

Федеральное государственное бюджетное образовательное
учреждение высшего образования «Московский государственный университет
имени М.В. Ломоносова»

На правах рукописи

Бабинцев Евгений Олегович

**САКРАЛЬНАЯ ЛЕГИТИМАЦИЯ КОРОЛЕВСКОЙ ВЛАСТИ (НА
ПРИМЕРЕ АНГЛИИ IX – ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XV ВЕКА)**

Специальность: 09.00.14 – философия религии и религиоведение

Диссертация на соискание ученой степени

кандидата философских наук

Научный руководитель:

кандидат философских наук, доцент

Давыдов Иван Павлович

Москва – 2017

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	3
ГЛАВА 1. ИСТОРИЯ И ФУНКЦИИ АНГЛИЙСКИХ КОРОНАЦИОННЫХ ОБРЯДОВ	17
§1. История английских коронационных обрядов.....	18
§2. Функции английских коронационных обрядов.	29
ГЛАВА 2. ОБРЯД ПОМАЗАНИЯ И ЕГО РОЛЬ В САКРАЛЬНОЙ ЛЕГИТИМАЦИИ КОРОЛЕВСКОЙ ВЛАСТИ	51
§1 Происхождение обряда королевского помазания.	51
§2. Дискуссии о воздействии помазания на персону короля.	58
§3. Фигура короля-священника в средневековой Европе.	70
ГЛАВА 3. ФОРМИРОВАНИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ О НАСЛЕДСТВЕННОМ ХАРАКТЕРЕ САКРАЛЬНОЙ ВЛАСТИ В XII-XIII ВЕКАХ	76
§1. Канонизация Эдуарда Исповедника.....	76
§2 Обряд исцеления золотушных.	86
§3. Специфика средневековых представлений о монархическом целительном даре.....	98
ГЛАВА 4. САКРАЛЬНОЕ И КРИЗИС: ЛЕГИТИМАЦИЯ КОРОЛЕВСКОЙ ВЛАСТИ В XIV – ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЕ XV ВЕКА	104
§1. Коронационная клятва и ее роль в политической жизни Англии XIV века.....	104
§2 Целительные кольца английских королей.	111
§3 Чудесный елей святого Фомы (Томаса Бекета).	118
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	126
СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ	131
I. Источники.....	131
II. Исследовательская литература.	134

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность темы исследования. В отечественной и зарубежной науке последних лет неуклонно возрастает интерес к сакральному, особенно к сакральным аспектам власти и ритуалов. Данный интерес продиктован как стремлением выявить те закономерности исторического развития, которые нельзя объяснить политико-экономическими и социальными факторами, так и желанием верифицировать накопленные теоретические знания о сакральном. Традиционно философы, антропологи и религиоведы развивали концепцию сакрального на основе исследований священных текстов, либо же культур так называемых архаических обществ. В свою очередь, апробация религиоведческих научных гипотез на историческом материале Средневековья (которое отличает большое количество письменных и изобразительных источников) позволит уточнить и усовершенствовать существующие концепции сакрального.

Интерес к сакральным аспектам королевской власти продиктован также тем, что монархия как форма правления сохраняется в более чем 30 странах мира, в том числе в 12 европейских государствах. Монархическая власть, как правило, предполагает сакральный статус ее носителя, а также связана с определенными ритуалами (в первую очередь, с коронацией). В свою очередь, английская монархия, характеризующаяся преемственностью и непрерывностью передачи традиций, играет заметную роль в жизни современной Европы и мира; к тому же в современной Великобритании традиционный церемониал, подчеркивающий сакральность монарха, сохранился наиболее полно.

Вопросы легитимности власти всегда находились в фокусе внимания как политических деятелей, так и исследователей; несомненно, что проблема легитимности будет существовать столько же, сколько просуществует сама публичная власть. Классическая типология, предложенная М. Вебером, предполагала выделение трех идеальных типов легитимности власти:

традиционной, рациональной и харизматической¹. Представления о сакральном характере правителей, на которых базируется монархия, присущи преимущественно первому, традиционному типу легитимности, однако ни в каком обществе легитимность власти не свободна от идей сакрального. Как отмечал Т. Парсонс, «система легитимации, какое бы место она ни занимала в эволюционном процессе, всегда определяется отношением к высшей реальности <...> ее основания всегда имеют в некотором смысле религиозный характер»². Исследование сакральной легитимации власти, которая существовала в средневековой Европе в эксплицитном виде, позволит нам выявить фундаментальные черты сакральности правителей, которые затем могут быть верифицированы на материале других культур и других эпох.

Объектом исследования является представления о сакральном характере королевской власти, характерные для Англии IX – первой половины XV века. **Предметом исследования** является феномен сакральной легитимации королевской власти, то есть использования отдельных сакральных (в том числе религиозных и магических) представлений для обоснования законности власти монархов. Понятие «сакрального» характеризуется чрезвычайной сложностью, поэтому большая часть исследователей избегает давать ему какое-либо определение, ограничиваясь перечислением сущностных черт сакрального, либо же проясняя это понятие через противопоставление его профанному. А.П. Забияко предлагает следующее определение: сакральное – это «мировоззренческая категория, обозначающая свойство, обладание которым ставит объект в положение исключительной значимости, непреходящей ценности и на этом основании требует благоговейного к нему отношения»³. В.В. Винокуров предлагает феноменологическое толкование сакрального, согласно которому «святое есть то, что наполнено сверхъестественной силой» (которая обозначается

¹ Вебер М. Хозяйство и общество: очерки понимающей социологии: в 4 т. Т. 1. Социология. – М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2016. – С. 254-256.

² Парсонс Т. Понятие общества: компоненты и их взаимоотношения // THESIS. – 1993. – Вып. 2. – С. 103.

³ Забияко А.П. Сакральное // Новая философская энциклопедия. В 4 томах. Т.3. – М., 2010. – С. 482-483.

такими терминами, как мана, табу и оренда)⁴. В рамках феноменологии религии сакральное понимается как нуминозное, таким образом, в фокусе внимания исследователей оказывается иррациональная сторона священного⁵. В данном исследовании мы будем руководствоваться вышеперечисленными определениями и использовать перечни признаков (свойств) сакрального, приведенные в каждой из этих дефиниций. С понятием «сакрального» тесно связано и понятие «сакрализации», которое И.Н. Яблоков определяет как «вовлечение в сферу религиозного санкционирования различных форм общественного, группового и индивидуального сознания, деятельности и поведения людей, социальных отношений и институтов»⁶. В свою очередь, понятие «легитимности» не вызывает стольких затруднений; в качестве рабочего определения мы будем использовать дефиницию, сформулированную Т.А. Алексеевой: легитимность – это «законность режима, политических деятелей и лидеров, отражающая качества, вытекающее не из формальных законов и декретов, а из социального согласия и принятия их в качестве законных, т.е. соответствующих ценностным нормам со стороны самих граждан»⁷.

Источниковая база исследования. Основные источники нашего исследования можно разделить на несколько категорий:

1. Тексты английских коронационных служб, представляющие собой нормативные документы, подробно регламентирующие подготовку к обряду и его проведение⁸.

2. Церковные документы, посвященные различным аспектам королевской сакральности: буллы пап Иннокентия III и Александра IV, письма пап Александра III и Иоанна XXII, письма Роберта Гроссетеста⁹.

⁴ Винокуров В.В. Введение в феноменологию религии... – С. 35.

⁵ Винокуров В.В. Введение в феноменологию религии... – С. 40.

⁶ Яблоков И.Н. Социология религии. Теоретические проблемы. – М.: МАКС Пресс, 2014. – С. 259.

⁷ Алексеева Т.А. Легитимность // Новая философская энциклопедия. В 4 томах. Т.2. – М.: Мысль, 2010. – С. 384.

⁸ Основные источники этой категории изданы в сборнике: English Coronation Records. Ed. by L.G. Wickham Legg. – Westminster, 1901. – lxxxviii + 413 p.

⁹ Baronius C., Raynaldus O. Annales ecclesiastici. V. 22. Ed. Theiner A. – 1870. – 589 p.; Corpus Iuris Canonici. – Graz: Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, 1959. V. 1. – 1468 p.; Patrologia Cursus Completus. Tomus CC. Alexander III Pontifex Romanus. Accurante J.-P. Migne. – Lutetia Parisiorum, 1855. – 1520 p.

3. Исторические сочинения и хроники¹⁰.
4. Библейские тексты¹¹.
5. Житийная литература, представленная несколькими версиями жития святого Эдуарда Исповедника¹².
6. Теологические и политические трактаты, а также иные сочинения современников: произведения Нормандского Анонима¹³, Гвиберта Ножанского¹⁴, Петра из Блуа¹⁵, Дж. Флете¹⁶, У. Оккама¹⁷ Т. Брэдвардина¹⁸, У. Мальмсберийского¹⁹ и некоторых других авторов.

Степень разработанности темы. Различные аспекты сакральности королевской власти в средневековой Англии привлекали внимание

¹⁰ Англосаксонская хроника / Пер. с др.-англ. Метлицкой З.Ю. – СПб.: Евразия, 2010. – 288 с.; *Gregorii Episcopi Turonensis Historiae Ecclesiasticae Francorum Libri Decem // Patrologiae Cursus Completus. Tomus LXXI. Accurante J.-P. Migne. – Parisiis, 1879. – Col. 161-572; Annales Paulini // Chronicles of the reigns of Edward I and Edward II. In 2 vol. Vol. II. Ed. by W. Stubbs. – London: Longman&Co., 1882. – P. 253-370; Chronicles of the Reigns of Stephen, Henry II and Richard I. In 4 vol. Vol. IV. The Chronicle of Robert of Torigni. Ed. R. Howlett. – London: Longman, 1889. – 546 p.; Chronicles of the Revolution, 1397–1400. The reign of Richard II / Trans. and ed. by C. Given-Wilson. – Manchester: Manchester University Press, 1993. – 266 p.; *Julianus Toletanus. Chronica regum Visigothorum // Patrologiae cursus completus / Ed. J.P. Migne. Series Latina. Vol. XCVI. Paris, 1851. – Col. 809-812; Julianus Toletanus. Historia rebellionis Pauli adversus Wambam Gothorum regem // Patrologiae cursus completus / Ed. J.P. Migne. Series Latina. Vol. XCVI. Paris, 1851. – Col. 759-808; Polydori Vergilii Vrbianatis Anglica historiae libri uigintisex. – Basileae: Isengrin, 1546. – 618 p.; Regesta regum Anglo-Normannorum. The acta of William I (1066–1087). Ed. by David Bates. – Oxford: Clarendon Press, 1998 – xxxviii+1153 p.; *Thomae de Elmham. Vita & Gesta Henrici Quinti, Anglorum Regis. Ed. T. Hearne. – Oxford, 1727. – 427 p.; Thomae Walsingham. Historia Anglicana. Ed. H.T. Riley. Vol. II. – London: Longman & Co., 1864. – 535 p.; English Historical Documents. In XII vol. Vol IV 1327-1485. Ed. by A.R. Myers. – London and New York: Routledge, 1995. – 1262 p.; Household ordinance of York, June 1323. // Tout T.F. The place of the reign of Edward II in English history. – Manchester: Manchester University Press, 1914. – P. 314-318.***

¹¹ Все библейские цитаты, приведенные в работе, даются в соответствии с Синодальным переводом Библии на русский язык. См. Библия: Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. – М.: Российское библейское общество, 2008. – 1296 с.

¹² *Aelredus Rievallensis Vita Sancti Edwardi Regis et Confessoris // Patrologiae Cursus Completus. Tomus CXC. Accurante J.-P. Migne. – Lutetia Parisiorum, 1855. – Col. 737-790; The Life of King Edward who rests at Westminster. Ed. and trans. F. Barlow. – London: Thomas Nelson and Sons Ltd, 1962. – 145 p.; Vita Ædwardi Regis qui apud Westmonasterium Requiescit // Lives of Edward the Confessor. Ed. by Henry Richards Luard M.A. – London: Longman, Brown, Green, Longmans and Roberts, 1856. – P. 389-438.; Vita Edwardi Secundi. The Life of Edward the Second. Ed. by W.R. Childs – Oxford: Clarendon Press, 2005. – 270 p.*

¹³ Monumenta Germaniae Historica. Libelli de Lite Imperatorum et Pontificum. Tomus III. – Hannoverae: Impensis Bibliopolii Hahniani, 1897. – 775 p.

¹⁴ Guibertus Abbas S. Mariae de Novigento De Pignoribus Sanctorum // Saeculum XII Venerabilis Guiberti Abbatis S. Mariae de Novigento Opera Omnia. Patrologiae Cursus Completus, Series Latina, Vol. CLVI. – Parisiis, 1880. – col. 607-675.

¹⁵ *Petrus Blesensis Epistolae. // Saeculum XII Petri Blesensis Bathoniensis in Anglia Archidiaconi Opera Omnia. Patrologiae Cursus Completus, Series Latina, Vol. CCVII. – Parisiis, 1904. – col. 1-560.*

¹⁶ *Flete J. The History of Westminster Abbey. Ed. by J.A. Robinson. – Cambridge: Cambridge University Press, 1909. – 172 p.*

¹⁷ *Gvilhelmi de Ockam Octo quaestiones super potestate ac dignitate papali // Goldast M. Monarchia S. Romani Imperii. II. – Francofordia, 1614. – 1740 p.*

¹⁸ *Thomae Bradwardini Archiepiscopi olim Cantuariensis De causa Dei, contra Pelagium, et De virtute causarum, ad suos Mertonenses, libri tres. – Londini, 1618. – 876 p.*

¹⁹ *Willelmi Malmesbiriensis Monachi Gesta Regum Anglorum, atque Historia Novella. Vol. 1. – Londini: Sumptibus Societatis, 1840. – 388 p.*

исследователей с XVIII=XIX веков, а отдельные сочинения относятся и к более ранним периодам²⁰. Всплеск интереса к проблеме произошел в начале XX века и был отчасти вызван изданием в 1901 году основных источников, имеющих отношение к английским коронационным обрядам. Издатель документов – Леопольд Уикхем Легг (1877-1959) – снабдил сборник подробной вводной статьей, которая обобщала накопленные к тому времени знания о сакральном характере английской королевской власти²¹. Через некоторое время Герберт Терстон (1856-1939), английский католический священник-иезуит, выпустил свою книгу, посвященную коронационным обрядам²². Эти работы примечательны тем, что анализировали один и тот же предмет с разных позиций, предлагая читателю протестантский и католический взгляд на проблему соответственно. К тому же периоду относятся работы Раймонда Кроуфорда, посвященные королевскому чудотворчеству²³.

В 1920-е годы вышла книга Марка Блока (1886-1944) «Короли-чудотворцы», посвященная исцелениям золотушных, которые проводили английские и французские короли²⁴. Эта фундаментальная работа затронула практически все аспекты сакрального характера монархии и задала направления будущим исследованиям по данной теме. В 1930-е вышла книга немецкого историка Перси Шрамма (1894-1970), посвященная истории английских

²⁰ В качестве примера можно привести список работ, посвященных исцелениям золотушных, который был собран М. Блоком и опубликован им во вводной части своего труда. См. *Блок М. Короли-чудотворцы: Очерк представлений о сверхъестественном характере королевской власти, распространенных преимущественно во Франции и в Англии* / Пер. с фр. В. А. Мильчиной. – М.: Языки русской культуры, 1998. – С. 65-78. В тексте настоящей работы ссылки на труды того периода не приводятся по причине их во многом устаревшего характера. Исключение составляют отдельные исследования по малоизученным аспектам темы, например, *Waterton E. On a remarkable incident in the life of St Edward the Confessor, with notices of royal cramp rings* // *Archaeological Journal*. – 1864. – №XXI. – P. 103–113; *Legg J.W. The sacring of the English Kings* // *Archaeological Journal*. – 1894. – Т. LI. – P. 28-42.

²¹ *English Coronation Records*. – Westminster, 1901. – lxxxviii + 413 p. Вводная статья Л.У. Легга располагается на страницах XV-LXXXI.

²² *Thurston H. The Coronation Ceremonial. Its True History and Meaning*. – London: Catholic Truth Society, 1911. – 131 p.

²³ *Crawford R. The blessing of cramp-rings: a chapter in the history of the treatment of epilepsy*. // *Studies in the history and method of science*. Ed. by C. Singer. – Oxford, 1917. – P. 165–187; *Crawford R. The king's evil*. – Oxford, Clarendon Press, 1911. – 187 p.

²⁴ *Bloch M. Les Rois thaumaturges, étude sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale, particulièrement en France et en Angleterre*. – Strasbourg et Paris, 1924 – 542 p. В русском переводе см. *Блок М. Короли-чудотворцы: Очерк представлений о сверхъестественном характере королевской власти, распространенных преимущественно во Франции и в Англии* / Пер. с фр. В. А. Мильчиной. – М.: Языки русской культуры, 1998. – 712 с.

коронаций²⁵; данный труд стал классическим для всех исследователей королевской сакральности XX века.

1940-1950-е годы отмечены интересом к средневековой политической теологии и ряду частных аспектов королевской сакральности. В 1957 году вышла книга Эрнста Канторовича (1895-1963) «Два тела короля. Исследование по средневековой политической теологии»²⁶, в которой автор проанализировал ранее неисследованные темы, в частности концепцию Нормандского Анонима. Множество статей этого периода были посвящены анализу роли коронационной клятвы: Э. Канторовича (1954), Б. Уилкинсона (1944 и 1955), Р. Хойта (1955 и 1956), Г. Ричардсона (1941 и 1949)²⁷. Ряд работ затрагивал проблематику помазания и отдельные аспекты коронационного ритуала: Ч. Боумана (1957), В. Ульманна (1957), П. Уорда (1939 и 1942)²⁸.

В 1960-е годы вышел ряд важных статей, связанных с канонизацией Эдуарда Исповедника (Б. Шольц, 1961) и легендой о елее св. Фомы (Дж. Маккенна, 1967; Т. Сандквист, 1969)²⁹. В это же десятилетие вышла большая статья Генри Ричардсона (1884-1974), посвященная эволюции коронационного

²⁵ Schramm P.E. A History of the English Coronation. – Oxford, 1937. – 283 p.

²⁶ Kantorowicz E.H. The King's Two Bodies: A Study in Mediaeval Political Theology – Princeton, 1957. – 568 p. В русском переводе см. Канторович Э.Х. Два тела короля. Исследование по средневековой политической теологии / Пер. с англ. – М.: Изд-во Института Гайдара, 2013. – 744 с. Еще одна работа этого автора, посвященная политической теологии, Kantorowicz E.H. Deus Per Naturam, Deus Per Gratiam: A Note on Mediaeval Political Theology. // The Harvard Theological Review. – 1952. – Vol. 45, No. 4. – P. 253-277.

²⁷ Kantorowicz E.H. Inalienability: A Note on Canonical Practice and the English Coronation Oath in the Thirteenth Century // Speculum. – 1954. – Vol. 29, No. 3. – P. 488-502; Wilkinson B. Notes on the Coronation Records of the Fourteenth Century // The English Historical Review. – 1955. – Vol. 70, No. 277. – P. 581-600; Wilkinson B. The Coronation Oath of Edward II and the Statute of York // Speculum. – 1944. – Vol. 19, No. 4. – P. 445-469; Hoyt R.S. The Coronation Oath of 1308 // The English Historical Review. – 1956. – Vol. 71, No. 280. – P. 353-383; Hoyt R.S. The Coronation Oath of 1308: The Background of «Les Leys et les custumes» // Traditio. – 1955. – Vol. 11. – P. 235-257; Richardson H.G. The English Coronation Oath // Speculum. – 1949. – Vol. 24, No. 1. – P. 44-75; Richardson H.G. The English Coronation Oath // Transactions of the Royal Historical Society. – 1941. – Vol. 23. – P. 129-158.

²⁸ Bouman C.A. Sacring and Crowning, the Development of the Latin Ritual for the Anointing of Kings and the Coronation of an Emperor Before the XIth Century. – Groningen, Djakarta: J.B. Wolters, 1957. – 206 p.; Ullmann W. Thomas Becket's Miraculous Oil // The Journal of Theological Studies. – 1957. – Vol. 8, No. 1. – P. 129-133; Ward P.L. An Early Version of the Anglo-Saxon Coronation Ceremony // The English Historical Review. – 1942. – Vol. 57, No. 227. – P. 345-361; Ward P.L. The Coronation Ceremony in Mediaeval England // Speculum. – 1939. – Vol. 14, No. 2. – P. 160-178.

²⁹ Scholz B.W. The Canonization of Edward the Confessor // Speculum. – 1961. – Vol. 36, No. 1. – P. 38-60; McKenna J.W. The Coronation Oil of the Yorkist Kings. // The English Historical Review. – 1967. – Vol. 82, No. 322. – P. 102-104; Sandquist T.A. The Holy Oil of St. Thomas of Canterbury. // Essays in Medieval History Presented to Bertie Wilkinson. Ed. T.A. Sandquist and M.R. Powicke. – Toronto: University of Toronto Press, 1969. – P. 330-344.

обряда и королевской клятвы³⁰; эта работа подводила итог дискуссиям и исследованиям 1940-1950-х годов. В конце 1960-х в свет вышла книга Г. Уильямса, представляющая собой первое всестороннее исследование философских и богословских идей Нормандского Анонима³¹.

Если в 1940-1960 годы интересы большинства исследователей были связаны с коронационной клятвой и политической теологией Средних веков, то в 1970-1980-е фокус внимания авторов сместился на темы, бывшие популярными в довоенное время. В это время можно выделить работы Фрэнка Барлоу (1911-2009), посвященные культуре Эдуарда Исповедника и королевскому целительному дару, и Жанетт Нельсон (род. в 1942 г.), всесторонне рассматривающие проблему возникновения и развития обряда помазания и первых коронационных чинов³². Отдельные аспекты королевской сакральности затрагивались в статьях М. Прествича, А. Джонса и Э. Хьюза³³; по проблеме появления королевского помазания вышла книга М. Энрайта³⁴. В 1990-е годы был опубликован ряд важных работ, связанных с тематикой нашего исследования, авторами которых были Ж. Ле Гофф, П. Бински, Дж. Козиол, Д. Старди и Дж. Тарелл³⁵. Также в это

³⁰ *Richardson H.G.* The Coronation in Medieval England: The Evolution of the Office and the Oath // *Traditio*. – 1960. – Vol. 16. – P. 111-202.

³¹ *Williams G.H.* The Norman Anonymus of 1000 A.D.: Toward the Identification and Evaluation of the So-called Anonymus of York. – New York, 1969. – 236 p.

³² *Barlow F.* Edward the Confessor. – Yale University Press, 2011. – 408 p. (первое издание вышло в свет в 1970 г.); *Barlow F.* The King's Evil // *The English Historical Review*. – 1980. – Vol. 95, No. 374. – P. 3-27; *Nelson J.L.* Kingship, Law and Liturgy in the Political Thought of Hincmar of Rheims // *The English Historical Review*. – 1977. – Vol. 92, No. 363. – P. 241-279; *Nelson J.L.* National Synods, Kingship as Office, and Royal Anointing: an Early Medieval Syndrome // *Politics and ritual in early medieval Europe*. – London and Ronceverte: The Hambledon Press, 1986. – P. 239-257; *Nelson J.L.* Symbols in Context: Rulers' Inauguration Rituals in Byzantium and the West in the Early Middle Ages // *Politics and ritual in early medieval Europe*. – London and Ronceverte: The Hambledon Press, 1986. – P. 259-281; *Nelson J.L.* The Earliest Surviving Royal Ordo: Some Liturgical and Historical Aspects // *Authority and Power, Studies in Medieval Law and Government Presented to Walter Ullmann on his Seventieth Birthday* / Ed. by Brian Tierney and Peter Linehan. – Cambridge: Cambridge University Press, 1980. – P. 29-48; *Nelson J.L.* The Lord's anointed and the people's choice: Carolingian royal ritual // *Rituals of Royalty: Power and Ceremonial in Traditional Societies* / Ed. by D. Cannadine and S. Price. – Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1987. – P. 137-180.

³³ *Prestwich M.* The Piety of Edward I. // *England in the Thirteenth Century: Proceedings of the Harlaxton Conference, 1984*. Ed. by W.M. Ormrod. – Woodbridge: Boydell and Brewer, 1985. – P. 120-128; *Jones A.* The Significance of the Regal Consecration of Edgar in 973 // *The Journal of Ecclesiastical History*. – 1982. – Vol. 33. №3. – P. 375-390; *Hughes A.* Antiphons and Acclamations: The Politics of Music in the Coronation Service of Edward II, 1308 // *The Journal of Musicology*. – 1988. – Vol. 6, No. 2. – P. 150-168; *Hughes A.* The Origins and Descent of the Fourth Recension of the English Coronation. // *Coronations. Medieval and Early Modern Monarchic Ritual*. Ed. by Janos M. Bak. – Berkley-Los Angeles-Oxford, 1990. – P. 197-213.

³⁴ *Enright M.J.* Iona, Tara and Soissons: The Origin of the Royal Anointing Ritual. – Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1985. – 198 p.

³⁵ *Le Goff J.* Saint Louis. – Paris: Gallimard, 1996. – 976 p.; *Binski P.* Westminster Abbey and the Plantagenets. Kingship and the Representation of Power, 1200-1400. – London: Yale University Press, 1995. – 252 p.; *Koziol G.* England, France,

время вышла фундаментальная работа «Королевские драгоценности» («Crown Jewels») ³⁶, являющаяся наиболее полным современным исследованием, посвященным коронационным регалиям. В целом период 1970-1990 годов характеризуется сравнительно небольшим количеством работ по нашей теме.

Всплеск интереса к изучению королевской сакральности произошел в начале 2000-х годов. В 2005 году была опубликована обобщающая работа Роя Стронга (род. в 1935 г.), посвященная истории коронации на протяжении всех веков ее существования ³⁷. В 2008 году вышла книга Элис Хант «Драма коронации» ³⁸, затрагивающая бытование средневековых инаугурационных ритуалов в Тюдоровской Англии. В 2009 году была издана коллективная монография под редакцией Р. Мортимера, посвященная фигуре Эдуарда Исповедника ³⁹. Отдельным аспектам сакрального характера монархии были посвящены статьи К. Карпентер, Дж. Грасси, Л. Джонса ⁴⁰. С 2000-х годов вырос интерес к сакрализации власти в отечественной науке, об этом свидетельствуют публикации Л.А. Андреевой, М.А. Бойцова, С.В. Санникова, Б.А. Успенского, С.Е. Федорова и других авторов ⁴¹. Была издана коллективная монография,

and the Problem of Sacrality in Twelfth-Century Ritual // *Cultures of Power. Lordship, Status, and Process in Twelfth-Century Europe*. – University of Pennsylvania Press, 1995. – P. 124-148; *Sturdy D.J.* «Continuity» versus «Change»: Historians and English Coronations of the Medieval and Early Modern Periods. // *Coronations. Medieval and Early Modern Monarchic Ritual*. Ed. by Janos M. Bak. – Berkley-Los Angeles-Oxford, 1990. – P. 228-244; *Turrell J F.* The Ritual of Royal Healing in Early Modern England: Scrofula, Liturgy, and Politics // *Anglican and Episcopal History*. – 1999. – Vol. 68, No. 1. – P. 3-36.

³⁶ *Blair C., and others.* The Crown Jewels: The History of the Coronation Regalia in the Jewel House of the Tower of London. – Norwich: TSO, 1998. – 1487 p.

³⁷ *Strong R.* Coronation. From the 8th to the 21st Century. – London, 2005. – 315 p.

³⁸ *Hunt A.* The Drama of Coronation. Medieval ceremony in Early Modern England. – New York: Cambridge University Press, 2008. – 242 p.

³⁹ *Edward the Confessor. The Man and the Legend*. Ed. By Richard Mortimer. – Boydell & Brewer, Boydell Press, 2009. – 228 p.

⁴⁰ *Carpenter D.A.* King Henry III and Saint Edward the Confessor: The Origins of the Cult. // *The English Historical Review*. – 2007. – Vol. 122, No. 498. – P. 865-891; *Carpenter C.* Resisting and Deposing Kings in England in the Thirteenth, Fourteenth and Fifteenth Centuries // *Murder and Monarchy: Regicide in European History, 1300–1800*. Ed. R. Friedeburg. – Basingstoke: Palgrave Macmillan UK, 2004. – P. 99-121; *Grassi J.L.* The Vita Ædwardi Regis: The Hagiographer as Insider. // *Anglo-Norman Studies 26*. Ed. by J. Gillingham. – Boydell & Brewer, Boydell Press, 2004. – P. 87-102; *Jones L.* From Anglorum basileus to Norman Saint: The Transformation of Edward the Confessor. // *The Haskins Society Journal 12*. 2002. *Studies in Medieval History*. Ed. by Stephen Morillo. – Boydell & Brewer, Boydell Press, 2003. – P. 99-120.

⁴¹ *Андреева Л.А.* Сакрализация власти в истории христианской цивилизации: Латинский Запад и православный Восток. – М.: Ладомир, 2007. – 304 с.; *Бойцов М.А.* Помазание на царство: от Саула до Штауфенов и далее // *Образ и символ в иудейской, христианской и мусульманской традиции*. – М.:Индрик, 2015. – С. 205-226; *Санников С.В.* Образы королевской власти эпохи Великого переселения народов в западноевропейской историографии VI века: монография. – Новосибирск: Изд-во НГТУ, 2011. – 212 с.; *Успенский Б.А.* Царь и император: Помазание на царство

посвященная сакрализации власти в различных культурах и религиях⁴². В последние годы вышли исследования, связанные с целительным даром королей (С. Броган, 2015) и с коронационной клятвой (А. Спенсер, 2015)⁴³. Следует отметить, что в российской науке тема сакральной легитимации власти английских королей освещена достаточно слабо; большая часть работ отечественных исследователей посвящена политическим традициям Московской Руси и Священной Римской империи, а также теоретическим аспектам сакрализации монархии.

Целью нашего исследования является изучение роли сакрального компонента в легитимации власти английских монархов IX – первой половины XV века. Для достижения указанной цели были поставлены следующие *задачи*:

1. Изучить историю коронации – основного инаугурационного обряда Средневековья, – и проанализировать ее функции в обществе.
2. Рассмотреть проблему возникновения и развития обряда королевского помазания, а также исследовать дискуссии относительно его интерпретации.
3. Проанализировать обстоятельства канонизации Эдуарда Исповедника и роль этого акта в легитимации королевской власти.
4. Исследовать представления о королевском целительном даре и их влияние на формирование сакрального статуса английской монархии.
5. Изучить роль сакрального в легитимации королевской власти в кризисные периоды английской истории.

Методологическая основа исследования. В диссертационном исследовании используются следующие методы: компаративный анализ традиций сакрализации власти различных европейских стран, каузальный анализ (анализ

и семантика монарших титулов. – М.: Языки русской культуры, 2000. – 144 с.; Федоров С. Е. Liber regalis и английские королевские инсигнии // Власть и образ: очерки потестарной имагологии. – СПб.: Алетейя, 2010. – с. 159-175; Федоров С. Е. Семантика инсталляционных инсигний // Королевский двор в Англии XV–XVII веков / Ред. и сост. С. Е. Федоров. – СПб., 2011. – С. 277-294.

⁴² Сакрализация власти в истории цивилизаций. Отв. редакторы: Д.М. Бондаренко, Л. А. Андреева, А.В. Коратаев – М.: Изд. Института Африки РАН, 2005. – 447 с.

⁴³ Brogan S. The Origins and Medieval History of the Royal Touch, 1000–1485 // The Royal Touch in Early Modern England. Politics, Medicine and Sin. – Boydell & Brewer, Royal Historical Society, 2015. – P. 23-44; Spencer A. The Coronation Oath in English Politics, 1272–1399. // Political Society in Later Medieval England. A Festschrift for Christine Carpenter. Ed. by B. Thompson, J. Watts. – Boydell & Brewer, Boydell Press, 2015. – P. 38-54.

