверцев. В результате многие элементы мусульманского ритуала остаются за пределами рассказа и вообще игнорируются. Более того, инаковость чужих обрядов не только не принимается в расчет, но в результате инверсии наделяется отрицательным смыслом, и «Другой» чаще всего оказывается на стороне сил Зла. Со времен античности это наиболее распространенная формула описания Другого.² Фигура инверсии соответствует манихейскому восприятию мира. Мусульмане резко противопоставляются христианам: так, святилище мусульман (*fanum*) оказывается профанным (*profanum*), истинной вере (*fides*) у христиан противопоставляется идолопоклонство (*idolatria*) у мусульман, религиозному культу (*religio*) у христиан — языческое суеверие (*superstitio*) у иноверцев. По такому же принципу контраста в хрониках крестовых походов рассказано об основателе ислама Мухаммаде: истинному пророку христиан противопоставлен лжепророк мусульман, истинному учению Христа — ложь и обман, на котором основан закон Мухаммада.³ Точно так же хронисты рассказывают о моральных качествах мусульман: смиренности (*humilitas*) христиан противопоставляется гордыня (*superbia*) мусульман, добродетели (*virtus*) крестоносцев — грех (*vitium*) иноверцев. Таким же смыслом наделяется описание военной тактики мусульман, вероломной с точки зрения христиан и противопоставляемой правилам благородного рыцарского боя у крестоносцев. Вероломство (*perfidia*) мусульман проявляется и в других сферах, в частности в сфере дипломатического этикета.⁴ Многие

² *Lloyd G. E. R. Polarity and analogy. Two types of argumentation in early Greek thought.* Cambridge, 1966.

³ См. главу «Образ Мухаммада в хрониках крестовых походов».

⁴ См. описание переговоров Гуго Цезарийского и фатимидского халифа в хронике Гийома Тирского (Wil. Туг. XIX, 19).

институты и реалии мусульманского мира рисуются по принципу антитезы. Так, например, жесткие, основанные на слепой покорности отношения между ассасинами изображаются как своеобразная перевернутая вассальная иерархия христианской Европы, в основу которой были положены принципы равноправия и корпоративности. Таким же противоречащим принципам и понятиям рыцарской верности рисуется поведение неверного раба — Салах-аддина. Мы встречаемся в хрониках не только с крайним пределом риторики инаковости — инверсией, но и с наиболее жесткой формой этой фигуры. Построение антитезы, четкой дуальной схемы — тот нарративный прием, который позволяет хронистам осмыслить различие между христианами и мусульманами в категориях дихотомии, борьбы между грехами и добродетелями, духом и материей, силами добра и силами зла. Мусульмане и христиане оказываются разведенными по разным полюсам. Эта дихотомия подчеркивается в языке: «верующим» (*fideles*) противопоставляются «язычники» (*pagani, gentiles*), «христианский народ» (*populus Dei*) — «вероотступникам» (*perfidii*), «врагам Бога» (*inimici Dei*) и т. д.

Другая важная процедура осмысления инаковости, с помощью которой создается образ Другого, — риторическая фигура *сравнения*. Это также способ объединить мир рассказчика с миром, о котором рассказывают. Обращение к этой фигуре речи в повествовании о Другом представляет собой уже иную, в сравнении с инверсией, стадию осмысления инаковости. Эта риторическая фигура вообще весьма характерна для рассказов средневековых путешественников.⁵ В их повествовании она служит для того, чтобы выявить черты сходства и различия между *hic* и *illac*. Сравнения могут быть количественного характера. «Другой» может быть охарактеризован через понятия «больше», «меньше» и т. д.⁶ Речь может идти и о каких-то существенных признаках и свойствах сравниваемых предметов, и тогда это сравнение качественное. В фигуре сравнения два элемента: А и В, причем В относится к имплицитным, принятым в обществе представлениям, к символической традиции, которую разделяет рассказчик и слушатель или читатель.⁷ Эта фигура

⁵ *Guefert-Laferté M.* Sur les routes de l'empire mongol. Ordre rhétorique des relations de voyage aux XIII et XIV ss. P., 1994.

⁶ Такие сравнения характерны для трактатов путешественников. Так, у Одорико де Порденоне и других путешественников в Центральную Азию и на Дальний Восток часто встречаются, например, такие сравнения: в Индии, где звезд на небе больше, ночи гораздо светлее и пр. См.: *Guefert-Laferté M.* Op. cit.

⁷ Так называемое «savoir partagé» — в терминологии Ц. Тодорова: *Todorov T.* Les genres du discours. P., 1978. P. 48.

в принципе может выразить инаковость Другого, не отрицая ее, не сводя ее к «Я». В хрониках она наиболее часто встречается в описаниях политической иерархии мусульманского мира: так, двенадцать эмиров у мусульман, которых хронисты Первого крестового похода выделяют в политической иерархии исламского мира, сравниваются с двенадцатью пэрами у франков. Но в этих описаниях второй элемент фигуры сравнения, относящийся к имплицитному знанию, чаще всего как бы подставляется на место объекта сравнения — Другого; в результате происходит отождествление мусульманской и христианской иерархии. Христианские ценности и реалии проецируются на мир иноверцев, и фигура сравнения перестает играть эвристическую роль.⁸

Один из распространенных в более поздних хрониках крестовых походов видов сравнения можно обозначить как *параллель*. Эта риторическая фигура состоит из четырех элементов: А к В как С к D. Некоторые из такого рода параллелей основываются на принципе абсолютной симметрии. Так, для хронистов крестовых походов халиф Багдада у мусульман — то же самое, что папа римский у христиан. Это, по их словам, — папа «на наш манер». Мекка у мусульман — то же самое, что Иерусалим у христиан. Отметим, что параллель между *hic* и *illac*, в том случае, если она касается культа и религиозных обычаев, не может не указывать на определенную толерантность в отношении Другого. Не случайно эту фигуру можно часто встретить в повествовании Гийома Тирского — средневекового хрониста, отличавшегося особо терпимым отношением к исламу.⁹

Другой способ осмысления различия — *перевод*. По сути своей риторика инаковости и есть процедура перевода. Ее цель и заключается в переводе различия, инаковости. Каково вообще место перевода в нарративной стратегии хронистов крестовых походов? Стремятся ли писатели к тому, чтобы «перевести» (*tradere*) названия и имена на язык, понятный их адресату? Пытаются ли они найти какие-либо семантические эквиваленты незнакомых их читателю институтов и терминов? Вообще в какой мере они осознают

⁸ Так происходит отождествление франкской и арабской титулатуры: атабек становится майордомом. См. главу «Политическая иерархия мусульманского мира». Другие примеры такого способа изображения: в хрониках Первого крестового похода мать Кербоги произносит речи, более подобающие христианке (см. главу «Моральный портрет сарацин в хрониках Первого крестового похода»). Мусульманский вождь Ширкух ведет себя по правилам куртуазии и изъясняется как церковный прелат (см. главу «Ислам в хронике Гийома Тирского»).

⁹ См.: *Schwinges R. B. C. Kreuzzugsideologie und Toleranz. Studien zu Wilhelm von Tyrus. Stuttgart, 1978.*

необходимость перевода и как это связано со специфическими чертами средневековой христианской культуры?¹⁰ Все эти вопросы, несомненно, имеют важное значение для изучения образа Другого. Между христианским и мусульманским мирами, между *his* и *illac* могут быть несовпадения — в культуре и языке; стало быть, эти несовпадения, лакуны могут быть языковыми и культурными: либо может отсутствовать семантический эквивалент, обозначающий какое-либо явление, которое тем не менее присутствует в культуре, либо в самой культуре определенного явления может не быть и потому нет в наличии и семантического эквивалента.¹¹ Несовпадения в культуре, как правило, трудно перевести на понятный адресату язык. Языковые же лакуны поддаются переводу. Язык переводим, и потому различие может быть интерпретировано. В хрониках очень часто различие между франками и арабами вообще является всего лишь проблемой языка. Неслучайно писатели приводят диалоги между франками и арабами,¹² дают переводы имен, географических названий.¹³ Употребление арабских слов весьма часто рассчитано в хрониках на экзотический эффект.¹⁴ Как известно, Гийом Тирский, нередко дававший в своих сочинениях перевод имен и названий, владел арабским¹⁵ и пытался вступить в диалог с чужой культурой. Интерес к чужому языку, а значит, и к чужой культуре, проявляют также и хронисты Первого крестового похода.

В хрониках крестовых походов мы встречаемся с различными видами перевода: речь идет прежде всего об именах и названиях. При этом образ Другого часто строится по принципу *метонимии*: иной термин для обозначения того или иного института есть метонимия инаковости этого института. Процедура перевода заключается в банальном назывании.¹⁶ Для обозначения

¹⁰ Почему, например, в Китае не было переводов? — См.: Васильев В. П. Очерк истории китайской литературы. СПб., 1880.

¹¹ Hale K. Gaps in Grammar and Culture // Linguistics and anthropology: in honour of C. F. Voegelin. Jisse, 1975. См. главу «Политическая иерархия мусульманского мира».

¹² Fulch. Carnot. P. 628.

¹³ Так, город Вавилон (т. е. Каир. — С. Л.), как известно Гийому Тирскому, по-арабски «Миср» — Wil. Тург. XIX, 24.

¹⁴ Wil. Тург. XI, 4; XIX, 23–24.

¹⁵ Mayer H. E. Guillaume de Tyr a l'école // Académie des sciences, arts et belles-lettres de Dijon. 1985/1986. P. 257–265.

¹⁶ М. Фуко показал, что в классическую эпоху «название» является неотъемлемой частью предмета. См.: Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. М., 1977.

институтов, аналоги которым находятся в христианском мире, в хрониках просто подставляются иные названия. Читая хроники, мы убедились в том, что различие между христианскими и мусульманскими институтами, так сказать, «номинально» — оно заключается лишь в различии названий. Достаточно перевести одно лишь название какого-либо института, чтобы дать о нем полное представление.¹⁷ Именно так хронисты интерпретируют мусульманские институты и реалии. Иногда в таблице переводов есть пробелы, в хрониках дается только арабский термин, и эта непереводаемость есть признак экзотики.¹⁸ Итак, хронист называет и таким образом интерпретирует чужие институты и реалии. Средневековый хронист — тот, кто знает, как дать такое название тому или иному явлению мусульманского мира, чтобы оно было понятно его читателю, адресату.

Приемом риторики инаковости, несомненно, является рассказ о чудесах. Подобный рассказ вообще представляет собой важный топос этнографического дискурса. Со времен греков, сделавших Азию страной чудес, эта традиция, заимствованная латинскими авторами (Исидор Севильский, Рабан Мавр) и продолженная латинскими энциклопедиями и бестиариями, постоянно используется в средневековых текстах для характеристики образа Другого — рассказ о чудесах придает правдоподобность повествованию хрониста.

II. «Эффект реальности» создается в хрониках не только путем использования риторических фигур, но также топосов и стереотипов. Формирование образа Другого с помощью культурных стереотипов — цель нарративной практики хронистов. Мы показали, что мусульманские реалии и институты интерпретируются хронистами в духе той символической традиции, которая связывала автора (адресанта) и читателя (адресата). Нарратив о Другом не представляет собой непосредственное отражение реальности, в нем скорее следует прочитывать переносный смысл. Хронисты соотносят все сообщаемое о мусульманах с символической культурной традицией, стилизуют свой рассказ в соответствии с разделяемыми обществом представлениями о правдоподобном, тем самым наделяя его смыслом и создавая «эффект» реальности.

В формировании образа мусульман участвовали различные символические традиции Средневековья: церковная, античная, библейская, литератур-

¹⁷ Так, институт «эмирата» поясняется путем перевода термина. См. главу «Политическая иерархия мусульманского мира».

¹⁸ Опять-таки термин «эмир» часто приводится в арабской транскрипции. См. ту же главу.

ная и др. Интерпретация мусульманских реалий в хрониках основывалась на своеобразном предзнании, которое давала культурная традиция — идеологическая и литературная. Мы обнаруживаем в хрониках присутствие этого имплицитного знания. В сочинениях хронистов, как мы видели, скрещиваются различные культурные коды, образуя его смысловое пространство. Хронисты опирались главным образом на церковную традицию, и потому образ Другого в их произведениях интерпретируется в контексте присущей средневековой культуре оппозиции: христианство—язычество. Мусульманам приписываются многобожие, демонолатрия и пр.

Образ исламского мира — это прежде всего представление о чужой религии. Им окрашены все прочие представления. Мы еще раз убеждаемся в том, что образ Другого в Средние века строится в соответствии с религиозными критериями.¹⁹ Как видим, как и всякая другая, средневековая культура строит свой образ Другого исходя из собственной картины мира. В этом смысле образ Другого есть образ себя. В духе церковной традиции мусульмане нередко рассматриваются в эсхатологической перспективе как воплощение демонического зла или как знак наступления царства Антихриста, а иногда — в соответствии с античной традицией — как воплощение чудесного, экзотического.²⁰ Ветхозаветная традиция также участвует в создании образа ислама: миф об идолопоклонстве мусульман, представления об их моральном несовершенстве питались в том числе и библейскими образами. Восприятие хрониста всегда отягощено его культурным наследием, его собственными знаниями и представлениями. В результате ожидают увидеть мусульманский Восток, а обнаруживают классическую античность или Ветхий Завет. Так под пером хронистов мусульмане антикизируются,

¹⁹ Впрочем, эта черта образа Другого отнюдь не составляет специфику всякой средневековой культуры. Так, например, в отличие от западноевропейской, средневековая арабская картина мира была своего рода «натуралистской», «естественнонаучной». Антитеза «Мы»—«Другие» в арабской культуре осмыслилась в категориях «природа—антиприрода», «естественное—неестественное». Арабская культура разделяла греческую концепцию, согласно которой мир состоит из семи широтных зон, которые начинались к северу от экватора и кончались в царстве вечной тьмы на севере. Считалось, что за пределами этих зон (aqālīm, klimata) человеческая жизнь невозможна, а внутри них различные температуры жителей определяло изменяющееся природное окружение, а именно различные комбинации тепла и холода, сухости и влажности и т. д. См.: *Al-Zameh Aziz. Barbarians in Arab Eyes / Past and Present. 1992. № 4. P. 4–18.*

²⁰ См. главу «“Чудеса Востока”» в хрониках Первого крестового похода».

помещаются в число древних народов — парфян или ассирийцев, — либо в число вымышленных народов, таких, как гиперборейцы. Все эти стереотипы связаны в хрониках с определенными коннотациями, создающими подтекст, без труда прочитываемый средневековым читателем-адресатом. Образ Другого формируют и литературные мотивы, почерпнутые из старофранцузского эпоса и литературной традиции. Мы видели, что в Средние века грань между литературой и историей действительно была очень зыбкой. Латинская хронография XII в. разделяет с литературой одни и те же приемы и топосы. Читая хроники крестовых походов, мы убедились в том, что «история» и «фикция» скорее всего не противоречат друг другу в замыслах средневекового хрониста. В Средние века перед автором, будь то историк или поэт, видимо, не стояла задача воспроизведения истинно происходящего, их цель заключалась в том, чтобы эту истину создать и убедить своих читателей в том, что «это произошло» (*c'est arrivé*).²¹ В целом логика рассказа хронистов заключается в травестии инаковости, сведении ее к уже знакомому и известному. В соответствии с этой логикой рассказчик выстраивает текст, а читатель вычитывает смысл высказываний и имплицитные коды, организующие рассказ. Совмещение в сознании средневекового человека различных культурных стереотипов обуславливает присутствие в сочинениях средневековых писателей фантастического элемента. Мы видели, что сеть клише и топосов не пропускает часть реальности, — хронисты нередко видят то, что они не могли увидеть, хотя часто сообщают и реальные сведения. Исторический источник оказывается не столько презентацией реальности, сколько ее «камуфляжем», маскировкой.

Как ни парадоксально, но для создания своеобразного «эффекта» реальности хронисты нередко, — подчиняя свое повествование существующей в литературной, церковной и других традициях принципам изображения мусульманского мира и заимствуя из этой традиции, — привносят в свои сочинения неявный вымысел. Тем самым еще раз подтверждается мысль Р. Барта о том, что нарративная структура, которая сначала выкристаллизовалась в котле мифов и эпоса, в традиционной историографии стала рассматриваться как признак реальности.²²

III. Как показало наше исследование, нарративный дискурс на протяжении XII в. резко изменяется — в этом убеждает сравнение хроник Первого

²¹ Barthes R. L'effet du réel // Communications. 1968. № 11.

²² Idem. Le discours historique // Social science information. 1967. T. IV. № 4, August. P. 65–78.

крестового похода с хроникой Гийома Тирского. Хронисты Первого крестового похода, изображая мусульманский мир, опирались в основном на символическую традицию (теологическую и литературную, в первую очередь на «шансон де жест»). В этих хрониках реальный опыт и непосредственные впечатления преломляются сквозь призму культурных стереотипов. Вследствие этого система представлений структурируется как метафора. Собственный опыт артикулируется в категориях другого опыта. Но со временем становится заметной определенная эволюция — в сторону реализма. Реалистические тенденции нарастают в хрониках более позднего времени. У Гийома Тирского обычные для повествовательной манеры хронистов Первого крестового похода традиционные топосы и стереотипы оттесняются конкретными наблюдениями и сведениями. Хронист осваивает мусульманский мир опираясь не только на предшествующие знания и традиции и историческую память, но и исходя из непосредственного опыта. Вместо метафорического символического изображения Другого мы видим в его хронике более или менее реалистические описания. Об изменении повествовательной манеры хронистов свидетельствуют и другие важные процессы. Так, если хронисты начала XII в. рисуют главным образом собирательный портрет мусульман, то в хронике Гийома Тирского преобладают в основном индивидуальные портреты вождей джихада и военных и политических деятелей исламского мира. Интерес к индивидуальным характеристикам мусульман сочетается с более рационалистической и реалистической манерой повествования. Наше исследование показало, что структурирование текста и создание образа Другого — параллельные процессы.

IV. Во временном интервале между хрониками Первого крестового похода и хроникой Гийома Тирского обнаруживается и другое различие, касающееся манеры повествования, риторики инаковости. Так, хронисты Первого крестового похода чаще всего рассказывают о событиях от первого лица, часто вторгаются в собственное повествование, употребляя при этом такие грамматические формы, как первое лицо и множественное число (*noſtri*, *noſ*). Эта нарративная стратегия имеет цель придать сообщаемому ими больший вес и удостоверить в аутентичности эпизода адресата сообщения. Рассказывая о своей точке зрения и говоря от первого лица, хронисты употребляют настоящее время, перфект и будущее. Это указывает на то, что действие происходит здесь и сейчас — *hic et nunc*. В хронике Гийома Тирского первое лицо множественного числа — *noſ*, *noſtri* — замещается третьим лицом множественного числа: он говорит об имевших место в прошлом событиях, рассказывает о ком-то другом, употребляет плюсквамперфектум и третье лицо — безличную форму, которая не предполагает присутствие адресата. В этом случае рас-

сказчик, выступая в роли автора, старается быть как можно менее навязчивым. Текст как бы говорит сам от себя. Повторим — между хрониками Первого крестового похода и хроникой Гийома Тирского, видимо, существует различие в плане манеры повествования вроде того, которое Э. Бенвенист отмечал, говоря о несходстве плана речи и плана исторического повествования.²³

Характерны изменения в терминологии, которая употребляется для характеристики Другого. Хронисты Первого крестового похода называют мусульман *gentiles*, *pagani*. Несмотря на ряд оттенков, эти термины имеют приблизительно одинаковый смысл: мусульмане — язычники. Однако Гийом Тирский употребляет уже термин *infideles* (неверные), и возможно, в этом отражается его более толерантная установка относительно иноверцев. Быть может, мусульмане для него — представители другой религии.

V. Наконец, последнее. Мы занимались изучением взаимодействия письменной, устной и визуальной традиций, в результате которого и сформировались представления об иноверцах. В развитии этих традиций, как мы пытались показать, наблюдается общее параллельное движение — от символизма к реализму. Как было показано, в нач. XII в. устная традиция еще преобладает над письменной. В хрониках Первого крестового похода можно обнаружить знаки присутствия устной культуры — почерпнутые из «шансон де жест» сюжеты и мотивы, обилие монологов и диалогов, прямой речи — того, что П. Зюмтор называет «вокальностью» (*vocalité*).²⁴ На примере ряда сюжетов нам удалось выяснить, что при описании мусульманского мира хронисты используют все те же топосы, которые были характерны для героических песен королевского цикла. Мы предположили, что эти песни, возможно, пелись в лагере крестоносцев, и именно из устной традиции хронисты могли почерпнуть сюжеты и образы для своих сочинений. В этом смысле крестоносцев можно рассматривать как своеобразную «текстуальную общность» (*textual community*).²⁵ Впоследствии, как было отмечено, знание этой традиции, предполагавшее развитую культуру памяти, вытесняется новым опытом. Примечательно, что если в исторических сочинениях уже с середины XII в. влияние устной традиции становится менее значительным — о чем свидетельствует прежде всего хроника Гийома Тирского, — то в визуальной традиции ее влияние продолжает ощущаться. Модели иконографии крестовых походов,

²³ Бенвенист Э. Общая лингвистика. М., 1998. С. 276.

²⁴ Zumthor P. Essai de poétique médiévale. P. 1972. P. 238.

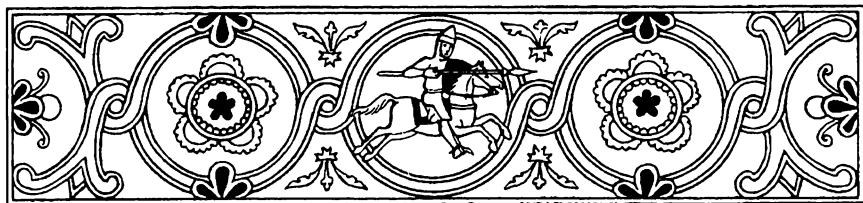
²⁵ См.: Stock B. Implications of literacy. Written language and Models of Interpretation in the XI and XIIth centuries. Princeton, 1983.

относящиеся к XIII в., явно заимствованы из старофранцузского эпоса. Еще в «шансон де жест» королевского цикла и цикла Гийома сформировались некоторые устойчивые стереотипы — представления об идолопоклонстве мусульман, об их коварстве и моральном несовершенстве. Многие из этих стереотипов будут существовать длительное время. В «Песни о Роланде» и других «шансон де жест» был создан и особый внешний тип мусульманина: тюрбан, черный цвет кожи и борода являются его неотъемлемыми атрибутами. Все эти стереотипы, присутствующие в хрониках Первого крестового похода, в сочинении Гийома Тирского менее ощутимы. Но позже они встречаются в иконографии хроник, а затем в сочинениях посещавших Святую Землю миссионеров и паломников XIII–XIV вв. По мере освоения Центральной Азии и Дальнего Востока условные символические образы уступают место реалистическим описаниям в трактатах путешественников, однако в иконографии этих же сочинений они продолжают существовать²⁶. Так, на одной из миниатюр трактата Марко Поло (рис. 19) мы видим все тот же иконографический тип: чернокожие иноверцы в тюрбанах поклоняются идолам — так изображены жители Азии, быт и нравы которых описаны в сочинении путешественника. Многие стереотипы, возникшие в эпоху крестовых походов, были актуализированы в иных ситуациях. По мере освоения Азии те же образы перемещаются в Америку, и не случайно конкистадоры называли храмы индейцев «махомариями», намекая на их идолопоклонство.²⁷ Так происходит эволюция стереотипов, но при этом визуальная традиция отстает от исторической.

Мы убедились в том, что существуют определенные стереотипы в визуальном изображении мусульман, равно как и в текстах есть набор соответствующих конвенциональных знаков. Одни и те же знаки инаковости, как выяснилось, в одинаковой мере присущи хроникам, «шансон де жест» и иконографическим источникам. Представления об идолопоклонстве мусульман, об их ложной вере, их моральном несовершенстве, вероломстве (*perfidia*) и пр. отражены как в исторических и литературных памятниках, так и в иконографии. Все эти традиции расчлениются лишь в сознании современного исследователя, но в эпоху Средневековья они представляли собой неразделимое целое. В этом взаимодействии различных традиций трудно переоценить роль иконографии, изучение которой еще предстоит исследователям.

²⁶ *Schmieder F.* Europa und die Fremden. Die Mongolen im Urteil des Abdenlandes vom 13 bis in das 15. Jahrhundert. Sigmaringen, 1994.

²⁷ *Carmen B., Gruzinski S.* De l' idolâtrie. Une archéologie des sciences religieuses. P., 1988.



Приложение

I. 1. «*La Continuation de Guillaume de Tyr 1184–1197 d'après le ms 828 de la Bibliothèque de la ville de Lyon*» / Éd. M. R. Morgan. P., 1982. P. 140 Cap. 137.