причинно-следственных связей), генетический метод (предполагающий исследование возникновения и развития различных социальных явлений), дескриптивный метод. Также в исследовании был использован метод функционального анализа ритуалов, основанный на разработках таких современных отечественных ученых, как А.К. Байбурин, И.П. Давыдов, К.С. Сарингулян, В.Н. Топоров, И.Н. Яблоков. При изучении сакральных аспектов легитимации мы пользовались теоретическими положениями, разработанными британской школой социальной антропологии⁴⁴, в частности представителями структурного функционализма (Б.К. Малиновским и А.Р. Рэдклифф-Брауном) и их последователями (Э. Личем, В. Тэрнером и М. Дуглас); также нами были использованы концепции таких социологов и философов, как Э. Дюркгейм, М. Мосс, Р. Кайуа и М. Элиаде. Комплексный характер теоретических и методологических основ нашего исследования обусловлен особенностями выбранной темы, различные аспекты которой требуют использования особых подходов и стратегий изучения.

По итогам проведенного исследования *на защиту выносятся следующие положения:*

1. Сакральный характер средневековой английской монархии тесно связан с господствующей религиозной (христианской) традицией, но также включает в себя большой пласт архаических представлений о сакральном, в том числе магические практики. Средневековые представления о королевской сакральности являются конгломератом элементов, характерных для различных культур и исторических периодов, и включают в себя элементы маргинальной религиозности.

2. Сакральное является основой легитимности монархической власти, а также средством преодоления политических кризисов: таким образом, сакральное

⁴⁴ При изучении взглядов различных представителей британской социальной антропологии мы ориентировались на обобщающую работу А.А. Никишенкова, в которой приведен масштабный анализ основных идей и концепций, а также представлен взгляд на проблему с точки зрения истории науки. *Никишенков А.А. История британской социальной антропологии – СПб.: Издательство Санкт-Петербургского университета, 2008. – 496 с.*

обеспечивает легитимность как самой формы публичной власти, так и прав отдельных правителей на трон. Окончательное формирование принципа наследственной передачи власти произошло под влиянием представлений о сакральном статусе королевского рода. При этом апелляция к сакральному становилась основным способом легитимации власти и в случае нарушения принципа наследования.

3. Представления о сакральности английской монархии характеризуются устойчивостью и неизменностью в своих основах, при этом на протяжении Средневековья они находились в постоянном развитии и реагировали на текущие политические и общественные запросы, обогащаясь при этом новыми элементами.

4. Метод функционального анализа ритуалов полностью подходит для исследования сакрального характера средневековой королевской власти, демонстрирует свою продуктивность и большую эвристическую ценность.

Научная новизна исследования. Впервые в отечественной науке проведено комплексное исследование сакральной легитимации королевской власти в Англии IX – первой половины XV века; также впервые проведено исследование политико-религиозных традиций Европейского Средневековья с использованием концепций сакрального, разрабатываемых в современной философии религии и социологии религии. В научный оборот введен ряд малоизвестных источников, отдельные фрагменты которых были переведены на русский язык с латинского. В предметное поле религиоведения был включен ряд средневековых ритуалов, легенд и магических практик, которым до этого не уделялось должное внимание.

Теоретическая и практическая значимость исследования. Теоретическое значение исследования заключается в системном анализе представлений о сакральности власти в Англии IX – первой половины XV века, а также в развитии знаний об инаугурационных ритуалах, политической теологии и роли религиозного фактора в легитимации власти. Материалы диссертационного

исследования могут быть использованы в учебных курсах по философии религии, истории религии, ритуалистике, религиозной и исторической антропологии.

Апробация результатов исследования. Основные научные результаты диссертационного исследования нашли отражение в следующих публикациях:

I. Статьи, опубликованные в журналах, включенных в Перечень ведущих рецензируемых научных изданий Высшей Аттестационной Комиссии (ВАК) при Министерстве образования и науки Российской Федерации:

1) *Бабинцев Е.О.* Функциональный анализ английских коронационных ритуалов IX - начала XVII века // Религиоведение. – 2016. – №3. – С. 14-21.

2) *Бабинцев Е.О.* Философско-богословская концепция Нормандского Анонима в контексте дискуссий о сакральном характере королевской власти // Вестник Ленинградского Государственного университета имени А.С. Пушкина. Серия Философия. – 2017. – №1. – С. 157-166.

3) *Бабинцев Е.О.* Ветхозаветные образы в коронационных обрядах средневековой Англии (в контексте сакральной легитимации королевской власти) // Вестник Московского университета. Серия 7: Философия. – 2017. – № 2. – С. 113-120.

4) *Бабинцев Е.О.* Легенда о чудесном елее Томаса Бекета и ее роль в сакральной легитимации английской королевской власти XIV-XV веков // Философия и культура. – 2017. – № 8. – С. 71 - 77.

II. Тезисы докладов:

1) *Бабинцев Е.О.* Коронация средневекового монарха как обряд инициации (на материале Англии IX - начала XVII века) // Академическое исследование и концептуализация религии в XXI веке: традиции и новые вызовы: сб. материалов Третьего конгр. рос. исследователей религии (7 – 9.10.2016, Владимир, ВлГУ). В 6 т. Том 2. – Владимир: Аркаим, - С. 9-12.

2) *Бабинцев Е.О.* Позиция папского престола по вопросу королевского помазания в XIII веке // Материалы Международного молодежного научного

форума "ЛОМОНОСОВ-2017" / Отв. ред. А.И. Алешковский, А.В. Андриянов, Е.А. Антипов. [Электронный ресурс]. – Москва: МАКС Пресс.

3) *Бабинцев Е.О.* Инициационная функция английских коронационных ритуалов IX - начала XVII века // Материалы Международного молодежного научного форума «ЛОМОНОСОВ-2016» / Отв. ред. И.А. Алешковский, А.В. Андриянов, Е.А. Антипов. [Электронный ресурс]. – Москва: МАКС Пресс.

Основные результаты диссертационного исследования были представлены на следующих конференциях: Межвузовская научная конференция «Актуальные проблемы религиоведения-2» (г. Москва, 12 марта 2016 г.), Международная научная конференция студентов, аспирантов и молодых ученых «Ломоносов-2016» (г. Москва, 11-15 апреля 2016 г.), Третий конгресс российских исследователей религии «Академическое исследование и концептуализация религии в XXI веке: традиции и новые вызовы» (г. Владимир, 7-9 октября 2016 г.), Международная научная конференция студентов, аспирантов и молодых ученых «Ломоносов-2017» (г. Москва, 10-14 апреля 2017 г.), Международная научно-практическая конференция «Религия и история» (г. Минск, Беларусь, 20-22 апреля 2017 г.).

Структура и объем работы были определены в соответствии с целью и задачами исследования. Диссертация состоит из введения, четырех глав, заключения и списка использованной литературы, включающего в себя источники и исследовательские работы по теме. Первая глава посвящена исследованию истории и функций английских коронационных обрядов, вторая – рассмотрению происхождения обряда помазания монархов, дискуссий современников по поводу интерпретации данного обряда и особенностей средневековых представлений о священническом характере королевского сана. В третьей главе рассматриваются способы сакральной легитимации власти, возникшие в XII-XIII веках, а именно канонизация Эдуарда Исповедника и обряд исцеления золотушных; также в этой главе обсуждаются представления о целительной функции сакрального. Четвертая глава диссертации направлена на

рассмотрение способов сакральной легитимации, возникших в кризисные периоды английской истории XIV – первой половины XV века, а именно обряда освящения целительных колец (stamp-rings) и легенды о чудесном елее св. Фомы (Томаса Бекета), а также посвящена роли коронационной клятвы в низложении королей. Общий объем работы составляет 147 страниц. Список использованной литературы насчитывает 192 наименования.

ГЛАВА 1. ИСТОРИЯ И ФУНКЦИИ АНГЛИЙСКИХ КОРОНАЦИОННЫХ ОБРЯДОВ

Прежде чем перейти к исследованию английских коронационных обрядов, нам необходимо определить понятия «обряд» и «ритуал» и решить вопрос об их соотношении. Многие авторы избегают давать этим понятиям строгие определения, поэтому основной материал нам могут дать профильные словари и энциклопедии. Ю.А. Левада в «Новой философской энциклопедии» определяет ритуал так: «сложная форма символического действия, используемая в культовых системах, а также в различных типах социального поведения как средство закрепления отношения субъекта (или группы) к священным объектам, особо значимым этапам общественной или человеческой жизни, а также статуса и принадлежности к определенной группе»⁴⁵. Статьи «Обряд» в данной энциклопедии нет. В «Учебном словаре-минимуме по религиоведению» объясняются оба понятия. Религиозные ритуалы определяются как «совокупность обрядов, символических действий, придающих определенным событиям в жизни человека религиозные значения и смыслы; эти обряды являются существенной частью *Культа религиозного*». Религиозные обряды – как «важный вид религиозной деятельности, наряду с религиозными церемониями и ритуалами. <...> В самом широком смысле О. есть некоторая упорядоченная совокупность установленных обычаем действий (передвижений, операций с предметами, вокализаций, вербализаций и проч.), в к-рых воплощаются какие-либо религиозные, мифические представления и (или) бытовые традиции»⁴⁶.

Приведенные определения обладают высокой теоретической значимостью и отвечают нуждам нашего исследования, при этом на их основе нельзя с однозначностью определить соотношение понятий «обряд» и «ритуал». По данному вопросу не существует единой точки зрения; существующие подходы можно классифицировать следующим образом:

⁴⁵ Левада Ю.А. Ритуал // Новая философская энциклопедия. В 4 томах. Т.3. – М.: Мысль, 2010. – С. 458.

⁴⁶ Яблоков И.Н. Религиоведение: Учебное пособие и Учебный словарь-минимум по религиоведению. – М.: Гардарики, 2000. – С. 220, 244.

1. «Обряд» и «ритуал» являются синонимами. Согласно данной точке зрения, эти понятия являются равнозначными и, соответственно, взаимозаменяемыми. Данной точки зрения придерживаются этнограф и антрополог А.К. Байбурин, этнограф и религиовед С.А. Токарев⁴⁷.

2. «Обряд» и «ритуал» не тождественны: они либо соотносятся как род и вид, либо являются соподчиненными понятиями. Основным критерием различения двух понятий выступает степень упорядоченности, так И.П. Давыдов отмечает: «понятие обряда позволяет описать архаичное, спонтанное, аморфное и полиморфное явление духовной культуры, ритуал более конкретен, строг и упорядочен»⁴⁸. Сходной точки зрения придерживается социолог А.И. Кравченко⁴⁹.

На наш взгляд, аргументы сторонников дифференциации понятий «обряд» и «ритуал» заслуживают внимания, однако на практике разведение обрядов и ритуалов не представляется ни возможным, ни целесообразным. Кроме того, большая часть отечественных исследователей используют данные понятия как взаимозаменяемые, а в зарубежной литературе используется только понятие «ритуал» (англ. «ritual», «rite»). Поэтому в нашем исследовании понятия «обряд» и «ритуал» выступают как синонимичные.

§1. История английских коронационных обрядов.

История английских коронационных обрядов берет свое начало в IX-X веках, причем наши сведения о церемониях этого периода весьма отрывочны. Первое упоминание о коронации на территории будущего Английского королевства относится к 787 году: согласно Англосаксонской хронике в это время

⁴⁷ Байбурин А. К. Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. – СПб.: Наука, 1993. – С. 4.; Токарев С.А. Обряды и мифы // Мифы народов мира. Энциклопедия в 2-х т. / Гл. ред. С. А. Токарев. – М.: Сов. энциклопедия, 1992. - Т. 2. К-Я. – С. 235-237.

⁴⁸ Давыдов И. П. Эпистема мифоритуала. – С. 98.

⁴⁹ Кравченко А.И. Культурология. Учебное пособие для вузов. – 4-е изд. – М: Академический Проект, Трикста, 2003. – С. 98-99.

был помазан Эгферт, сын Оффы, короля Мерсии⁵⁰. На протяжении следующих полутора столетий источники хранят молчание: упоминания о коронациях не встречаются вплоть до 925 года, когда на престол взошел Этельстан⁵¹. В свою очередь, первый подробный отчет о коронации английского короля приводится в житии св. Освальда, архиепископа Йоркского, и повествует об обряде, совершенном св. Дунстаном, архиепископом Кентерберийским, над королем Эдгаром в 973 году⁵². В дальнейшем описания коронаций английских королей становятся все более подробными и регулярными.

Среди всех источников, связанных с коронациями монархов, наибольший интерес для нас представляют тексты английской коронационной службы, содержащие подробное описание обряда и детально регламентирующие его проведение. На протяжении Средневековья текст коронационного обряда существовал в четырех редакциях:

1. Коронационный обряд из Понтификала Эгберта (возможно использовался в IX веке);
2. Коронационный обряд, существовавший до Завоевания (именуемый обрядом Этельреда II или же обрядом Эдгара; в X – XI веках);
3. Коронационный обряд XII века (в XII – XIII веках);
4. Коронационный обряд из «Liber regalis» (в 1308 – 1603 гг., далее Liber regalis была переведена на английский язык)⁵³.

Английские коронационные обряды характеризуются стабильностью и преемственностью, но каждая из редакций обладает своими особенностями,

⁵⁰ Англосаксонская хроника. – СПб., 2010. – С. 61. О помазании Эгферта см. также Блок М. Короли-чудотворцы... – С. 622.

⁵¹ Strong R. Coronation. From the 8th to the 21st Century. – London, 2005. – P. 18.

⁵² Описание коронации см. Vita Oswaldi Archiepiscopi Eboracensis // The Historians of the Church of York and its Archbishops. In III vol. Vol. I. / Ed. by James Raine. – London: Longman & Co., 1879. – P. 399-475. Подробнее об этом обряде см. Jones A. The Significance of the Regal Consecration of Edgar in 973 // The Journal of Ecclesiastical History. – 1982. – Vol. 33. №3. – P. 375-390.

⁵³ Об использовании Liber regalis во времена Тюдоров см. Hunt A. The Drama of Coronation. Medieval ceremony in Early Modern England. – New York: Cambridge University Press, 2008. – 242 p.

обусловленными современными ей политическими и культурными процессами. Далее мы последовательно рассмотрим редакции коронационной службы.

На протяжении англосаксонского периода коронационный обряд существовал в двух редакциях (являющихся, соответственно, первой и второй редакциями коронационной службы). Первая редакция зафиксирована в трех документах, в Миссале Леофрика (датируется ок. 900 г.), Понтификале Эгберта, архиепископа Йоркского (ок. 1000 г.) и Понлификале «Ланалет» (ок. 1000-1030 гг.), и содержит описание обряда, который, возможно, проводился вплоть до конца IX века.

Коронация⁵⁴ начинается со строк 118 псалма «Праведен Ты, Господи, и справедливы суды Твои» (Пс. 118:137) и «Блаженны непорочные в пути, ходящие в законе Господнем» (Пс. 118:1), далее идет молитва «Deus regnorum omnium» («Бог всех царств»), после чего читается фрагмент из книги Левит (Лев. 26:6-9), в котором Бог обещает мир и защиту от врагов. Далее идут слова из псалма 85:2 «Спаси раба твоего» и из 5:2 «Услышь, Господи, слова мои», затем произносится «Аллилуйя», стихи из псалма 20 «Господи! силою Твоею веселится царь» (Пс. 20:2) и «Ты возложил на голову его венец из чистого золота» (Пс. 20:4). После этого читается отрывок из Евангелий от Матфея (Мф. 20:15-22), содержащий историю о динарии Кесаря⁵⁵. Далее читаются три молитвы, призванные благословить избранного короля: «Te invocamus Domine» («Призываем Тебя, Господи»), «Deus qui populis tuis» («Бог, который свой народ») и «In diebus eius» («Во дни его»), в которых для короля испрашиваются различные добродетели, в первую очередь справедливость и мудрость. Затем проходит обряд помазания: елей (oleum) изливается из рога на голову короля (в данном случае очевидна отсылка к помазанию библейских царей Давида и Соломона), при этом произносятся следующие слова: «Помазали Соломона Садок священник и Нафан

⁵⁴ Здесь и далее последовательность обрядов приводится в соответствии с изданием English Coronation Records.– Westminster: A. Constable & co., ltd., 1901. – lxxxviii + 413 p.

⁵⁵ Данный сюжет, кульминацией которого служат слова «Отдавайте кесарево кесарю, а Божие Богу», активно использовался в средневековой политической теории. См. интерпретацию этого пассажа Нормандским Анонимом во второй главе настоящей работы.

пророк царем в Гионе, отправились с радостью и восклицали, да живет царь в вечности» и «Господь, в силе твоей»⁵⁶ (здесь и далее перевод наш. – Е.Б.). После помазания читается молитва «*Deus electorum fortitudo*» («Бог, сила избранных»), затем королю вручают скипетр, посох и шлем, что сопровождается благословениями. В завершении обряда все присутствующие троекратно произносят «*Vivat rex N. in sempiternum*» («Да живет король N. в вечности»), после чего подходят к королю, чтобы его поцеловать. Далее служитя месса, после которой король дает обещание в виде «трех предписаний» («*tria praeserta*»)⁵⁷. Первая редакция английской коронационной службы («обряд Дунстана», в терминологии П. Шрамма⁵⁸) вызывает в среде исследователей достаточно много вопросов – в частности, ставится под сомнение ее реальное использование в коронациях англосаксонского периода⁵⁹.

В отличие от первой, вторая редакция коронационного обряда действительно использовалась в Английском королевстве до Завоевания. Эта версия коронационной службы приводится в нескольких текстах, самым известным из которых является Понтификал Клавдия, и представляет собой более развитый вариант коронации, испытавший на себе континентальное влияние⁶⁰.

В ходе обряда двое епископов ведут избранного короля к церкви, при этом хор поет «*Firmetur manus tua*» («Да укрепится рука твоя»). Войдя в церковь, король prostирается ниц перед алтарем, после чего исполняется гимн «*Te Deum laudamus*» («Тебя, Бог, восхваляем»), после чего король поднимается и приносят клятву, аналогичную обещаниям из первой редакции. Затем читаются молитвы «*Te invocamus Domine*», «*Deus qui populis tuis*» и «*In diebus tuis*» (как и в первой

⁵⁶ «*Unxerunt salomonem sadoc sacerdos et nathan propheta regem in gyon et accedentes leti dixerunt uiuat rex in eternum. Domine in uirtute tua*». Ibid. P. 5. См. 3 Цар. 1:45, Псалтирь 20:1.

⁵⁷ Подробнее о коронационной клятве см. Главу 4 настоящего исследования.

⁵⁸ *Schramm P.E. A History of the English Coronation / Trans. by L.G. Wickham Legg. – Oxford, 1937. – P. 18-23.*

⁵⁹ См. подробнее *Strong R. Coronation. From the 8th to the 21st Century. – London, 2005. – P. 17-18; Bouman C.A. Sacring and Crowning, the Development of the Latin Ritual for the Anointing of Kings and the Coronation of an Emperor Before the XIth Century. – Groningen, Djakarta, 1957. – P. 9-15; Nelson J.L. The Earliest Surviving Royal Ordo: Some Liturgical and Historical Aspects // Authority and Power, Studies in Medieval Law and Government Presented to Walter Ullmann on his Seventieth Birthday. – Cambridge, 1980. – P. 29-48.*

⁶⁰ *Strong R. Coronation. From the 8th to the 21st Century. – London, 2005. – P. 18; Ward P.L. An Early Version of the Anglo-Saxon Coronation Ceremony // The English Historical Review. – 1942. – Vol. 57, No. 227. – P. 345-361.*

редакции). После читается молитва «*Omnipotens sempiterne Deus*» («Всемогущий вечный Бог»), и короля помазывают елеем, произнося приведенные выше слова о помазании царя Соломона. Далее следует молитвы «*Christe perunge*» («Христос, помажь»). «*Deus electorum fortitudo*» («Бог, сила избранников») и «*Deus Dei filius*» («Бог, сын Божий»). Общей идеей молитв, окружающих помазание, является просьба о ниспослании королю божественного благословения и о даровании ему добродетелей, необходимых для правления. Королю вручают регалии: кольцо, меч, корону, скипетр и жезл, что сопровождается многочисленными благословениями. Затем монарха возводят на трон, что сопровождается молитвой «*Sta et retine*» («Стой и удерживай»). Далее проводится коронация королевы, которая также принимает помазание и две регалии: кольцо и корону. Обряд завершается мессой.

Ко второй редакции (которую П. Шрамм именует «обрядом Эдгара») складывается структура коронационного обряда, которая будет существовать на протяжении всего Средневековья и сохранится вплоть до наших дней. Его основными частями являются: избрание короля, принесение королем клятвы, его посвящение перед помазанием (с помощью молитв), собственно помазание, вручение регалий и интронизация. Во второй редакции коронационной службы возрастает роль духовенства (право вручать королю регалии закрепляется за епископами, кроме того, отсутствует процедура аккламации, то есть публичного одобрения кандидатуры короля)⁶¹. Также впервые появляется простираание короля перед алтарем, что подчеркивает его смирение перед помазанием, которое воспринимается как рождение в новом качестве. Теперь король приносит клятву непосредственно перед помазанием, что автоматически делает ее необходимым условием для принятия сана. Во второй редакции содержится описание коронации королевы, что свидетельствует о повышении ее статуса – поскольку она принимает помазания и увенчивается короной наравне с королем. С этого

⁶¹ Strong R. Coronation. From the 8th to the 21st Century. – London, 2005. – P. 19.

момента можно говорить об осмыслении особого служения королевы в масштабах государства⁶².

Англосаксонские правила никак не регламентировали место проведения коронаций, поэтому они проводились в различных церквях и городах. Последними королями, коронованными в соответствии с требованиями второй редакции, были Эдуард Исповедник (в 1043 г.) и Гарольд II (в 1066 г.). В том же 1066 году был коронован Вильгельм Завоеватель, однако не вполне ясно, по каким правилам он был возведен на престол. Общепринятой является точка зрения, что в англосаксонский коронационный обряд были внесены изменения; однако нельзя утверждать, что для коронации первого монарха Нормандской династии использовался новый обряд, вошедший в историю как третья редакция коронационной службы.

Третья редакция («обряд Ансельма») сформировалась в XII веке под сильным влиянием континентальных традиций. В соответствии с новыми правилами, двое епископов вводят короля в церковь, пока исполняется «*Firmetur manus tua*», король вместе с епископами простирается у алтаря, читается литания, после чего епископы встают и помогают подняться королю. Король приносит клятву (практически аналогичную той, которую произносили англосаксонские короли), вслед за ней проходит аккламация: один из епископов спрашивает присутствующих, признают ли они претендента на престол своим королем, на что присутствующие отвечают «*Volumus et concedimus*» («Хотим и соглашаемся»). Далее читаются молитвы, благословляющие короля: «*Omnipotens eterne Deus*» («Всемогущий вечный Бог»), «*Benedic Domine*» («Благослови, Господи»), «*Deus ineffabilis auctor mundi*» («Бог, невыразимый создатель мира»); после них архиепископ приступает к помазанию: сначала елеем помазываются руки короля, во время чего произносится «Да будут помазаны эти руки святым елеем, как были помазаны короли и пророки, и как Самуил помазал Давида на царство, чтобы ты был благословлен и утвержден как король в этом королевстве над сим народом,

⁶² О служении королевы см. *Duggan A.J.* Queens and Queenship in Medieval Europe. – Boydell & Brewer, Boydell Press, 2008. – 357 p.; *Smith J.A.* The Earliest Queen-Making Rites // *Church History*. – 1997. – Vol. 66, No. 1. – P. 18-35.

который Господь Бог твой дал тебе для правления и руководства. Ибо тот, кто обитает с Отцом и Духом святым, сам был удостоен предводительствовать»⁶³; далее читается молитва «*Prospice omnipotens deus*» («Взгляни, всемогущий Бог»), после чего елеем помазывается голова, грудь, плечи и оба локтевых сгиба, что сопровождается соответствующими словами: «Да будет помазана эта голова, грудь, плечи и локти освященным елеем»⁶⁴. После помазания читается еще несколько молитв, затем епископы подпоясывают короля мечом, надевают на него браслеты и мантию. Далее ему вручают остальные регалии: корону, кольцо, скипетр и жезл, что сопровождается молитвами и благословениями. После вручения знаков власти короля вновь благословляют, епископы целуют короля и ведут его к трону, во время чего исполняется «*Te Deum laudamus*» («Тебя, Боже, восхваляем»). После интронизации монарха архиепископ читает молитву «*Sta et retine*». Далее проходит коронация королевы, которая также принимает помазание; ей вручают корону и кольцо. Завершается коронация мессой.

Рой Стронг считает, что третья редакция коронационной службы испытала на себе влияние папства, которое стремилось разграничить обряды королевского и епископского помазания: вследствие этого английские короли отказались от помазания миром, удовлетворившись обыкновенным елеем. Однако отметим, что в текстах англосаксонских обрядов нет никаких специальных указаний на использование мира: термин «*chrisma*» («миро») не употребляется, во всех случаях используется «*oleum*» («елей»). Собственно «*chrisma*» появляется только в четвертой редакции коронационного обряда где он употребляется наряду с «*oleum*». Тем не менее, можно допустить, что в первых двух редакциях миро обозначалось словом «*oleum*» (которое можно рассматривать как обобщающее понятие и для елея, и для мира) в силу отсутствия необходимости в конкретизации⁶⁵. Действительно, вплоть до начала борьбы за инвеституру вопрос

⁶³ «*Unguantur manus iste de oleo sanctificato. unde uncti fuerunt reges et prophete et sicut unxit samuel dauid in regem. ut sis benedictus et constitutus rex in regno isto super populum istum quern dominus deus tuus dedit tibi ad regendum et gubernandum. Quod ipse prestare dignetur. qui cum patre et spiritu sancto uiuit*». *English Coronation Records*. – P. 32.

⁶⁴ «*Unguatur caput istud, pectus, scapule, et compages brachiorum de oleo sanctificato*». *English Coronation Records*. – P. 33.

⁶⁵ *Kern F. Kingship and Law in the Middle Ages*. – Oxford, 1939. – P. 27-61.

о королевском помазании стоял не так остро и не требовал четкой регламентации (подробнее проблема помазания будет изложена во второй главе настоящей работы).

Среди других нововведений можно отметить благословление короны (что выделяло ее среди прочих знаков королевской власти) и увеличение числа регалий и одеяний⁶⁶. Причисление Эдуарда Исповедника к лику святых в 1161 году и захоронение его останков в Вестминстерском аббатстве усилило внимание к принадлежащим (либо приписываемым) ему регалиям, которые с тех пор использовались на коронациях английских королей. Современная корона св. Эдуарда была создана в 1661 году (поскольку в 1649 году все регалии были уничтожены в ходе английской революции), однако в силу традиции продолжает носить имя святого. С 1066 года Вестминстерское аббатство становится постоянным и неизменным местом коронации королей⁶⁷, а с XII века за архиепископом Кентерберийским закрепляется право на проведение коронации. Одним из свидетельств тому служит письмо папы Александра III архиепископу Йоркскому, в котором он запрещает английскому духовенству короновать Генриха, сына Генриха II, в отсутствие архиепископа Кентерберийского⁶⁸. Бывший в то время архиепископом Томас Бекет находился в изгнании, что усложняло ситуацию. Несмотря на папский запрет, в 1170 году английские епископы короновали королевского сына, за что были отлучены от церкви (в том же году состоялось примирение между королем и архиепископом, после чего Томас Бекет вернулся в Англию и был убит). Еще одним нововведением в коронационной службе было использование захваченной реликвии – так называемого Камня судьбы (Скунского камня), на котором во время инаугурации традиционно восседали шотландские короли. Эдуард I привез его в 1296 году из

⁶⁶ Наиболее фундаментальное и актуальное исследование, посвященное коронационным регалиям: *Blair C., and others. The Crown Jewels: The History of the Coronation Regalia in the Jewel House of the Tower of London.* – Norwich: TSO, 1998. – 1487 p.

⁶⁷ *Binski P. Westminster Abbey and the Plantagenets: Kingship and the Representation of Power 1200–1400.* – London: Yale University Press, 1995. – 241 p.

⁶⁸ Текст письма см. *Patrologia Cursus Completus. Tomus CC. Alexander III Pontifex Romanus.* Accurante J.-P. Migne. – Lutetia Parisiorum, 1855. – P. 653. Подробнее о письме Александра III см. *English Coronation Records.* – P. 43-45.

Шотландии в качестве военного трофея и поместил под сидение Кресла святого Эдуарда, являвшегося английским коронационным трон⁶⁹. Это заимствование дало англичанам символическое право притязать на власть над всей Британией и в определенном смысле «усилило» сакральность английских королей.

Четвертая редакция коронационной службы вошла в обиход в начале XIV века и зафиксирована в манускрипте «*Liber regalis*» («Королевская книга»). Достоверно известно, что в 1308 году Эдуард II был коронован в соответствии с данной версией обряда; соответственно, она была создана раньше, однако неизвестно, когда именно⁷⁰. Эта редакция использовалась на протяжении длительного времени – дольше всех прочих редакций; она содержит наиболее полное описание обряда (включая подготовительный этап коронации). В четвертой редакции заметны значительные заимствования из французского коронационного обряда, которые подчеркивают сакральный характер монарха. С другой стороны, она содержала потенциал для ограничения королевской власти: наряду с клятвой, которая приняла новую форму (вопросов и ответов), в ней содержится процедура аккламации (публичного признания короля) и упоминается примечательная подготовительная процедура: «...ранним утром прелаты и дворяне королевства должны собраться в королевском дворце в Вестминстере, чтобы совещаться о посвящении и избрании нового короля и об утверждении и установлении законов и обычаев королевства»⁷¹. В *Liber regalis* возвращаются некоторые тексты англосаксонских служб, не вошедших в третью редакцию⁷². В числе прочего вновь появляется молитва «*Deus electorum fortitudo*» («Бог, сила избранных»), в которой помазанного короля призывают уподобиться Аарону в служении Богу. Не удивительно, что она не была включена в третью редакцию,

⁶⁹ *Breeze D.J.*, Clancy T.O., Welander R. *The Stone of Destiny: Artefact and Icon*. – Edinburgh: Society of Antiquaries of Scotland, 2003. – 283 p.; *Rees J.S.* *The Coronation Chair // Studies in Conservation*. – 1954. – Vol. 1, No. 3. – P. 103-114.

⁷⁰ *Strong R.* *Coronation. From the 8th to the 21st Century*. – London, 2005. – P. 40.

⁷¹ «...summo mane conueniant prelati et nobiles regni in palacio regio apud westmonasterium. tractaturi de noui regis consecracione et eleccione et de legibus et consuetudinibus regni confirmandis firmiter statuendis». *English Coronation Records*. – P. 83.

⁷² Подробнее о песнопениях и музыке, используемых в четвертой редакции, см. *Hughes A.* *The Origins and Descent of the Fourth Recension of the English Coronation // Coronations. Medieval and Early Modern Monarchic Ritual*. – Berkley-Los Angeles-Oxford, 1990. – P. 197-213; *Hughes A.* *Antiphons and Acclamations: The Politics of Music in the Coronation Service of Edward II, 1308 // The Journal of Musicology*. – 1988. – Vol. 6, No. 2. – P. 150-168.

поскольку та была составлена во времена борьбы папства с претензиями королей на квази-священнический статус (подробнее об этом см. вторую главу).