«...Il avint chose un jor que une nef de la terre de Sarazins marcheanz, et esteit dou seignor des Hassissins, ariva a Sur. Le marquis qui aveit d'avoir si envoa des homes a la nef et la fist prendre. Quant li sires des Hassissins sot que le marquis ot pris ses homes et lir aveir, si manda au marquis que l'avoir et ses homes li rendist. Et il dist que il n'en rendreit mie. Encore il mandast li sires des Hassissins que seust il bien de voir que se il ne rendoit l'avoir et ses homes, que il le fereit tuer. Le marquis li manda que il ne rendreit mie. Donc vint li sires des Hassissins, si comanda a .ij. de ses homes que il alassent a Sur et ocenssent le marquis. Il i alerent, et quant il vindrent a Sur, si se firent cresriens... Or avint chose un jor que la marquise Ysabiau la feme au marquis estoit as bains, et le marquis ne vost mangier devant que la marquise fust baignee. Il fu avis au marquis qu'ele demoreit trop. Il ot talant de mangier. Il monta a cheval entre lui et .ij. chevaliers, et ala a la maison a l'arcevesque de Biauvais por mangier avec lui se il n'eust mangié. Si dist a l'evesque: "Sire evesque, je estoie venus mangier avec vos. Mais puis que vos avés mangié, je m'en retournerai." L'evesque li dost que se il voloit demorer, il le feroit assés a mangier. Le marquis dist que il ne demoreroit mie, ains s'en retorna arieres. Tantos come il fust hors de la porte de l'arceveschié de Sur, qui est pres..., et fu en mi leu de la veie que est estreite, si seoit un home d'une part de la voie, et un autre d'autre part. Tout ensi come il vint entre ses .ij. homes, il se leverent encontre lui. Si vint li uns, si li mostra unes lettres, et li marquis tendi la main por prendre. Et cil traist un cotel, si le feri par mi cors, et li autres aussi qui d'autre part iert, sailli sur la crope del cheval, si li dona par mi le flanc, si l'abati mort. Il fut enseveli a la maison de l'Ospital de

Saint Johan. Ce fu fait en l'an de l'incarnation Nostre Siegnor Jhesu Crist . m. c. et .lxxxxoj.».»

«Продолжение хроники Гийома Тирского 1184–1197 гг.»

«...Как-то раз случилось, что корабль с сарацинскими купцами прибыл в Тир из владений ассасинов. Маркиз,¹ которому это было на руку, послал своих людей, и они захватили корабль. Когда предводитель ассасинов узнал о том, что маркиз захватил его людей и его имущество, он потребовал у него вернуть людей и собственность. А тот ответил, что никогда этого не сделает. Предводитель ассасинов повторил свое требование и дал ему понять, что если он не вернет ему имущество и людей, то он его убьет. Маркиз объявил ему, что никогда не отдаст захваченное. Тогда предводитель ассасинов приказал двум из своих людей, чтобы они отправились в Тир и убили маркиза. Они отправились туда, а когда пришли в Тир, то обратились в христианство... В один прекрасный день случилось так, что жена маркиза Изабелла была в купальне, а маркиз не желал садиться к столу, пока супруга не вернется. Маркиз подумал, что она задержится. Чувство голода у него разгоралось. Вместе с двумя рыцарями он оседлал коней и отправился к архиепископу Бовэ в намерении пообедать с ним, если тот еще не пообедал. Когда маркиз приехал туда, то узнал, что архиепископ уже пообедал. Маркиз сказал епископу: “Сеньор епископ, я приехал, чтобы пообедать с Вами. Но поскольку Вы уже отобедали, я вернусь к себе.” Епископ ответил ему, что если он пожелает остаться, то его угостят обедом. Маркиз сказал ему, что без промедления вернется назад домой. Когда он выехал за пределы архиепископства Тирского... и оказался в полулье от узкой тропинки, с одной ее стороны подошел человек, и с другой. Маркиз ехал между двумя своими спутниками, но они направились прямо к нему. Подошел один из них и показал ему письмо, маркиз протянул руку, чтобы его взять. А тот вынул кинжал и вонзил его в самое сердце, а другой, который подошел с другой стороны, вонзил кинжал в бедро лошади, и она рухнула замертво. Маркиза похоронили в госпитале Св. Иоанна в год 1191 от Рождества Христова...».

¹ Маркиз Конрад Монферратский, убитый ассасинами в 1192 г.

I. 2. «*La Continuation de Guillaume de Tyr 1184–1197 d'après le ms 828 de la B-que de la ville de Lyon*» / Éd. M. R. Morgan. P., 1982. P. 171. Cap. 159.

«Enssi come il mit de Tortouse, le sire des Hassissins vint a l'encontre de lui et le resut mout honorablement, et le mena par sa terre, et li mostra ses chastiaus. Ensi come il vindrent devant le chastel que l'en claime le Rast, quie est le plus fort de toz ses chastiaus, il demanda au conte: “Sont vos homes enssi obenssant a vos come les miens sunt a mei?” Le conte respondi: “Oill.” Le seignor des Hassissins dist: “Il ne feroient mie si tost vostre comandement come les miens feroient les miens comandementz, et je le vos ferai veoir.” Il teneit une toaille en da main, si lor fist mostre, et ciaus qui estoient dessus le chastel se comencierent a laisser cheoir encontre val, et se briserent les cos. Quant le conte Henri vit ce, il li preia que il n'en feist plus. Il lor fist syne, et il se tindrent».

«Продолжение хроники Гийома Тирского 1184–1197 гг.»

«Итак, когда он возвращался из Тортозы, предводитель ассасинов поехал ему навстречу и принял его с большими почестями и показал ему свои замки. И когда они проходили мимо замка Каф — самого крупного из всех замков, — он спросил у графа:² “Послушны ли Вам Ваши люди так же, как послушны мне мои?” И граф ответил: “Да”. Тогда предводитель ассасинов сказал: “Они никогда не смогут выполнить Ваше приказание так быстро, как мои выполняют мое, и я Вам сейчас это покажу.” У него в руке был плажок, и он махнул им, сделав знак тем, кто стоял на крепостной стене замка, и те стремглав ринулись вниз, так что сломали себе шею. Когда граф Анри увидел это, он попросил этого больше не повторять...».

II. 1. *Книга Марко Поло. Пер. И. П. Минаева. М., 1956. Глава XLI.*

«В стране Муклет в старину жил Горный старец... Развел он большой отличный сад в долине... настроил он там самых лучших домов, самых красивых дворцов... Провел он там каналы; в одних было вино, в других молоко, в третьих мед, а в иных вода. Самые красивые в свете жены и девы были тут; умели они играть на всех инструментах, петь и плясать... Сад этот, толковал старец своим людям, — есть рай. Развел он его точно таким, как

² Граф Анри Шампанский.

Мухаммад описывал сарацинам рай... Входил в него только тот, кто пожелал сделаться ассасином.... Содержал старец при своем дворе всех тамошних юношей от двенадцати до двадцати лет... Приказывал старец вводить в этот рай юношей, смотря по своему желанию, по четыре, по десяти, по двадцати, и вот как: сперва их напоют, сонными брали и вводили в сад; там их будили...».

II. 2. *Книга Марко Поло. Пер. И. П. Минаева. М., 1956. Глава XLII.*

«Проснется юноша, и как увидит все то, что я вам описывал, поистине уверует, что находится в раю, а жены и девы во весь день с ним: играют, поют, забавляют его... все, что захочет, у него есть; и не вышел бы оттуда по своей воле... Захочет старец послать куда-либо из своих убить кого-нибудь, приказывает он напоить столько юношей, сколько пожелает, когда же они заснут, приказывает перенести их в свой дворец. Проснутся юноши во дворце, изумляются, но не радуются, оттого что из рая по своей воле никогда не вышли бы. Идут они к старцу и, почитая его за пророка, смиренно ему кланяются; а старец их спрашивает, откуда они пришли. Из рая, отвечают юноши и описывают все, что там, словно как в раю, о котором их предкам говорил Мухаммад; а те, кто не был там, слышат все это, и им в рай хочется; готовы они и на смерть, лишь бы только попасть в рай; не дождутся дня, чтобы идти туда...».

II. 3. *Книга Марко Поло. Пер. И. П. Минаева. М., 1956. Глава XLIII.*

«...Захочет старец убить кого-либо из важных или вообще кого-нибудь, выберет он из своих ассасинов и, куда пожелает, туда и шлет его. А ему говорит, что хочет послать его в рай и шел бы он поэтому туда-то и убил бы таких-то, а как сам будет убит, то тотчас же попадет в рай. Кому старец так прикажет, охотно делал все, что мог; шел и исполнял все, что старец ему приказывал. Кого горный старец порешил убить, тому не спастись...».

III. *Mandeville's Travels. Texts and Translations/Ed. Letts M. (The Hakluyt Society). L., 1953. Vol. I.*

«Item delz une ylle que on appelle Paxemsore il y a une grande yle longue et lee, que on appelle Milestorach qui est obeissant a Prestre Jehan. Il a mout

grant foisons de biens en celle yle. La souloit auoir il n'a pas lonc temps un riche homme que on appelloit Galcat qui estoit... mout grant enchanteur de gens. Et avoit i grant chastel en une montagne, si fort et si noble que nuls homs ne pourroit deviser. Et avoit fait la montagne enmurer moult noblement, et dedenz ces murs il y a li plus bel iardin que on pourroit veoir, ou il avoit de toutes manieres darbre, portant fruit les meilleurs que on peust ne sceut nulle part trouver. Et si avoit plante de tous biens adorans et aussi tous bons arbres qui portent belles fleurs. Et si avoit encore moult de belles fontaines et belles chambres et belles sales toutes peintes a or et a azur... Et y avoit oyseaux qui chantoient... Et si avoit mis en ce iardin toutes manieres doyseaux quil pouvoit trouver et toutes les bestes en quoy on peust prendre deduit ne soulas au regarder. Et si avoit mis les plus belles damoiselles que on pouvoit avoir, de l'age de XV ans, et les plus biaux iouveniaux que on pouvoit trouver, de l'age aussi, que on pouvoit avoir, de l'age de XV ans; et tous estoient vestus dun drap dor et disoit on que cestoient anges. Et si avoit fait faire trois fontaines belles et nobles, toutes environnees de pierre de iaspre et de cristal... dor et de grosses perles. Et avoit fait faire conduis par dessouz terre, si que ces III. fontaines, quant il voloit, il faisoit en lune courir pait, lautre vin et la tierce myel. Et ce lieu il appelloit paradis. Et quant aucun chevalier le venoit veoir, il lemmenoit en son paradis et li monstroit les diverses choses et les deduis et les divers chans doyseaux, les belles damoiselles et les belles fontaines de lait, de vin et de myel. Et faisoit sonner des divers instruments de musique en une haute tour senz veoir les menestrels, et pui disoit que cestoient angels de Dieu et que cestoit le paradis que Dieux avoit promis a ses amis, en disant "Dabo vobis terram fluentem vini, lacte et melli." Et puis il faisoit boire I. bevaige dont cez estoient tous enyvres; et puis il sembloient a estre en plus grant deduit. Si leur disoit que, sil vouloient mourir pour lamour de luy, quil venroient an ce paradis apres la mort et seroient en ce delit avec ces damoiselles et avec ces damoiseaux, et toujours demourroient pucelles; et apres il les metroit en un plus bel paradis assez, la on il verroient visiblement Dieu de nature en sa maieste et en sa gloire. Et tantost il sacordoient a faire sa volente toute. Et puis il leur commandoit quil sen alesent occirre aucuns grans seigneurs du pays qui estoient si contraires et ses ennemis, et que euls neussent nul pouoir deulz mal faire ne tuer, sil ne fist pour lamour de ce paradis, et quil luer prometoit que apres leur mort il les metroit en un autre paradis cent fois plus bel, et demourroient avec XL damoiselles belles et nobles a tousiours. Et ainsi aloient ces bachelers tuer les seigneurs du pays, et se faisoient eulz meismes tuer en esperance que de demourer en ce paradis. Et ainsi ce viellars se reuangoit encontre ces ennemis par ses enchantemens et par sedicions. Et quant les

riches homes de ce pays et de ces parties eurent perceu la cautelle, la malice et la mauueste de ce viellart, ilz sassemblerent et alerent assaillir son chastel, et tuerent le viellart et destruirent tous les biaux lieux et toutes nobleces qui estoient en ce paradis. Encore y sont les lieux et toutes les nobleces qui estoient en ce paradis. Encore y sont les lieux des fontaines et de pluseurs autres choses, mais les richesses n y sont point demoures. Et si na mie granement que le lieu fu destruit».

III. «Путешествие Мандевилья»

«...есть другой большой остров, ... находящийся в зависимости от пре- свитера Иоанна. На этом острове изобилие всяческих благ. В этой земле не так давно жил богатый человек по имени Галькат, который... умел обольщать людей. На горе у него был большой мощный замок неопишущей красоты. Эту гору он с большим изяществом окружил стенами, а за этими стенами находится прекраснейший из каких только можно увидеть сад, где всевозможные деревья, приносящие лучшие плоды, каких нигде не найти. Он также посадил там всевозможные благоухающие травы и всевозможные деревья, цветущие прекрасными цветами. В этом саду было также много прекрасных колодцев, а кроме того много прекрасных залов и комнат, необычайно красиво разрисованных золотом и серебром... Были и певчие птицы... В этот сад он также поместил всевозможных птиц, какие только есть на свете, и всевозможных зверей, смотреть на которых доставляет радость и утешение. Он также привел в этот сад самых прекрасных, каких только можно найти, девушек в возрасте 15 лет, и прекраснейших юношей того же возраста. Все они были одеты в золотые одежды. И он говорил, что это ангелы. Также он воздвиг там три великолепных прекрасных фонтана, вокруг которых ясперс и хрусталь... золото и крупный жемчуг. И он прорыл каналы под землей, так что по его желанию один из этих колодцев наполнялся через эти каналы вином, другой — молоком, а третий — медом. И назвал он это место Раем. И когда к нему приходил какой-нибудь рыцарь, он вел его в этот рай и показывал ему всякие вещи и забавы, и тот слушал пение разных птиц и смотрел на прекрасных девушек и прекрасные фонтаны молока, вина и меда. И он приказывал музыкантам, которые находились в высокой башне, так что их не было видно, — играть на разных музыкальных инструментах. И потом он говорил, что это играют ангелы Бога и что это был Рай, который Бог даровал тем, кого Он любит, говоря им: “Dabo vobis terram fluentem lac et mel,” что означает: “Вам отдаю в наследие землю,

в которой течет молоко и мед.”* И потом он давал этим людям выпить какой-то напиток, от которого они пьянели; и вслед за этим они впадали в состояние еще большего блаженства. И он говорил им, что если примут ради него смерть, то, когда умрут, попадут в Рай, и будут предаваться наслаждениям вместе с этими девушками и юношами и будут все время оставаться девственными, а затем он поместит их в еще более прекрасный рай, где они будут лицезреть Бога в его величии и славе. И тотчас они соглашались выполнять его волю. И затем он приказывал им пойти и убить какого-нибудь крупного сеньора из этой местности, из тех, кто был его противником или врагом, и говорил им, чтобы они не боялись творить зло и убивать, потому что они это делают из любви к Раю. И он обещал им, что после их смерти он поместит их в другой Рай в сто раз краше первого, и там они будут жить вечно вместе с сорока прекрасными благородными девушками. И так эти юноши отправлялись убивать сеньоров из этой местности и были готовы к тому, чтобы и их убили, так как надеялись попасть в Рай. И так он с помощью этих обольщений и совращений отомстил многим своим врагам. И когда знатные люди этой местности раскусили хитрость, лукавство и вредность этого старца, они собрались все вместе и осадили его дворец и убили старца и обратили в руины все его владения и все прекрасные вещи, находившиеся в этом Раю. И до сих пор там еще сохранились места, где были фонтаны и многие другие вещи, но богатств там никаких не осталось. И все это было не так давно превращено в развалины».



* Лев. 20, 24.



L'image de l'autre: les musulmans dans les chroniques des croisades

Les chroniques des croisades contiennent beaucoup de détails fantastiques comme, par exemple, les dialogues imaginaires entre les musulmans et les chrétiens, les descriptions fantastiques du culte musulman auquel on attribue les traits païens etc. L'auteur de ce livre tente d'interpréter le contenu des chroniques de l'intérieur, c'est-à-dire de prendre en considération le contexte légendaire des chroniques et de restituer la perception subjective de la réalité par les chroniqueurs. Donc, on s'attache moins à restituer des «faits» que la perception de ces faits par les chroniqueurs, d'accentuer moins le réel que l'intelligible.

L'approche principale pratiquée dans ce livre consistait à restituer les représentations chrétiennes des musulmans — non en confrontant le texte des chroniques et les autres textes qui nous donnent les renseignements «authentiques» sur les musulmans, mais plutôt à scruter la manière dont se fait la description du monde musulman. Non seulement il s'agissait de mettre l'accent sur la perception médiévale de l'Autre, mais aussi d'étudier les procédés littéraires et les figures rhétoriques qui aident à symboliser la réalité et à fabriquer l'image des musulmans. L'on sait que le modèle du conflit musulmano-chrétien étaient les guerres de Charlemagne contre les Saracènes (ces événements sont représentés dans les chansons de geste du cycle de Roland et de Guillaume). Non seulement la tradition historique (les chroniques) ou littéraire (les chansons de geste) coopéraient à la formation de l'image de l'islam, mais aussi la tradition visuelle. On a étudié non seulement les topos et les stéréotypes imprimés dans

les textes, mais aussi les images visuelles des musulmans d'après les sources iconographiques. Toutes ces traditions étaient liées l'une à l'autre à la manière indissoluble. L'objectif de cette recherche consistait à étudier la coopération des traditions historique, littéraire et visuelle. Les points cruciaux de ces interactions étaient au centre de la recherche. Ce livre est la réflexion sur les interactions de ces traditions qui nous permettent de pénétrer dans l'imaginaire du Moyen âge. Au surplus on a étudié les termes par lesquels les musulmans sont appelés dans les chroniques (gentiles, perfidi, barbarae nationes, pagani, infideles etc.) C'est aussi la tentative de regarder l'imaginaire chrétien de l'intérieur.

Par conséquent, la première partie du livre est consacré à l'analyse de l'image des musulmans dans les chroniques de la Première croisade qui datent par excellence du début du XII s. Les chapitres de cette partie sont consacrés aux sujets divers: la représentation des musulmans en tant que les païens idolâtres, l'idée de la conversion, l'hierarchie politique, le portrait moral et intellectuel des musulmans, la vie quotidienne des musulmans, la tactique guerrière des musulmans, les miracles de l'Orient représentés dans les chroniques. Ce sont presque les mêmes sujets (la religion de l'islam, la structure du pouvoir, le genre de vie des musulmans, le portrait des régents musulmans) qui sont traités dans la deuxième partie du livre qui est consacré à l'analyse de l'image de l'islam dans la chronique de Guillaume de Tyr datée du milieu du XII s. La troisième partie du livre est consacrée entièrement à l'image visuelle des musulmans qui est étudiée d'après les sources iconographiques (les illustrations de la chronique de Guillaume de Tyr).

On étudiait la logique du récit, le détail narratif qui est produit par une certaine représentation de l'autre. La question se posait ainsi: par quels moyens les autres deviennent compréhensibles, quels procédés les chroniqueurs utilisent-ils pour faire croire au destinataire du réel. En analysant les chroniques, on partait des prémisses suivantes. Le texte n'est pas chose inerte: il s'inscrit entre un narrateur et un destinataire. Entre eux il existe un ensemble de savoir symboliques — c'est-à-dire de valeurs et de représentations communes. T. Todorov le qualifie comme le «savoir partagé». Selon M. Bachtine le texte est le dialogue entre le narrateur et le destinataire, cette relation se reflète dans la structure de l'énoncé. C'est à partir de cet ensemble de savoir que peut se développer le texte et que le destinataire peut décoder les divers énoncés qui lui sont adressés. Le texte des chroniques est donc le message «traité» par le savoir partagé. Comment déchiffrer ce code? On essaie de découvrir les marques du «savoir partagé» à l'intérieur du texte. Car c'est de cette manière qu'on peut étudier les pratiques narratives des chroniqueurs. Ce savoir symbolique, ces représentations sont implicites, mais on peut trouver les références directes

(les chroniqueurs expliquent l'absence des réalités familiales ou s'étonnent de découvrir les mêmes réalités qui existent dans le monde chrétien). Tous ces énoncés renvoient à la tradition familiale. C'est la tradition qui lie l'interpréteur avec l'«interpretandum». Tout ce qui est dit au sujet des musulmans est interprété dans l'esprit de la tradition culturelle symbolique (savoir partagé) — c'est ainsi que les chroniqueurs donnent sens aux institutions musulmanes et produisent «l'effet du réel». La présente recherche a montré que les traditions diverses ont coopéré à la création de l'image des musulmans: la tradition ecclésiastique, la tradition biblique, antique et littéraire. Les chroniques s'appuient par excellence sur la tradition ecclésiastique — c'est pourquoi on attribue à la religion des autres la démonolatrie, le polythéisme etc. C'est la religion qui est la marque la plus profonde de la différence. Dans l'esprit de la tradition ecclésiastique les musulmans sont interprétés en tant que les peuples de l'Antéchrist. Aussi les chroniqueurs superposent-ils souvent leurs connaissances du monde antique sur le monde islamique. La tradition vétero-testamentaire a aussi coopéré à la création de l'image des musulmans — le mythe de l'idolâtrie et de l'immoralité est inspiré par les images bibliques. Les motifs littéraires sont les plus caractéristiques pour l'image de l'islam. On a montré que les traditions historique et littéraire partagent les mêmes topos et les mêmes stéréotypes. Pour créer «l'effet du réel», les chroniqueurs soumettent leur narration aux principes de la tradition littéraire et ecclésiastique et apporte dans leurs récits la fiction inconsciente.

«L'effet du réel» est créé non seulement par le jeu des topos et des stéréotypes, mais aussi par le jeu des figures rhétoriques. Pour traduire l'alterité, les chroniqueurs disposent des figures de la rhétorique. C'est d'abord la figure de l'inversion où l'alterité est transcrite en anti-même. Les usages, les traditions et les institutions autres sont renversés, on leur donne le sens négatif: le sanctuaire des musulmans — ce qui est «fanum» chez eux s'avère à être «profanum», la religion vraie (fides) des chrétiens est opposée à l'idolâtrie, la religion fautive des musulmans, le culte religieux (religio) chez les chrétiens est opposé à la superstition païenne (superstitio) chez les musulmans. C'est le même principe de l'inversion qui est à la base de la description de la vie de Mahomet — le vrai prophète des chrétiens — le Jésus Christ — est opposé au faux prophète Mahomet. C'est de même manière que les chroniqueurs racontent des qualités morales des musulmans: «humilitas» (humilité) des chrétiens est opposée à la «superbia» (l'orgueil) des musulmans, «virtus» (la vertu) des croisés est opposée au «vitium» (vice) des non-chrétiens. Le même sens est donné à la description de la tactique guerrière des musulmans, perfide du point de vue des chrétiens et opposée aux règles du combat chevaleresque chez les chrétiens. L'autre est

transcrit selon le principe de l'inversion en anti-même: il est démonsé, le musulman c'est l'incarnation du Diable, des forces du Mal. Cette dichotomie se reflète dans la langue — les «fideles» (chrétiens) sont opposés aux «païens» (gentiles, pagani). En somme, la figure de l'inversion rend compte de l'alterité, elle donne sens aux traditions de l'Autre. Pour traduire l'alterité, les chroniqueurs utilisent aussi les figures de la comparaison et de l'analogie. Cette figure établit la différence entre le monde chrétien et le monde musulman. C'est une autre façon de saisir l'alterité des musulmans. Les comparaisons entre les institutions politiques chrétiennes et musulmanes marquent des ressemblances. Mais le procédé le plus fréquent est le parallèle qui repose sur le jeu de quatre termes associés deux à deux, selon la formule a est à b ce que c'est à d. Ainsi pour les chroniqueurs le calife de Bagdad dont la résidence est à Bagdad est la même chose que le pape catholique dont la résidence est à Rome. Le parallèle, on le sait, peut indiquer une certaine tolérance envers les autres quand il s'agit des traditions et des usages religieux — ce qui est le cas de Guilaume de Tyr. Par exemple, on compare la Mecque qui est le lieu de pèlerinage chez les musulmans et Jérusalem qui est le lieu du pèlerinage chez les chrétiens.

La rhétorique de l'alterité est dans son fonds l'opération de traduction et c'est l'une des procédures de dire l'autre. On a montré qu'il y a des non-coïncidences dans la culture et dans la langue: ou bien l'équivalent sémantique qui désigne un certain phénomène est absent ou bien le phénomène même est absent ainsi que son équivalent. Il y a des exemples du procédé de traduction dans les chroniques. Le principe de la métonymie opère le plus souvent dans ce cas — il s'agit des noms et des appellations. L'alterité du nom et la métonymie de l'alterité du phénomène. C'est ainsi que le titre du préfet (prefectus) sert à désigner l'emir chez les musulmans. Pour traduire l'autre on invente un autre nom. Cette différence entre les chrétiens et les musulmans est, pour ainsi dire, nominale.

L'une des procédures de l'alterité est le récit des merveilles de l'Orient qui est le topos important du discours ethnographique.