Описание коронации из *Liber regalis* отличается подробностью и обилием деталей. В обобщенном виде обряд имеет следующую структуру:

1. Накануне коронации король едет в Вестминстерский дворец
2. Там король проводит ночь в размышлениях и молитвах, слушает наставления аббата Вестминстера.
3. Утром в день коронации прелаты и дворяне королевства собираются во дворце.
4. Король совершает омовение и облачается должным образом.
5. Процессия, состоящая из клириков, шествует из аббатства во дворец, после чего возвращается в храм вместе с королем и дворянами.
6. Проходит аккламация (признание короля достойным правления со стороны подданных, находящихся в храме).
7. Король совершает подношение золота на алтарь, после чего простирается ниц. Над ним читается ряд молитв.
8. Архиепископ принимает королевскую клятву.
9. Король повторно простирается ниц, над ним читаются молитвы, призванные благословить его перед помазанием.
10. Архиепископ помазывает короля.
11. Короля облачают и вручают ему регалии⁷³.
12. Короля возводят на трон.
13. Клирики и дворяне, присутствующие на церемонии, приносят вассальную присягу королю.

⁷³ О регалиях см. *Федоров С.Е. Liber regalis и английские королевские инсигнии // Власть и образ: очерки потестарной имагологии.* – СПб.: Алетейя, 2010. – с. 159-175; *Федоров С.Е. Семантика инсталляционных инсигний // Королевский двор в Англии XV–XVII веков.* – СПб., 2011. – С. 277-294.

14. Король слушает мессу и причащается обоими видами.

15. Короля препроводят к гробнице св. Эдуарда, где с него снимают регалии и одеяния, которые затем возлагают на алтарь. После этого короля облачают в другую одежду.

16. Король в составе процессии шествует из аббатства во дворец, где проходит пир.

Также манускрипт содержит описание коронации королевы и многочисленные указания по подготовке коронации, в том числе список дворян и клириков, участвующих в процессии и правила организации храмового пространства во время церемонии. В *Liber regalis* мы встречаем детальное описание королевского помазания. Перед помазанием король снимает с себя все одеяния, кроме туники, имеющей разрезы на груди, между лопатками, на плечах и на локтях. Сначала елеем помазываются руки короля, во время чего читается «Да будут помазаны эти руки ...» (см. выше), произносится «Помазали Соломона ...» (см. выше) и «Господь, в силе твоей». Далее читается молитва «*Prospice omnipotens deus*», затем короля помазывают елеем по груди, между лопатками, на плечах, и на обоих локтях, после чего крестообразно помазывается голова. Затем голова помазывается также миром (*chrisma*)⁷⁴. Неизвестно, когда именно помазание миром вернулось в обряд, но с XIV века оно несомненно присутствовало на коронациях английских королей. Четвертая редакция коронационной службы предполагала существенные изменения коронационной клятвы, чему будет посвящен специальный параграф четвертой главы.

Таким образом, на протяжении всего Средневековья английский коронационный обряд находился в непрерывном развитии, однако его структура оставалась практически неизменной; основными частями коронации являлись аккламация, помазание, коронование (и следующее за ним вручение регалий) и интронизация. Основной задачей коронации как инаугурационного обряда выступала легитимация власти монарха; для этих целей использовался авторитет

⁷⁴ English Coronation Records. – P. 91-93.

священных текстов, а также масштабное вовлечение в церемонию клириков и дворян. Внешний облик и интерпретация коронационного обряда зависели от изменений в представлениях о сакральном характере королевской власти, которые будут рассмотрены в последующих главах; однако перед этим нам следует проанализировать функции коронационных ритуалов.

§2. Функции английских коронационных обрядов.

В этом параграфе мы рассмотрим функции коронационного обряда, которые позволят нам проанализировать различные аспекты роли ритуала в средневековом обществе и осветить его роль в легитимации королевской власти. В начале мы скажем несколько слов о структуре коронационного обряда, затем остановимся на постулатах функционального анализа ритуалов, после чего приступим к анализу конкретных функций коронации. В работе мы будем использовать текст четвертой редакции коронационного обряда (в том виде, в котором он представлен в *Liber regalis*), при необходимости делая отсылки к предшествующим редакциям.

Структура английского коронационного обряда. Коронационный обряд представляет собой разновидность инаугурационных обрядов и, шире, обрядов посвящения в сан. В рамках данной работы представляется нецелесообразным рассматривать проблему классификации обрядов (равно как и проблему выбора оснований, по которым эта классификация проводится), поэтому мы ограничимся замечанием, что обряды посвящения в сан являются разновидностью обрядов инициации, поскольку их целью является изменения социального статуса индивида (в случае коронации – претендента на престол).

Структура коронационного обряда подчинена общей логике ритуалов инициации, однако имеет ряд особенностей, отчетливо фиксируемых в различных культурах. Попытку найти универсальную схему коронационного обряда

осуществил британский антрополог Артур Хокарт⁷⁵. Он выделяет 26 структурных элементов коронации, однако отмечает, что ни в одном известном обряде полный набор перечисленных элементов не встречается: так, в западноевропейском коронационном обряде он насчитывает только 15 из них⁷⁶. Что же касается текста *Liber regalis*, то британский историк Рой Стронг делит его на 30 пунктов (в число которых он включает не только структурные элементы обряда, но и правила, регламентирующие его подготовку)⁷⁷. Следуя логике А. Хокарта и Р. Стронга, мы вычленили структуру английского коронационного обряда (в том виде, в котором он представлен в *Liber regalis*, см. страницы 10-11 настоящей работы), однако воздержимся от слишком дробного деления, которое было бы излишним и затруднило бы анализ материала. Для удобства мы разделим коронационный обряд на три части:

- 1) Подготовительные обряды перед коронацией, которые проводятся вне храма (пункты 1-5).
- 2) Обряд помазания, являющийся ключевой частью коронации, и предваряющие его ритуалы (пункты 6-10)
- 3) Обряды, совершаемые после помазания, в ходе которых король получает знаки своей власти (пункты 11-16).

Далее мы последовательно рассмотрим три вышеперечисленных группы обрядов.

Основы функционального анализа. В силу того, что к настоящему времени ритуалистика не сформировалась как самостоятельная научная дисциплина⁷⁸, изучение функций ритуалов находится в смежном предметном поле антропологии, этнологии, культурологии, социологии, религиоведения и некоторых других

⁷⁵ Артур Морис Хокарт (1883–1939) – британский антрополог, ученик У. Риверса, широко использовавший сравнительный метод в своей работе. Интересующий нас труд А. Хокарта «Kingship» (что можно перевести как «Королевский сан») представляет собой исследование королевской сакральности в различных культурах, содержащее множество схем и теоретических построений. Подробнее о деятельности А. Хокарта см. *Иванов Вяч. Вс.* Артур Хокарт и сравнительный метод в этнографии // *Природа*. – М.: Наука, 1985. – №12. – С. 83-87.

⁷⁶ *Hocart A.M.* Kingship. – London: Oxford University Press, 1969. – P. 70-71, 92-97.

⁷⁷ *Strong Roy.* Coronation. From the 8th to the 21st Century. – London, 2005. – P. 41-43.

⁷⁸ *Давыдов И. П.* Эпистема мифоритуала. – С. 88.

дисциплин. Интерес к данному предмету возник в научном сообществе в начале XX века. Первой фундаментальной работой, рассматривающей функции ритуалов, является произведение Э. Дюркгейма «Элементарные формы религиозной жизни»⁷⁹ (в третьей части данного труда автор выделяет четыре основные функции ритуала: функцию социализации индивида, интегрирующую, регенерирующую и психотерапевтическую функции). Исследование функций ритуалов продолжает ученик Э. Дюркгейма – М. Мосс⁸⁰, а в дальнейшем функциональный анализ ритуалов разрабатывают представители британской школы социальной антропологии (Бр.К. Малиновский⁸¹, А. Рэдклифф-Браун⁸², Э. Лич⁸³, М. Дуглас⁸⁴, В. Тэрнер⁸⁵ и другие). В отечественной науке функциональный анализ ритуалов стал предметом исследований таких ученых, как К.С. Сарингулян⁸⁶, В.Н. Топоров⁸⁷, А.К. Байбурин⁸⁸. Одной из новейших работ, затрагивающих проблематику функционального анализа ритуалов, является монография И.П. Давыдова «Эпистема мифоритуала»⁸⁹.

Необходимо уточнить понятие функции (применительно к изучению общества в целом и к изучению ритуалов в частности). Традиционное понимание функции как соответствия потребности восходит к Э. Дюркгейму⁹⁰. Один из основоположников структурного функционализма Бр. Малиновский

⁷⁹ *Durkheim Emile. Les Formes elementaires de la vie religieuse. Le Systeme totemique en Australie. – Paris, Alcan, 1912, 4-е ed. – P.:P.U.F., 1960.*

⁸⁰ *Мосс М. Социальные функции священного / Избранные произведения. Пер. с фр. под общ. ред. Утехина И. В. – СПб.: Евразия, 2000. – 448 с.*

⁸¹ *Малиновский Бр. Магия, наука, религия. – М.: Рефл-бук, 1998. – 304 с.; Малиновский Бр. Научная теория культуры. М.: ОГИ, 2005. – 184 с.*

⁸² *Рэдклифф-Браун А.Р. Структура и функция в примитивном обществе. Очерки и лекции / Пер. с англ. – М.: Восточная литература РАН, 2001. – 304 с.*

⁸³ *Лич Э. Культура и коммуникация: Логика взаимосвязи символов. К использованию структурного анализа в социальной антропологии / Пер. с англ. – М.: Восточная литература РАН, 2001. – 142 с.*

⁸⁴ *Дуглас М. Чистота и опасность / Пер. с англ. Р. Громовой под ред. С. Баньковской. – М.: КАНОН-пресс-Ц, Кучково поле, 2000. – 288 с.*

⁸⁵ *Тэрнер В. Символ и ритуал / Сост. В. А. Бейлис и автор предисл. – М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1983. – 277 с.*

⁸⁶ *Сарингулян К. С. Культура и регуляция деятельности. – Ереван: Изд-во АН АрмССР, 1986. – 158 с.*

⁸⁷ *Топоров В. Н. О ритуале. Введение в проблематику. // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. – М.: Наука, Гл. ред. вост. лит. АН СССР, 1988. – С. 7-60.*

⁸⁸ *Байбурин А. К. Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. – СПб.: Наука, 1993. – 240 с.*

⁸⁹ *Давыдов И. П. Эпистема мифоритуала. – 180 с.*

⁹⁰ *Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. Метод социологии / Пер. с фр. и послесловие Л. Б. Гофмана. – М.: Наука, 1990. – С. 51.*

придерживался той же позиции: «функцию нельзя определить иначе, нежели как удовлетворение некоторой потребности путем деятельности, в рамках которой люди сотрудничают, используют артефакты и потребляют плоды своего труда»⁹¹. Другой – А. Рэдклифф-Браун – выступал за доработку данного определения, в частности, за отказ от термина «потребность» и замену его на «необходимые условия существования». Он понимал функцию как «вклад, вносимый деятельностью отдельной части в общую деятельность некоего целого, в которое эта часть включена», и добавлял, что «функция конкретной социальной практики – это ее вклад в общую социальную жизнь, т.е. в функционирование социальной системы в целом»⁹². Социолог Р.К. Мертон определяет функции как «наблюдаемые последствия, которые способствуют адаптации или приспособлению данной системы», и противопоставляет их дисфункциям («наблюдаемые последствия, которые уменьшают приспособление или адаптацию системы») ⁹³.

Для целей нашего исследования требуется широкая трактовка понятия функции, позволяющая интегрировать различные точки зрения и охватить все множество конкретных функций ритуалов, уже открытых другими авторами. Мы будем пользоваться дефинициями, предложенными И.Н. Яблоковым и И.П. Давыдовым. И.Н. Яблоков определяет функцию (применительно к религии) как «способ ее действия в обществе»⁹⁴. И.П. Давыдов дает такое определение: «функцию мы понимаем предельно широко, бихевиористски, – как системный ответ на запрос (адресный источник локального возмущения), как реакцию аутопойетической системы на внешний раздражитель или внутреннюю потребность»⁹⁵ (эвристическая ценность данных определений подтверждается

⁹¹ *Малиновский Бр.* Научная теория культуры. М.: ОГИ, 2005. – С. 43.

⁹² *Рэдклифф-Браун А.Р.* Структура и функция в примитивном обществе. – С. 211.

⁹³ *Мертон Р.К.* Явные и латентные функции // Американская социологическая мысль / Под ред. В.И. Добренькова. – М.: Изд-во МГУ, 1996. – 496 с.

⁹⁴ *Яблоков И.Н.* Социология религии... – С. 252.

⁹⁵ *Давыдов И.П.* Функционализм Ролана Рехта (в контексте истории понятия функции) // *Бурнашева А.А., Давыдов И.П., Замлелова С.Г., Лебедев В.Ю., Осипова О.В., Прилуцкий А.М., Фадеев И.А.* MAGNUM IGNOTUM: История понятий. (К 10-летию со дня кончины Райнхарта Козеллека). – М.: Столица, 2016. – С. 47-104.

результатами исследований функций религии и ритуалов, проводимых И.Н. Яблоковым и И.П. Давыдовым).

Перечень исследуемых функций в перечисленных выше трудах варьируется в зависимости от научных интересов конкретного автора и особенностей предмета исследования. И.Н. Яблоков, исследующий религию как социальную подсистему, выделяет следующие функции религии⁹⁶:

1. Мировоззренческая.
2. Компенсаторная.
3. Коммуникативная.
4. Регулятивная.
5. Интегрирующе-дезинтегрирующая.
6. Культуротранслирующая.
7. Легитимирующе-разлегитимирующая.

Поскольку ритуал является способом культовой деятельности и, таким образом, религиозной деятельности⁹⁷, ряд функций ритуала соответствует функциям религии. На настоящий момент наиболее полный обзор и анализ функций ритуалов проведен И.П. Давыдовым⁹⁸. Автор сопоставляет два списка функций, первый из них принадлежит исследователям А.К. Байбурину и К.С. Сарингуляну, второй – В.Н. Топорову.

Функции ритуала А.К. Байбурина и К.С. Сарингуляна⁹⁹:

1. Социализации индивида.
2. Интегрирующая.
3. Регенерирующая.
4. Психотерапевтическая.

⁹⁶ Яблоков И.Н. Социология религии... – С. 253-256. См. также Яблоков И.Н. Понятие и функции религии // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. – 2011. – №1. – С. 204-211.; Яблоков И.Н. История религии. В 2 т. Т.1: учебник для бакалавров / под ред. И.Н. Яблокова. – М.: Издательство Юрайт, 2014. – С. 55.

⁹⁷ Подробнее о религиозной деятельности см. Яблоков И.Н. Социология религии... – С. 222-226.

⁹⁸ Давыдов И.П. Эпистема мифоритуала. – С. 95-96.

⁹⁹ Более подробно см. Байбурина А. К. Ритуал в традиционной культуре. – С. 30-35.

5. Космизации (упорядочивающая).
6. Регулятивная.
7. Хаотизации.
8. Функция «борьбы с профанным временем».
9. Дифференциации.
10. Адаптации.
11. Обмена ценностями.
12. Коммуникативная.
13. Медиаторная
14. Аутокоммуникативная
15. Компенсаторная.
16. Легитимирующая.
17. Символизации.
18. Шаблонирования форм поведения.
19. Стратификации.
20. Деонтизации.
21. Хронометрии.
22. Сублимации.
23. Интериоризации.
24. Психологической интеграции.
25. Сигнификационная.
26. Мемориализационная.
27. Инициационная.
28. Аккультурации.
29. Прогностическая.

30. Объяснительная.
31. Фатическая.
32. Онто-диагностическая.

Функции религиозного ритуала В.Н. Топорова¹⁰⁰:

1. Религиозно-правовая.
2. Военская.
3. Производственно-экономическая.
4. Интегративная.
5. Аксиологическая.
6. Социализации.
7. Глоттогенетическая.
8. Творческая.

И.П. Давыдов проводит параллели между этими двумя списками функций: функция социализации присутствует в обоих списках, интегрирующая функция из первого списка соответствует интегративной функции из второго, религиозно правовая функция – легитимирующей, аксиологическая – функции обмена ценностями. С учетом пересечения двух списков мы имеем 36 функций, отражающих различные аспекты социального назначения ритуала. На наш взгляд, такое множество функций нуждается в систематизации, по крайней мере для упорядочивания дальнейшего исследования коронационного обряда. Мы предлагаем взять за основу анализа четыре функции ритуала, выделенные Э. Дюркгеймом (функцию *социализации индивида, интегрирующую, регенерирующую* и *психотерапевтическую* функции), так как, во-первых, они отражают наиболее значимые аспекты ритуала, и во-вторых, большая часть остальных функций сводима к ним, либо так или иначе коррелирует с ними.

¹⁰⁰ Более подробно см. Топоров В. Н. О ритуале. – С. 7-60.

Единственная поправка, которую мы хотели бы внести в эту схему – заменить функцию *социализации индивида*¹⁰¹ на функцию *инициации*, поскольку именно эта функция является доминирующей в коронационном обряде (что объясняется принадлежностью коронации к обрядам инициации, см. начало параграфа).

Инициационная функция. Инициация представляет собой обряд (либо совокупность обрядов), призванных изменить социальный и зачастую религиозный статус человека. Наибольший вклад в изучение инициационной функции ритуалов внесли Арнольд ван Геннеп (1873-1957) и Мирча Элиаде (1907-1986).

А. ван Геннеп рассматривал обряды инициации в контексте теории «обрядов перехода» («les rites de passage»). В своей одноименной работе он дает следующее определение: обряды перехода – это обряды, сопровождающие «переход из одного состояния в другое, из одного мира (космического или общественного) – в другой»¹⁰². К обрядам перехода А. ван Геннеп причисляет обряды, связанные с беременностью и родами, свадебные и похоронные обряды, обряды инициации и др. Согласно его концепции, обряды перехода сопровождают человека на протяжении всей его жизни, однако все они не всегда являются только лишь обрядами перехода – например, ритуалы посвящения в сан (к которым относится и коронация) включают также обряды приобщения к божеству.

Основная идея А. ван Геннепа, оказавшая определяющее влияние на последующие исследования обрядов перехода, – это выделение трехфазной схемы обрядов перехода¹⁰³:

¹⁰¹ Под социализацией мы понимаем «процесс усвоения и дальнейшего развития индивидом социо-культурного опыта – трудовых навыков, знаний, норм, ценностей, традиций, накапливаемых и передаваемых из поколения к поколению, процесс включения индивида в систему общественных отношений и формирований у него социальных качеств». См. Мысливченко А.Г. Социализация // Философский словарь / Под ред. И.Т. Фролова. – 7-е изд., перераб. и доп. – М: Республика, 2001. – С. 527.

¹⁰² Геннеп А., ван. Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов / Пер. с франц. – М.: Восточная литература РАН, 1999. – С. 15.

¹⁰³ Геннеп А., ван. Обряды перехода. – С. 15.

- Обряды отделения (прелиминарные), в ходе которых индивид отделяется от своей первоначальной социальной роли;
- Обряды промежуточные (лиминарные), обряды, сопровождающие состояние индивида, при котором прежняя социальная роль им утрачена, а новая пока еще не получена;
- Обряды включения (постлиминарные), в ходе которых индивид получает новую социальную роль.

Отметим, что А. ван Геннеп не всегда придерживался строгого разделения всех обрядов на три вышеуказанные группы и считал, что одни и те же обряды могут быть одновременно и обрядами отделения, и обрядами включения¹⁰⁴.

Отделение индивида от его изначального состояния осуществляется путем изоляции иницируемого в определенном месте, очищения, установления ряда табу (пищевых, сексуальных и др.), иногда членовредительства и ритуального бичевания, организации торжественных шествий и совершением жертвоприношений. После этого наступает промежуточный период, во время которого лишенный своего прежнего статуса индивид считается мертвым: он может ходить голым, его контакты с людьми ограничиваются. За этим следует стадия включения – индивид возвращается в социум, обретя новый статус. На этом этапе могут использоваться специальные костюмы, маски, различные сакральные предметы и т.д., как правило, одним из завершающих обрядов включения является совместная трапеза¹⁰⁵.

Таким образом, в основе обряда инициации лежит идея временной смерти и воскресения: индивид должен отделиться от профанного мира, «умереть» для него, чтобы войти в сакральный мир, так он приобретает особые свойства (в течение лиминарного периода) и возвращается в профанный мир, «воскресая» для него в новом качестве.

¹⁰⁴ Например, обряды членовредительства, в том числе обрезание, выводят индивида из определенной группы и одновременно включают его в другую. См. *Геннеп А., ван.* Обряды перехода. – С. 70.

¹⁰⁵ *Геннеп А., ван.* Обряды перехода. – С. 73-86.

А. ван Геннеп рассматривает также интересующую нас разновидность инициации – коронацию. Специфической чертой данного обряда является передача сакральных предметов – регалий. Также он отмечает, что период междуцарствия является промежуточным периодом для всего социума, поскольку на это время приостанавливается общественная жизнь¹⁰⁶.

Идеи А. ван Геннепа получили развитие в трудах британских антропологов Эдмунда Лича (1910-1989) и Виктора Тэрнера (1920-1983). Они заимствуют его теорию о трех фазах обрядов перехода, переосмысляя и углубляя ее содержание. Рассматривая первую фазу обрядов перехода, Э. Лич выделяет четыре основных способа отделения индивида от его первоначальной роли: перемещение в составе процессии, снятие прежней одежды, совершение жертвоприношений и очищение посредством мытья и т.п. Промежуточный период Э. Лич называет периодом «социального безвременья», в течение которого индивид является аномальным и находится в аномальном времени. В этом состоянии человек представляет определенную опасность для окружающих, поскольку он «заражен» сакральным. Что касается обрядов включения, то для них характерны те же действия, что и для обрядов отделения, но с обратным знаком (например, передвижение в процессии в обратном направлении и т.п.)¹⁰⁷. Как и А. ван Геннеп, Э. Лич подчеркивает роль символики смерти и возрождения, которая пронизывает все обряды перехода.

В. Тэрнер сосредоточил свое внимание на исследовании промежуточного состояния иницируемых, которое он обозначал термином «лиминальность»¹⁰⁸. Он отмечает, что лиминальные индивиды обладают двойственными свойствами, представляются как ничем не владеющие (поэтому могут ходить голыми или носить лохмотья) и не имеющие никаких знаков отличия, позволяющих идентифицировать их с тем или иным социальным статусом. Они пассивны и должны полностью подчиняться тем, кто проводит инициацию, часто они

¹⁰⁶ Геннеп А., ван. Обряды перехода. – С. 103.

¹⁰⁷ Лич Э. Культура и коммуникация: Логика взаимосвязи символов. К использованию структурного анализа в социальной антропологии. – М.: Восточная литература РАН. – С. 95-96.

¹⁰⁸ А. ван Геннеп и В. Тэрнер используют термины «лиминарный» (liminaire) и «лиминальный» (liminal) соответственно для обозначения одного и того же; в нашем исследовании они рассматриваются как синонимичные.

подвергаются унижениям. Такое положение В. Тэрнер связывает с символической смертью: «пассивность, униженность, полураздетость; все это в символической среде представляет одновременно и могилу, и утробу»¹⁰⁹. Поскольку иницируемый пассивен, с ним могут обращаться как с немощным, сопровождая и поддерживая его. Также он соблюдает ряд запретов, в том числе половое воздержание (это связано с представлением о бесполости и анонимности иницируемых).

В Тэрнер, в отличие от А. ван Геннепа и Э. Лича, делает инициацию правителя одним из центральных моментов своего исследования и высказывает несколько важных замечаний. Во-первых, иницируемый подчиняется власти «тотальной общности», которая представляет собой «вместилище всего набора культурных ценностей, норм, отношений, чувств, родственных связей»¹¹⁰ (ее представителями являются лица, проводящие обряд). Во-вторых, в лиминальном состоянии высшее становится низшим, и перед тем как получить власть иницируемый правитель должен некоторое время находиться в подчиненном и униженном положении. В этом состоит профилактическая (обуздывающая) функция обряда инициации. Те испытания, которые проходит иницируемый, и наставления, которые он выслушивает, призваны оградить его в будущем от злоупотребления своим положением, поскольку он должен осознать, что статус и власть даны ему социумом: «держатель высокого статуса <...> должен рассматривать свои привилегии как дары всей общины, которая в конечном счете контролирует все его действия. Структура и высокие посты, порожденные структурой, таким образом, рассматриваются как инструментарий общественного блага, а не как средство личного возвеличения»¹¹¹.

М. Элиаде посвящает интересующей нас теме книгу «Initiation, rites, sociétés secrètes, naissances mystiques» (в русском переводе – «Тайные общества. Обряды инициации и посвящения»), в которой он рассматривает три вида инициации:

¹⁰⁹ Тэрнер В. Символ и ритуал. – С. 170.

¹¹⁰ Тэрнер В. Символ и ритуал. – С. 176.

¹¹¹ Тэрнер В. Символ и ритуал. – С. 177.

обряды, связанные с достижением половой зрелости, со вступлением в тайное общество и с индивидуальным посвящением колдуна. Не ограничиваясь рассмотрением ритуалов так называемых «примитивных» обществ, автор анализирует инициации различных культурных и религиозных традиций, выявляя их инвариантные черты. М. Элиаде акцентирует внимание на изменении онтологического статуса иницируемого, которое осуществляется через символическую смерть неопита и возрождение его к новой жизни¹¹². Так же, как А. ван Геннеп и британские антропологи, М. Элиаде характеризует иницируемых как пассивных, униженных и подчиненных чужой воле, однако большее внимание он уделяет испытаниям, сопровождающим инициацию, и тому влиянию, которое они оказывают: «обстоятельство, которое составляет основной мотив, пронизывающий все аспекты посвящения: испытание смертью и воскресение не только коренным образом изменяет онтологическое состояние неопита, но и открывает ему сакральность человеческого существования и Мира, великую тайну, общую для всех религий, а именно, что человек, Космос, все формы жизни созданы Богами или Сверхчеловеческими Сущностями. Все это открывают ему «мифы начала»¹¹³. Таким образом, инициация становится обрядом, дающим человеку возможность приобщиться к духовной жизни; кроме того, базовая схема обряда, предполагающая подготовку, испытание и встречу с сакральным, рассматривается как модель, в соответствии с которой человек может достичь более высокого онтологического уровня и получить тайное знание (в качестве примера автор приводит алхимическое «делание», которому посвящена специальная работа¹¹⁴). Особо М. Элиаде подчеркивал роль инициации в жизни всего коллектива: она символически повторяет космогонический акт творения, позволяя обновить мир и общество, приводя его к изначальному,

¹¹² Элиаде М. Тайные общества. Обряды инициации и посвящения. – М.–СПб.: Университетская книга, 1999. – С. 12-16.

¹¹³ Элиаде М. Тайные общества. – С. 59.

¹¹⁴ См. работу М. Элиаде «Кузнецы и алхимики» Элиаде М. Азиатская алхимия. Сборник эссе / Пер. с. рум., фр., англ. – М.: Янус-К, 1998. – 604 с.

благому и «чистому» состоянию¹¹⁵ (подробнее об этом мы поговорим при рассмотрении регенерирующей функции ритуала).

С инициационной функцией связаны также функции *социализации индивида*, *регулятивная* функция, функция *шаблонирования форм поведения* и *интериоризации* социокультурных норм.

Интегрирующая функция. Интеграция коллектива осуществляется за счет периодического объединения его членов с целью обновления и подтверждения имеющихся социальных связей. А.К. Байбурин отмечает, что участники ритуала достигают единения не только друг с другом, «но и восстанавливается связь между предками и потомками, прошлым и настоящим»¹¹⁶. Помимо собственно социальной интеграции данная функция включает в себя и *коммуникативную функцию*, обособившуюся позднее. В свою очередь, коммуникация рассматривается в двух аспектах, что привело к выделению *медиаторной* и *аутокоммуникативной* функции ритуала. С одной стороны, ритуал рассматривался как способ медиации между сакральным и профанным, с другой – как средство коммуникации внутри коллектива (в этом случае адресат и адресант совпадают, т.е. имеет место аутокоммуникация). Основы исследования коммуникации между сакральным и профанным заложили Х. Юбер и М. Мосс. Исследуя ритуал на материале ведических жертвоприношений, они выделяли две главные фигуры его участников – это жертвователь, которого авторы определяют как «субъекта, получающего выгоды от жертвоприношения или испытывающего на себе его действие»¹¹⁷, и жрец, совершающий обряд, причем жертвователь может вступить в контакт с сакральным только с помощью жреца, хотя и обязан предварительно пройти ряд очищающих и подготавливающих обрядов. Теоретические основы ритуальной коммуникации разрабатывал уже упоминавшийся нами Э. Лич, который подчеркивал, что взаимодействие со священным совершается преимущественно в «обрядях перехода», поскольку без

¹¹⁵ Элиаде М. Тайные общества. – С. 16-17.

¹¹⁶ Байбурин А. К. Ритуал в традиционной культуре. – С. 31.

¹¹⁷ Мосс М. Социальные функции священного / Избранные произведения. Пер. с фр. под общ. ред. Утехина И. В. – СПб.: Евразия, 2000. – С. 16.

него невозможно пересечение «границы»¹¹⁸. Помимо уже упомянутых функций с интеграцией связана функция *обмена ценностями*, представляющая собой один из аспектов коммуникации.

Регенерирующая функция. Данная функция отражает тот факт, что в ритуале коллектив воспроизводит свои нормы и ценности, обновляет социальные связи, таким образом воспроизводя самого себя. Основным автором, исследовавшим регенерирующую функцию ритуала, был М. Элиаде, затрагивавший данную проблематику в книгах «Космос и история» и «Священное и мирское»¹¹⁹. М. Элиаде отмечает, что ритуал проводится в сакральном пространстве и времени, а также имеет свою сакральную модель: таким образом, он повторяет какой-либо изначальный акт, совершенный богами или предками (как правило, акт творения). Поскольку ритуал совершается в сакральном (круговом, обратимом) времени, при его проведении происходит отмена мирского (линейного, исторического) времени, поэтому повторяемое событие вновь происходит в настоящем. Следовательно, в ритуале архетипическое действие не повторяется с целью воспоминания, а совершается заново, поскольку только так можно поддерживать в первозданном виде социальный и космический порядок. Ритуал совершается с целью обновления жизни коллектива, при этом М. Элиаде неоднократно подчеркивает, что начало новой жизни происходит не за счет исправления уже имеющегося, а за счет его воссоздания по образцу священной модели. Так осуществляется циклическое возвращение того, что было прежде, происходит «коллективная регенерация посредством повторения космогонического акта»¹²⁰. Перед новым сотворением мира неизбежна фаза хаоса, поскольку для создания нового необходимо разрушить старое. Отмечал М. Элиаде и роль коронационных обрядов в регенерации социального порядка: «новое царствование рассматривается как возрождение истории народа или даже всеобщей истории, <...> с каждым новым правителем, сколь бы незначительным

¹¹⁸ Лич Э. Культура и коммуникация... – С. 45-46.

¹¹⁹ См. Элиаде М. Космос и история. Избранные работы / Пер. с фр., англ. – М.: Прогресс, 1987. – 312 с.; Элиаде М. Священное и мирское/ Пер. с фр., предисл. и коммент. Н.К. Гарбовского. – М.: Изд-во МГУ, 1994. – 144 с.

¹²⁰ Элиаде М. Космос и история. – С. 84.

он ни был, начиналась "новая эра"»¹²¹. Регенерирующая функция связана с парными функциями *хаотизации* и *космизации*, а также с функцией «*борьбы с профанным временем*». Кроме того, она имеет отношение к функциям *дифференциации*, *адаптации*, *стратификации* и *хронометрии*, которые отражают отдельные аспекты регенерации жизни коллектива.