Le discours narratif change dans la chronique de Guillaume de Tyr. Les chroniqueurs de la Première croisade s'appuient sur les chansons de geste. Le monde musulman est interprété dans l'esprit de la culture médiévale. On observe l'évolution du symbolisme vers réalisme dans la chronique de Guillaume de Tyr. Il perçoit le monde musulman non seulement en s'appuyant sur la tradition précédente et la mémoire, mais aussi sur leur propre expérience. La manière de narration change — le portrait collectif est représenté dans les chroniques de la Première croisade, tandis que les portraits des musulmans chez Guillaume de Tyr sont beaucoup plus individualisés.

Au cours de l'analyse des textes on discerne une autre différence de la manière narrative (de la rhétorique de l'alterité): d'une part, les chroniqueurs de la Première croisade parlent toujours de la première personne, en utilisant les formes grammaticales comme «nous» (nos, nostri). C'est de cette manière que le narrateur donne plus de poids à sa parole et atteste l'authenticité des événements à son destinataire. Ils utilisent le temps présent et le temps passé. C'est l'énonciation du hic et nunc. A la différence des chroniqueurs de la Première croisade Guillaume de Tyr parle de la troisième personne, il raconte des événements de longue date et utilise le temps plusquarfait, le subjonctif et les formes impersonnelles (par excellence la troisième personne) ce qui suppose l'absence du destinataire. Dans ce cas la présence de l'auteur du récit n'est pas si évidente. On note la différence entre le plan du discours qui est typique aux chroniqueurs de la Première croisade et le plan de l'histoire (de la narration historique) qui caractérise la manière narrative de Guillaume de Tyr. On observe aussi les changements de la terminologie qui est utilisée pour qualifier l'autre. A la différence des chroniqueurs de la Première croisade qui appellent les musulmans «gentiles», «pagani» (ce qui signifie le plus souvent les «païens»), Guillaume de Tyr les appelle les «infidèles». Ces changements reflètent les attitudes plus tolérantes envers les musulmans.

Enfin, on s'occupait de l'analyse des interactions entre la tradition orale (littéraire), écrite (historique) et visuelle. L'analyse des liens entre ces traditions est le seul mode de pénétrer dans l'imaginaire du Moyen âge. On observait un certain parallèle dans le développement de ces traditions, la tendance du symbolisme vers le réalisme. On a découvert les traces de la culture orale dans les chroniques de la Première croisade — les motifs et les sujets empruntés des chansons de geste, les monologues et les dialogues imaginaires, le discours direct etc. En analysant les sujets des textes (l'idée de la conversion, le portrait moral, l'hierarchie politique etc.) on a découvert les mêmes topos dans les chroniques ainsi que dans les chansons de geste du cycle du Roi. On a supposé qu'on interprétait ces chansons dans les camps des croisés et que les chroniqueurs pouvaient emprunter de ces chansons les sujets et les images pour leurs œuvres (Sous ce rapport les croisés composaient une certaine «textual community» selon l'expression de B. Stock). Dans la suite ces motifs et ces topos dont la connaissance sous-entend le niveau assez élevé de la culture de la memoria, est remplacée par la nouvelle expérience. On ne les voit plus tard dans la chronique de Guillaume de Tyr. Mais les stéréotypes de l'image des musulmans (l'idolâtrie, la perfidie, l'imperfection morale) qui se sont formés dans les chansons de geste du cycle du Roi et de Guillaume et le type iconographique spécial (le turban, la peau noire, la barbe) apparaissent plus tard dans les

chroniques de la Première croisade. On ne les découvre pas chez Guillaume de Tyr, par contre, on les voit dans l'iconographie de la chronique de Guillaume de Tyr. Il apparaissent encore plus tard dans les récits des pèlerins et des missionnaires des XIII–XIV s.s. ainsi que dans l'iconographie de ces oeuvres. Dans la suite les stéréotypes qui se sont formés à l'époque des croisades se déplacent vers l'Amérique.





Список сокращений*

CSEL — Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum.

DOP — Dumbarton Oaks Papers.

MG SS — Monumenta Germaniae Historica. Scriptores.

PL — J.-P. Migne. Patrologiae cursus completus. Series latina.

PG — J.-P. Migne. Patrologiae cursus completus. Series graeca.

RBPH — Revue belge de philologie et d'histoire.

RHC Hist. Occ. — Recueil des historiens des croisades. Historiens Occidentaux.

RHC Hist Or. — Recueil des historiens des croisades. Historiens Orientaux.

RS — Rolls Series (Rerum britannicarum medii aevi Scriptores).

* В тексте ссылки на хроники крестовых походов обозначаются следующим образом. Первая римская цифра указывает на номер книги сочинения, вторая арабская — на номер главы. Напр.: Baldr. Dol. III, 7.

Alb. Aquen. — Alberti Aquensis Historia Hierosolymitana/RHC Hist. Occ. P., 1879. T. IV.

Aspremont — Chanson d'Aspremont/Éd. L. Brandin. P., 1923. Vols. 1–2.

Baldr. Dol. — Baldrici episcopi Dolensis Historia Hierosolymitana/RHC Hist. Occ.. P., 1879. T. IV.

Chanson d'Antioche. — Chanson d'Antioche/Éd. S. Duparc-Quioc. P., 1976. T. 1–2.

Chanson de Roland — Chanson de Roland/Éd. A. Delaborde. P., 1932.

Continuation — La Continuation de Guillaume de Tyr 1184–1197 d'après les ms 828 de la Bibliothèque de la ville de Lyon/Ed. M. R. Morgan. P., 1982.

Couron. — Couronnement de Louis/Éd. R. Langlois. P., 1965.

Ekkehard. — Ekkehardi Uraugiensis abbatis Hierosolymita sive libellus de oppresione, liberatione ac restauratione sancate Hierosolymitanae ecclesiae//RHC Hist. Occ. P., 1895. T. V.

Enfances de Guillaume. — Enfances de Guillaume/Éd. P. Henry. P., 1880.

Estoire d'Eracles — Willelmi Tyrensis Historia rerum in partibus transmari-
nis gestarum//RHC Hist. Occ. Pars. II. P., 1944.

Fierabras — Fierabras/Éd. A. Kroeber, G. Servois. P., 1860.

Fulch. Carnot. — Fulcherii Carnotensis Historia Hierosolymitana/Éd. H. Hagenmeyer. Heidelberg, 1913.

Galt. Cancel. — Galterii Cancelarii Bella Antiochena//Ed. H. Hagenmeyer. Innsbruck, 1896.

Gesta Francorum — Gesta Francorum et aliorum Hierosolymitanorum/
Éd. R. Hill. London, 1962.

Gesta Tancredi — Gesta Tancredi in Expeditione Hierosolymitana... Radulfo Cadomensis//RHC. Hist. Occ. P., 1866. T. III.

Guib. Nov. — Guiberti Novigentis Dei Gesta per Francos/Éd. R. B. C. Huygens. Turnhout, 1996.

Jér. — La Conquête de Jérusalem/Éd. N. Thorpe//OFCC. Alabama, 1992. Vol. VI.

Joinville — Histoire de saint Louis. Credo et Lettre a Louis X/Éd. N. de Wailly. P., 1874.

OFCC — The Old French Crusade Cycle.

Raym. d'Aguil. — Raimundi de Aguilers Historia Francorum qui ceperunt Iherusalem//RHC. Hist. Occ. P., 1866. T. III.

Rob. Mon. — Roberti Monachi Historia Hierosolymitana/RHC Hist. Occ. P., 1866. T. III.

Tud. — Petri Tudebodi Historia Hierosolymitano itinere/Éd. J. Hill, L. L. Hill. P., 1977.

Wil. Tyr. — Guillaume de Tyr. Chronique /Éd. R. B. C. Huygens. Turnhout, 1986 (Corpus Christianorum, Continuatio Medievalis. Vol. LXIII). T. 1-2.





БИБЛИОГРАФИЯ

Источники

Хроники крестовых походов

Gesta Francorum et aliorum Hierosolymitanorum/Éd. L. Hill. L., 1962.

Raimundi de Aguilers Historia Francorum qui ceperunt Iherusalem//RHC. Hist. Occ. P., 1866. Т. III.

Petri Tudebodi Historia de Hierosolymitano itinere/Éd. J. H. Hill, L. Hill. P., 1977.

Fulcherii Carnotensis Historia Hierosolymitana/Éd. H. Hagenmeyer. Heidelberg, 1913.

Galterii Cancellarii Bella Antiochena//RHC Hist. Occ. P., 1895. Т. V.

Radulphi Cadomensis Gesta Tancredi in expeditione Hierosolymitana//RHC Hist. Occ. P., 1866. Т. III.

Ekkehardi Uraugiensis abbatis Hierosolymita seu libellus de oppressione, liberatione ac restauratione sanctae Hierosolymitanae ecclesiae//RHC Hist. Occ. P., 1895. Т. V.

Baldrici episcopi Dolensis Historia Hierosolymitana//RHC Hist. Occ. P., 1879. Т. IV.

Guiberti Novigentis Dei Gesta per Francos / Éd. R. B. C. Huygens. Turnhout, 1996.

Alberti Aquensis Historia Hierosolymitana // RHC Hist. Occ. P., 1879. T. IV.

Roberti Monachi Historia Hierosolymitana // RHC Hist. Occ. P., 1866. T. III.

Guillaume de Tyr. Chronique / Éd. R. B. C. Huygens. Turnhout, 1986 (Corpus Christianorum, Continuatio Medievalis. Vol. LXIII).

Ambroise. Estoire de la guerre sainte / Éd. P. Paris. P., 1897.

«Шансон де жест»

La Chanson d'Antioche / Éd. S. Duparc-Quioc. P., 1976. T. 1; P., 1978. T. 2.

La Conquête de Jerusalem / Éd. N. Thorpe // OFCC. Alabama, 1992. Vol. VI.

Le Chevalier au Cygne. La geste du Chevalier au Cygne / Éd. E. A. Emplaincourt // The Old French cycle. Alabama. 1989. Vol. IX.

«La Chrétienté de Corbaran» / Éd. P. Grillo // OFCC. Alabama. 1989. Vol. VII. P. I.

«La Prise d'Acres», «La Mort de Godefroi», «La Chanson des Rois Baudouin» / Éd. P. Grillo. Alabama. 1987. OFCC. Vol. VII. P. I.

Les Chétifs / Éd. Geoffrey M. Neyers. Oxford, 1976.

«Chanson d'Aspremont» / Éd. L. Brandin. Vol. 1–2. P., 1923.

Fierabras / Éd. A. Kroeber, G. Servois. P., 1860.

Chanson de Roland / Éd. A. Delaborde. P., 1932.

Couronnement de Louis / Éd. R. Langlois. P., 1965.

Enfances de Guillaume / Éd. P. Henry. P., 1880.

Siège de Barbastre / Éd. J.-L. Perrier. P., 1926.

Les Narbonnais / Éd. H. Suchier. P., 1898.

Патристика

Chronographia et Anastasii Bibliothecarii Historia Ecclesiastica sive Chronographia tripartita/Ed. C. de Boer. Leipzig, 1883–1885. Vol. 1–2.

Ioanni Damasceni De Haeresibus Liber//PG. P., 1860. T. 94.

Bartholomei Edessae Elenchus et Confutatio Agarenorum//PG. P., 1860. T. 104.

Nicetas de Byzance Confutatio falsi libri quem scripsit Mohanedes Arabs//PG. P., 1862. T. 105.

Elogii Cordubensis Liber apologeticus martyrum//PL. P., 1852. T. 115.

Alvari Cordubensis Indiculus luminosus//PL. P., 1852. T. 121.

Euthyme Zigabene Panoplia dogmatica//PG. P., 1864–1865. T. 130.

Petri Alphonsi Dialogus Petri et Moysi Judaei//PL. P., 1854. T. 157.

Embricon de Mayence Historia de Mahumete //PL. P., T. 171.

Хроники

Otia de Machomet de Gautier de Compiègne, texte établi par R. B. C. Huygens, publ. avec Le Roman de Mahomet de Alexandre du Pont (1258)/Éd. Yvan G. Lepage. P., 1957.

Du Mériel E. Poésie populaire latine du Moyen âge. P., 1847.

Thomae Tusci Gesta imperatorum et pontificum//MGH SS. P., 1872. T. 22.

Gotfredi Viterbensis Pantheon//MGH SS. P., 1872. T. 22.

Gottfried de Viterbo Speculum regum//MGH SS. P., 1872. T. 22.

Thomas Tusci Gesta imperatorum et pontificum//MGH SS. P., 1872. T. 23.

Alberich von Troisfontaines Chronica//MGH SS. P. 1884. T. 23.