Психотерапевтическая функция. Эта функция отражает ту роль, которую ритуал выполняет в кризисных ситуациях, обеспечивая относительный психологический комфорт и тем самым предохраняя коллектив от распада и от нарушения жизнедеятельности. Среди отечественных исследователей данной проблематикой занимался Л.А. Абрамян¹²². Он отмечал, что в данном случае ритуал предстает как компенсаторный механизм, призванный снизить психоэмоциональное давление и облегчить переживание происходящего. В ритуале коллектив достигает ощущения общности и солидарности – и в случае радостных, и в случае печальных событий. С помощью обрядов достигается разрядка накопившегося нервного напряжения, хотя в случае отдельных обрядов стресс может специально нагнетаться для усиления последующего катарсиса. Как бы то ни было, ритуал облегчает преодоление тревожных событий и оберегает его участников от дополнительных потрясений и дезориентации вследствие каких-либо радикальных изменений. К группе психотерапевтических функций относятся *компенсаторная* функция, функция *деонтизации* (подавления импульсивности поведения индивидов и упорядочивание их эмоций¹²³), *сублимации* (т.е. снятия внутреннего напряжения за счет перенаправления энергии) и *психологической интеграции*.

Функции подготовительной части коронации. Перейдем к анализу английского коронационного обряда с использованием теоретических построений вышеуказанных авторов. Согласно *Liber Regalis*, необходимые церемонии начинаются днем накануне коронации: принц едет из Тауэра через город к

¹²¹ Элиаде М. Космос и история. – С. 87-88.

¹²² Абрамян Л.А. Первобытный праздник и мифология / Отв. ред. Вяч. Вс. Иванов. – Ереван: Изд-во АН АрмССР, 1983. – С. 60-68.

¹²³ Байбурин А.К. Ритуал в традиционной культуре. – С. 34.

королевскому дворцу в Вестминстере с непокрытой головой. Там он проводит ночь в молитвах и размышлениях о своем предназначении на столь высоком посту. Принц получает наставника, аббата Вестминстера, который должен разъяснять ему все вопросы, связанные с ритуалом. Утром во дворце собираются дворяне и клирики королевства, которые должны обсудить вопросы, связанные с коронацией короля и утверждением действующих законов и обычаев. Затем будущий король совершает омовение, его одевают в безупречно чистую одежду. Так совершается духовное и телесное очищение короля: «как тело принца сверкает чистотой и красотой одежд, так и душа его воссияет истинной и изначальной верой и покаянием»¹²⁴. Однако он остается босым – на ноги ему надевают только чулки.

Будущий король движется из дворца к Вестминстерскому аббатству в составе процессии клириков и дворян, несущих королевские регалии. На протяжении всего пути следования коронуемого расстилается ткань, над ним несут балдахин, который описывается как «квадратное полотно из пурпурного шелка, поддерживаемое четырьмя посеребренными дровками с четырьмя серебряными с позолотой бубенцами»¹²⁵. В процессии короля поддерживают под руки епископы Дарема и Бата.

Остановимся на этом моменте и отметим, что большинство из перечисленных обрядов имеют *инициационную функцию* и представляют собой обряды отделения. Без сомнения, к ним относятся ночное уединение короля в Вестминстерском дворце (которое представляется нам своего рода изоляцией посвящаемого), омовение и облачение в особое одеяние (при описании которого подчеркивается чистота коронуемого), а также торжественная процессия из дворца в церковь св. Петра. С помощью этих действий претендент на престол утрачивает свой прежний социальный статус и готовится к принятию нового. С самого начала церемоний будущий король представляет собой лиминальную

¹²⁴ «Sicut in principe per actualem locionem et uestimentorum decorem, corpus nitescit sic per ueram et preuiam confessionem ac compunccionis dolorem anima ipsa splendescat». English Coronation Records. – P. 83.

¹²⁵ «Pannum de serico quadratum purpureum quatuor hastis deargentatis sustentatum cum quatuor campanellis argenteis et deauratis». English Coronation Records. – P. 85.

персону – уже в Вестминстерский дворец он едет с непокрытой головой; во время подготовки к процессии он остается босым (аналогично тому, как во многих обрядах иницируемые оставались полураздетыми либо вовсе голыми). Примечательно само перемещение короля в составе процессии: он наступает на ткань, не касаясь земли, и над ним держат балдахин. Таким образом, он уже отделен от профанного мира и находится в промежуточном, переходном положении¹²⁶. Отметим также своего рода пассивность короля – в процессии его ведут под руки два епископа. Подобное обращение с претендентом на престол подчеркивает его ведомость и подчиненность клирикам, которые проводят обряд, поскольку именно они являются посредниками между профанным и сакральным миром, тем самым выполняя *медиаторную функцию*. Наставления, которые король получает от аббата, иллюстрируют *функцию социализации индивида*, так как через них осуществляется ритуальная передача знаний об обязанностях королевского сана. Собрание клириков и дворян, предшествующих коронации, иллюстрирует *интегрирующую и коммуникативную функции* обряда, и предмет их обсуждения – *регенерирующую*, поскольку предполагает подтверждение силы тех законов и обычаев, которые воспринимаются как традиционные и незыблемые. Разумеется, будущий король осведомлен о своем сане не хуже аббата, а действующие законы и обычаи не предполагается реально изменять или отменять, однако для ритуала важно символическое повторение таких вещей. В период междуцарствия королевство находится в состоянии нестабильности (в чем проявляется *функция хаотизации*) и нуждается в упорядочивании (чему служит *функция космозации*).

Функции помазания и предваряющих его обрядов. Будущего короля вводят в церковь, усаживают на заранее приготовленный трон, после чего проходит аккламация: архиепископ спрашивает присутствующих об их желании

¹²⁶ Интересны рассуждения А. ван Геннепа на эту тему. Он пишет, что цель подобных обрядов – «показать, что в этот момент человек не принадлежит ни к сакральному, ни к светскому миру или, если он все же принадлежит к одному из них, то нежелательно его несвоевременное приобщение к другому. Поэтому человека изолируют, удерживают в промежуточном положении, помогая ему находиться между небом и землей». Геннеп А., ван. Обряды перехода. – С. 167-168.

на посвящение этого короля, после чего люди выражают свое согласие, крича «Да будет так» («Fiat, fiat») и «Да здравствует король» («Vivat Rex»). Хор исполняет гимн «Firmetur manus tua» («Да укрепится рука твоя») и псалом «Misericordias Domini» («Милости Твои, Господи»), затем архиепископ облачается, после чего епископы Дарема и Бата вместе с аббатом Вестминстера подводят короля к алтарю. У алтаря король передает подношения – покров (pallium) и фунт золота, после чего немедленно падает ниц на пол (предварительно устланный коврами и подушками). Пока король лежит ничком, архиепископ читает над ним молитву «Deus humilium visitor» («Бог, посещающий смиренных»). После окончания молитвы один из епископов читает короткую проповедь для собравшихся, сразу после чего архиепископ принимает клятву короля. Затем король вновь prostирается ниц, а архиепископ становится на колени и произносит гимн «Veni creator spiritus» («Приди, Дух животворящий»), затем исполняется молитва «Te invocamus» («Призываем Тебя») и двое епископов начинают читать литанию, в то время как архиепископ и прочие епископы ложатся вместе с королем и читают про себя семь покаянных псалмов. Далее над королем читаются несколько молитв, и архиепископ проводит обряд помазания (о котором подробно рассказано выше).

Как мы видим, в этой части коронационного обряда, предшествующей помазанию, содержатся два важных ритуала – аккламация и произнесение королевской клятвы. Во-первых, они отражают *инициационную функцию* обряда, являясь своеобразными испытаниями для короля, во-вторых – *интегрирующую*, поскольку на этом этапе коронации коллектив объединяется для подтверждения власти нового короля. Королевская клятва отражает *коммуникативную функцию*, поскольку является одним из элементов системы взаимных обещаний, пронизывающих весь коронационный обряд. Подношения на алтарь также имеют отношения к коммуникации, а именно к *обмену ценностями*, представляя собой бескровную жертву Богу. Если говорить об *инициации*, то наибольший интерес для нас представляют «простираения ниц», которые король совершает дважды – до

и непосредственно после принесения клятвы. Эти церемонии отсылают к символике смерти и возрождения, сопровождающей все обряды инициации: чтобы «возродиться» в качестве короля посвящаемый прежде должен «умереть».

Прежде помазания над королем читается несколько молитв, призванных благословить его перед столь важным обрядом. С одной стороны, они являются актами коммуникации с сакральным, с другой – содержат наставления королю, повествуют о необходимых для него добродетелях и о его обязанностях. Кроме того, молитвы выполняют психотерапевтическую функцию: В. Легг отмечает, что в них видны опасения перед возможной жестокостью и несправедливостью монарха, которые преодолеваются за счет соответствующих просьб к Богу¹²⁷. Помазание, являющееся центральным обрядом коронации, представляет собой возрождение короля в новом качестве и тем самым является важнейшим обрядом приобщения к королевскому сану.

Функции обрядов после помазания. После помазания происходит облачение короля, вручение ему регалий и последующая интронизация. Данные обряды являются частью *инициации* и выступают в качестве обрядов приобщения. Вслед за возведением на трон проходит принесение вассальной присяги – фуа (клятва верности) духовенства и оммаж дворянства. Первым королю присягает архиепископ Кентерберийский, далее – присутствующие епископы, а после них – светские лорды. Вассальная присяга не обязательно приносилась непосредственно в день коронации, поскольку была наименее зрелищной и наиболее длительной частью обряда, однако она была непосредственно связана с воцарением нового правителя. Оммаж являлся частью системы взаимных обещаний наряду с королевской клятвой; вместе они представляли собой не только акт *коммуникации*, но и способ *регенерации* существующих социальных связей и снятия психологического напряжения участников ритуала (их социальный статус, права и привилегии подтверждались). Вассальные клятвы отражают также функции *дифференциации* и *стратификации*, поскольку благодаря ним

¹²⁷ English Coronation Records. – P. XX.

восстанавливается должная структура общества, что предполагает его разделение на группы и установление (точнее – восстановление) отношений господства и подчинения.

Завершаются коронационные обряды мессой и причастием короля. После король проходит к гробнице св. Эдуарда, где с него снимают регалии и одеяния, которые затем возлагают на алтарь. Короля облачают в другую одежду, соответствующую его сану, далее он в составе процессии шествует из аббатства во дворец, где проходит пир. Эти действия относятся к *инициации* и представляют собой обряды приобщения. Как отмечает Э. Лич, многие обряды приобщения часто повторяют обряды отделения, но имеют обратный знак¹²⁸, и это мы можем видеть на примере коронации: если на этапе подготовки с короля снимали большую часть одежды и вели в составе процессии в храм, чему предшествовало ночное бдение и пост, то на завершающем этапе монарха облачают, проводят в составе процессии в обратном направлении, а заканчивается все пиром во дворце.

Последнее, что нам остается осветить, – это вопрос, касающийся *профилактической функции* коронационного обряда (которую не выделяют А.К. Байбурин и И.П. Давыдов, но упоминает В. Тэрнер). Предостережение короля от злоупотреблений не сводится к клятве, в которой он обязуется соблюдать законы и обычаи, а также уважать и защищать права и привилегии подданных: ряд интересных деталей мы обнаруживаем в описании ночного бдения накануне коронации. Согласно *Liber Regalis*, будущий король должен размышлять о том, ради чего он получает столь высокий сан – для того чтобы быть защитником Церкви и всего королевства, распространять христианскую веру. Здесь же приводится библейская цитата, о которой он должен размышлять: «Если поставили тебя старшим, не возносись, будь между другими как один из них»¹²⁹. Неоднократно подчеркивается, что власть королю дана Богом, и что он должен употреблять ее во благо своих подданных. Все подобные суждения объединяет

¹²⁸ Лич Э. Культура и коммуникация... – С. 96.

¹²⁹ «Principem te constituerunt noli extolli. sed esto in illis quasi unus ex illis». English Coronation Records. – P. 82. См. Книга Премудрости Иисуса сына Сирахова 32:1.

идея подчиненности короля интересам социума, о чем ему неоднократно напоминают во время коронации.

Проявление ряда функций, выделяемых исследователями, в английских коронационных ритуалах не обнаруживается. К ним относятся *творческая, глоттогенетическая, производственно-экономическая, онто-диагностическая, фатическая* функции и функция *аккультурации*. Отчасти невозможность обнаружить их в коронационном ритуале обусловлена его поздним происхождением, однако преимущественно это можно объяснить тем, что вышеперечисленные функции носят общий характер, и ими можно охарактеризовать систему ритуалов в целом, а не конкретный ритуал, рассматриваемый изолированно (так, глоттогенез, то есть ритуальное происхождение языка¹³⁰, бесспорен, однако проследить его реализацию в каждом отдельно взятом ритуале не представляется возможным).

В результате мы пришли к выводу, что функциональный анализ, осуществляемый большинством исследователей на материале архаических ритуалов, полностью применим для анализа более поздних (средневековых) ритуалов, в частности для обряда коронации. Данный вид анализа обладает большой эвристической ценностью и позволяет интерпретировать множество деталей коронационного обряда, что способствует более глубокому пониманию его роли в общественной и политической жизни своего времени. Многообразие функций демонстрирует высокую значимость коронационных ритуалов для средневекового общества. Основной функцией коронации является инициационная, которая в свою очередь обеспечивает легитимность правящего монарха; также важную роль играют функции интеграции и регенерации, отвечающие за сохранение и восстановление социального порядка. Особую роль играет профилактическая функция, призванная оградить короля от злоупотреблений и тем самым сохранить мир и стабильность в будущем.

¹³⁰ Топоров В.Н. О ритуале. – С. 21-22.

Подведем итоги главы. Коронационный обряд выступал основным способом сакральной легитимации власти средневековых королей. Этот обряд сложился достаточно рано (к VIII-IX векам), играл важную роль на протяжении всего Средневековья и продолжал существовать столько же, сколько существовала сама монархия (в современной Великобритании монархическая форма правления сохраняется, соответственно существуют и коронационные ритуалы). Коронация обеспечивала легитимность монарха с помощью отсылок к сакральному, а именно к священным текстам и обрядам, имеющим религиозную природу. Кроме божественной санкции коронационный обряд предоставлял государям и санкцию общественную, поскольку инаугурация собирала большую массу дворян и клириков королевства, которые должны были продемонстрировать свое желание признать королем того или иного кандидата. Будучи важным легитимирующим обрядом, коронация носила консервативный характер и в достаточно стабильном виде существовала на протяжении веков. Коронация представляла собой масштабное событие великой политической важности, о чем свидетельствует то многообразие функций, которое она выполняла. Основными ее задачами были подготовка кандидата к статусу правителя и дарование ему особых качеств, необходимых для царствования, а также организация бесконфликтной передачи власти, исключая хаос и междоусобицы. Сакральный статус, который обретал король в ходе обряда, обеспечивал не только его собственную неприкосновенность, но защищал и все общество, поскольку правитель выступал в качестве гаранта порядка и справедливости. Несмотря на практически неизменный характер ядра коронационного обряда, отдельные его элементы могли интерпретироваться различным образом, что вносило существенные корректировки в представления о сакральной монархии. Одним из таких элементов было помазание, сыгравшую значительную роль в легитимации власти, чему будет посвящена следующая глава.

ГЛАВА 2. ОБРЯД ПОМАЗАНИЯ И ЕГО РОЛЬ В САКРАЛЬНОЙ ЛЕГИТИМАЦИИ КОРОЛЕВСКОЙ ВЛАСТИ

§1 Происхождение обряда королевского помазания.

Одно из первых упоминаний о королевском помазании в Западной Европе встречается в житии св. Колумбы, написанном в конце VII века св. Адамнаном (аббат Ионы в 679-704 гг.). Согласно тексту жития, в конце VI века св. Колумба возвел в королевское достоинство Айдана (который стал королем Дал Риادا, гэльского королевства, находившегося на севере Ирландии и западном побережье Шотландии). Сюжетная линия повествования наполнена чудесами (например, явлениями ангела) и не содержит описания самого обряда, однако в тексте употребляется термин «*ordinatio regum*» («посвящение в королевский сан») и упоминается, что св. Колумба возложил руку на голову Айдана (действие, характерное для рукоположения священников)¹³¹. В настоящее время считается, что описываемый в тексте обряд никогда не совершался в действительности, а включение этого эпизода в житие и в некоторые другие источники свидетельствует о стремлении духовенства акцентировать свою ключевую роль в утверждении королей¹³².

Другое свидетельство о королевском помазании относится к концу VII века. Этот обряд был совершен в 672 году над Вамбой, королем вестготов: при вступлении на престол он был помазан епископом в церкви при помощи освященного елея¹³³. Вполне возможно, что подобные помазания совершались и до Вамбы, в первой половине VII века, однако упоминания о них не сохранились. Согласно «Хронике Вестготских королей» помазание использовалось при интронизации всех наследников Вамбы вплоть до Витицы¹³⁴, однако в результате падения королевства вестготов, вызванного арабским вторжением в Испанию в

¹³¹ English Coronation Records. – P. 1-2.

¹³² Strong R. Coronation. From the 8th to the 21st Century. – London, 2005. – P. 14; Бойцов М.А. Помазание на царство... – С. 210. Подробнее об ирландских упоминаниях о помазании королей см. Enright M.J. Iona, Tara and Soissons: The Origin of the Royal Anointing Ritual. – Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1985. – 198 p.

¹³³ Julianus Toletanus. Historia rebellionis Pauli adversus Wambam Gothorum regem // Patrologiae cursus completus / Ed. J.P. Migne. Series Latina. Vol. XCVI. Paris, 1851. – Col. 766.

¹³⁴ Julianus Toletanus. Chronica regum Visigothorum // Patrologiae cursus completus / Ed. J.P. Migne. Series Latina. Vol. XCVI. Paris, 1851. – Col. 809-812.

711 году, королевское помазание на Пиренейском полуострове исчезло. Также не сохранилось каких-либо свидетельств о влиянии вестготских обрядов на инаугурационные традиции других королевств Европы.

В VIII веке помазание королей возникает в королевстве франков – в 751 году в городе Суассон майордом Пипин был избран королем франков, а затем помазан на царство; в 754 году он был повторно помазан папой Стефаном III в аббатстве Сен-Дени. Этот обряд достаточно быстро стал очень популярным и престижным; так король Пипин стал родоначальником традиции помазания европейских королей. В IX-X веках королевское помазание стало неотъемлемой частью коронационных обрядов Западно-Франкского и Восточно-Франкского королевств (будущих Франции и Германии), а также Английского королевства. Первое описание помазания английского короля относится к коронации Эдгара в 973 году (впрочем, сам обряд мог появиться на Британских островах значительно раньше, еще до образования единого Английского королевства¹³⁵), и после него все монархи, правившие сначала Англией, а затем и Великобританией проходили через этот обряд при восшествии на трон.

Каково происхождение обряда помазания? В современной науке господствует концепция, согласно которой королевское помазание было заимствовано франками из Ветхого завета и адаптировано под собственные нужды. О какой-либо исторической преемственности в данном вопросе говорить не приходится, поскольку помазания монарха не существовало ни в Римской империи, ни в Византии в первые века ее существования. Напротив, императорское помазание появляется в Византии под западным влиянием: большинство историков относят это заимствование к XIII веку и связывают его с завоеванием крестоносцами Константинополя в 1204 году¹³⁶, хотя существует и

¹³⁵135 М. Блок называет в качестве первого на Британских островах помазанного короля Экгфрита, сына короля Мерсии Оффы, который был коронован в 787 году. См. *Блок М. Короли-чудотворцы...* – С. 622. Об упоминании этой коронации см. *Англосаксонская хроника*. – СПб., 2010. – С. 61.

¹³⁶ *Острогорский Г.А.* Эволюция византийского обряда коронования // *Византия. Южные славяне и Древняя Русь. Западная Европа: Искусство и культура*. – М.: Наука, 1973. – С. 33-42; *Бойцов М.А.* Помазание на царство... – М., 2015. – С. 209.

точка зрения, согласно которой рецепция обряда произошла еще в IX-X веках¹³⁷. В любом случае, византийское влияние в формировании королевского помазания на Западе исключается. Другая гипотеза происхождения помазания делала его производным от церковных обрядов, в которых использовался освященный елей. Действительно, помазание монархов – одно из трех инаугурационных помазаний, распространенных в Западной Европе, наряду с помазанием священников и епископов, причем все эти три обряда возникли в VIII-IX веках. Однако королевское помазание не могло быть устроено по образцу епископского помазания, поскольку оно появилось раньше¹³⁸. Связь помазания государя с обрядом крещения и следующим за ним миропомазанием, безусловно, существует, однако она никак не объясняет его появление, а также не согласуется с тем фактом, что инаугурационное помазание могло совершаться неоднократно (так, Карл Великий был помазан трижды за свою жизнь), тогда как миропомазание (конфирмация) не проводилось повторно¹³⁹. Таким образом, корни королевского помазания франков невозможно обнаружить ни в традициях других христианских стран, ни в их собственной культовой практике.

Образцом для помазания государей послужило помазание библейских царей – Саула (1Цар. 10:1), Давида (1Цар. 16:13) и Соломона (3Цар. 1:34). В Ветхом завете этот обряд описывался следующим образом: на голову посвящаемого выливают елей, после чего на него, как предполагается, нисходит Дух Господень. Практически так же выглядел и франкский обряд, предполагавший помазание государя по голове святым миром, которое проводил папа Римский или епископ (либо же группа епископов). Для чего Пипину Короткому понадобилось воссоздать (в сущности, сконструировать) давно забытый библейский ритуал? Появление нового обряда, не имеющего генетических связей с германскими и кельтскими традициями сакрализации власти, было связано с воцарением новой

¹³⁷ Успенский Б.А. Царь и император... – С. 25-26.

¹³⁸ Nelson J.L. The Lord's anointed and the people's choice: Carolingian royal ritual // *Rituals of Royalty: Power and Ceremonial in Traditional Societies* / Ed. by D. Cannadine and S. Price. – Cambridge; New York, 1987. – P. 150-151; Бойцов М.А. Помазание на царство... – С. 208.

¹³⁹ Успенский Б.А. Царь и император... – С. 13; Nelson J.L. Kingship, Law and Liturgy in the Political Thought of Hincmar of Rheims // *The English Historical Review*. – 1977. – Vol. 92, No. 363. – P. 250.

династии Каролингов. Предшествующая ей династия Меровингов не нуждалась в специальных религиозных церемониях инаугурации, поскольку сакральный характер ее власти считался несомненным¹⁴⁰. Однако для обеспечения легитимности власти Пипина и его потомков требовалась божественная санкция, которую мог предоставить только церковный обряд. Благодаря отсылкам к библейским царям Давиду и Соломону новый обряд был освящен традицией Ветхого Завета и тем самым обрел древнюю историю. М. Бойцов отмечает также «революционный» характер библейского помазания, приводя аргументы в пользу того, что в ветхозаветном повествовании этот обряд используется во время нарушения привычного хода вещей: помазание Саула ознаменовало создание института царской власти, а помазание Давида было проведено при жизни Саула и означало свержение последнего. В свою очередь, Соломон не был старшим сынов Давида, так что для его утверждения также было необходимо помазание¹⁴¹. Это обстоятельство М. Бойцов связывает и с воцарением Пипина, свергнувшего последнего из Меровингов: для легитимации своей власти ему требовалось не подчеркнуть преемство, а обосновать совершенный им переворот. В свою очередь, для его наследников, а также других королевских домов Европы помазание стало основой легитимации власти и центральным элементом всего коронационного обряда. Значительную роль в становлении обряда сыграл Хинкмар, архиепископ Реймский, который составил четыре коронационных чина и был автором нескольких молитв, читавшихся во время помазания¹⁴².

Мы выяснили обстоятельства возникновения королевского помазания, теперь нам следует обратиться к его интерпретации. Начнем с того, что помазание королей считалось таинством – предполагалось, что во время обряда на государя нисходит благодать Святого Духа. К примеру, в молитве «*Omnipotens sempiterne*

¹⁴⁰ В эпоху Меровингов инаугурационные ритуалы существовали, но основывались на древних представлениях о священной власти, носили сугубо мирской характер и никак не были связаны с Церковью. *Блок М.* Короли-чудотворцы... – С. 135.

¹⁴¹ *Бойцов М.А.* Помазание на царство... – С. 213-214.

¹⁴² *Nelson J.L.* Kingship, Law and Liturgy in the Political Thought of Hincmar of Rheims. – P. 241-279; *Польская С.А.* Архиепископ Реймский Хинкмар и формирование основ королевского культа французской монархии // Гуманитарные и юридические исследования: Научно-теоретический журнал. – 2016. – Вып. 1 (9). – С. 95-100.

Deus, creator» («Всемогущий и вечный Бог, создатель»), которая встречается во всех четырех редакциях английского коронационного обряда, о помазании говорится следующим образом: «и помажь его елеем благодати Духа святого»¹⁴³; о том же свидетельствует и молитва «Deus dei filius» («Бог, сын божий», встречается во всех редакциях, кроме первой): «через вручение святого помазания на твою голову да ниспошлет излияние Духа утешителя»¹⁴⁴. Большинство авторов, в том числе церковных, при упоминании королевского помазания используют термин *sacramentum*, то есть таинство; такая тенденция сохраняется вплоть до XIII столетия. Общепринятым было мнение, что в результате помазания трансформируется сама личность правителя – для обоснования этого суждения широко использовалась фраза из библейского описания помазания Саула о том, что в результате обряда он сделался *иным человеком*. (1Цар. 10:6). Соответственно, принятие помазания воспринималось как необходимое условие вступления монарха на трон, поскольку именно ниспосланная в ходе обряда благодать даровала ему необходимые для правления качества¹⁴⁵. О восприятии помазания как таинства свидетельствует и группа ветхозаветных сюжетов, связанных с теофанией, которая упоминается в коронационной молитве «Deus ineffabilis auctor mundi» («Бог, невыразимый создатель мира»), в которой Бога просят явиться королю, «как Моисею в кусте, Иисусу в битве, Гедону в поле, Самуилу в храме»¹⁴⁶.

Помазанный король уподоблялся израильским царям Давиду и Соломону, о чем свидетельствуют тексты коронационных чинов. Царь Давид упоминается многократно: в одной из молитв содержится просьба благословить короля, «чтобы он овладел скипетром величия Давида»¹⁴⁷, в другом месте помазание Давида выступает в качестве образца королевского помазания: «...да будут

¹⁴³ «Et oleo gratie spiritus sancti perunge». English Coronation Records. – P. 16.

¹⁴⁴ «Ipse per presentem sacri unguinis infusionem spiritus paracliti super caput tuum infundat». English Coronation Records. – P. 17.

¹⁴⁵ Nelson J.L. Symbols in Context: Rulers' Inauguration Rituals in Byzantium and the West in the Early Middle Ages // Politics and ritual in early medieval Europe. – London and Ronceverte, 1986. – P. 270-271.

¹⁴⁶ «Uisita eum sicut moysen in rubo iesu nave in prelio gideon in agro samuelem in templo». English Coronation Records. – P. 90.

¹⁴⁷ «Ut dautice teneat sub limitatis sceptrum». English Coronation Records. – P. 90.

помазаны руки его освященным елеем, как были помазаны цари и пророки и как Самуил помазал Давида на царство»¹⁴⁸. Однако центральным ветхозаветным персонажем коронационного обряда является царь Соломон. Согласно *Liber regalis*, будущий король должен подражать благоразумию (*prudencia*) Соломона, который попросил у Бога «сердце мудрое и разумное», а не богатство, славу и победу над врагами¹⁴⁹. В одной из молитв перед помазанием короля призывают уподобиться кротости Соломона в правлении народом, в другой вновь подчеркивается его мудрость¹⁵⁰. При помазании короля произносятся слова, непосредственно отсылающие к обряду Соломона: «Помазали Соломона Садок священник и Нафан пророк царем, отправились с радостью и восклицали, да живет царь, да живет царь, да живет царь в вечности»¹⁵¹. Таким образом, Соломон выступает в качестве идеального правителя, который должен служить образцом для короля.

В глазах современников правитель, ставший помазанником, уподоблялся также и Христу¹⁵², становясь его образом на земле¹⁵³. Косвенным подтверждением этому являются сюжеты из Ветхого Завета, которые используются при благословении двух королевских регалий – жезла и кольца. В первом случае прибегают к образам ключа Давида и скипетра дома Израиля, взятым из Книг пророков Исайи (Ис. 22:22) и Иезекииля (Иез. 37:16-22), осмысленным в новозаветной перспективе (о чем свидетельствует приводимая тут же цитата из Откровения Иоанна Богослова: «[ключ Давидов,] Который отворяет – и никто не затворит, затворяет – и никто не отворит»¹⁵⁴; сравн.: Откр. 3:7) и, таким образом, отсылающим к Иисусу Христу. Далее со ссылкой на Давида приводятся седьмой и восьмой стихи 44-го псалма, со слов «жезл правоты – жезл царства Твоего» и

¹⁴⁸ «Ungantur manus iste de oleo sancti ficato unde uncti fuerunt reges et prophete et sicut samuel dauid in regem». English Coronation Records. – P. 92.

¹⁴⁹ English Coronation Records. – P. 82

¹⁵⁰ English Coronation Records. – P. 90.

¹⁵¹ «Unxerunt salomonem sadoc sacerdos et nathan propheta regem et accedent es leti dixerunt uiuat rex uiuat rex uiuat rex in eternum». English Coronation Records. – P. 92.

¹⁵² Успенский Б.А. Царь и император... – С. 17. Об уподоблении короля Христу в наиболее радикальной форме см. концепцию Нормандского Анонима в следующем параграфе.

¹⁵³ Подробнее см. концепцию монарха как «образа» Христа, разработанную Л.А. Андреевой.

¹⁵⁴ English Coronation Records. – P. 98.

далее. Во втором случае упоминается сюжет из Книги Исход, когда египетские маги не смогли справиться с мошками и сказали фараону: «...это перст Божий»¹⁵⁵, сравн. Исх. 8:19. В обоих случаях выбранные ветхозаветные образы соотносятся с Иисусом Христом, а не с королем, однако нельзя не обратить внимания на параллель, возникающую между ними: при вручении жезла говорится о ключе Давида, принадлежащем Христу, при благословении кольца, которое вскоре будет надето на королевский палец, упоминается перст Божий.

Таким образом, помазание возвышало достоинство монарха, сопоставляя его с ветхозаветными царями и уподобляя самому Христу. Однако этот обряд был обоюдоострым оружием: возвышая короля, он отчасти подчинял его духовенству, поскольку отныне епископат обладал монополией над проведением инаугурационного обряда¹⁵⁶. Ж. Нельсон отмечает, что в результате возникновения помазания королевская власть начала восприниматься как служение (в религиозном смысле), причем право на контроль над ним обрело также духовенство¹⁵⁷. Зависимость от клира во всех вопросах, связанных с инаугурацией, выступила в качестве одной из причин, по которой короли продолжили поиск механизмов сакральной легитимации власти в последующие столетия. Впрочем, помазание достаточно быстро стало предметом конфликта между монархами и духовенством по другой причине, а именно из-за смешения двух видов помазания – королевского и епископского, установленного по примеру первосвященника Аарона (Исх. 28:41, 29:7, 30:30). Истоки этого смешения мы обнаруживаем еще в Ветхом Завете, в котором не проводится четкой границы между царским и священническим помазанием. Подобная путаница отразилась и в коронационных текстах; в молитве «*Deus electorum fortitudo*» («Бог, сила избранных»); встречается в 1-й, 2-й и 4-й редакциях английского обряда) Бога призывают благословить короля, «чтобы он с усердием

¹⁵⁵ English Coronation Records. – P. 97.

¹⁵⁶ Блок М. Феодальное общество. / Пер. с фр. М.Ю. Кожевниковой. – М.: Издательство им. Сабашниковых, 2003. – С. 372.

¹⁵⁷ Nelson J.L. Kingship, Law and Liturgy in the Political Thought of Hincmar of Rheims. – P. 250-251.

уподобился Аарону в служении Богу»¹⁵⁸. Смещение королевского и епископского помазания привело к формированию представления о квази-священническом характере королевской власти: король не считался обычным мирянином и тем самым получал возможность обосновать свои притязания на вмешательство в церковные дела. Претензии королей на полномочия в церковной сфере вызвали конфликт с папским престолом и продолжительные дискуссии, речь о которых пойдет в следующем параграфе.