Arnold Lübeck Chronica Slavorum//MGH SS. P., 1869. T. 21.

Rogeri De Wendover Liber qui dicitur Flores historiarum//RS. L., 1886. Vol. 84.
Jacobi de Vitriaco. Historia Hierosolymitana/Ed. J. Bongars. Hannoviae,
1611.

Willelmi Malmesbiriensis monachi De Gestis Rerum Anglorum//RS. L.,
1897. Vol. 90.

Matthei Parisiensis Chronica Maiora/Ed. R. Henry, H. R Luard//RS. L.,
1876. Vol. 57. T. 1-7.

Rogeri de Hoveden Chronica Magistri//RS. L., 1870. Vol. 51.

Die Schriften des Kölner Domscholastikers Oliverus/Ed. H. Hoogweg.
Tübingen, 1894.

Сочинения миссионеров и путешественников

De Statu Saracenorum et de Machometo pseudopropheta eorum et de ipsa
gente et eorum lege/Ed. P. Engels//Wilhelm von Tripolis. Notitia de Macho-
meto, De statu Sarracenorum/Ed. P. Engels. Würzburg: Oros Verlag, Aten-
berge, 1992. S. 263-373.

Ricoldo da Monte Croce Il Libro delle peregrinazione nelle parti d'Oriente/
Ed. U. Monneret de Villard. Roma, 1949.

Jacopo di Verona. Liber peregrinationis/A cura di U. Monneret de Villard.
Roma, 1950.

Peregrinatores tres. Saewulf. Ihannes Wirzeburgensis. Theodoricus/Ed.
R. B. C. Huygens. Turnhout, 1994.

Laurent J. C. M. Peregrinatores medii aevi quatuor (Burchardus de Monte
Sion, Ricoldus de Monte Crucis, Odoricus de Foro Julii, Wilbrandus de Olden-
burg). Leipzig, 1864.

Литература

1. Общие работы

- Барт Р.* Избранные работы. М., 1989.
- Бахтин М. М.* Проблема текста // Вопросы литературы. № 10. 1976. С. 122–152.
- Бенвенист Э.* Общая лингвистика. М., 1998.
- Фуко М.* Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. М., 1967.
- Affergan F.* Exotisme et alterité: Essai sur les fondements d'une critique de l'anthropologie. P., 1987.
- Barthes R.* Le discours historique // Social science information. 1967. T. IV. № 4. P. 65–78.
- Barthes R.* L'effet du réel // Communications. 1968. № 11.
- Camille M.* The Gothic Idol. Ideology and image-making in Medieval art. Cambridge; N. Y., 1989.
- Clanchy M.* From memory to written record. Cambridge—Mass., 1979.
- Hale K.* Gaps in Grammar and culture // Linguistic and anthropology in Honour of C. F. Voegelin. Jisse, 1975.
- Hartog F.* Le miroir d'Hérodote. Essais sur la représentation de l'autre. P., 1991.
- Koselleck R.* Historische Semantik und Begriffsgeschichte // Hg. R. Koselleck. Stuttgart, 1978.
- Lyotard J.-F.* Discours. Figures. P., 1971.
- Mc Grane B.* Beyond Anthropology. Society and the Other. N. Y., 1989.
- Stock B.* Implications of Literacy. Written Language and Models of Interpretation in the XI and XIIth centuries. Princeton, 1983.
- Todorov T.* Les genres du discours. P., 1978.
- Todorov T.* Introduction à la littérature phantastique. P., 1970.

Todorov T. Symbolisme et interpretation. P., 1979.

Zumthor P. Essai de poétique médiévale. P., 1972.

Zumthor P. Langue, texte, énigme P., 1975.

2. Исследования по исторической семантике

Altaner B. Paganus. Eine bedeutungsgeschichtliche Untersuchung// Zeitschrift für Kirchengeschichte. 1939. № 58. S. 130–141.

Blumenkranz B. Perfidia// Archivium latinitatis, 1951–1952. Vol. 22. P. 157–170.

Koselleck R. Historische Semantik und Begriffsgeschichte. B., 1979.

Schmeck H. Infidelis. Ein Beitrag zur Wortgeschichte// Vigiliae Christianae, 1951. Vol. 5. P. 129–147.

Zeiller J. Paganus. Etude de terminologie historique. Fribourg; Paris, 1917.

3. Исследования по хроникам крестовых походов

Boehm L. «Gesta Dei per Francos» — oder «Gesta Francorum»?// Saeculum. Cambridge—Mass., 1957. Vol. 8. № 1. S. 43–82.

Boehm L. Die «Gesta Tancredi des Radulf von Caen. Ein Beitrag zur Geschichtsschreibung der Normannen um 1100// Historisches Jahrbuch, München; Freiburg. 1956. S. 47–72.

Boehm L. Studien zur Geschichtsschreibung des ersten Kreuzzuges. Guibert von Nogent. München, 1954.

Edbury P. W., Rowe J. G. William of Tyre. Historian of the Latin East. Cambridge, 1988.

Funk P. Jakob von Vitry. Leben und Werke// Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters und der Renaissance/Ed. v. W. Götz. Bd. 3. Leipzig; Berlin, 1909.

Hiestand R. Zum Leben und zur Laufbahn Wilhlems von Tyrus// Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters. 1978. T. 34. S. 345–381.

Hiestand R. Il cronista medievale e il suo pubblico// Annali della Facolta di

Lettere e Filosofia dell'Università di Napoli. 1984/5. T. 27. P. 207–227.

Klein C. Raimund von Aguilers. Quellenstudien zur Geschichte des ersten Kreuzzuges. Berlin, 1892.

Knoch P. Studien zu Albert von Aachen. Der erste Kreuzzug in der deutschen Chronistik. Stuttgart, 1966.

Krey A. A neglected passage in the Gesta Francorum and its bearing on the literature of the First crusade//The Crusades and other historical studies presented to Dana C. Munro/Ed. P. J. Paetow. N.Y., 1928.

Marquardt G. Die Historia Hierosolymitana des Robertus Monachus. Ein quellenkritischer Beitrag zur Geschichte des ersten Kreuzzuges. Königsberg, 1892.

Mayer H. E. Guillaume de Tyr à l'école//Mémoires de l'Académie des sciences, arts et belles-lettres de Dijon. 1985/1986. P. 257–265.

Mayer H.E. Zum Tode Wilhelm von Tyrus//Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters. München, 1959/1960. Bd. 5/6.

Schwinges R. B. C. Kreuzzugsideologie und Toleranz. Studien zu Wilhelm von Tyrus. Stuttgart, 1977.

Schwinges R. B. C. Wilhelm von Tyrus: Vom Umgang mit Feinbildern im 12 Jahrhundert//Spannungen und Widersprüche. Gedenkschrift für F. Graus/Hg. S. Burghartz, H.-J. Gilomen u. a. Sigmaringen, 1992.

Wolf K. B. Crusade and narrative: Bohemond and the Gesta Francorum//Journal of Medieval History, Amsterdam, 1991. Vol. 17. № 3. P. 207–217.

Wintzel H. J. Le problème de l'auteur des «Gesta Francorum et aliorum Hierosolymitanorum»//Moyen âge. 1955. T. LXI. № 3–4. P. 319–322.

4. Общие работы, посвященные образу ислама в средние века

Журавский А. В. Христианство и ислам. Социокультурные проблемы диалога. М., 1994.

Alphandéry P. Mahomet—Antichrist dans le Moyen âge latin//Melanges Hartwig Derenbourg. P., 1901. P. 391–395.

Alphandéry P., Dupront A. La Chrétienté et l'idée de croisade. P., 1995.

d'Alverny M.-Th. Deux traductions latines du Coran au Moyen Age // Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age. 1947–1948. Vol. XVI.

d'Alverny M.-Th. La connaissance de l'islam en Occident du XI au milieu du XII s. // L'Occident e l'Islam nell'alto Medioevo. 2–8. IV. 1964. Spoleto, 1965. T. XII. Vol. 1.

d'Alverny M.-Th. Pierre le Vénérable et la légende de Mahomet // A Cluny. Congrès scientifique. Fêtes et ceremonies liturgiques en l'honneur des saints abbes Odon et Odilon. 9.II.–VII. 1949. Dijon, 1950. P. 161–171.

d'Ancona A. La leggenda di Maometto in Occidente. Estratto del giornale storico della letteratura italiana del XIII. s. Roma. 1889.

Atiya H. M. Franks' Attitudes in the Crusades in the Light of the Latin Narratives // Bulletin of the Seminar of Medieval and Islamic History, 1993. Vol. 60. № 5.

Barber M. How the West saw Medieval Islam // History Today. 1997. T. 47. № 5. P. 44–49.

Bennett M. First Crusader's images of Muslims: the influence of vernacular poetry? // Forum for English Language Studies. 1986. № 22. P. 101–12.

Bouvat L. Le prophète Mohammed en Europe. Légende et littérature // Revue du monde musulman, 1909. № 9. P. 264–272.

Bray J. The Mahometan and Idolatry. Persecution and Toleration // Studies in Church History, Oxford, 1984. Vol. 21. P. 89–98.

Brolis M. T. La crociata per Pietro il Venerabile. Guerra di armi o guerra di idee // Aevum. Milano, 1987. № 2. P. 327–355.

Cambier G. Les sources de la «Vita Mahumeti» d'Embricon de Mayence // Latomus. T. XX. 1961. P. 100–115.

Cardini F. I musulmani nel giudizio dei crociati all'inizio del Duecento // Archivio storico italiano. Firenze, 1988. № 537. P. 371–388.

Casanova P. Mahom, Jupin, Apollon, Tervagant, dieux des Arabes // Méanges Hartwig Derenbourg. P., 1909.

Cerulli E. Il Libro della Scala e la questione delle fonti della Divina Commedia. Citta di Vaticano, 1949.

Constable G. The Letters of Peter the Venerable. Harvard; Cambr.—Mass., 1967.

Daniel E. R. Apocalyptic Conversion: the Joachite alternative to the crusades//Traditio. T. 25. 1969. P. 127–154.

Flori J. L'Occident contre l'islam. Bruxelles, 1992.

Flori J. La caricature de l'islam dans l'Occident médiéval: origine et signification de quelques stéréotypes concernant l'islam//Aevum. 1992. P. 245–256.

Flori J. Pur eshalcier sainte crestienté: croisade, guerre sainte et guerre juste dan les anciennes chansons de geste françaises//Le Moyen Âge. 1991. Vol. 97. № 2. P. 172.

Flori J. De la chronique de croisade à l'épopée... ou bien l'inverse?// Perspectives Médiévales. 1994. P. 36–44.

Graf A. Spigolature per la leggenda di Maometto//Giornale storico della letteratura italiana. Roma. 1889. T. XIV. P. 204.

Haas H. Das Bild Muhammeds im Wandel der Zeiten//Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft. 1916. Bd. 31. S. 161–165.

Hamilton B. Knowing the Enemy: western understanding of islam at the time of the crusades//Journal of the Royal Asiatic Society. 1997. T. 7. P. 373–387.

Hartmann J. Die Persönlichkeit des Sultans Saladin im Urteil der abendländischen Quellen. Ebering, 1933.

Hiestand R. Der Kreuzfahrer und sein islamisches Gegenüber//Das Ritterbild in Mittelalter und Renaissance. Düsseldorf, 1985. S. 51–68.

Hill R. Christian Views of the Muslims at the time of the First crusade//The Eastern Mediterranean Lands in the Time of the Crusades. Warminster, 1977. P. 1–8.

Hill R. Crusading Warfare: a Camp Follower's View 1097–1120//Proceedings of the 1-st Battle Conference of Anglo-Norman Studies, 1978. Ipswich, 1979/Ed. R. A. Brown. P. 75–83.

Kedar B. Z. Crusade and Mission. European approach toward the Muslims. Princeton—New Jersey, 1984.

Kerr D. A. Christian Witness in Relation to Muslim Neighbours// *Islamochristiana*. 1984. № 10. P. 1–30.

Khoury A.-T. Les théologiens byzantins et l'islam. Lyon, 1966 T. 1 (Textes et auteurs, VIII–XIII ss.); T. 2 (Polémique byzantine contre l'islam).

Kritzeck J. Moslem-Christian Understanding in medieval times// *Comparative Studies in Society and History*. 1961–1962. Vol. 4–5. P. 388–401.

Kritzeck J. Peter the Venerable and Islam. Princeton, 1964.

Langille E. La représentation de l'islam et du monde de l'islam chez Guillaume de Tyr (résumé de la thèse III cycle Sorbonne)// *Perspectives médiévales*. 1989. T. 15. P. 110–113.

Loutchitskaja S. L'image des musulmans dans les chroniques de croisade// *Moyen âge*. 1999. № 3–4.

Mancini A. Per lo studio della leggenda di Maometto in Occidente// *Rendiconti della Reale Accademia Nazionale dei Lincei*. T. 10. P. 325–249.

Möhring H. Saladin und der III Kreuzzug. Aiyubidische Strategie und Diplomatie im Vergleich vornehmlich der arabischen mit den lateinischen Quellen. Wiesbaden, 1986.

Monneret de Villard U. Lo studio dell'islam nel XII e nel XIII s. Citta di Vaticano, 1944.

Munro D. C. The Western Attitudes toward Islam during the Crusades// *Speculum*. 1931. Vol. VI. № 3. P. 329–345.

Norman D. Islam and the West. Edinburgh, 1960.

Norman D. Heroes and Saracens. An Interpretation of the Chansons de geste. Edinburgh, 1984.

Pellat Ch. L'idée de Dieu chez les «Sarrasins» des chansons de geste// *Studia islamica*. 1965. Vol. XXIII. P. 5–42.

Piacentini R. Le crociate viste dall'islam// *Nuova Rivista storica*. 1987. № IV. P. 227–253.

Plocher M. Studien zum Kreuzzugsgedanken im 12 und 13 Jahrhundert. Freiburg im Breisgau, 1950.

- Prutz H.* Kulturgeschichte der Kreuzzüge, Berlin, 1883.
- Richard J.* La vogue de l'Orient dans la littérature occidentale du moyen âge// *Mélanges R. Crozet*. Poitiers, 1966. T. 1. P. 557–561.
- Rodinson M.* The Western Image and Western Studies of Islam// *The Legacy of Islam*. Ed. J. Schacht. Oxford, 1974. P. 10–62.
- Southern R. N.* Western Views of Islam in the Middle Ages. Cambridge, 1962.
- Sénac P.* L'Occident médiéval face à l'islam. P., 1983.
- Thomson R. M.* William of Malmsbury and some other Western Writers on Islam// *Medievalia et Humanistica*. 1975. Vol. 6. P. 179–187.
- Tolan J.* Anti-Hagiography: Embrico of Mainz's Vita Machumeti// *Journal of Medieval History*, 1996. Vol. 22. P. 25–41.
- Tolan J.* Un cadavre mutilé: le déchirement polémique de Mahomet// *Le Moyen âge*. 1998. T. 104. № 2. P. 53–72.
- Tolan J.* Muslims as Pagan Idolators in Chronicles of the First Crusade// *Western Attitudes towards islam*/Ed. M. Frassetto, D. Blanks. N. Y., 1997.
- Tolan J.* Mirror of Chivalry: Salah al-din in the Medieval European Imagination// *Images of the Other: Europe and the Muslim world before 1700*. Cairo Papers on Social Science. T. 19. № 2/Ed. D. R. Blanks, 1996. P. 7–38.
- Thorau P.* Sultan Baibars im Urteil abendländischer Quellen// *Saeculum*. 1961. T. 40. S. 100–115.
- Torell J., Bouthillier D.* Une spiritualité de combat. Pierre le Vénérable et sa lutte contre l'islam// *Revue thomiste*. 1977. T. LXXX.
- White B.* Saracens and Crusaders: from fact to the allegory// *Medieval Literature and Civilization*. Studies in memory of G. N. Garmonsway/Ed. D. A. Pearsall, R. A. Waldron. L., 1969. P. 170–191.
- Ziolecki B.* La légende de Mahomet au Moyen Age// *En Terre d'Islam*. 1943. T. 18. P. 125–129 (tr. Fr. Ch. Pellat).

5. Исследования, посвященные образу ислама в «шансон де жест»

Bancourt P. Les musulmans dans les chansons de geste du cycle du Roi. Aix-en-Provence, 1982. Т. 1–2.

Bennett M. First Crusader's images of Muslims: the influence of vernacular poetry? // Forum for English Language Studies. 1986. Т. 22. P. 101–112.

Darbshire R. S. Islam in the Chanson d'Antioche // The Muslim World. A Quarterly Journal of Islamic Study and of Christian Interpretation among Muslims. Vol. XXVIII. № 2. P. 109–125.

Dreesbach E. Der Orient in der altfranzösischen Literatur. Breslau, 1901.

Jordan L. Wie man sich im Mittelalter die Heiden des Orients vorstellte // Germanisch-Romanische Monatsschrift, Heidelberg, 1913.

Meredith-Jones C. The conventional Saracens of the Songs of geste // Speculum. 1942. Vol. XVIII. № 2. P. 201–226.

Murray A. Coroscanne: Homeland of the Saracens in the Chansons de geste and the Historiography of the Crusades // Aspects de l'épopée romane. Mentalités. Ideologies. Intertextualités / Ed. Hans van Dijk, Willem Noomen. Groningen, 1995. P. 177–184.

Paris G. Noms de peuples païens dans la Chanson de Roland // Romania. 1873. Vol. 2. P. 329–334.

Pellat Ch. L'idée de Dieu chez les «Sarrasins» des Chansons de geste // Studia islamica. 1965. Vol. XXII. P. 5–42.

Skidmore M. The Moral Traits of Christian and saracen as portrayed by the chansons de geste. Colorado, 1933.

Spitzer L. Tervagant // Romania. Vol. 70. 1948–1949. P. 397–409.

6. Исследования по старофранцузскому героическому эпосу

Михайлов А. Д. Французский героический эпос. Вопросы поэтики и стилистики. М., 1995.

Bender K.-H. Des chansons de geste a la première épopée de croisade. La présence de l'histoire contemporaine dans la littérature française du XII s. // Actes du VI-e congrès international de la société Rencevals (Aix, 1973). P., 1975. P. 485-500.

Cook R. F. «Chanson d'Antioche», chanson de geste. Le cycle de la croisade est-il épique? Amsterdam, 1980.

Hatem A. Les poèmes épiques des croisades. Génèse-historicité-Localisation. Genève, 1975.

Les épopées de croisade. Premier colloque international. Trèves. 6-11 août 1984 / Éd. K.-H. Bender, H. Kleber. Wiesbaden; Stuttgart, 1987. P. 6-16.

Pigeonneau H. Le Cycle de la Croisade et de la famille de Bouillon. Thèse de Saint-Cloud, 1877.

Sumberg L. A. La Chanson d'Antioche. Étude historique et littéraire. P., 1968.

Trotter D. A. Medieval French Literature and the Crusades (1100-1300). Genève, 1988.

Wentzlaff-Eggbert F. W. Kreuzzugsdichtung des Mittelalters. Studien zu ihrer geschichtlichen und dichterischen Wirklichkeit. Berlin, 1960.

7. Исследования по иконографии

Buchtal H. Miniature Painting in the Latin kingdom of Jerusalem. Oxford, 1957.

Camille M. The Gothic Idol. Ideology and Image-making in Medieval art. Cambridge; N. Y., 1989.

Folda J. Crusader manuscript illumination at Saint-Jean d'Acre, 1275-1291. Princeton, 1976.

Hunt L.-A. «Excommunicata Generatione». Christian Imagery of Mission and Conversion of the Muslim between the 1-st Crusade and the Early 14th c. // Al-Masaq. 1995. Vol. 8. P. 79-153.

Mellinkoff R. Outcast. Signs of Otherness in Northern European Art of the Late Middle Ages. Berkley; Los Angeles; Oxford, 1993. Vols. 1-2.

Pastoureau M. Figures et couleurs péjoratives en héraldique médiévale // Figures et couleurs. Étude sur la symbolique et la sensibilité médiévale. 1^{re} éd., 1986. P. 193–207.

Sachas I. L'image du Noir dans l'art européen // Annales: ESC. 1969. № 1. P. 883–894.

Schmitt J.-C. L'historien et les images // Der Blick auf die Bilder. Kunstgeschichte und Geschichte im Gespräch / Ed. O.- G. Oexle. Göttingen, 1997. S. 49–51.

Zeitler B. «Sinful Sons, Falsifiers of the Christian Faith»: The Depiction of Muslims in a «crusader» Manuscript // Mediterranean Historical Review. 1997. Vol. 12. № 2. P. 25–50.





Указатель имен

- Аббасиды 61, 166, 176, 182–183, 293, 295
Абим 329
Августин св. 66, 241
Авраам (библ.) 59, 123
Авель (библ.) 327
Агарь (библ.) 59, 123, 204
Аголан 60, 114, 147, 177
Адемар де Пюи 29, 154
Адриан (римский император) 74
Адриен 113
Адсо Дервиенский 78, 180
Алексей Комнин 76, 194
Али бен Аби-Талиб 244, 246
Али Абд-Аллах бен аз-Зубайр (аль-Махди) 245, 247
аль-Афдаль (Ифтикар-ад-Даула) 20, 82, 160–161, 169, 170, 174, 182, 205, 222
Альберих Труафонтен 255, 257–258, 294,
Альберт Аахенский 27, 31–32, 37, 48, 50, 57, 61–62, 68, 89, 115, 118–119, 121,
146, 173, 178–179, 210–212, 214, 224–226, 250
Альберт Великий 186
аль-Бурсуки 157, 266, 268, 299
Альвар из Кордовы 77–78, 122
Александр Великий (Македонский) 7–8, 186, 188
Алкуин 93
Аллах 217, 254
аль-Махди аль-Му'изз 245
Альп-Арслан 166, 167, 180, 232, 266, 289, 297–298, 310
аль-Хаким 231–232, 246, 265–266
аль-Камиль 237
Альтанер Б. 52
Амаса 212

- Амбруз 206, 312, 338
Амвросий св. 63
Амирдалис 154
Амори I (король иерусалимский) 248, 258, 270–271
Анастасий Библиотекарь 123
Аноним 20, 26–29, 50, 57, 81, 100–101, 149, 151, 92, 158, 198, 202, 212–213, 216, 220, 222
Анри Шампанский 359
Антихрист 8, 41, 46, 66, 71, 77–79, 96, 115, 122–123, 134–136, 138–140, 160, 180, 243, 283, 331, 352
Аполлен 81–82, 162
Аполлон 71, 82, 85
Арий 126
Аристотель 20
Арнольд Любекский 252–253, 255, 257
Артур (легендарный король) 320, 335
Афферган Ф. 6
Афродита 76
- Бага-адин** 91, 312
Бакстер К. 150
Барт Р. 15, 17, 22, 353
Балак 268
Балан 147
Балин д'Ибелин 283–284
Балиган 81, 100, 103, 175, 196
Бартольд В. В. 183, 264
Баткин Л. М. 18
Бахира 123–124, 127, 130
Бахтин М. М. 13, 21
Беатрис 37
Беда Достопочтенный 58
Бенвенист Э. 157, 250, 355
Беркиарук 167, 176, 178–180
Бернар Анжерский 93
Бернар Казначей 35
Бернар Клервоский 116
Бертран де Борн 279
Боас Ф. 6
Бодри Дейльский 27, 32–33, 45–46, 49–50, 54, 57, 60, 87–89, 95, 101, 146, 148, 153, 160, 163, 209, 211–212, 215, 221–223, 225, 227
Бодуэн I 30, 38, 211
Бодуэн II (Буржский) 38, 266, 272

- Бодуэн III 274–275, 277, 310, 314
Бодуэн д'Ибелин 169
Бодуэн Фландрский 30
Бодуэн Эдесский 146, 207, 227, 268–269, 311–312
Боккаччо Дж. 141
Бозмунд Тарентский (Антиохийский) 27, 34, 113, 115, 118, 152–153, 159, 194, 216, 261, 325, 337
Брамимонда 116
Брейе Л. 28, 100
Брендан св. 137
Бруно Кверфуртский 116, 241
эль-Бурсуки 157
Бухталь Г. 117, 321
Бэкон Ф. 6
Бюффон К. 6
- В**
Варфломей Эдесский 123–124
Вендовер Р. 236, 294
Венера 76
Вергилий 33–34, 277
Верле-Робур Н. 37
Винцель Г. 28
Винцент из Бовэ 33, 186, 134, 138–140, 186, 254
- Г**
Гавриил (архангел) 129, 132, 139, 194
Газневиды 166
Галафр 105–106
Галиен (легендарный эмир) 156
Галиенн (литературный персонаж) 195
Гарнье Ф. 318
Гвиберт Ножанский 27, 32–33, 44, 49, 54, 56–57, 58–60, 67, 87, 122, 125–134, 140, 148, 150, 152–153, 158, 171, 176, 179, 181, 191–193, 195, 197, 202, 210–213, 216–217, 220, 222–223, 227–228, 250
Ганелон 86, 104
Генрих II, германский император 241
Генрих II Лузиньян, кипрский король 319–320
Генрих II Плантагенет (английский король) 333
Георгий св. 85, 113–114,
Геральд Камбрейский 180
Геркулес 75
Герман из Далмации 77
Геродот 6, 203
Герхард Кремонский 193