Таким образом, королевское помазание являлось ключевым элементом коронационного обряда и важнейшим способом сакральной легитимации власти средневековых государей с VIII-IX веков. Помазание представляло собой обряд, заимствованный из текстов Ветхого Завета и реконструированный на их основе. Оно было использовано для обоснования законности власти франкского короля Пипина, свергнувшего традиционную династию Меровингов; далее оно распространилось по всей Европе и вошло в инаугурационный церемониал многих государств. Помазание королей считалось таинством, а помазанный правитель – образом Бога, что в свою очередь породило различные интерпретации воздействия данного обряда на личность посвящаемого.

§2. Дискуссии о воздействии помазания на персону короля.

Вторая половина XI века была отмечена усилением противостояния между римскими папами и императорами Священной Римской империи, вылившемся в так называемую борьбу за инвеституру (посл. четв. XI – перв. четв. XII века), в ходе которой обе стороны конфликта стремились закрепить за собой право на назначение епископов и аббатов. Подобный конфликт развернулся и на территории Английского королевства¹⁵⁹. Идеологической основой претензий монархов на вмешательство в церковные дела послужили представления о сакральном характере их власти. Споры по данному поводу разворачивались

¹⁵⁸ «Et exempla aaron in dei seruicio diligenter imitari». English Coronation Records. – P. 91.

¹⁵⁹ См. подробнее *Cantor N.F. Church, Kingship, and Lay Investiture in England, 1089-1135.* – Princeton: Princeton Legacy Library, 1958. – 372 p. *Гергей Е.* История папства. – М.: Республика, 1996. – С. 99-118.

преимущественно на территории империи, не затрагивая богословскую и политическую мысль Англии и Франции, за исключением одного автора – Нормандского Анонима – философа и богослова, который выступал ярким сторонником королевских притязаний.

Как уже было сказано выше, в средневековой Европе существовало два вида помазания: клириков (священников и епископов) и монархов (королей и императора). Сходство этих двух обрядов привело к их смешению в общественном сознании¹⁶⁰. В глазах современников король приобретал *квази-священнический статус*, что оправдывало вмешательство светской власти в церковные дела, обосновывало светскую инвеституру и давало почву для появления и укрепления представлений о целительной силе королей. Папский престол решительно отвергал любые попытки смешения священнического и королевского помазания, однако некоторые церковные интеллектуалы встали на защиту интересов государей. К их числу относится и интересующий нас автор – Нормандский Аноним.

Нормандский Аноним является автором тридцати пяти трактатов, посвященных проблемам экклесиологии, политики и канонического права. Его личность не установлена, однако известно, что он жил в Нормандии на рубеже XI–XII веков и принадлежал к высшему духовенству герцогства¹⁶¹. В своих трактатах он пользовался широким кругом источников по каноническому праву (такими как *Collectio hispana* и *Collectio hibernensis*, а также Лжеисидоровыми декреталями), трудами отцов Церкви, историческими сочинениями и т.д.¹⁶² Традиционно Аноним воспринимается как промонархически настроенный полемист и

¹⁶⁰ Подобное смешение было возможным не только благодаря сходству двух обрядов и отсутствию четкого разграничения двух видов помазания в библейских текстах, но также и по причине отсутствия кодификации учения о таинствах вплоть до XIII века. См. *Блок М.* Короли-чудотворцы... – С. 294.

¹⁶¹ Проблемам установления личности автора трактатов посвящена значительная часть работы Дж. Уильямса. *Williams G.H.* The Norman Anonymus of 1000 A.D.: Toward the Identification and Evaluation of the So-called Anonymus of York. – New York, 1969. – P. 24-87.

¹⁶² Подробнее об источниках, которыми пользовался Нормандский Аноним см. *Reynolds R.E.* The Unidentified Sources of the Norman Anonymus: C.C.C.C.MS.415. // Transactions of the Cambridge Bibliographical Society. – 1970. – Vol. 5, No. 2. – P. 122-131; *Woody K.M.* Marginalia on the Norman Anonymus. // The Harvard Theological Review. – 1973. – Vol. 66, No. 2. – P. 273-288. Круг источников неизвестного автора трактатов во многом позволил идентифицировать регион, в котором он жил, а также проследить идейные истоки его творчества.

политический философ, выступающий против григорианских реформ. В современной научной литературе присутствует точка зрения, согласно которой его политическая ангажированность преувеличена, поскольку он в первую очередь сосредоточен на богословских проблемах, а рассуждения о королевской власти занимают не более четверти его наследия¹⁶³. Тем не менее, интересующая нас проблематика занимает видное место в трудах Нормандского Анонима и привлекает наибольшее внимание исследователей со времен публикации трактатов в 1899 году. Основным трактатом Нормандского Анонима, посвященный проблемам королевской власти, носит название «*De consecratione pontificum et regum*» («О посвящении епископов и королей»). Проанализируем основные идеи, содержащиеся в данном тексте.

В основе философско-богословской концепции Нормандского Анонима лежат его оригинальные христологические воззрения. Исходной точкой его рассуждений было учение о двух природах Иисуса Христа – божественной и человеческой. Аноним считал, что будучи Богом, Иисус Христос является Христом по природе (*Christus per naturam*), и одновременно, будучи человеком, является Христом по благодати (*Christus per gratiam*)¹⁶⁴. Христом по природе он является в силу Воплощения, тогда как Христом по благодати становится в результате крещения в водах реки Иордан (данный эпизод в Средние века интерпретировался как помазание и даже «коронация» Христа¹⁶⁵).

Согласно христианской доктрине, Иисус Христос является царем (*rex*) и священником (*sacerdos*). Нормандский Аноним подчеркивает, что Иисус Христос является священником по чину Мельхиседекову, то есть Царя справедливости

¹⁶³ Ginther J.R. Between Plena Caritas and Plenitudo Legis: The Ecclesiology of the Norman Anonymus. // The Haskins Society Journal 22. – Woodbridge, 2012. – P. 142-144.

¹⁶⁴ Нормандский Аноним комментирует это так: «Поскольку только Христос, сын Божий и сын человеческий, обладает этим [именем; т.е. именуется Христом] и по благодати, и по природе. Ибо природа есть Бог, и никем не обожествлена; природа свята – и никем не освящена. Но поэтому я сказал: «и по благодати», поскольку будучи человеком он обожествлен и освящен Отцом». («*Quia solus Christus, filius Dei et filius hominis, hoc habet et per gratiam et per naturam. Natura enim Deus est, et a nullo est deificatus; natura sanctus est et a nullo sanctificatus. Sed ideo dixi et per gratiam, quia secundum hominem deificatus est et a Patre sanctificatus*»). Monumenta Germaniae Historica. Libelli de Lite Imperatorum et Pontificum. Tomus III. – Hannoverae, 1897. – P. 665.

¹⁶⁵ Канторович Э.Х. Два тела короля. Исследование по средневековой политической теологии /Пер. с англ. – М.: Изд-во Института Гайдара, 2013. – С. 51.

(*rex iusticie*), а не по чину левитов (*ordo leviticum*). Поэтому и сам Христос является Царем справедливости, который будет царить вечно (*in eternum et ultra*, досл. пер.: в вечности и по ту сторону вечности), тогда как священником он будет не навсегда (*in eternum, non ultra*, досл. пер.: в вечности, но не по ту сторону вечности), поскольку священство не является необходимым в вечности¹⁶⁶. Соответственно, Аноним отстаивает тезис о том, что вечная царская функция Христа выше и важнее временной священнической. Кроме того, он связывает царскую функцию Христа с его божественной природой, а священническую – с человеческой¹⁶⁷. Таким образом, центральным моментом христологии Нормандского Анонима стало различие «двух Христов»: *Christus Rex* (Христос, по своему божеству являющийся царем) и *christus sacerdos* (христос, по своему человечеству являющийся священником)¹⁶⁸. На основе этого разделения автор выстраивает политическую теорию, которую уместно назвать политической теологией¹⁶⁹.

Нормандский Аноним начинает рассмотрение сакрального характера власти с анализа библейских текстов, а именно с анализа обряда помазания и его воздействия на человека. Он указывает, что в Ветхом Завете говорится о двух персонах, а именно царе (*rex*) и священнике (*sacerdos*¹⁷⁰), призванных управлять народом и принявших посвящение путем помазания святым елеем. Через помазание и божественное благословение на них нисходит Дух Господа и

¹⁶⁶ «Поскольку и сам Христос – царь справедливости, который царит от вечности и будет царить во веки веков. Который называется священником в вечности, но не за ее пределами. Ибо не будет священство необходимым в вечности или за пределами вечности». («*Quoniam et ipse Christus rex est iusticie, qui ab eterno regnat, et regnabit in eternum et ultra. Qui sacerdos dicitur in eternum, non ultra. Neque enim in eterno vel ultra eternum sacerdotium erit necessarium*»). *Monumenta Germaniae Historica. Libelli de Lite...* – P. 663.

¹⁶⁷ *Monumenta Germaniae Historica. Libelli de Lite...* – P. 666.

¹⁶⁸ Подробнее о христологии Нормандского Анонима см. *Williams G.H. The Norman Anonymous of 1000 A.D.: Toward the Identification and Evaluation of the So-called Anonymous of York.* – New York, 1969. – P. 128-132. Во втором случае слово «христос» («*christus*») пишется со строчный буквы, поскольку обозначает человека, принявшего помазание (в случае Иисуса Христа – его освященную человеческую природу). Таким же образом это слово фиксируют в своих трудах Дж. Уильямс и Э. Канторович. Перевод слова «*christus*» как «помазанник» не представляется нам корректным в данном контексте, т.к. это исказило бы концепцию Нормандского Анонима, построенную на антитезе двух «христов». Он же последовательно пользуется термином «*christus*», никогда не заменяя его на «*unctus*» («помазанник») и тому подобные синонимы.

¹⁶⁹ О средневековой политической теологии и проблеме противопоставления природы и благодати в политическом контексте см. статью Э. Канторовича. *Kantorowicz E.H. Deus Per Naturam, Deus Per Gratiam: A Note on Mediaeval Political Theology.* // *The Harvard Theological Review.* – 1952. – Vol. 45, No. 4. – P. 253-277.

¹⁷⁰ Нормандский Аноним использует термин «*sacerdos*» в широком смысле, распространяя его не только на ветхозаветных священников, но и на всех клириков, в том числе и на современных ему епископов.

обожествующая сила (*virtus deificans*), благодаря которой они становятся подобием и образом Христа (*Christi figura et imago*), и превращаются в других людей. В своем лице (*in persona*) они остаются теми, кем они были, однако в духе и силе (*in spiritu et virtute*) они становятся христами.

Так Нормандский Аноним приходит к концепции «удвоенного лица» («*gemina persona*»), составляющей ядро его учения и построенной по той христологической модели, которую мы обсуждали выше. Здесь следует привести цитату, емко раскрывающую эту концепцию и, пожалуй, наиболее известную из всего наследия автора:

«Таким образом, подразумевается, что в каждом из них присутствует удвоенное лицо: одно [происходит] из природы, другое – из благодати; одно [состоит] в человеческом своеобразии, другое – в духе и силе; одно соответствует другим людям по условию природы, другое превосходит всех прочих благодаря совершенству обожения и силе таинства. Ибо в одном он является, по природе, отдельным человеком, а в другом, по благодати, является Христом, то есть Богочеловеком»¹⁷¹.

Это суждение кажется необычно смелым на фоне традиционных представлений о воздействии помазания, которые не предполагали удвоение лиц посвящаемого, отождествления помазания клириков и королей и, тем более, обожения (*deificatio*) помазанника. Восприятие помазания как обожещения Аноним обосновывает в том числе и этимологически: в отличие от латинского «*consecratio*» (посвящение; термин, используемый для возведения в сан и королей, и клириков), его греческий аналог – «*apotheosis*» происходит от слова «обожение» (соответственно, «*theosis*»). Тезис об обожещении помазанников Аноним повторяет многократно, причем в формулировке, исключаящей

¹⁷¹ «Itaque in unoquoque gemina intelligitur fuisse persona: una ex natura, altera ex gratia; una in hominis proprietate, altera in spiritu et uirtute; una, qua per conditionem naturę ceteris hominibus congrueret, altera, qua per eminentiam deificationis et uim sacramenti cunctis aliis precelleret. In una quippe erat naturaliter indiuiduus homo, in altera per gratiam Christus, id est: Deus-homo». Monumenta Germaniae Historica. Libelli de Lite... – P. 664.

двусмысленность: он пишет, что и царь, и священник становится по благодати богом (!) и христом Господа (*deus et christus Domini*)¹⁷².

Концепцию обожествленных царей Нормандский Аноним распространяет и на ветхозаветных правителей, и на современных ему королей, однако с некоторыми поправками. Ветхозаветные цари были прообразами, провозвестниками Христа, тогда как после заключения Нового Завета короли стали его «воплотителями» и представителями на земле. Э. Канторович отмечает, что между Христом и его земным отображением есть только одно существенное различие, хотя и крайне важное: «царь приобретает "богоподобие" на короткий промежуток времени силой благодати, в то время как небесный Царь вечно является Богом по самой своей природе»¹⁷³.

С самого начала трактата Нормандский Аноним ставит знак тождества между царским и священническим помазанием, говоря о нем как о едином обряде. Уже это утверждение вполне обосновывает право королей на вмешательство в церковные дела, однако автор идет дальше и выдвигает еще более смелый тезис – о превосходстве королевского сана над епископским. Он аргументирует свое суждение тем, что король является образом царской, божественной природы Христа, тогда как епископ – его священнической, человеческой природы. А поскольку королевский сан соответствует «высшей природе [Христа], которая равна Богу-Отцу» («*superiorem, qua æqualis est Deo Patri*»), то его носитель вполне логично стоит выше, нежели епископ, который соответствует «низшей природе, которая меньше Отца» («*inferiorem, quæ minor est Patre*»)¹⁷⁴. Второй довод, который предлагает Аноним, заключается в следующем: король стоит выше епископов, поскольку его помазание установлено по образцу помазания Иисуса Христа, тогда как помазание епископов сделано по примеру благословения апостолов¹⁷⁵. Такое утверждение напрямую отсылает нас к идее господства

¹⁷² Monumenta Germaniae Historica. Libelli de Lite... – P. 665.

¹⁷³ Канторович Э.Х. Два тела короля. – С. 46.

¹⁷⁴ Monumenta Germaniae Historica. Libelli de Lite... – P. 666.

¹⁷⁵ «Ибо помазание и освящение священников установлено по образцу Аарона, которого Моисей помазал и освятил, и более того, по образцу апостолов, которых помазал Бог-Отец духовным помазанием и благодатью Духа»

короля над церковью в своей стране. Есть в трактате и прямые подтверждения права королей на церковную инвеституру: «Воистину, если священники назначаются королем, то они назначаются не властью человека, но властью Бога. Ибо власть короля – это власть Бога»¹⁷⁶. Далее Аноним пишет, что епископы получают от короля не только владения, но также его покровительство и власть над христианским народом¹⁷⁷.

В трактате присутствует и другая линия аргументации в пользу господства короля над церковью. Аноним пишет, что короли обретают свой сан ради правления христианским народом. Однако христианский народ и есть святая церковь Бога. «Ибо разве церковь Бога есть нечто иное, чем община верных христиан в одной вере, надежде и любви, живущих совместно в доме Бога?»¹⁷⁸ – задает Аноним риторический вопрос в подтверждение своих слов. Со ссылкой на папу Геласия автор пишет, что этот мир управляется авторитетом (*auctoritas*) священников и властью (*potestas*) королей. Следом он отвергает представления о том, что королю принадлежит первенство в правлении телами, тогда как клирикам – в правлении душами, поскольку нельзя править душами без тел, а телами без душ. В силу этого король не может быть исключен из управления церковью, которая нуждается в его поддержке и защите¹⁷⁹. Несмотря на то, что Нормандский Аноним признает лидерскую роль монарха в христианской общине и даже употребляет по отношению к королю термин «*sacerdos*», он нигде не приписывает королю право на совершение таинств и исполнение священнических функций¹⁸⁰. Таким образом, участие короля в церковной жизни ограничивается

Святого. Помазание же царей установлено по образцу того, кого Бог-Отец помазал прежде веков, прежде всех своих соучастников, Иисуса Христа, Господа нашего» («*Nam unctio quidem et sanctificatio sacerdotum ad exemplum Aaron instituta est, quem Moyses unxit et sanctificavit, et quod maius est, ad exemplum apostolorum, quos unxit Deus Pater unctio spirituali et gratia Spiritus Sancti. Regis uero unctio instituta est ad exemplum illius, quem Deus Pater unxit ante secula, prę omnibus participibus suis, Iesu Christi, Domini nostril*»). *Monumenta Germaniae Historica. Libelli de Lite...* – P. 669.

¹⁷⁶ «*Verum, si sacerdos per regem instituitur, non per potestatem hominis instituitur, sed per potestatem Dei. Potestas enim regis potestas Dei est*». *Monumenta Germaniae Historica. Libelli de Lite...* – P. 667.

¹⁷⁷ *Monumenta Germaniae Historica. Libelli de Lite...* – P. 668.

¹⁷⁸ «*Ecclesia quippe Dei quid aliud est, quam congregatio fidelium christianorum in una fide spe et caritate, in domo Dei cohabitantium?*» *Monumenta Germaniae Historica. Libelli de Lite...* – P. 663.

¹⁷⁹ *Monumenta Germaniae Historica. Libelli de Lite...* – P. 663-664.

¹⁸⁰ *Ginther J.R. Between Plena Caritas and Plenitudo Legis: The Ecclesiology of the Norman Anonymous. // The Haskins Society Journal 22. – Woodbridge, 2012. – P. 162.*

административными функциями, такими, как инвеститура духовенства и обеспечение единства и благополучия церкви.

Нам остается проанализировать лишь один сюжет из трактата, не являющийся центральным в концепции Нормандского Анонима, однако ярко характеризующий его политические и богословские взгляды. Речь идет об интерпретации известной Евангельской истории о динарии кесаря (Мф. 22:15-22; Лк. 20:20-26; Мк. 12:13-17). Ответ Иисуса Христа на вопрос о необходимости платить подати императору – «отдавайте кесарево кесарю, а Божие Богу» – многократно подвергался толкованиям и, как правило, интерпретировался в качестве призыва к покорности земным властям. Нормандский Аноним объясняет слова Христа в том же ключе, однако приходит к достаточно необычному выводу: Иисус, будучи человеком, призывал подчиняться императору как носителю божественной власти. Он пишет:

«Он [Иисус] говорит, отдавайте кесарю кесарево, а не Тиберию Тибериево. Отдавайте власти, а не лицу: ибо лицо не стоит ничего, а власть справедлива; Тиберий несправедлив, но кесарь благ. Поэтому отдавайте не недостойному лицу, не несправедливому Тиберию, но справедливой власти и благому кесарю отдавайте то, что им принадлежит. <...> Он говорит [Петру], дай за меня и за себя, справедливой власти и благому кесарю, которому мы подчинены, будучи людьми»¹⁸¹.

Кроме того, Аноним ставит императора выше (!) Иисуса Христа, говоря: «Ибо было справедливо, чтобы человеческая слабость подчинилась божественной власти. Поскольку Христос, будучи человеком, был в то время слабым, тогда как власть кесаря была божественной»¹⁸². Аноним считает Тиберия помазанником, «удвоенным лицом»¹⁸³, то есть христом и царем по благодати, и этим объясняет

¹⁸¹ «Reddite, inquit, quę sunt cęsarıs, cęsarı, non quę sunt Tyberii, Tyberio. Reddite potestati, non personę: persona enim nequam, sed iusta potestas; iniquus Tyberius, sed bonus cęsar. Reddite ergo non personę nequam, non iniquo Tyberio, sed iuste potestati, et bono cęsarı, quę sua sunt. <...> Da, inquit, pro me et te, iuste potenti et bono cęsarı, cui secundum hominem subditi sumus». Monumenta Germaniæ Historica. Libelli de Lite... – P. 671.

¹⁸² «Iustum quippe erat, ut humana infirmitas diuinę subderetur potestati. Christus namque secundum hominem tunc infirmus erat, cęsarıs uero potestas diuina». Monumenta Germaniæ Historica. Libelli de Lite... – P. 671.

¹⁸³ По версии Э. Канторовича, Нормандский Аноним считает Тиберия «помазанником» в том же смысле, в котором в Книге Исаяи «помазанником» назван персидский царь Кир (Ис. 45:1), т.е. как правителя, призванного к власти Богом. Канторович Эрнст Х. Два тела короля. – С. 52.

необходимость подчинения ему всех людей, в том числе и Иисуса Христа по своему человечеству (*secundum hominem*). Разбирая эту идею Нормандского Анонима, Дж. Уильямс отмечает, что Иисус, будучи человеком, был священником (*christus sacerdos*), и поэтому подчинялся Тиберию, который был царем (*christus rex*)¹⁸⁴ (о царской и священнической функциях Христа см. выше). Э. Канторович считает, что в интерпретации этого Евангельского сюжета Аноним доводит идею божественности власти до крайности, «когда он ставит превыше человечества Богочеловека божественность Цезаря, проявляющуюся в человеке Тиберии»¹⁸⁵. Данный эпизод лишний раз подчеркивает идею, пронизывающую весь трактат, – о сакральном характере королевской власти и о превосходстве ее носителя над всеми прочими людьми, как мирянами, так и клириками.

Сделаем выводы. В начале параграфа мы отметили несколько дискуссионных моментов, касающихся королевского статуса в религиозной сфере. Во-первых, это вопрос о признании помазания короля таинством, во-вторых, – вопрос о квази-священническом статусе монарха, и в-третьих, – его претензии на церковную инвеституру. При обсуждении всех этих проблем Нормандский Аноним отстаивает права короля. Более того, он выступает с крайне роялистских позиций, возвышая королевское достоинство радикальным образом. В рамках концепции Анонима помазание не просто дарует королю благодать, но делает его Христом по благодати; королевский сан не только сопоставим со священническим, но возвышается даже над епископским саном. Король предстает не просто заместителем Христа, но его образом и подобием, и становится воплощением Бога на земле.

Несмотря на глубину идей и оригинальность мысли, философия Нормандского Анонима не оказала существенного влияния на богословскую и политическую мысль последующих веков. Это объясняется как фактической победой папства в борьбе за инвеституру, так и стремлением новых

¹⁸⁴ Williams G.H. The Norman Anonymous of 1000 A.D.: Toward the Identification and Evaluation of the So-called Anonymous of York. – New York, 1969. – P. 132.

¹⁸⁵ Канторович Э.Х. Два тела короля. – С. 54.

территориальных государств найти обоснование сакральности монарха в светском праве, а не в ритуалах¹⁸⁶.

Позиция папского престола по вопросу королевского помазания.

Перейдем к противоположной стороне конфликта. Смешение двух видов помазания – священнического и королевского – не отвечало интересам Церкви, что нашло отражение в соответствующих документах папского престола, причем этот вопрос оставался актуальным вплоть до XIII века. Самое полное и авторитетное учение о помазании принадлежит перу папы Иннокентия III (1198-1216). Оно изложено в булле 1204 года болгарскому архиепископу из Тырново¹⁸⁷. В тексте послания последовательно рассматриваются сущность обряда помазания, помазание епископов, помазание светских правителей и помазание всех христиан вообще. Интерес для нас представляет учение о помазании государей и его противопоставление помазанию клириков.

Сначала Иннокентий III рассматривает помазание епископов и указывает, что епископа помазывают по голове и по рукам, причем миром помазывается только голова епископа, тогда как руки его помазываются елеем: «головой постигается ум, <...> руками постигается деяние <...> руки помазываются елеем праведных, чтобы епископ действовал во благо для всех, а более всего для верующих. Голова также помазывается драгоценным бальзамом, чтобы епископ почитал Бога всем сердцем, и всем умом, и всей душой, и ближнего своего как самого себя»¹⁸⁸. Как резюмирует понтифик, голова помазывается ввиду власти и достоинства, и руки – ввиду служения и долга.

Далее Иннокентий III переходит к описанию помазания светских правителей (*princeps*). Данное помазание автор стремится максимально отделить от помазания епископов. Во-первых, помазание государей осуществляется не по голове, а по предплечью или по плечу и лопатке. Во-вторых, голова епископа

¹⁸⁶ Канторович Э.Х. Два тела короля. – С. 58.

¹⁸⁷ Corpus Iuris Canonici. – Graz: Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, 1959. V. 1. – P. 131-134.

¹⁸⁸ «Per caput enim mens intelligitur ... per manus opera intelligitur ... manus igitur ungitur oleo pietatis, ut episcopus operetur bonum ad omnes, maxime autem ad domesticos fidei. Caput autem ungitur balsamo caritatis, ut episcopus diligat Deum ex toto corde, et ex tota mente, et ex tota anima, et proximum suum sicut se ipsum». Corpus Iuris Canonici. – Graz: Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, 1959. V. 1. – P. 132.

помазывается миром, а предплечье государя – елеем, чтобы показать, каково различие между властью (*auctoritas*) прелатов и властью (*potestas*) государей¹⁸⁹. Таким образом, мы можем видеть стремление римского понтифика разграничить два эти обряда всеми возможными способами, чтобы не допустить их смешения.

Помазание светских правителей представляется Иннокентию III вполне легитимным обрядом (что он подтверждает ссылками на Ветхий Завет), однако он ставит его ниже помазания епископов. Обосновывая тот факт, что помазание головы (*caput*) является привилегией епископов, понтифик проводит параллель между служением епископа и Иисусом Христом, который является главой (*caput*) церкви. Таким образом, светский правитель, лишенный подобной привилегии, получает более низкое место в иерархии. Кроме того, государям предписывается помазываться елеем, а не миром, что опять же предотвращает смешение двух обрядов, и кроме того, не допускает отождествления коронационного помазания и таинства миропомазания (конфирмации). Следует также отметить, что булла Иннокентия III умалчивает (по-видимому, вполне сознательно) о каком-либо воздействии королевского помазания на личность государя.

Однако в других документах той эпохи мы встречаем и более благосклонный взгляд на помазание королей. Папа Александр IV (1254-1261) в булле от 1260 года, посвященной коронации Богемских королей, пишет следующее: «Впрочем, помазание государя отличается от помазания прелата, поскольку прелат помазывается по голове, а государь – по предплечью, плечу, или по лопатке, по которым соответственно отмечается светская власть: поскольку также его [прелата] голова освящается миром, а предплечье того [государя] воистину обмазывается елеем; *но в самих королях есть сильная действительность этого таинства, поскольку когда Саул был помазан, на него сошел дух Господа, и он превратился в иного человека; и на Давида, когда он принял помазание, был ниспослан дух Господа*»¹⁹⁰ (курсив наш. – Е.Б.). Сходное

¹⁸⁹ Corpus Iuris Canonici. – Graz: Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, 1959. V. 1. – P. 133.

¹⁹⁰ «Nam, etsi differat principis unctio a Pontificis unctione, quia in capite Pontifex ungitur, princeps autem in brachio, sive humero, vel in armo, in quibus principatus congrue designatur: quia etiam illius caput consecratur chrismate, brachium vero

восприятие королевского помазания мы видим и в английской церковной мысли XIII века. В письме королю Англии Генриху III епископ Линкольна Роберт Гроссетест (ум. в 1253 г.) называет помазание королей таинством (*sacramentum*) и признает, что этот обряд дарует помазаннику семь даров Святого Духа, однако подчеркивает, что помазание не возвышает достоинство короля, тем более до уровня священника, и не дает ему право выполнять обязанности клирика¹⁹¹. Во всех вышеперечисленных документах мы видим, с одной стороны, стремление разделить два вида помазания, а с другой – признание за королевским помазанием определенного воздействия, которое меняет личность посвящаемого и дает ему особое благословение, хотя и не делает клириком. Таким образом, все усилия церковных авторов были направлены не столько на критику представления о королевском помазании как о таинстве, сколько на борьбу с приписыванием королю священнического статуса.

Мы не можем утверждать, что папские буллы оказали существенное влияние на коронационное помазание, поскольку и в XIII веке, и далее, английских королей помазывали по голове, а в начале XIV века было восстановлено и помазание миром (строго запрещаемое для светских владык римскими папами). В целом, разногласия, касающиеся сущности королевского помазания и воздействия данного обряда, существовали на протяжении нескольких столетий, однако после окончания борьбы за инвеституру скорее замалчивались, нежели открыто обсуждались, и почти никогда не принимали форму открытого конфликта.

Сделаем промежуточные выводы. Основным дискуссионным вопросом, касающимся королевского помазания, было его смешение с помазанием клириков; этот вопрос был наиболее острым в конце XI – начале XII века, сохранял свою актуальность в XIII веке (о чем свидетельствуют буллы Иннокентия III и Александра IV). Окончательно ситуация изменилась после

istius oleo delinitur; vehemens tamen est in ipsis regibus hujus efficacia sacramenti, quoniam inuncto Saule, insiliit spiritus Domini super eum, et in virum atherum est mutatus; et in David, unctione suscepta, spiritus Domini est directus». Baronius C., Raynaldus O. Annales ecclesiastici. V. 22. Ed. Theiner A. – 1870. – P. 56.

¹⁹¹ См. English Coronation Records. – P. 66-67.

кодификации учения о таинствах: так, в письме папы Иоанна XXII английскому королю Эдуарду II мы читаем, что «помазание королей никак не запечатлевается в душе»¹⁹² (то есть не является таинством). Таким образом, к XIV столетию проблема королевского помазания и дискуссии о его интерпретации стали достоянием прошлого.

§3. Фигура короля-священника в средневековой Европе.

В предыдущих параграфах мы рассмотрели средневековые представления о квази-священническом характере королевской власти, возникшие вскоре после включения обряда помазания в ритуал королевской инициации в VIII веке и достигшие пика популярности во время борьбы за инвеституру в конце XI – начале XII века. Эти концепции были детерминированы идейным содержанием и культовыми особенностями королевского помазания, однако не являлись изобретением средневековых монархов и их приближенных. Представления о сочетании функций монарха и священнослужителя намного старше Средневековья и восходят к ранним обществам. Фигура царя-жреца стала предметом исследования антропологов и религиоведов со времен Дж. Дж. Фрэзера, который отмечал, что в качестве жреца правитель выступает посредником между людьми и богами, и зачастую ему отводится одна из центральных ролей в проведении ритуалов, направленных на благополучие государства¹⁹³. Эта же концепция была поддержана в индоевропеистике – Э. Бенвенист провел анализ понятия *rex* и пришел к выводу, что оно является более религиозным понятием, чем политическим, и что изначально *rex* обозначал сакрального правителя, который выполнял преимущественно культовые и нормотворческие функции¹⁹⁴.

¹⁹² «Tum quia Regalis unctio in anima quicquam non imprimit». English Coronation Records. – P.72.

¹⁹³ Фрэзер Дж. Дж. Золотая ветвь. Исследование магии и религии. – М.: Политиздат, 1983. – С. 17-19.

¹⁹⁴ Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов / Пер. с фр. Ю.С. Степанова. – М.: Прогресс-Универс, 1995. – С. 252.

В истории можно найти множество примеров, когда правители участвовали в отправлении религиозного культа и выполняли важные ритуальные функции, - это было характерно, к примеру, для Египта, Месопотамии, Израиля, кельтских и германских племен, а также Рима (в котором после провозглашения республики царские функции выполнял специальный жрец – *rex sacrorum*, т.е. царь священнодействий)¹⁹⁵. В раннесредневековой Европе этот тип сакральности воплощали франкские короли Меровинги. Их отличительным атрибутом были длинные волосы, которые они никогда не остригали: укорачивание волос символизировало для них отречение от права на трон. Примечательно, что каких-либо специфических религиозных инаугурационных церемоний Меровинги не проводили – по той причине, что они не требовались, поскольку сакральный характер был присущ их роду и не нуждался в подтверждении. Меровингам было достаточно сугубо светских процедур восшествия на престол, таких как аккламация, поднятие на щите, принятие присяги и королевских почестей от подданных¹⁹⁶. Представления о сакральном статусе королевского рода и о его роли в благополучии государства были столь сильны, что Меровинги продолжали считаться монархами после фактической утраты власти: почти столетие они царствовали, но не правили, и только майордом Пипин Короткий решился нарушить этот порядок, заточив последнего из «длинноволосых королей» в монастырь и провозгласив себя королем франков.

¹⁹⁵ В рамках данной работы нет возможности останавливаться на этом более подробно. Анализ сакрализации власти в отдельных культурах см. Сакрализация власти в истории цивилизаций. Отв. редакторы: Д.М. Бондаренко, Л. А. Андреева, А.В. Коратаев – М., 2005. – 447 с. Также обзор дохристианских традиций сакрализации власти см. Андреева Л.А. Сакрализация власти в истории христианской цивилизации: Латинский Запад и православный Восток. – М.: Ладомир, 2007. – С. 18-41. О скандинавской традиции см. Таланова И.В. Происхождение королевской власти в Норвегии и ее образ в «Круге земном» // Наука и школа. – М.: МПГУ, 2012, №4. – С. 169-172. Об англосаксонской дохристианской традиции см. Chaney W.A. The Cult of Kingship in Anglo-Saxon England. – Berkley and Los Angeles: University of California Press, 1970. – 276 p.

¹⁹⁶ Санников С.В. Образы королевской власти эпохи Великого переселения народов в западноевропейской историографии VI века: монография. – Новосибирск: Изд-во НГТУ, 2011. – С. 129-134, 204. Санников С.В. Рождение и смерть "короля-жреца": проблема экзистенциального выбора и деконструкции // Universum: Филология и искусствоведение: электрон. научн. журн. 2016. № 12(34). URL: <http://7universum.com/ru/philology/archive/item/4037> (дата обращения: 02.08.2017); Старостин Д.Н. Между Меровингами и Каролингами. Представления о власти и смена исторической перспективы в позднемеровингский период по материалам исторических сочинений и житий // Вестник Санкт-Петербургского университета. Сер. 2, История. – 2008. – Вып. 1. – С. 156-168. Подробнее о сакральном характере Меровингов см. в трудах Григория Турского. 3. Григорий Турский История Франков. – М.: Наука, 1987. – 461 с.; Gregorii Episcopi Turonensis Historiae Ecclesiasticae Francorum Libri Decem // Patrologiae Cursus Completus. Tomus LXXI. Accurante J.-P. Migne. – Parisiis, 1879. – Col. 161-572.

Обряд помазания, возрожденный для легитимации власти Каролингов, внес свою корректуру в представления о правителях-жрецах. Смещение двух видов помазания породило представления о священническом характере королевской власти, однако ни о каком отождествлении монарха клирикам не могло идти и речи. Ни один из королей не претендовал на совершение таинств и на отправление культа, даже наиболее смелые авторы, отстаивающие интересы светских владык, ограничивались обоснованием прав государя на светскую инвеституру и ведущую роль в управлении Церковью. Как отмечает Ж. Ле Гофф, ни в одном тексте короля не уподобляют Мельхиседеку – царю-священнику, единственному ветхозаветному персонажу, который воплощал в себе обе эти функции¹⁹⁷. Когда современники именовали короля *sacerdos* (священник), они акцентировали внимание на его пастырских функциях и на его обязанности покровительствовать Церкви. Ж. Ле Гофф, рассматривая индоевропейские представления о трех социальных функциях, пишет, что средневековый монарх выполнял все три функции – жреческую, воинскую и хозяйственно-экономическую. Если вторая и третья функции выражались в защите страны от врагов и заботе о ее процветании, то первая – религиозная – в отправлении правосудия¹⁹⁸.

Впрочем, отсутствие притязаний на совершение таинств никак не умаляло достоинство королевского помазания. В качестве иллюстрации уместно привести сюжет, многократно описанный историками и ставший классическим: епископ Льежский Вазон предстал перед императором Генрихом III в качестве подсудимого, поскольку не предоставил должное количество воинов для его армии. Во время рассмотрения дела никто не предложил епископу стул, и Вазон обратился к государю с жалобой, говоря, что он должен сидеть если не в силу преклонного возраста, то хотя бы благодаря помазанию, которое обязано внушать

¹⁹⁷ Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада / Пер. с фр. под общ. ред. В.А. Бабинцева; Послесл. А.Я. Гуревича. – Екатеринбург: У-Фактория, 2005. – С. 327.

¹⁹⁸ Ле Гофф Ж. Рождение Европы / Пер. с фр. А.И. Поповой. Предисл. А.О. Чубарьяна. – СПб.: Александрия, 2008. – С. 111-112. О теории трех функций см. Дюмезиль Ж. Верховные боги индоевропейцев / Пер. с франц. Т. В. Цивьян. – М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1986. – 234 с.

почтение. Император ответил клирику: «Я тоже помазан священным елеем, поскольку мне дана власть править всеми остальными людьми»¹⁹⁹. Вазон возразил на это, сказав, что помазание монарха несопоставимо с помазанием клирика и значительно уступает ему. Приведенная нами история отражает основную идею, которую отстаивали монархи того времени: они не уподобляли себя клирикам, но считали себя равными им (а в некоторых вопросах даже превосходящими их). Несмотря на то, что государи вскоре отказались от борьбы за назначение прелатов, идея о королевском помазании как о *sacramentum* (таинстве) продолжала существовать, сохранились и притязания светских владык на квази-священнический статус. Короли и императоры все еще не считались простыми мирянами – в чем же проявлялась их косвенная принадлежность к клиру? На этот вопрос нам помогут ответить тексты коронационных обрядов.

Во время коронации короли и императоры получали специальные одеяния и регалии, соответствующие их сану. Некоторые из них напрямую отсылали к знакам духовной власти: английские монархи среди коронационных инсигний получали жезл и кольцо, которые традиционно полагалось вручать прелатам во время их рукоположения. После помазания их одевали в альбу, тунику, столу и паллий – которые также используются для облачения епископов²⁰⁰. Само помазание вопреки стараниям римских понтификов также напоминало об обряде, совершаемом над высшим духовенством Церкви. Другая особенность касается причастия, которое монархи получали в конце коронационного обряда. Императоры и французские короли причащались обоими видами – хлебом и вином, хотя по обычаю такое полагалось только духовенству. С XIV века короли Франции добились привилегии причащаться хлебом и вином не только на коронации, но и в любой другой день. Эта традиция существовала вплоть до Реформации, когда во избежание недопонимания и французские короли, и

¹⁹⁹ «Ego vero, inquit, similiter sacro oleo, data mihi prae caeteris imperandi potestate, sum perunctus». Monumenta Germaniae Historica. Scriptorum. Tomus VII. – Hannoverae: Impensis Bibliopolii Hahniani, 1846. – P. 230. Разбор этого сюжета см. *Ле Гофф Ж.* Цивилизация средневекового Запада. – С. 327; *Блок М.* Короли-чудотворцы... – С. 285-286.

²⁰⁰ Описание коронационных одеяний см. English Coronation Records. – P. XL-XLIII. См. также *Блок М.* Короли-чудотворцы... – С. 298; *Legg J.W.* The sacring of the English Kings // *Archaeological Journal.* – 1894. – Т. LI. – P. 28-42.

императоры временно отказались от причащения под обоими видами²⁰¹. Английские короли до Реформации вероятнее всего причащались только хлебом, каких-либо однозначных указаний на использование на евхаристии вина не обнаруживается²⁰².

Как правило, коронационные ритуалы лишь напоминали обряды рукоположения клириков (диаконов, священников и епископов), однако не соответствовали полностью какому-либо из них. В связи с этим королевский сан невозможно соотнести с какой-либо ступенью священства; к тому же церковные авторы неизменно стояли на той позиции, что помазание государей несоизмеримо с помазанием духовенства. Любопытное исключение составлял лишь император Священной Римской империи – в ходе коронации он уподоблялся иподиакону и даже выполнял некоторые функции, подобающие этому званию²⁰³. Таким образом была достигнута цель, которую ставила перед собой римская курия, – не допустить уравнивания светских правителей и священников, не говоря уже об епископах. Главнейший правитель христианской Европы мог рассчитывать только на статус одного из младших служителей Церкви, значит, короли других стран не могли претендовать и на это.

Резюмируя вышесказанное, отметим, что концепция царя-жреца, возникшая еще в древних обществах, была актуальна и для средневекового мира, однако претерпела ряд важных изменений. Ритуальными функциями европейские христианские короли не обладали, однако существовали представления об их особом статусе, который нельзя было назвать мирским. Благодаря особенностям королевской инаугурации, включающей в себя обряд помазания, общественное сознание относило фигуру короля к сфере сакрального. Это, в свою очередь,

²⁰¹ Блок М. Короли-чудотворцы... – С. 306-307. *Ле Гофф Ж.* Людовик IX Святой /Пер. с фр. В. И. Магузовой; коммент. Д. Э. Харитоновича. – М.: Ладомир, 2001. – С. 625.

²⁰² См., например, описание королевского причащения в *Liber regalis. English Coronation Records.* – Р. 126.

²⁰³ Подробнее об участии императоров в культе и об особенностях их коронации см. *Блок М.* Короли-чудотворцы... – С. 300-303.

породило представления о королевском целебном даре – то есть, в сущности, о магической силе правителя, которую мы рассмотрим в следующей главе.

Подведем итоги главы. Помазание составляло важнейшую часть коронационного обряда, а также наиболее дискуссионную. Изначально помазание возникло как обряд легитимации королевской власти, однако вследствие ряда культурных и религиозных особенностей стало обоюдоострым оружием во взаимоотношениях королей и духовенства: с одной стороны, монарх попадал в зависимость от епископата, который имел исключительное право проводить обряд помазания, с другой, приобретал сакральный статус, позволяющий ему претендовать на полномочия в церковной сфере. По данному вопросу существовали различные точки зрения, как промонархические, отстаивающие права короля на вмешательство в религиозную сферу (примером радикальной формы этой позиции служит концепция Нормандского Анонима), так и антимонархические, отрицающие любые подобные притязания (такая позиция отражена в документах папской курии, особенно в булле Иннокентия III). В итоге победа была одержана представителями второй, папской партии, однако помазание продолжило играть значительную роль в обеспечении легитимности правителей, а также в будущем оказало влияние на формирование представлений о королевском чудотворчестве.

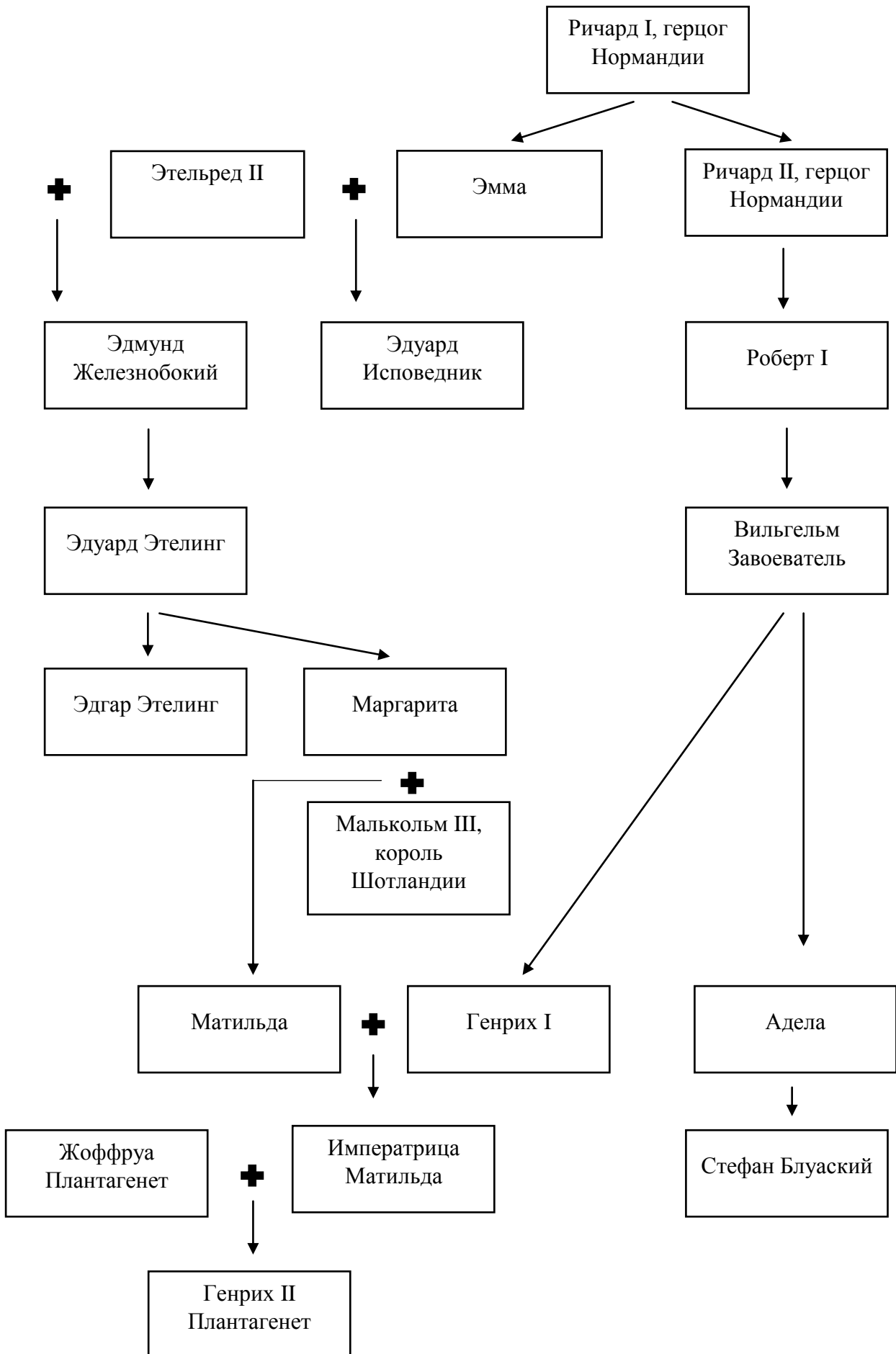
ГЛАВА 3. ФОРМИРОВАНИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ О НАСЛЕДСТВЕННОМ ХАРАКТЕРЕ САКРАЛЬНОЙ ВЛАСТИ В XII-XIII ВЕКАХ

§1. Канонизация Эдуарда Исповедника.

13 октября 1163 года в Вестминстерском аббатстве были торжественно захоронены останки святого Эдуарда Исповедника. Несмотря на то, что он был канонизирован двумя годами ранее, погребение пришлось отложить из-за отсутствия короля Генриха в Англии, который желал лично принять участие в церемонии. Генриха II и Эдуарда связывали родственные узы; более того, король активно добивался канонизации своего предшественника на английском престоле. Однако он не был автором этой идеи: первые попытки причислить короля Эдуарда к лику святых были предприняты за четверть века до указанных событий.

Эдуард Исповедник, сын Этельреда II, правил Английским королевством с 1042 до 1066 года. Он умер бездетным, а новым королем был избран Гарольд (эрл Уэссекса и брат Эдиты, жены Эдуарда). В то же время права на английскую корону выдвинул нормандский герцог, захвативший престол в том же 1066 и вошедший в историю под именем Вильгельма Завоевателя (правил с 1066 по 1087 год). Он приходился покойному королю родственником: Эмма, мать Эдуарда, была сестрой герцога Ричарда II, деда Вильгельма. Для облегчения дальнейшего изложения приведем родословное древо английских королей и нормандских герцогов того времени²⁰⁴:

²⁰⁴ Приведенное ниже родословное древо практически полностью соответствует генеалогии, составленной Б. Шольцем. *Scholz B.W. The Canonization of Edward the Confessor // Speculum. – 1961. – Vol. 36, No. 1. – P. 43.*



Формальным основанием для вторжения Вильгельма была воля Эдуарда, который завещал ему английский трон²⁰⁵. Однако ни о каком реальном обещании говорить не приходится: Ф. Барлоу отмечает, что в отсутствие наследников Эдуард использовал свою корону как дипломатическое оружие, предлагая ее иноземным правителям в случае острой политической необходимости²⁰⁶. Завоеватель регулярно подчеркивал, что он является законным наследником короля Эдуарда, и называл последнего своим предшественником, родичем и господином²⁰⁷. В качестве места коронации он выбрал Вестминстерское аббатство, в котором Эдуард был похоронен. Все вышеперечисленное свидетельствует о том, что Эдуард стал играть заметную роль в легитимации королевской власти сразу после своей смерти, еще не будучи святым²⁰⁸.

В то же время появляется первое жизнеописание Эдуарда (*Vita Ædwardi Regis*), которое еще не носит агиографический характер, хотя и представляет короля как святого²⁰⁹. Б. Шольц отмечает, что первая *Vita* была написана не позднее конца 1075 года, а Э. Бозоки предполагает, что она могла быть составлена еще в период короткого правления Гарольда²¹⁰. Вопрос о культовой активности в этот период остается открытым: Ф. Барлоу считает, что вплоть до 30-х годов XII века никакого особого почитания Эдуарда не существовало, однако Р. Мортимер полемизирует с ним и утверждает, что культ появился сразу после смерти короля.

²⁰⁵ Подробнее о проблеме наследства Эдуарда Исповедника см. *Baxter Stephen* Edward the Confessor and the Succession Question. // *Edward the Confessor. The Man and the Legend*. Ed. By Richard Mortimer. – Boydell & Brewer, Boydell Press, 2009. – P. 77-118. Как отмечает К. Брук, в англосаксонских королевствах существовало три основных принципа передачи власти – наследование, избрание и назначение преемника – которые дополняли друг друга. *Брук К.* Саксонские и нормандские короли. 450-1154. – М.: Центрполиграф, 2011. – С. 25.

²⁰⁶ *Барлоу Ф.* Вильгельм I и нормандское завоевание Англии / Пер. с англ. под ред. к.ф.н. С.В. Иванова. – СПб.: Евразия, 2007 – С. 42-43.

²⁰⁷ См. *Regesta regum Anglo-Normannorum. The acts of William I (1066–1087)*. Ed. by David Bates. – Oxford: Clarendon Press, 1998 – xxxviii+1153 p.

²⁰⁸ *Mortimer Richard* Edward the Confessor: the Man and the Legend. // *Edward the Confessor. The Man and the Legend*. Ed. By Richard Mortimer. – Boydell & Brewer, Boydell Press, 2009. – P. 34.

²⁰⁹ *Vita Ædwardi Regis qui apud Westmonasterium Requiescit* // *Lives of Edward the Confessor*. Ed. by Henry Richards Luard M.A. – London: Longman, Brown, Green, Longmans and Roberts, 1856. – P. 389-438. О первом жизнеописании короля Эдуарда см. *Grassi J.L.* The Vita Ædwardi Regis: The Hagiographer as Insider. // *Anglo-Norman Studies* 26. Ed. by J. Gillingham. – Boydell & Brewer, Boydell Press, 2004. – P. 87-102.

²¹⁰ *Scholz B.W.* The Canonization of Edward the Confessor. – P. 38. *Bozoky E.* The Sanctity and Canonisation of Edward the Confessor // *Edward the Confessor. The Man and the Legend*. Ed. By Richard Mortimer. – Boydell & Brewer, Boydell Press, 2009. – P. 173.

В любом случае, данные первых десятилетий после смерти Эдуарда отрывочны и не позволяют делать однозначных выводов²¹¹.

Интерес к фигуре Эдуарда возник в XII столетии во время правления короля Стефана (1135-1154) и был связан с именем Осберта де Клер, приора Вестминстерского аббатства. В 1138 году Осберт написал новое жизнеописание Эдуарда, которое представляло собой полноценное житие святого²¹², и передал его папскому легату Альберику, архиепископу Остии, посетившему в то время Англию, чтобы тот способствовал канонизации благочестивого короля. Альберик отказался принимать какое-либо самостоятельное решение по вопросу и предложил Осберту обратиться напрямую в папскую курию, подкрепив свое прошение письмами от английского духовенства и свидетельствами о чудесах, совершенных покойным королем. В конце 1139 года Осберт предпринял поездку в Рим и обратился с просьбой о канонизации к папе Иннокентию II от имени короля Стефана, однако понтифик ему отказал.

В своей статье Б. Шольц поднимает вопрос о мотивах попытки канонизации Эдуарда и о причинах папского отказа, вступая в полемику с Марком Блоком²¹³. М. Блок считает, что Стефан хотел использовать канонизацию знаменитого предшественника для легитимации своей власти – поскольку речь шла о признании святости короля, преемниками которого себя считали первые монархи Нормандской династии. Действительно, и Вильгельм, и Генрих I Боклерк клялись соблюдать законы Эдуарда и считали себя его законными наследниками, а власть Стефана многими подданными воспринималась как сомнительная. Однако король Эдуард приходился кровным родственником императрице Матильде²¹⁴, дочери Генриха I, у которой Стефан отнял трон. Учитывая это обстоятельство, Б. Шольц

²¹¹ *Mortimer Richard* Edward the Confessor: the Man and the Legend. // Edward the Confessor. The Man and the Legend. Ed. By Richard Mortimer. – Boydell & Brewer, Boydell Press, 2009. – P. 1-40; *Barlow Frank* Edward the Confessor. – Yale University Press, 2011. – 408 p.

²¹² См. *Osbert de Clare* The letters of Osbert of Clare, prior of Westminster. Ed. by E.W. Williamson. – Oxford University Press, 1929. – 232 p.

²¹³ *Scholz B.W.* The Canonization of Edward the Confessor. – P. 47-48. Более подробно позицию М. Блока по проблеме см. *Bloch M.* La Vie de S. Edouard le Confesseur par Osbert de Clare // *Analecta Bollandiana*, XLI. – Bruxelles-Paris; Société des Bollandistes, 1923. – P. 5-131.

²¹⁴ Матильда, дочь короля Генриха I, традиционно именуется императрицей, поскольку ее первым мужем был Генрих V, император Священной Римской империи.

не считает, что король Стефан имел какой-либо личный интерес в канонизации Эдуарда. Он считает, что инициатором всей кампании выступало Вестминстерское аббатство, и в особенности сам Осберт де Клер. Подавляющее большинство современных исследователей признает ведущую роль амбициозного приора в первых попытках канонизации Эдуарда, а также его вклад в развитие культа, который стал намного более популярным.

Почему Иннокентий II отказал англичанам? И Б. Шольц, и М. Блок солидарны в том, что важную роль в решении папы сыграл политический фактор: в сентябре 1139 года в Англии высадилась императрица Матильда, стремившаяся вернуть свой трон; в стране началась гражданская война. Кроме того, Стефан вступил в конфликт с английским духовенством и лишился его поддержки. В условиях нестабильной ситуации понтифик мог отложить канонизацию, чтобы сохранить нейтралитет. Б. Шольц приводит и другую возможную причину отказа: Иннокентий II не был удовлетворен объемом предоставленных сведений об Эдуарде и желал дополнительных свидетельств в пользу готовности английских клириков признать его святым. Кроме того, на отказ могли повлиять и внутренние дела Римской церкви: во время визита Осберта папа не созывал собор епископов, а провести канонизацию, опираясь лишь на собственный авторитет, Иннокентий II не считал возможным – в то время подобная практика еще не была распространена. К тому же, в предшествующие годы папа уже канонизировал несколько человек, последний из которых был причислен к лику святых всего за несколько месяцев до приезда Осберта²¹⁵. Таким образом, можно сделать вывод, что первые попытки канонизации короля Эдуарда были инициированы преимущественно Вестминстерским аббатством и лично приором Осбертом де Клер, и не были предприняты с целью легитимации королевской власти.

Канонизация Эдуарда состоялась только через двадцать лет, во время правления короля Генриха II, сына императрицы Матильды. Папа Александр III (1159-1181) получил прошения от короля и высшего духовенства Англии,

²¹⁵ Scholz B.W. The Canonization of Edward the Confessor. – P. 48.

соблаговолил их удовлетворить и 07 февраля 1161 года канонизировал Эдуарда в лике исповедника (поскольку тот не мог считаться мучеником). Через два года состоялось торжественное перезахоронение Эдуарда в Вестминстерском аббатстве (о чем мы уже упоминали в начале статьи), и Элредом Ривоским было написано новое житие, ставшее общепринятым.

Канонизация Эдуарда ознаменовала собой появление нового типа королевской святости. В начале жития Элред перечисляет различные типы святых королей:

«Прежде всех земных государств и королевств, Англия прославлена святостью своих королей, из которых одни, увенчанные мученичеством, вознеслись от земного царства к небесному; другие, предпочитающие изгнание родине, выбрали смерть за Христа в чужих краях; иные, отказавшиеся от своих корон, посвятили себя монашеской жизни; некоторые, правящие в справедливости и святости, предпочитали служить подданным, а не властвовать над ними. Среди последних как особенное светило блистает славный король Эдуард, словно утренняя звезда среди облаков»²¹⁶.

Если первые три типа вполне традиционны, то последний является новшеством: хорошие качества правителя становятся достаточным основанием для признания его святости²¹⁷. Тексты житий наделяют Эдуарда всеми чертами добродетельного правителя, подчеркивая его справедливость и мудрость, заботу о вдовах, сиротах и обездоленных, стремление к миру, защиту интересов Церкви. Эдуард Исповедник становится идеальным королем, на которого должны ориентироваться потомки. Кроме того, агиографы приводят сведения о целомудрии Эдуарда: эта черта, разумеется, не служила примером для других

²¹⁶ «Verum prae cunctis civitatibus regnisve terrarum, de sanctitate regum suorum Anglia gloriatur, quorum alii coronati martyrio, de terreno ad coeleste regnum migraverunt; alii exsilium patriae praeferentes, mori pro Christo peregre delegerunt; nonnulli posito diademate, disciplinis se monasticis subdiderunt; quidam in justitia et sanctitate regnantes, prodesse subditis quam praeesse maluerunt. Inter quos velut sidus eximium gloriosus rex Edwardus emicuit, qui quasi stella matutina in medio nebulae». *Aelredus Rievallensis Vita Sancti Edwardi Regis et Confessoris // Patrologiae Cursus Completus*. Tomus CXCIV. Accurante J.-P. Migne. – Lutetia Parisiorum, 1855. – Col. 737-738.

²¹⁷ *Bozoky E. The Sanctity and Canonisation of Edward the Confessor*. – P. 174.

монархов, однако объясняла отсутствие у святого детей и адаптировала его образ к более привычным представлениям о святости.

Эдуард Исповедник не был первым святым нового типа. В 1146 году папа Евгений III уже канонизировал императора Священной Римской империи Генриха II (который, помимо прочего, был также бездетным). А в 1166 году антипапа Пасхалий III, отстаивая интересы императора Фридриха Барбароссы, причислил к лику святых Карла Великого (однако католическая церковь так и не признала этого акта). Сам Александр III через восемь лет после канонизации Эдуарда провозгласил святым датского герцога Кнуда Лаварда (в 1169 году). Мы видим, что в XII веке канонизация правителей обрела популярность и стала важным инструментом в идеологической борьбе и в легитимации власти, это столетие даже иногда называют «веком святых королей»²¹⁸.

Кому была выгодна канонизация Эдуарда? Исследователи сходятся во мнении, что все участвующие стороны – а именно король Генрих II, папа Александр III и Вестминстерское аббатство – были заинтересованы в успешности данного предприятия²¹⁹. Начнем с рассмотрения позиции Святого престола. Александр III был заинтересован в поддержке английского короля, поскольку находился в перманентном противостоянии с императором Фридрихом Барбароссой и его ставленником, антипапой Виктором IV²²⁰. Другая причина кроется в политике канонизаций того времени: начиная с понтификата Евгения II (1145-1153) римские папы закрепляют за собой право самостоятельного принятия решений по поводу причисления к лику святых и отказываются от обсуждения кандидатуры святого на соборе епископов²²¹. Александр III активно поддерживал и развивал данное начинание, а Эдуард Исповедник стал первым святым,

²¹⁸ Исследованию типологии святых королей и другим вопросам канонизации монархов посвящена работа *Folz R. Les saints rois du Moyen Âge en Occident (VIe-XIIIe siècles)*. – Bruxelles, Société des Bollandistes, 1984. – 248 p.

²¹⁹ *Bozoky E. The Sanctity and Canonisation of Edward the Confessor*. – P. 173, 180-186; *Scholz B.W. The Canonization of Edward the Confessor*. – P. 50-60.

²²⁰ *Fried Johannes The Long Century of Papal Schisms. // The Middle Ages*. – Harvard University Press, Belknap Press, 2015. – P. 224-227.

²²¹ *Vaucher André La Sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age. D'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*. – Rome: Ecole française de Rome, 1988. – P. 27; *Bozoky E. The Sanctity and Canonisation of Edward the Confessor*. – P. 184.

которого этот папа канонизировал²²². Подобные стремления папы предвосхищали принцип «*plentitudo potestatis*» («полнота власти») наследника Святого Петра, провозглашенного Иннокентием III (1198-1216). Таким образом, Александр III имел двойной интерес в канонизации короля Эдуарда, которая укрепляла его отношения с Англией и подчеркивала авторитет папской власти.

Перейдем к мотивам, побудившим монахов Вестминстера и их настоятеля Лоуренса принять активное участие в описываемых событиях. Как мы отмечали выше, инициатором и основным лоббистом первых попыток канонизации Эдуарда выступало именно аббатство в лице Осберта де Клер. Англосаксонский король был тесно связан с этой обителью: он некогда перестроил аббатство взамен паломничества в Рим (на которое, как говорится в житии, Эдуард не решился, опасаясь оставить свою страну без попечения); в той же церкви он был похоронен²²³. Благодаря канонизации благочестивого короля Вестминстерское аббатство отстаивало свои привилегии и усиливало связь с королевским домом.

Наибольший интерес для нас представляет мотивация короля Генриха II, который, в отличие от Стефана Блуаского, добивался канонизации Эдуарда Исповедника. По материнской линии Генрих унаследовал престолы Англии и Нормандии, а по отцовской – графства Анжу, Тура и Мэна. Заключив брак с герцогиней Алиенорой, он получил также Аквитанию. Недавняя борьба за власть между Матильдой и Стефаном, дочерью и племянником Генриха I, требовала укрепления идей наследственного права и династической преемственности. За счет популяризации почитания Эдуарда и придания его культу официального характера Генрих подчеркивал свою связь и с англосаксонскими королями, и со своими нормандскими предшественниками. Подчеркивая родство с обеими династиями, Уэссекской и Нормандской, Генрих увеличивал свои шансы

²²² Kemp E. W. Pope Alexander III and the Canonization of Saints // Transactions of the Royal Historical Society. – 1945. – Vol. 27. – P. 17.

²²³ Более подробно об основании аббатства и связанных с этим легендах можно прочесть в истории Вестминстера, написанной в первой половине XV века монахом Джоном Флете. Flete J. The History of Westminster Abbey. Ed. by J. A. Robinson. – Cambridge: Cambridge University Press, 1909. – 172 p. По поводу взаимоотношений между аббатством и английскими королями см. также Binski P. Westminster Abbey and the Plantagenets. Kingship and the Representation of Power, 1200-1400. – London: Yale University Press, 1995. – 252 p.

наладить отношения и со старой, и с новой знатью, и сделать свои права на престол неоспоримыми. Генрих Плантагенет проводил последовательную династическую политику: через год после канонизации Эдуарда король принял участие в церемонии захоронения останков нормандских герцогов Ричарда I и Ричарда II за алтарем Святой Троицы в Фекане²²⁴. Все это свидетельствует о стремлении короля прославить своих предков и тем самым освятить свое право на обширные владения, иногда именуемые Анжуйской империей.