- Герхард Страсбургский 252–253, 255
Гибор 195
Гийом Мальмсберийский 72, 105, 210
Гийом Тирский 25–26, 32, 34, 39, 92–93, 117, 205, 230–251, 253–317, 320, 322, 324, 326, 330, 337, 341, 343, 347, 349–350, 354–356, 358–359
Гийом Триполитанский 127, 130, 241, 246
Гильом (Оранжевый) 22, 39, 103, 105, 195
Глезнер А. 194
Гог и Магог (библ.) 8–9, 258
Годфруа Бульонский 32, 37–38, 196, 224–226, 267, 275, 289, 323, 325–326, 336
Голиаф (библ.) 331
Гонорий Августодунский 186
Гораций 33
Готфрид из Витербо 133, 135
Готье Компьенский 129, 131–132, 134, 139
Готье Канцлер 27, 34, 50, 57, 64, 68, 110–111, 157, 267
Грабарь О. 94
Грациан 115
Грегуар А. 60
Григорий Великий св. 241
Грэндор из Дуэ 36–37, 156
Гуго Флери 180
Гуго Цезарийский 277, 292, 315, 347
Гуревич А. Я. 12
- Дамаскин Иоанн 76, 123, 127
Даниил (библ.) 78, 194
Данте (Dante) 122, 278
Дациен 113
Джакопо де Вараджине 127–129
Джакопо из Вероны 252, 296
Джаухар 245
Димитрий св. 113–114
Дубровский П. 320
Дука Михаил 61
Дукак (Додекин) 38, 167, 266, 297,
дьявол 53, 88, 112–113, 145, 242
Дюканж Ш.-Д. 61–62
Дюпон Александр 131
- Евлогий из Кордовы 77, 124, 130
Евфимий Зигавин 76
Егоров Д. Н. 109

Екатерина св. 85, 255
Енох (библ.) 189

Жак Витрийский 186, 189, 236, 241, 280, 315
Жанна д'Арк 141
Жерар св. 93
Жуанвиль 215, 315
Журден де Северак 6

Заборов М. А. 32, 74
Заид 133
Зейнаб 133, 135
Зибель Г. фон 28, 32
Зюмтор П. 156, 355

Ибн-аль-Асир 91
Ибн-Кутулмуш 144
Ив Шартрский 30
Илия (библ.) 189
Имад-аддин, арабский хронист 94
Имад-аддин Зенги, султан 271–273
Иннокентий III, папа римский 79
Иоанн Вюрцбургский 236
Иоахим Флорский 274, 283
Ираклий (византийский император) 35, 94, 195, 231–232, 242, 265, 320
Ирод (библ.) 274
Исаак (библ.) 59
Исидор Севильский 43, 47, 51–52, 334, 351
Исмаил (библ.) 59, 204
Иуда (библ.) 337
Иуда Маккавей 91

Йорга Н. 29

Каин (библ.) 327
Калабра 99, 196–197
Камилл М. 93–94, 318
Караханиды 166
Карл Великий 22, 75, 82, 103–104, 114, 116, 147, 150, 264, 334
Каролинги 83
Кассиодор 66
Катлер А. 99
Каудри Г. 107

- Каэн К. 175
Кедар Б. 3. 98, 121
Кербога 20, 27, 37–38, 60, 81, 99, 102–103, 143–150, 152–155, 157–158, 162, 167, 170, 174, 178, 180, 191–194, 196–197, 199, 211, 226, 261–264, 298, 325, 336, 339–340, 349
Клэнчи М. 156
Кнох П. 32
Козеллек Р. 41
Конрад Монферратский 90–91, 358
Константин Мономах 232
Кордаглон 339
Корсольт 105
Крей А. 29
Кристева Ю. 15
Ксенофонт 203
Ктесий Книдский 6
Кунич П. 143
Кылыч-Арслан 143–144, 167, 206, 211–212, 299
- Ла Капра Д. 17
Лафито 6
Леви-Стросс К. 6
Лежен Р. 83
Лиутпранд Кремонский 194, 316
Лонгин 30, 99
Лука, евангелист 8
Людовик 103, 105, 125, 173
Людовик Святой, французский король 91, 169, 215, 319, 325, 337–339
Людольф Зюдгеймский 252
Люций III (папа римский) 279
Люцифер 145
- Мадуд 153
Майер Г.-Э. 98
Майоль св. 124
Малик-шах 167, 180, 297
Мандевиль Дж. 6, 184, 258, 362
Манициус М. 28
Манро Д. 73–74, 98
Марго 81–82
Мария (библ.) 127
Марк из Толедо 77
Марко Поло 6, 256, 356, 359–350

- Марс 71, 82, 92–93
Марсилий, легендарный король сарацин 86, 100, 103–104, 162, 173, 175, 181, 196
Марсилий Серенский 93
Мартин св. 114
Маттафия 91
Матвей Парижский 59, 129, 134–137, 151, 279, 295
Мелизанда 277, 320
Мелинкофф Р. 319, 331, 337
Меркурий, античный бог 85
Меркурий св. 113–114
Михайлов А. Д. 83
Моннере де Виллар У. 73
Монтень М. 10
Морг, фея 197
Морган 197
Му'ин-аль-дин Унур 269–270, 273
Муратова К. 74
Мухаммад (Магомет) 33–34, 70–72, 74, 77–82, 86, 90–93, 103, 110, 122–136, 138–142, 149, 151, 161–162, 182, 219, 222–223, 231, 236, 240–245, 254, 258, 274, 283, 289, 295, 300, 343, 347, 360
- Навуходоносор** (библ.) 84
Нерон, римский император 82, 274, 331
Никита Византийский 76, 123,
Никифор Логофет 61
Николай из Акры 169
Нур-аддин 273–276, 281–282
- Одекен** 177
Одориго де Порденоне 6, 184, 348
Одориго де Форо 236
Ожье 81
Ожье Датчанин 339
Оливер Кельнский 237, 247, 255, 257–258
Ориан 37
- Павел Самосатский** 62
Пайпс Д. 60
Педро Альфонси 77, 124
Петр Достопочтенный 44, 52, 58, 77–78, 117, 122, 124, 241, 288
Петр Отшельник 80, 99, 103, 233, 325, 328–329,
Петр Толедский 124

- Плиний Старший 186, 334
Плохер М. 146
Плутон 71
Помпей Трог 33, 59–60, 176
Пруденций 145
Псевдо-Мефодий 180
Псевдо-Турпен 75
- Рабан Мавр** 108, 186, 334, 351
Райли-Смит Дж. 99, 107
Раймунд Ажилский 26–27, 29–30, 55, 57, 65, 89, 154, 160, 182, 206–207, 209, 224, 248, 295,
Раймунд Пиле 116
Раймунд Сен-Жильский 29–30, 118
Рауль Глабер 124
Рауль Канский 27, 34, 44, 50, 70, 74, 80–81, 94, 119, 155, 177, 194, 205, 207, 217, 229
Реджинальд Шатильонский 169
Рейно Порке 108–109, 111–112
Рикольдо да Монте Кроче 254
Ричард Львиное Сердце 262, 274, 278–279, 283
Ришар Паломник 36–37
Робер Фульконэ 110–111
Роберт Кеттон 77
Робер Гвискар 27, 34
Роберт Монах 27, 32–33, 37, 50, 57, 64–65, 87, 112, 114, 116, 119, 158–159, 161, 173, 191, 195, 202, 205–207, 220–221, 223, 330
Роджер Ховденский 160, 273–274, 282
Роже Антиохийский 267
Ролан 8
Роланд 26, 103
Ромаульд св. 262
Руссэ П. 8
Рыдван 160, 224
- Савар** 270–271, 276
Салах-аддин 278–284, 325, 328, 337, 340, 348
Самберг Л. 106
Санджар 180
Сара (библ.) 59
Сасаниды 166, 232
сатана 76–78, 80, 111–113, 157, 160, 198, 210, 242–243, 331

- Саул (библ.) 193
Сельджук 326
Сельджукиды 166, 296
Сенак П. 113
Сергий 127
Серио П. 21
Серто М. де 17
Сивилла 191
Сигиберт из Жамблу 134, 299–300
Солин Гай Юлий 185–186, 188, 316, 334
Соломон (библ.) 71, 74, 89, 91, 95, 159, 255
Софроний 236
Стефан Шартрский 30
Сток Б. 105, 246
- Танкред 34, 70–71, 89, 93–96, 119, 152–153, 235, 325, 337
Терваган 80–82, 162
Тит Ливий 34, 277
Тогрул-бек 166–167
Тодоров Ц. 6, 21
Толан Дж. 85
Томмазо Тосканец 132–134
Тудебод Петр 26–29, 50, 55, 65, 72, 88–90, 100–101, 104, 106, 108, 111–112, 116,
118, 148–150, 160, 209, 219, 221
Туран-шах 325, 328, 337, 339–340
ТЬебо 195
Тэйлор Э. 6
- Уайт Х. 15–16
Узуар 108
Умар I 232, 244
Умар II 236, 242, 244
Урбан II 30–31, 87, 98, 233–234, 258
- Фатима 244
Фатимиды 166, 167, 176, 182, 248, 271, 296
Феофан Исповедник 123–124, 127
Фида Конкская 93
Фиденций Падуанский 237
Фируз 113, 115, 117, 169
Флори Ж. 42, 73, 99, 105
Флорипа 215
Фольда Я. 117, 322

- Фридрих I, германский император 252
Фуко М. 15, 350
Фульхерий I (король иерусалимский) 269–270, 272
Фульхерий Шартрский 26, 30, 33–34, 42, 55, 59, 64, 67–68, 72–73, 88, 101, 105, 107, 153, 158–159, 163, 177, 186–189, 202, 205, 207–210, 216, 227–228
- Хадиджа** 180
Хант Л.-А. 117, 319
Харун-ар-Рашид 231, 246, 264–265, 280
Хилл Дж. 106
Хилл Л. 29, 106
Хилл Р. 28–29, 72, 74
Хиштанд Р. 24
Хосров, персидский шах 232
Христос 30, 41, 44, 52–53, 65, 71, 78–79, 89, 91–96, 101–103, 107, 110, 112–113, 115, 127, 136, 145, 160, 212–213, 222–223, 239, 243, 247, 255, 258, 337, 347
- Цейлер И.** 51–52
- Черулли Э.** 133
- Шамс-ад-Даул** 143, 162, 169, 173
Швингес Р. 35, 79, 247, 275
Шекспир У, 141
Ширкух 276–278, 280–281, 290, 293–294, 349
Шмитт Ж.-К. 46
- Эккехард из Ауры** 31, 50, 53–55, 57, 64, 176
Элиас 37–38
Эль-Гази 110, 157, 267–268
Эмбрико из Майнца 124
Эрлуин 99
Эрнуль 35
Эсторги 156
Эусташ Бульонский 38
- Юпитер** 74, 82, 85, 93
- Яги-Сиан** 100, 108, 143–144, 155, 169, 179, 196, 226, 261, 297, 339

Содержание

Введение	5
Источники	26
Часть I. Образ ислама в хрониках Первого крестового похода	40
1. Образ Другого: опыт анализа понятий	40
2. Мусульманские идолы	70
3. Идея обращения иноверцев в хрониках Первого крестового похода	97
4. Образ Мухаммада в хрониках крестового похода	122
5. Моральные черты сарацин в хрониках Первого крестового похода	142
6. Политическая иерархия мусульманского мира	165
7. «Чудеса Востока» в хрониках Первого крестового похода	184
8. Интеллектуальный портрет сарацин	191
9. Военная тактика мусульман	201
10. Повседневная жизнь мусульман	219
Часть II. Образ ислама в хронике Гийома Тирского	230
1. Ислам в хронике Гийома Тирского	230
2. Мусульманские правители в хронике Гийома Тирского	260
3. Структура власти в мусульманском мире	286
4. Мусульманский воин глазами Гийома Тирского	303
5. Образ жизни мусульман	309
6. Чудесное в хронике Гийома Тирского	314
Часть III. Мусульмане в иллюстрациях к хронике Гийома Тирского	317
1. Художественное ателье в Акре	319
2. Между текстом и иллюстрацией	323
3. «Свои» и «чужие» — визуальный код инаковости	327
4. Цвет	328
5. Воображаемая геральдика	330
6. Пропорции и жесты. Фронтальное и профильное изображение	335
7. Внешний вид мусульман	338
8. Оружие	341
Заключение	346
Приложение	357
Резюме	364
Список сокращений	370
Библиография	373
Указатель имен	387