Другим желанием Генриха II было усиление своих позиций в отношениях с духовенством: король хотел добиться того же влияния на церковь, которым обладал его дед Генрих I. Для восстановления королевской юрисдикции он в 1164 году принял Кларендонские конституции, спровоцировавшие конфликт с архиепископом Томасом Бекетом, закончившийся убийством клирика в 1170 году²²⁵. Канонизация Эдуарда Исповедника подчеркивала сакральный статус монарха, а святость, «унаследованная» от предков, делала короля Генриха независимым от воли клириков, обладавших монополией на проведение помазания. Как отмечает Б. Шольц, прославление Эдуарда было направлено «на поддержку веры в полностью независимое и незыблемое наследственное право короля, основанное на его легитимности»²²⁶. В действиях Генриха II мы видим апелляцию к сакральному, призванную не только легитимировать его личную власть, но и закрепить наследственный принцип передачи трона как единственно возможный. Вероятно, тем самым он пытался оградить себя и своих потомков от возможных манипуляций со стороны знати и церковников, имевших отношение к интронизации новых правителей.

²²⁴ *Chronicles of the Reigns of Stephen, Henry II and Richard I.* In 4 vol. Vol. IV. The Chronicle of Robert of Torigni. – London: Longman, 1889. – P. 212-213.

²²⁵ *Brooke Z.N.* The English Church and the Papacy. From the Conquest to the reign of John. – Cambridge: Cambridge University Press, 1989. – P. 191-214; *Brooke Z.N.* The effect of Becket's murder on Papal authority in England. // *Cambridge Historical Journal.* – 1928. – Vol. 2, No. 3. – P. 213-228.

²²⁶ «To support the belief in an entirely independent and indispensable hereditary right of succession of the individual monarch based on his legitimacy». *Scholz B.W.* The Canonization of Edward the Confessor. – P. 60.

После своей смерти король Эдуард быстро стал легендой, достаточно далекой от своего исторического прототипа²²⁷. Р. Мортимер выделяет три аспекта его образа: Исповедник выступал в качестве *королевского предка*, который передал власть Вильгельму и его потомкам, *святого* и *законодателя*. Первые два аспекта и их роль в легитимации власти Нормандской династии и Плантагенетов мы уже рассмотрели, осталось обсудить вопрос о его законотворчестве. Король Эдуард стал символом справедливости, а его законы – правовым эталоном: если мы обратимся к текстам коронационных записей, то увидим, что начиная с XIV века, короли во время коронации клялись соблюдать законы, обычаи и привилегии, установленные Исповедником. Считалось, что король Эдуард, правивший Англией после череды королей-датчан, восстановил справедливое устройство общества, ввел хорошие законы и отменил плохие. Р. Мортимер отмечает, что эти представления не соответствуют действительности, поскольку не сохранилось никаких кодексов законов, изданных во время правления Эдуарда, а последний сборник англо-саксонского права был создан при короле Кнуде (правил в 1016-1035 годах)²²⁸. Законы короля Эдуарда (*Leges Edwardi Confessoris*) были скомпилированы в середине XII века и представлены как древние установления короля Эдгара, забытые потомками и восстановленные благочестивым королем. Они слабо отражали англосаксонские правовые реалии, однако подчеркивали стремление Эдуарда к миру и справедливости²²⁹. Таким образом, именем Эдуарда были освящены основы английской правовой системы, что также способствовало стабилизации страны и усилению королевского авторитета. Однако, как и многие другие установления, законы короля Эдуарда

²²⁷ О посмертном образе Эдуарда в период до канонизации см. *Scholz Bernhard W.* Edward the Confessor: 'Anglorum Decus' // *Traditio*. – 1962. – Vol. 18. – P. 379-382; *Jones Lynn* From Anglorum basileus to Norman Saint: The Transformation of Edward the Confessor. // *The Haskins Society Journal* 12. 2002. *Studies in Medieval History*. Ed. by Stephen Morillo. – Boydell & Brewer, Boydell Press, 2003. – P. 99-120.

²²⁸ *Mortimer Richard* Edward the Confessor: the Man and the Legend. // *Edward the Confessor. The Man and the Legend*. Ed. By Richard Mortimer. – Boydell & Brewer, Boydell Press, 2009. – P. 38.

²²⁹ *O'Brien Bruce R.* God's Peace and King's Peace: The Laws of Edward the Confessor, Philadelphia, Pa.: University of Pennsylvania Press, 1999. – 328 p. (данное издание включает в себя также оригинальные тексты и комментарии к ним). См. также *Wormald P.* The Making of English Law: King Alfred to the Twelfth Century, I: Legislation and its Limits. – Oxford, 1999. – 596 p.

были обоюдоострым оружием: в начале XIII века они были использованы баронами в борьбе против короля Иоанна Безземельного²³⁰.

В последующие столетия интерес к Эдуарду Исповеднику не ослабел. Настоящий расцвет его культа начался с 30-х годов XIII века и произошел благодаря Генриху III²³¹, а в XIV веке с фигурой Эдуарда были соотнесены коронационная клятва и королевские регалии. Даже в наши дни этот англосаксонский правитель сохраняет прочную связь с правящей династией Великобритании: корона, которой на протяжении столетий коронуют английских монархов, носит имя святого Эдуарда.

В результате исследования мы пришли к выводу, что канонизация Эдуарда Исповедника сыграла значительную роль в легитимации власти Плантагенетов, поскольку подчеркнула связь Генриха II с англосаксонским королевским домом и предоставила английским монархам святого предка-покровителя. Кроме того, канонизация короля Эдуарда усилила принцип династической преемственности, а также внесла вклад в обоснование наследственного характера королевской сакральности, что было направлено как на предотвращение будущих междоусобиц в борьбе за трон, так и на уменьшение влияния знати и духовенства в вопросах инаугурации монарха.

§2 Обряд исцеления золотушных.

В первом жизнеописании Эдуарда Исповедника, написанном вскоре после его смерти, содержится описание одного из чудес, сотворенных королем. В свете дальнейшего изложения уместно привести его целиком:

«Некая молодая женщина, уже вышедшая замуж, но еще не познавшая радости плодов брака [т.е. бездетная] страдала от болезни шейных желез [*glandula*] (которые именуются так благодаря сходству с желудем [*glans*]) вокруг

²³⁰ Подробнее о борьбе Иоанна Безземельного и магнатов см. *Штокмар В.В.* История Англии в Средние века. – СПб.: Алетейя, 2005. – С. 63-71.

²³¹ *Carpenter D.A.* King Henry III and Saint Edward the Confessor: The Origins of the Cult. // *The English Historical Review.* – 2007. – Vol. 122, No. 498. – P. 865-891.

горла и под подбородком. Все ее лицо было поражено болезнью и источало ужасный запах, так что она едва могла говорить с кем-либо без большого неудобства. Она увидела сон, в котором ей сказали, что она исцелится от этой тягостной болезни, если ее омоет водой король Эдуард. Со стойкостью веры она сообщила о повелении, полученном ею во сне. Когда король услышал об этом, он не отверг ее просьбу о помощи, поскольку обладал прекрасным характером и с большим вниманием относился ко всем просящим. Когда сосуд с водой был принесен, король смочил в нем свою руку и помазал пальцами лицо женщины и больные места; он повторил это несколько раз, творя при этом крестное знамение. И поверьте в чудо, которое должно быть названо среди иных чудес! Когда король коснулся больных мест, коросты на них стали мягкими и отделились от кожи; ведомые рукой, из различных отверстий вышли черви с гноем и кровью. Также благочестивый король своей святой рукой надавил и вывел гной, и не испытывал отвращения к больной женщине, терпя этот запах, пока целительной рукой не изгнал всю эту вредоносную болезнь. Затем он приказал ежедневно кормить ее за королевский счет, до тех пор, пока она полностью не исцелится. Она была при дворе едва ли неделю, когда божья милость придала ей, очищенной от всякой нечистоты, красоту. И она, прежде думавшая, что бесплодна из-за той либо иной болезни, в тот же год забеременела от мужа и с тех пор счастливо жила со всеми своими домочадцами. Хотя это может показаться для нас необычным, франки свидетельствуют, что он [Эдуард] часто совершал подобное в молодости, будучи в Нейстрии, которая теперь именуется Нормандией»²³².

²³² «Tuuencula quedam iam maritum sortita, sed nullo maritali fructu iocundata, patiebatur circa fauces et sub ipsis maxillis, quas ad similitudinem glandis nuncupant glandulas, quę ita totam faciem corruerant morbo et nimio fetore, ut vix alicui loqueretur absque grandi confusione. Hęc sompno edocetur, quia si a rege Æduardo aqua lauaretur, ab illa infetissima lue sanaretur. Ergo doctrinam sompni cum certitudine manifestat fidei, quo rex audito non dedignatur infirmo adesse sexui. Erat dulcissimę mentis et cunctis poscentibus plurime affabilitatis. Allato aque vase rex manum intingit, porrectisque digitis faciem mulierculę et contacta morbo loca perungit; hocque agens frequentius iterat, interdum etiam cruce signat. Et mirum in modum mira dicturo credite. Liniente rege morbus medicatus a crusta mollescit et soluitur, ducentęque manu e diuersis foraminibus uermes plene cum sanie et sanguine egrediuntur. Item pius rex sancta dextera premens, et educens | saniem, nec adhorret in infirma muliere hunc pati fetorem, donec medicante manu omnem illam noxiam elicuit pestem. Iubet deinde eam cotidie regia stipe ali, donec integre restitueretur sanitati. Vix in curia perseptimanat, cum dei gratia detersa omni obscenitate eam uenusto decore informat. Et quę prius uel ob eandem uel aliam infirmitatem sterilis erat, eodem anno et marito fecunda extitit, et deinceps uixit cunctis cohabitantibus non iniocunda. Quod licet nobis nouum videatur, hoc eum in adolescentia cum esset in Neustria, quę nunc Normannia nuncupatur, seoius egisse Franci testantur». The Life of King Edward who rests at Westminster. Ed. and trans. F. Barlow. – London: Thomas Nelson and Sons Ltd, 1962. – P. 61-62.

В приведенном эпизоде содержится описание исцеления женщины, страдающей золотухой – особой формой туберкулеза шейных лимфоузлов, обозначаемой терминами *scrofula* или *struma*, а также *morbus regius* (англ. *king's evil*, франц. *le mal du roi*) – *королевская болезнь*. Сам термин *morbus regius* не имел единого значения на протяжении веков: он появился в римской медицине и обозначал желтуху, позднее также добавилось значение проказы. Ф. Барлоу, проводивший исследование этого термина, отмечает, что значение золотухи *morbus regius* приобрел не ранее середины XIII века²³³. С этим он связывает и тот факт, что данный термин не употребляется ни в одном из житий Эдуарда Исповедника при описании исцеления женщины – хотя авторы, без сомнения, знали о его существовании. До конца не известно, начали ли короли лечить золотуху, потому что она именовалась «королевской болезнью», или же ее назвали этим именем благодаря тому, что монархи взялись ее излечивать. Как бы то ни было, именно это заболевание стало «врачебной специализацией» английских и французских королей. В обоих случаях обряд исцеления выглядел следующим образом – король дотрагивался до больных мест и осенял их крестным знаменем, после чего золотушному вручалась милостыня. Подобные практики проводились достаточно регулярно и в массовом порядке, так что короли становились объектом паломничества больных. Их популярность была столь высока, что они надолго пережили Средневековье: исцеления золотушных совершались в Англии вплоть до 1714 году и во Франции до 1789 года. Однако точное время возникновения этих обрядов установить невозможно – это связано с недостатком источников.

Чудесные исцеления, совершаемые Эдуардом Исповедником, не носили системного и массового характера. Всего в его житиях упоминается пять случаев излечения королем больных, которые к тому же страдали разными заболеваниями. С точки зрения средневековых английских авторов он воспринимался как инициатор обряда, однако говорить о реальном

²³³ Barlow F. The King's Evil // The English Historical Review. – 1980. – Vol. 95, No. 374. – P. 6-7.

возникновении обряда исцеления золотушных в эпоху короля Эдуарда не представляется возможным.

Первое упоминание об исцелении королями золотухи мы встречаем в первой четверти XII века. Гвиберт Ножанский, аббат Ножана-су-Куси (Франция), в трактате «О приметах святых» («*De pignoribus sanctorum*»), написан в 1116-1119 годах) среди прочих чудес (которые, как разъясняет автор, не всегда являются признаками святости) он упоминает и королевское чудо, которое во Франции совершали Людовик VI (правил с 1108 до 1137 годы) и его отец, Филипп I (с 1060 до 1108 годы):

«Что, как мы видим, является обычным чудом для нашего господина, короля Людовика? Я сам видел, как те, кто страдает от язв вокруг шеи или где-либо еще на теле, устремляются толпами к нему, чтобы он прикоснулся к ним и после осенил их крестом; в это время я стоял около него и даже ограждал его [от их напора]. Король, с присущим ему милосердием, своей светлой рукой привлекал их и смиренно осенял крестным знаменем. Филипп, его отец, охотно и со славой совершал это чудо, однако лишился [этого дара] – не знаю, за какие грехи. Как с этим обстоит дело у иных королей – о том умолчу, однако я знаю, что король Англии никогда не осмеливался этого делать»²³⁴.

Следующее упоминание о претензиях королей на чудотворчество принадлежит перу английского историка Уильяма Мальмсберийского, который в «*Gesta regum Anglorum*» («Истории английских королей», написана в 1118-1125 годах) приводит описание чуда, сотворенного королем Эдуардом (см. начало параграфа). Историю исцеления золотушной женщины автор снабжает комментарием:

²³⁴ «*Quid quod dominum nostrum Ludovicum regem consuetudinario ut videmus prodigio? Hos plane, qui scrophas circa jugulum, aut uspiam in corpore patiuntur, ad tactum eius, superadito crucis signo, vidi catervatim, me ei coherente et etiam prohibente, concurrere. Quos tamen ille ingenita liberalitate, serena ad se manus obuncans, humillime consignabat. Cuius gloriam miraculi cum Philippus pater ejus alacriter exerceret, nescio quibus incidentibus culpis amisit. Super aliis regibus qualiter se gerant in hac re, supersedeo; regem tamen Anglicum neutiquam in talibus audere scio*». Guibertus Abbas S. Mariae de Novigento *De Pignoribus Sanctorum* // *Saeculum XII Venerabilis Guiberti Abbatis S. Mariae de Novigento Opera Omnia. Patrologiae Cursus Completus, Series Latina, Vol. CLVI.* – Parisiis, 1880. – col. 616.

«Так и в наше время некоторые люди прибегают ко лжи – они утверждают, что исцеление этой болезни произошло не из-за святости [Эдуарда], но благодаря наследственному дару королевского рола»²³⁵.

Критическое замечание Уильяма Мальмсберийского не относится ни к какому королю конкретно, однако есть основания считать его своеобразным «ответом» на утверждение Гвиберта и на претензии французских королей на обладание целительным даром²³⁶. С точки зрения Уильяма совершать чудеса могли лишь короли, отмеченные святостью, а унаследовать способность исцелять невозможно.

В свою очередь, первое упоминание об исцелении золотушных как о системной практике и королевской обязанности в Англии появляется во время царствования Генриха II, около 1182 года. Петр из Блуа, архидиакон Бата, написал два письма, адресованных придворному духовенству – в одном из них он порицает придворную жизнь и утверждает, что она губительна для души священника, в другом – превозносит церковное служение при дворе. Причина такой резкой перемены мнения не вполне понятна – возможно, мы имеем дело лишь с риторическим упражнением в духе «sic et non» («да и нет»)²³⁷. Как бы то ни было, нас интересует лишь один пассаж из второго письма, в котором упоминается об исцелении золотухи:

«Признаюсь, что находиться подле господина короля [для клирика] – дело святое, поскольку он свят и является помазанником Божиим, и он не просто так принял таинство королевского помазания; исчерпывающим доказательством действительности этого [таинства], если кто не знает или сомневается, служит исчезновение паховой чумы и исцеление золотушных»²³⁸.

²³⁵ «Unde nostro tempore quidam falsam insumunt operam, qui asseverant istius morbi curationem non ex sancitate, sed ex regalis prosapiae haereditate, fluxisse». Willelmi Malmesbiriensis Monachi Gesta Regum Anglorum, atque Historia Novella. Vol. 1. – Londini: Sumptibus Societatis, 1840. – P. 375.

²³⁶ Barlow F. The King's Evil. – P. 17-18.

²³⁷ Такого мнения придерживался М. Блок. *Блок М. Короли-чудотворцы...* – С. 109-110. Ф. Барлоу считал, что подвигнуть на написание второго письма Петра из Блуа могла его серьезная болезнь, которую он считал смертельной. Barlow F. The King's Evil // The English Historical Review, Vol. 95, No. 374 (Jan., 1980). – P. 19.

²³⁸ «Fateor quidem, quod sanctum est domino regi assistere; sanctus enim et christus Domini est; nec in vacuum accepit unctionis regiae sacramentum, cujus efficacia, si nescitur, aut in dubium venit, fidem ejus plenissimam faciet defectus

К тому же периоду относится упоминание исцеления Генрихом II девочки от золотухи, найденное Дж. Козиолом²³⁹. Однако никаких точных данных вплоть до правления Эдуарда I не сохранилось. Начиная с 1276 года в нашем распоряжении находятся королевские счета, в которых фиксировалась милостыня, выплаченная золотушным сразу после их исцеления. Данные по годам приведены в следующей таблице²⁴⁰:

Годы	Количество больных, принявших участие в обряде
Эдуард I (с 1276 по 1306 годы)	
1276-1277	627
1277-1278	928
1283-1284	237
1284-1285	888
1288-1289	519
1289-1290	1736
1296-1297	757
1299-1300	983
1300-1301	0
1303-1304	1219
1305-1306	2002
Эдуард II (с 1316 по 1321 годы)	

inguinariae pestis, et curatio scrophularum». Petrus Blesensis Epistolae. // Saeculum XII Petri Blesensis Bathoniensis in Anglia Archidiaconi Opera Omnia. Patrologiae Cursus Completus, Series Latina, Vol. CCVII. – Parisiis, 1904. – col. 440D.

²³⁹ Koziol G. England, France, and the Problem of Sacrality in Twelfth-Century Ritual // Cultures of Power. Lordship, Status, and Process in Twelfth-Century Europe. – University of Pennsylvania Press, 1995. – P. 139-140.

²⁴⁰ Таблица взята из статьи С. Брэгана *Brogan S.* The Origins and Medieval History of the Royal Touch, 1000–1485 // The Royal Touch in Early Modern England. Politics, Medicine and Sin. – Boydell & Brewer, Royal Historical Society, 2015. – P. 36.

27 июля – 30 ноября 1316 года	214
20 марта – 7 июля 1320	93
8 июля 1320 – 7 июля 1321	79
Эдуард III (1336-1344)	
25 января 1336 – 30 августа 1337	108
12 июля 1338 – 28 мая 1340	885
С ноября 1341 по апрель 1344	396

Исходя из представленных сведений, мы должны сделать выводы о времени возникновения обряда исцеления золотушных и о мотивах монархов, инициировавших совершение этого публичного чуда.

На протяжении всего периода исследований королевского целительного дара высказывалось несколько гипотез о возможном начинателе данной практики: в качестве таковых предлагали Эдуарда Исповедника, Генриха I, Генриха II, Генриха III и Эдуарда I. Рассмотрим различные точки зрения последовательно и приведем аргументы за и против каждой из них.

Эдуард Исповедник традиционно считался первым английским правителем, вылечившим больного золотухой, однако никаких данных о систематических исцелениях больных скрофулой, проводимых королем, не обнаруживается. Некоторые ранние исследователи действительно считали его инициатором обряда²⁴¹, такое же мнение отразилось в культуре – например, мы встречаем его в

²⁴¹ См., например, *Crawford R. The king's evil.* – Oxford, Clarendon Press, 1911. – P. 20-23.

«Макбете» У. Шекспира²⁴². Однако в современной науке такая точка зрения повсеместно отвергается за отсутствием сведений.

В качестве другого претендента выступает Генрих I (правил с 1100 по 1135) – эту гипотезу развивает и отстаивает М. Блок²⁴³. Он строит доказательство на высказывании Уильяма Мальмсберийского, которое мы приводили выше: М. Блок считает, что таким образом этот средневековый историк критикует существовавшие при нем порядки и претензии своего короля – Генриха I – на сотворение чудес. Генрих I мог заимствовать этот обряд во Франции (который, по мнению М. Блока, стал совершаться там еще Робертом II, правившим с 996 по 1031 годы), однако официально считал себя подражателем и наследником Эдуарда Исповедника. В общих чертах гипотеза М. Блока сводится к следующему: первые французские короли из династии Капетингов (начиная с сына основателя династии Гуго Капета – Роберта II) начали исцелять различные болезни, чтобы укрепить легитимность своей власти. Вскоре они начали специализироваться на золотухе вследствие распространенности этой болезни и ее особенностей (например, частого наступления ремиссии) – это произошло при Филиппе I, который приходился Роберту II внуком. Английский король Генрих I сразу начал исцелять золотушных, позаимствовав французскую практику и связав ее с авторитетом короля Эдуарда. Делал он это, как и первые Капетинги, для усиления своей власти, поскольку ее легитимность была весьма сомнительной. Как М. Блок объясняет отсутствие источников, фиксирующих сведения о королевском чуде? Он ссылается на григорианскую реформу конца XI – начала XII века, которая в числе прочего была направлена против притязаний королей в сфере сакрального. Именно по этой причине обряд замалчивался большинством авторов, за исключением критического замечания Уильяма Мальмсберийского и кратких упоминаний Гвиберта Ножанского и Петра из Блуа (которые, как

²⁴² «Макдуф Что это за болезнь? Малькольм Народ зовет // Ее тут немощью. Угодник божий - // Король с ней производит чудеса. // Я сам бывал свидетелем нередко, // С тех пор как в Англии. Не знаю, чем // Он вымолил у неба эту силу, // Но золотушных в язвах и прыщах, // Опухших, гнойных и неизлечимых // Он лечит тем, что молится за них // И вешает монетку им на шею. // Я слышал, будто этот чудный дар // Останется в роду его». (У. Шекспир, Макбет, пер. Б. Пастернака).

²⁴³ Блок М. Короли-чудотворцы... – С. 155-163, 208-209.

отмечает М. Блок, не были ярыми сторонниками реформы). Молчание же такого видного апологета королевских притязаний на священное, как Нормандский Аноним, автор объясняет тем, что во время написания его трактатов обряд мог еще не сформироваться. По его мнению, всеобщее сознательное молчание было прервано лишь после смерти французского короля Людовика IX Святого. В настоящее время гипотеза М. Блока о Генрихе I как об инициаторе английской версии обряда подвергается критике, поскольку она построена на чрезмерном количестве допущений и не находит явного подтверждения в источниках.

Наиболее вероятным инициатором обряда можно считать Генриха II Плантагенета (правил с 1154 по 1189). В пользу этой версии говорят и свидетельства современника короля – Петра из Блуа. Подобное нововведение вполне согласовывалось с династической политикой Генриха II, который уделял пристальное внимание сакральным механизмам легитимации своей власти, а также был равным образом связан и с англосаксонской традицией (отсюда внимание к чуду короля Эдуарда), и с французскими реалиями (он правил значительными территориями на континенте). По всей вероятности, Генрих II заимствовал французский обряд, связав его с фигурой своего родича и предшественника Эдуарда Исповедника. Данная версия не является бесспорной: Ф. Барлоу считает ее сомнительной, поскольку не находит достаточного подтверждения в источниках (хотя полностью и не отвергает ее), однако С. Брogan, опираясь на последние разработки по теме, признает эту версию вполне вероятной²⁴⁴.

Существует версия, что практику исцеления золотушных ввел Генрих III (правил с 1216 по 1272). В пользу этой гипотезы можно привести благочестие короля Генриха и его внимание к ритуалам, его преклонение перед Эдуардом Исповедником, связь с Людовиком IX и французским двором, а также заинтересованность в подъеме авторитета королевской власти, пошатнувшегося во время правления его отца, Иоанна Безземельного. Однако никаких упоминаний о

²⁴⁴ Barlow F. *The King's Evil*. – P. 18-20, Brogan S. *The Origins and Medieval History of the Royal Touch*. – P. 31-32.

чудесах, совершенных Генрихом III, в истории не сохранилось. Косвенным свидетельством того, что король действительно мог стать инициатором обряда, служит тот факт, что его сын, Эдуард I, начал проводить исцеления в самом начале своего правления (формально он был провозглашен королем в 1272 году, но вернулся в Англию после крестового похода лишь в августе 1274 года, а первые сведения о королевском чуде датируются 1276 годом). При этом уже в первые годы правления Эдуарда I исцеления были массовыми и привлекали большое количество паломников (см. таблицу выше). Маловероятно, что новый и прежде неизвестный обряд обрел бы столь значительную популярность за один-два года²⁴⁵. Хотя существует версия, по которой Генрих III не исцелял больных, а Эдуард I восстановил старый полузабытый обряд²⁴⁶.

Как мы уже отмечали выше, на наш взгляд наиболее вероятным кандидатом в инициаторы обряды является Генрих II. При этом вполне возможно, что исцеления золотушных не совершались постоянно, а имели свои подъемы и спады популярности²⁴⁷, в свою очередь, молчание многих авторов XII – первой половины XIII века можно объяснить влиянием григорианской реформы и той болезненностью, с которой церковь воспринимала любые попытки королей приобрести ореол святости. В любом случае, рассматриваемый нами обряд служил для повышения престижа королевской власти и ее легитимации – этот мотив явственно виден в действиях французских Капетингов и английских Плантагенетов. Здесь не следует искать следов сознательного обмана или манипуляции, поскольку настолько популярный обряд мог возникнуть и поддерживаться только естественным путем. Действительно, в обязанность королей входила забота о бедняках и больным, раздача им милостыни, а также особые практики, – к примеру, омовение ног бедняков в Страстной Четверг. Представления о сакральности королей и о целебных свойствах сакрального вкпе с большой популярностью королей породили представление об их

²⁴⁵ Barlow F. *The King's Evil*. – P. 26-27. Brogan S. *The Origins and Medieval History of the Royal Touch*. – P. 32.

²⁴⁶ Vincent N. *The Holy Blood: King Henry III and the Westminster Blood Relic*. – Cambridge University Press, 2001. – P. 194.

²⁴⁷ Barlow F. *The King's Evil*. – P. 16.

чудесных способностях в исцелении болезней. Королям, нуждавшимся в усилении легитимности своей власти, оставалось лишь использовать существующие верования и придать хаотичным и ситуативным практикам системность и регулярность. Основная черта королевского чуда – это его династический характер, поскольку способность лечить золотуху была основана не на личных качествах правителя, а на унаследованной от предшественников сакральности (при этом чудотворчество было прерогативой только королей, и никто из членов их семей не проводил подобные церемонии). Установление династической преемственности как единственно возможного способа передачи власти было большой ценностью и приоритетной целью для французских и английских королей. К XIII веку этот порядок был окончательно закреплен – об этом свидетельствует как отказ Капетингов от традиции помазания и коронации сына при жизни отца (последним монархов, правящим совместно с отцом, был Филипп II Август, а его сын Людовик VIII, вступивший на престол в 1233 году, и все последующие короли Франции короновались уже после смерти предшественников), так и тот факт, что Эдуард I не устремился в Англию сразу после смерти отца, и был коронован лишь через два года после вступления на трон. Без сомнения, обряд исцеления золотушных мог внести свою лепту в закреплении традиции наследственной передачи власти, поскольку обряд помазания, на который возлагали надежды короли более раннего периода, не мог дать надежную поддержку в данном вопросе – он обеспечивал законность и престиж власти отдельного государя, но ничего не гарантировал его потомкам.

Со временем чудесные исцеления стали инструментом королей в противостоянии с папством. В большей степени это явление характерно для Французского королевства со времен Филиппа IV Красивого; в Англии примером тому служит лишь Уильям Оккам. В трактате «Восемь вопросов о правлении и достоинстве папы» он использует исцеление золотухи в качестве аргумента в

пользу того, что королям при помазании ниспосылается благодать Святого Духа²⁴⁸.

При трех королях-Эдуардах исцеления золотушных проходили регулярно, однако на количество исцеляемых могла влиять как деятельность короля (участие в походах, государственные дела и болезни, делавшие исцеление золотухи временно невозможным), так и популярность конкретного правителя – так, падение интереса к обряду во время правления Эдуарда II может быть объяснено его плохой репутацией. После смерти Эдуарда III вплоть до царствования Генриха VII точных сведений об исцелениях нет. Почти вековое молчание может быть объяснено как падением популярности королевского чуда на фоне свержений правителей и гражданской войны, так и изменением системы ведения счетов. М. Блок отмечает, что размер милостыни при Генрихе VII значительно вырос по сравнению с суммами, которые жертвовал Эдуард III. Возможно, такая щедрость объясняется заинтересованностью королей в паломниках в условиях борьбы за трон: только законный с точки зрения подданных король мог исцелять золотуху, отсюда следует, что популярный у больных король укреплял свою легитимность²⁴⁹. Определенно на этот счет сказать ничего нельзя. Былую популярность королевского чудотворчества было суждено восстановить первым королям-Тюдорам – а с дальнейшим этой привилегией пользовались и их наследники-Стюарты.

Таким образом, исцеления золотушных, осуществляемые английскими королями с XII-XIII веков, сыграли значительную роль в династической политике Плантагенетов и оказали влияние на развитие представлений о сакральном характере королевской власти. Как и канонизация Эдуарда Исповедника, исцеления золотушных были направлены на утверждение принципа

²⁴⁸ *Gvillhelmi de Ockam* Octo quaestiones super potestate ac dignitate papali // Goldast M. *Monarchia S. Romani Imperii*. II. – Francofordia, 1614. – P. 372-373. Подробнее об этом см. Блок М. Короли-чудотворцы... – С. 231-233. О связи помазания и целительного дара см. также *Turrell J. F.* *The Ritual of Royal Healing in Early Modern England: Scrofula, Liturgy, and Politics* // *Anglican and Episcopal History*. – 1999. – Vol. 68, No. 1. – P. 7-8.

²⁴⁹ Блок М. Короли-чудотворцы... – С. 197-198.

наследственной передачи власти и на усиление независимости королей от дворянства и клира.

§3. Специфика средневековых представлений о монархическом целительном даре.

Изучение магических способностей монархов, как и их ритуальных функций, имеет давнюю историю. Антропологическое изучение данного феномена восходит к Дж. Дж. Фрэзеру, который рассматривал первобытные представления о правителях как о носителях особых способностей к колдовству, отличающих их от остальных людей. Чудотворчество царей было призвано обеспечить плодородие и процветание управляемых ими народов; частным случаем магии такого рода была целительная сила, приписываемая монархам²⁵⁰. А. Хокарт предпринял сравнительное исследование царской магии в различных культурах и пришел к выводу, что большей части правителей древних обществ приписывались способности влиять на урожайность и плодородие почв; также он зафиксировал представления о целительной силе правителей, которая передавалась через принадлежащие им предметы и через непосредственное прикосновение к больным. А. Хокарт объяснял этот феномен уподоблением царей божествам, а именно божествам солярным: как и солнце, правитель «излучает» энергию, дающую изобилие и здоровье, однако при чрезмерном контакте с ним могут возникнуть фатальные последствия (так же, как засуха наступает в результате избыточной инсоляции почвы)²⁵¹. Отсюда он выводил и тот пиетет, который подданные питают к государю, стремясь обезопасить себя во время взаимодействия с ним. Эта теория, бесспорно, имеет исторические основания, однако она недостаточна для объяснения феномена исцеления больных путем королевского прикосновения, которое имело место в Англии и Франции на протяжении нескольких столетий.

²⁵⁰ Фрэзер Дж. Дж. Золотая ветвь. – С. 85-92.

²⁵¹ Hocart A.M. Kingship. – P. 40-41.

Для интерпретации монархического целительного дара нам следует обратиться к теории сакрального, разрабатываемой антропологами и социологами. Нас интересует представления об амбивалентности сакрального, которое отмечали еще Э. Дюркгейм, М. Мосс и Э. Бенвенист. Анализируя термины, обозначающие священное в различных индоевропейских языках, Э. Бенвенист обратил внимание на парные понятия *sacer* и *sanctus* (в латинском языке; схожую пару в греческом составляют *ἱερός* и *ἅγιος*). Если *sanctus* обозначает святость в позитивном ключе и считается для человека благоприятным и безопасным, то *sacer* несет в себе негативный оттенок, характеризуется опасностью и запретностью; контакт с *sacer* таит в себе множество опасностей для человека²⁵². Теория двойственной природы сакрального в общем виде сводится к следующему: сакральное может выступать для человека как благое, так и опасное, как чистое, так и нечистое. Сакральное воспринимается как своего рода энергия, которая может как помочь, так и навредить человеку, поэтому контакты с ним должны быть строго регламентированы²⁵³. Р. Кайуа развил эту гипотезу амбивалентности, назвав ее диалектикой сакрального: сакральное дает человеку могущество, но также пугает его. В сакральном выделяются два полюса: святость («чистое сакральное», вызывающая благоговение) и скверна («нечистое сакральное», внушающая ужас. Однако на этом двойственный характер сакрального не исчерпывается: каждый полюс внушает одновременно почтение и страх²⁵⁴. При этом конкретные вещи (и индивиды) не являются носителями святости или скверны по умолчанию – они могут приобрести то или иное качество в зависимости от их контакта с сакральным. Рассмотрение чистого и нечистого стало основным предметом исследования М. Дуглас, которая пришла к выводу, что грязь и скверна представляют собой продукт нарушения порядка и смешения категорий. Нечистым считается то, что не встраивается в принятую классификацию и то, что

²⁵² Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов. – С. 343-359.

²⁵³ См. Мосс М. Социальные функции священного. – С. 9-106. Подробнее о различных теориях сакрального см. Зенкин С.Н. Небожественное сакральное: Теория и художественная практика. – М.: РГГУ, 2012. – С. 21-65.

²⁵⁴ Кайуа Р. Миф и человек. Человек и сакральное. – М.: ОГИ, 2003. – С. 164-166.

находится не на своем месте: так, например, М. Дуглас объясняла ветхозаветные пищевые запреты²⁵⁵. Основным способом передачи святости и скверны выступает контагиозный путь²⁵⁶. При взаимодействии с сакральным происходит «заражение» соответствующей энергией, а вступивший в контакт с нечистым считается «запятнанным»; через контакт возможно и удаление скверны.

На этих принципах построен и монархический целительный дар. Король относится к «положительному» полюсу сакрального и является носителем святости, наряду с такими традиционными предметами культа, как могилы святых, мощи, церковные алтари, иконы и т.д. В данном случае сакральным характером облагает не отдельный король, а сам его монарший сан, поэтому для сотворения чудес ему не требуется персональная святость. Король приобщается к сакральному в ходе инаугурационных обрядов, а именно благодаря обряду помазания. Как помазанник Божий и носитель божественной благодати, он может даровать определенную степень святости контагиозным путем, через прикосновение. Однако для средневекового сознания этого оказалось недостаточно – королям потребовалось приписать себе принадлежность к сакральному роду чудотворцев. В качестве основателя такой династии в Англии выступил Эдуард Исповедник: тот дар, которым он обладал в силу персональной святости, был экстраполирован на всех его потомков. Благодаря принадлежности к священному сану и к сакральному роду английские короли обрели двойную санкцию на совершение чудесных исцелений. Схожая картина была представлена и во Франции, где родоначальником обряда выступал Роберт II Благочестивый, а позднее излечение золотухи было усилено авторитетом Людовика IX Святого.

С другой стороны, больные сами были в некотором роде сакральны. Они относились к «отрицательному» полюсу, поскольку были заражены, то есть запятнаны нечистотой. При этом отношение к ним не было однозначно

²⁵⁵ Дуглас М. Чистота и опасность. – М., 2000. – С. 65-66 и далее. На тех же классификационных принципах построена концепция мана К. Леви-Стросса. *Леви-Стросс К.* Предисловие к трудам Марселя Мосса // Мосс М. Социальные функции священного / Избранные произведения – СПб.: Евразия, 2000. – С. 409-434. Анализ обеих концепций см. *Зенкин С.Н.* Небожественное сакральное... – С. 117-122.

²⁵⁶ *Леви-Брюль Л.* Сверхъестественное в первобытном мышлении. – М.: Педагогика-Пресс, 1994. – С. 505-506; *Зенкин С.Н.* Небожественное сакральное... – С. 123-124.

негативным – как и в случае с королями, здесь наблюдались амбивалентное чувство, о котором писал Р. Кайуа. Для их исцеления требовалось удалить ту нечистоту, которая их поразила, – и сделать это было можно в ходе контакта с носителями святости, к числу которых относился и правящий монарх. При вступлении на трон государя помазывали освященным елеем; при этом елей использовался для излечения больных, в частности, во время таинства елеосвящения (соборования). Вполне логично, что человек, «запятнанный» святостью елея, обретал и его лечебную силу. Король не обладал какой-либо монополией на исцеление золотухи (поскольку больные могли обратиться и к докторам, и к различным святыням), однако она считалась его «врачебной специализацией». Как отмечает М. Блок, королевское прикосновение воспринималось как одно из средств, к которому прибегали в последнюю очередь, если не помогали другие методы лечения (за исключением хирургического вмешательства, которое стремились избегать ввиду его опасности)²⁵⁷.

Итак, целительный дар английских и французских королей вполне соотносится с традиционными представлениями о магической силе правителей, которые встречаются в подавляющем большинстве древних обществ. Однако, как и в случае с ритуальными функциями (которые мы рассмотрели в предыдущей главе), религиозные и культурные особенности европейского Средневековья оказали значительное влияние на бытование этих идей. Во-первых, королевские исцеления были прочно связаны с христианством, и сама эта чудесная способность воспринималась как проявление божественной благодати; в ходе церемонии государи не ограничивались одним прикосновением – они также осеняли больных крестом, что придавало происходящему религиозный оттенок. Во-вторых, этот обряд, имевший магическую природу и возвышающий достоинство монархов, сравнительно скудно освещался современниками в первые века своего существования. Из-за фрагментарного и отрывочного характера первых упоминаний об исцелениях золотушных не представляется возможным с

²⁵⁷ Блок М. Короли-чудотворцы... – С. 203-204.

точностью определить время возникновения обряда. Отчасти это было вызвано той неприязнью, которую питали церковные авторы по отношению к сакрализации королевского сана. Отчасти, возможно, этому способствовал характер самого обряда – в нем было слишком много магического и слишком мало религиозного для того, чтобы быть безоговорочно принятым в среде интеллектуалов того времени. Тем не менее, английские и французские короли смогли использовать архаичные представления, связанные с фигурой царственного мага. Массовые исцеления золотушных способствовали укреплению представлений о сакральности королевского рода, что в свою очередь усиливало принцип династической преемственности, в которой нуждались как короли-Капетинги, так и короли-Плантагенеты.

Исцеления золотушных, проводимые монархами, вполне соответствовали традиционным представлениям о магических способностях, присущих королевскому сану, а также идеям о целебных свойствах священного. Этим отчасти объясняется та популярность, которую королевское чудо обрело в Европе Средних веков и Нового времени. Английские и французские короли не нуждались в формировании новой, искусственной традиции лечения больных, им было достаточно присвоить себе уже существовавшую процедуру и сделать ее своей отличительной чертой, которая подчеркивала бы их сакральность.

Сделаем выводы. В XII веке в Англии, пережившей завоевание и гражданскую войну, воцарилась новая династия Плантагенетов. Для укрепления своей власти королю Генриху II требовались не только политические преобразования, но и средства сакральной легитимации. Первым средством такого рода стала канонизация Эдуарда Исповедника, благодаря которой Плантагенетам удалось подчеркнуть свою связь с обоими английскими правящими домами (и англосаксонским, и нормандским). Вторым средством стали чудесные исцеления золотушных, также связанные с фигурой святого Эдуарда. Эти нововведения вывели представления о королевской сакральности на новый уровень развития. Отныне ключевую роль стала играть не персональная

сакральность короля, полученная им благодаря помазанию, а святость правящего рода. Формирование представлений о наследственном характере сакральной власти способствовали утверждению династической преемственности как единственно возможного способа наследования престола. Кроме того, принцип «унаследованной» святости в значительной мере нивелировал опасности, исходящие от духовенства и дворянства, поскольку теперь решающую роль в инаугурации играло не помазание и не избрание, а принадлежность к династии, отмеченной святостью и чудесами.

ГЛАВА 4. САКРАЛЬНОЕ И КРИЗИС: ЛЕГИТИМАЦИЯ КОРОЛЕВСКОЙ ВЛАСТИ В XIV – ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЕ XV ВЕКА

§1. Коронационная клятва и ее роль в политической жизни Англии XIV века.

В предшествующих главах мы рассмотрели коронационный обряд и эволюцию отдельных его частей, однако воздержались от анализа коронационной клятвы. На протяжении всей английской истории необходимым условием вступления монарха на престол было принесение народу обещаний; сведения об этом содержатся во всех редакциях коронационного обряда, начиная с первой. С IX по XII век текст клятвы остался практически неизменным: король давал обещание в виде «трех предписаний» («*tria praescripta*»): «Во-первых, что церковь Божья и весь христианский народ будут пребывать в истинном мире во все времена; второе – что он запретит алчность и всякую несправедливость на всех уровнях; третье – что он будет руководствоваться во всех решениях равенством и милосердием, чтобы и ему, и нам снисходительный и милосердный Бог даровал свое милосердие»²⁵⁸.

В какой момент коронации монарх произносил клятву? В первой редакции клятва приводится в самом конце службы, что не позволяет сделать однозначные выводы о времени ее принесения. Начиная со второй редакции, король приносит клятву перед помазанием – таким образом, он может быть должным образом возведен на трон только после того, как предоставит гарантии своим будущим подданным. По этому поводу Рой Стронг отмечает: «Монархия в Англии никогда не стала абсолютной, как это случилось во Франции. Она всегда оставалась в зависимости от соблюдения трех обещаний, данных в клятве: сохранять мир, обеспечивать правосудие, проявлять справедливость и милосердие»²⁵⁹. Чтобы оценить важность королевской клятвы, достаточно вспомнить принцип

²⁵⁸ «In primis ut ecclesia dei et omnis populus christianus ueram pacem seruent in omni tempore. Aliud est ut rapacitates et omnes iniquitates. omnibus gradibus interdicat. Tertium est ut in omnibus iudiciis. equitatem et misericordiam precipiat. ut sibi et nobis indulgeat misericordiam suam clemens et misericors deus». English Coronation Records. – P. 9.

²⁵⁹ «Monarchy in England never became, as it did in France, absolute. It always remained conditional upon being faithful to the three pledges given in the oath, to maintain peace, administer justice and exercise equity and mercy». *Strong Roy. Coronation. From the 8th to the 21st Century.* – London, 2005. – P. 10.

вассальной зависимости, который составлял одну из основ средневекового общества и базировался на системе оммажа –присяги вассалов своему сюзерену²⁶⁰. В свою очередь, слово короля, стоявшего на вершине феодальной лестницы и являвшегося гарантом справедливости, играло большое значение в сохранении порядка и стабильности общества. А. Спенсер отмечает еще одну важную особенность коронационной клятвы – она была единственным моментом на протяжении коронации (и, зачастую, всего будущего правления), когда король принимал на себя обязательства по отношению к своему народу²⁶¹.

Мы располагаем достаточно скудными сведениями относительно коронационной клятвы IX-XIII веков. По всей вероятности, она носила публичный характер и произносилась в присутствии клириков и дворян, находящихся в церкви. Языком клятвы, как и всей службы, был латинский; только начиная с XIV века она произносилась сначала на французском, а затем и на английском языках²⁶². Нашими основными источниками по королевской клятве этих столетий являются тексты коронационных обрядов, однако они представляют собой нормативные документы, а не описания действительно имевших место событий, поэтому какие-либо выводы относительно предмета обсуждения можно делать лишь с оговорками.

Изменения в стандартные «*tria praescepta*» были введены на коронации Ричарда I в 1189 году: второе обещание было убрано, однако добавился новый пункт, по которому король «покаялся, что отменит плохие законы и дурные обычаи, если таковые были введены в королевстве, и что примет благие законы и без обмана и злого умысла будет их соблюдать»²⁶³. Возможно, такое нововведение было следствием недавних политических событий, и под «плохими

²⁶⁰ Исследования ритуала принятия вассальной присяги см. *Ле Гофф Ж.* Другое Средневековье. Время, труд и культура Запада. – Екатеринбург: Издательство Уральского университета, 2002. – С. 211-262.

²⁶¹ *Spencer A.* The Coronation Oath in English Politics, 1272–1399. // *Political Society in Later Medieval England. A Festschrift for Christine Carpenter.* Ed. by B. Thompson, J. Watts. – Boydell & Brewer, Boydell Press, 2015. – P. 43.

²⁶² Существует гипотеза, согласно которой традиция приносить клятву на народном языке, понятном всем присутствующим, восходит еще к англосаксонским временам (*Richardson H.G.* The English Coronation Oath // *Speculum.* – 1949. – Vol. 24, No. 1. – P. 46-47). Однако за недостатком источников утверждать что-либо определенное относительно языка клятвы невозможно.

²⁶³ «*Iuravit quod malas leges et consuetudines peruersas si que in regno suo inducte sunt deleret. et bonas leges conderet et sine fraude et malo ingenio eas custodiret.*» *English Coronation Records.* – P. 49.

законами» имелись в виду Кларендонские конституции, принятые отцом короля, Генрихом II²⁶⁴. Вполне вероятно, что такую же клятву приносили и последующие монархи – Иоанн Безземельный и Генрих III²⁶⁵. Следующие изменения в тексте клятвы были внесены на коронации Эдуарда I: был добавлен четвертый пункт, в котором король обещал поддерживать и сохранять права короны (т.е. сделать их неотчуждаемыми)²⁶⁶. Вплоть до начала XIV века королевская клятва не играла особой политической роли; основным «камнем преткновения» английской истории XIII века были хартии вольностей, при этом клятва не использовалась в качестве аргумента в спорах между королем и баронами и даже не упоминалась.

На коронации Эдуарда II в феврале 1308 года произошли очередные изменения: клятва приняла форму вопросов и ответов и отныне включала в себя четыре обещания, данных королем народу. Текст клятвы приводится в нескольких источниках и дошел до нас на двух языках – французском и латинском²⁶⁷. Первое обещание представляет собой своеобразную преамбулу (в тексте *Liber regalis* оно написано в третьем лице):

«[Архиепископ спрашивает], будет ли он, принеся священные обещания своему народу, признавать и соблюдать законы и обычаи, принятые при древних, справедливых и преданных Богу королях английского народа, и особенно законы, обычаи и вольности, данные клиру и народу славным королем Эдуардом».

Дальнейшие три обещания имеют форму вопросов, на которые король должен ответить утвердительно:

²⁶⁴ Hoyt R.S. The Coronation Oath of 1308 // *The English Historical Review*. – 1956. – Vol. 71, No. 280. – P. 364.

²⁶⁵ Strong Roy. Coronation. From the 8th to the 21st Century. – London, 2005. – P. 45.

²⁶⁶ Эта концепция была предложена Г. Ричардсоном. См. Richardson H.G. The English Coronation Oath // *Speculum*. – 1949. – Vol. 24, No. 1. – P. 49-56; Richardson H.G. The Coronation in Medieval England: The Evolution of the Office and the Oath // *Traditio*. – 1960. – Vol. 16. – P. 151-161; Richardson H.G. The English Coronation Oath // *Transactions of the Royal Historical Society*. – 1941. – Vol. 23. – P. 129-158. По поводу неотчуждаемых прав короны см. также Kantorowicz E.H. Inalienability: A Note on Canonical Practice and the English Coronation Oath in the Thirteenth Century // *Speculum*. – 1954. – Vol. 29, No. 3. – P. 488-502.

²⁶⁷ Оба текста приводятся в статье Р. Хойта, следом автор подробно анализирует оба текста. См. Hoyt R.S. The Coronation Oath of 1308 // *The English Historical Review*. – 1956. – Vol. 71, No. 280. – P. 353-383. Более подробно об особенностях этой клятвы см. также Hoyt R.S. The Coronation Oath of 1308: The Background of «Les Leys et les custumes» // *Traditio*. – 1955. – Vol. 11. – P. 235-257; Wilkinson B. Notes on the Coronation Records of the Fourteenth Century // *The English Historical Review*. – 1955. – Vol. 70, No. 277. – P. 582-584.

«Будешь ли ты охранять нерушимый мир для клира церкви Божьей и для народа, и согласие в Боге сообразно своему могуществу?»

Будешь ли проявлять во всех своих решениях равную и правильную справедливость и сдержанность в милосердии и истине сообразно твоему могуществу?»

Согласен ли ты соблюдать правильные законы и обычаи, и обещаешь ли их защищать, и во славу Божию утверждать те законы, которые изберет твой народ, сообразно твоему могуществу?»²⁶⁸

Наиболее важным для нас является последнее обещание: в нем король принимал на себя обязательства соблюдать те законы, которые парламенту еще только предстоит принять. Что же побудило Эдуарда II пойти на такие уступки? Одной из причин мог выступить конфликт между королем и баронами по поводу Пирса Гавестона – королевского фаворита, против которого знать была настроена весьма враждебно. Как повествуют *Анналы св. Павла (Annales Paulini)*, дворян возмутило возвышение Гавестона, и они потребовали у Эдуарда его изгнания, угрожая в противном случае воспрепятствовать коронации. В ответ на это король пошел на уступки и пообещал принять все решения, за которые проголосует следующий парламент²⁶⁹. Впрочем, как справедливо замечает Р. Хойт, приведенный эпизод не следует связывать с коронационной клятвой: во-первых, внесение изменений в клятву за столь короткий срок маловероятно, во-вторых, *Анналы св. Павла* говорят об обещании, данном еще до коронации, в-третьих, последний пункт клятвы не тождественен словам Эдуарда, приведенным в этом сюжете²⁷⁰. Кроме того, другие хроники царствования Эдуарда II умалчивают об

²⁶⁸ «Si leges et consuetudines ab antiquis iustis et deo deuotis regibus plebi anglorum concessas cum sacramenti confirmatione eidem plebi concedere et seruare uoluerit. et presertim leges consuetudines et libertates a glorioso rege Edwardo clero populoque concessas. <...> Seruabis ecclesie dei cleroque et populo pacem ex integro et concordiam in deo secundum uires tuas. <...> Facies fieri in omnibus iudiciis tuis equam et rectam iusticiam et discrecionem in misericordia et ueritate secundum uires tuas. <...> Concedis iustas leges et consuetudines esse tenendas. et promittis eas per te esse protegendas. et ad honorem dei roborandas quas uulgus elegerit secundum uires tuas». *English Coronation Records*. – P. 87-88.

²⁶⁹ *Annales Paulini // Chronicles of the reigns of Edward I and Edward II*. In 2 vol. Vol. II. Ed. by W. Stubbs. – London: Longman&Co., 1882. – P. 260.

²⁷⁰ *Hoyt R.S. The Coronation Oath of 1308 // The English Historical Review*. – 1956. – Vol. 71, No. 280. – P. 371-376.

этом эпизоде. Из вышеизложенного можно заключить, что связь между внесением изменений в клятву и конфликтом короля с баронами маловероятна.

Основной причиной, повлекшей рассматриваемые нами новации, является политика Эдуарда I и его предшественников. На протяжении XIII века английские короли неоднократно под давлением парламента утверждали негодные им хартии и постановления. Однако следом за этим монархи обращались к папскому престолу за разрешением не соблюдать навязанные им документы, и зачастую получали его. Так Иоанн Безземельный в 1215 году добился от папы Иннокентия III права не соблюдать Великую хартию вольностей, а Генрих III в 1261 году получил разрешение аннулировать Оксфордские провизии²⁷¹. Сам Эдуард I воспользовался этой возможностью в 1305 году: благодаря папской булле он смог ограничить действие Лесной хартии и отвергнуть требования парламента, который четырьмя годами ранее принудил его к оценке королевских лесов²⁷². Во время правления Эдуарда I ситуация усугублялась также тем, что при отказе соблюдать уже принятые законы король мог сослаться на собственную клятву, запрещавшую ему ущемлять права короны в чью-либо пользу²⁷³. Вероятнее всего, новая формулировка клятвы была утверждена на первом парламенте после смерти Эдуарда I (7 июля 1307 года), который был собран в октябре того же года. Основной повесткой на нем была коронация Эдуарда II и его женитьба на французской принцессе. Дворяне королевства, недовольные двойными стандартами политики покойного государя, стремились защитить свои права и использовали для этих целей коронационную клятву²⁷⁴. Однако, как отмечает Д. Старди, новую форму клятвы не следует считать капитуляцией короля перед магнатами: Эдуард II согласился на этот шаг для поддержания политического мира и предоставления своим подданным гарантий защиты от королевского

²⁷¹ Оксфордские провизии – постановления, принятые советом магнатов в 1258 году, которые значительно ограничивали королевскую власть.

²⁷² *Prestwich M.* Edward I. – New Haven and London: Yale University Press, 1997. – P. 547-548; *Prestwich M.* The Three Edwards. War and State in England 1272–1377. – London and New York: Routledge, 2003. – P. 30-31. Лесная хартия (1217 года) – документ, регламентировавший правила пользования т.н. королевскими лесами.

²⁷³ *Richardson H.G.* The English Coronation Oath // Transactions of the Royal Historical Society. – 1941. – Vol. 23. – P. 134.

²⁷⁴ *Richardson H.G.* The English Coronation Oath // Speculum. – 1949. – Vol. 24, No. 1. – P. 58-59.

произвола. В данном случае речь не идет об обязанности короля утверждать все решения парламента, а только о соблюдении принятого законотворческого процесса²⁷⁵. Такое установление вполне согласовывалось со средневековым восприятием королевской власти, никогда не считавшейся абсолютной. Из этого мы можем сделать вывод, что сама по себе клятва 1308 года еще не свидетельствует о начавшемся соперничестве между королем и знатью. Однако она очень быстро становится оружием в конфликте Эдуарда II и парламента.

Уже в апреле 1308 году, на первом парламенте, созванном после коронации, возник конфликт по поводу Гавестона. Лорды требовали его изгнания, апеллируя среди прочего к коронационной клятве. В 1310 году клятва впервые фигурировала в контексте возможного низложения монарха: выдвигая соответствующие угрозы, парламент вынудил короля согласиться на Ордонансы (проект реформ, предполагающий ограничение королевских полномочий)²⁷⁶. С этого времени королевская клятва использовалась обеими сторонами конфликта: в 1312 году Эдуард, ссылаясь на свои коронационные обещания, вернул из ссылки Гавестона, а в 1322 году принял Йоркский Статут, отменивший Ордонансы 1311 года с опорой на королевскую клятву²⁷⁷. Когда же Эдуард II был отстранен от власти, официальной причиной его низложения выступили нарушения им коронационной клятвы – на этом было построено все обвинение²⁷⁸.

Во время правления Эдуарда III, сына Эдуарда II, коронационная клятва не привлекала к себе особого внимания за отсутствием серьезных политических конфликтов внутри страны. В 1366 году она даже была использована во благо короны: с ее помощью Эдуард III признал незаконными и прекратил выплаты в

²⁷⁵ Sturdy D.J. «Continuity» versus «Change»: Historians and English Coronations of the Medieval and Early Modern Periods. // Coronations. Medieval and Early Modern Monarchic Ritual. Ed. by Janos M. Bak. – Berkley-Los Angeles-Oxford, 1990. – P. 237.

²⁷⁶ Vita Edwardi Secundi. The Life of Edward the Second. Ed. by W.R. Childs – Oxford: Clarendon Press, 2005. –P. 18-21.

²⁷⁷ Spencer A. The Coronation Oath in English Politics, 1272–1399. // Political Society in Later Medieval England. A Festschrift for Christine Carpenter. Ed. by B. Thompson, J. Watts. – Boydell & Brewer, Boydell Press, 2015. – P. 49-50. О Йоркском Статуте см. также Wilkinson B. The Coronation Oath of Edward II and the Statute of York // Speculum. – 1944. – Vol. 19, No. 4. – P. 445-469.

²⁷⁸ Valente C. The Deposition and Abdication of Edward II // The English Historical Review. – 1998. – Vol. 113, No. 453. – P. 856. Об обстоятельствах низложения Эдуарда II см. также Carpenter C. Resisting and Deposing Kings in England in the Thirteenth, Fourteenth and Fifteenth Centuries // Murder and Monarchy: Regicide in European History, 1300–1800. Ed. R. Friedeburg. – Basingstoke: Palgrave Macmillan UK, 2004. – P. 99-121.

пользу папского престола, которые учредил Иоанн Безземельный, когда в 1213 году признал себя вассалом папы Иннокентия III²⁷⁹. Однако уже при Ричарде II, внуке Эдуарда III, клятва вновь стала оружием во внутривполитической борьбе, она же послужила поводом для его низложения в 1399 году²⁸⁰. Обвинительное заключение против короля предварялось текстом его коронационной клятвы, а в последующем перечислении преступлений Ричарда II эта клятва многократно упоминается²⁸¹. Так, в XIV веке королевская клятва стала важным политическим инструментом и фактически единственным возможным формальным поводом для свержения монарха.

Резюмируем все вышесказанное. Изначально королевская клятва была одним из элементов коронационного церемониала и не играла какой-либо политической роли. Далее мы видим постепенный переход этой клятвы из сферы сакрального в сферу политическую; при этом она, как и многие другие сакральные инструменты, использовалась для легитимации королевской власти. Однако клятва оказалась обоюдоострым оружием – она начала использоваться не только для оправдания королевской политики, но и для обоснования тираноборчества. События XIV века продемонстрировали большой эвристический потенциал коронационного обряда, с помощью которого удалось решить актуальные политические проблемы того времени. На примере клятвы мы видим возможность использования коронационных ритуалов не только ради обоснования власти отдельных королей, но и для легитимации их низложения. В условиях нестабильности, вызванной двумя низложениями королей в 1327 и 1399 годах, и династическими конфликтами в XV веке, английские короли обрели дополнительный стимул к поиску новых сакральных средств легитимации своей власти, речь о которых пойдет в следующих параграфах.

²⁷⁹ Spencer A. The Coronation Oath in English Politics, 1272–1399. // *Political Society in Later Medieval England. A Festschrift for Christine Carpenter*. Ed. by B. Thompson, J. Watts. – Boydell & Brewer, Boydell Press, 2015. – P. 52.

²⁸⁰ *Chronicles of the Revolution, 1397–1400. The reign of Richard II*. – Manchester: Manchester University Press, 1993. – P. 168–189. О философском и правовом осмыслении низложения монарха см. *Калмыкова Е.В.* Низложение государя: мятеж или вассальный долг подданных? // *Власть, общество, индивид в средневековой Европе*. – М.: Наука, 2008. – С. 319–353.

²⁸¹ *English Historical Documents*. In XII vol. Vol IV 1327–1485. Ed. by A.R. Myers. – London and New York: Routledge, 1995. – P. 403–406.

§2 Целительные кольца английских королей.

В Йоркском Ордонансе 1323 года среди прочих расходов короля Эдуарда II мы находим следующую запись: «Также король в день Великой Пятницы должен пожертвовать кресту пять шиллингов, которые по обыкновению забирает капеллан, чтобы изготовить из них кольца для излечения различных людей, а на их место возвращают другие пять шиллингов»²⁸². В этом фрагменте содержится первое упоминание о втором чудесном обряде английских королей – освящении целительных колец (англ. *cramp-rings*, кольца от судорог). Этот обряд проходил в Великую пятницу (пятницу Страстной недели) при поклонении кресту. При английском дворе дело обстояло следующим образом: в королевской часовне воздвигали крест, король же падал ниц в отдалении от креста и подползал к нему, причем его живот должен был касаться земли в знак глубочайшего смирения (так что это действие получило название «*creeping to the cross*» – «подползание к кресту»)²⁸³. Приблизившись к кресту, король поднимался на ноги и возлагал на алтарь золотые и серебряные монеты в качестве дара. Затем происходил своеобразный выкуп: король забирал эти монеты с алтаря, а на их место клал эквивалентную сумму. Из монет, временно пожертвованных кресту, изготавливались кольца, призванные исцелять различные болезни, связанные со спазмами и судорогами: эпилепсию, ревматизм, паралич конечностей, конвульсии и мышечные боли²⁸⁴.

Стремление использовать пожертвованные церкви монеты для создания лечебных колец не было уникальной – подобные представления обнаруживаются в различных регионах Европы²⁸⁵. Вполне традиционной была связь между судорогами и Страстями Христовыми: эти боли, наступление которых было

²⁸² «Item le roi doit offerre de certain le iour de grande vendredy a crouce v s, queux il est acustumes recevoir dieurs lui a le mene le chapeleyn, a faire ent anulx a doner pur medicine as diuers gentz, et a rementre autre v s.» Household ordinance of York, June 1323. // Tout T.F. The place of the reign of Edward II in English history. – Manchester: Manchester University Press, 1914. – P. 317.

²⁸³ Более подробное описание обряда см. Блок М. Короли-чудотворцы... – С. 251-252.

²⁸⁴ Brogan S. The Origins and Medieval History of the Royal Touch. – P. 39.

²⁸⁵ М. Блок приводит несколько свидетельств о существовании подобных практик: Блок М. Короли-чудотворцы... – С. 261-265. Об использовании колец в качестве лечебных амулетов см. Cherry J. Healing through faith: the continuation of medieval attitudes to jewellery into the Renaissance // Renaissance Studies. – 2001. – Vol. 15. №2. – P. 168-170.

непредсказуемо, считались как бы напоминанием о тех муках, которые претерпел Иисус Христос²⁸⁶. Таким образом, английские короли следовали вполне традиционной практике – их новаторство заключалось лишь в том, что они присвоили себе монопольное право на совершение обряда.

Первым английским королем, принявшим участие в освящении целительных колец, считается Эдуард II²⁸⁷. Этот монарх никогда не был популярным и на протяжении своего царствования искал способы укрепления престижа собственной власти. Следуя логике своей эпохи, он прибегал к ритуалам – однако его способность исцелять золотуху не пользовалась успехом, а попытка повторного помазания елеем провалилась (речь об этом пойдет далее). Новый обряд мог предоставить ему желаемую поддержку. В его время подобная практика изготовления целительных колец уже могла существовать – задачей Эдуарда II было лишь приспособление этого обряда к своим нуждам и придание ему регулярного характера. Кроме того, короли-Плантагенеты, начиная с Эдуарда I, поклонялись Нейтскому кресту – древней Уэльской реликвии, по преданию содержащей частицу Животворящего креста, на котором был распят Иисус Христос. Возможно, что привлечение к обряду такой впечатляющей реликвии сыграло свою роль в росте популярности целительных колец.

Тем не менее, в первое время существования обряда роль монарха была второстепенной, поскольку драгоценные металлы приобретали свое могущество благодаря кресту, которому они пусть и недолгое время, но принадлежали. Подтверждением тому служит тот факт, что в 1369 году в обряде освящения монет приняла участие жена Эдуарда III – королева Филиппа. Следовательно, в это время обряд не считался монополией правящего монарха, – и знатная дама, ставшая королевой не по рождению, а благодаря браку, могла принять участие в ритуале (при этом ни одна королева-консорт не имела права исцелять золотуху – для этого требовалось быть царствующим монархом и помазанником Божьим в

²⁸⁶ Brogan S. *The Origins and Medieval History of the Royal Touch*. – P. 40.

²⁸⁷ Тем не менее, существует гипотеза, что этот обряд мог возникнуть при Эдуарде I. См. *Prestwich M. The Piety of Edward I. // England in the Thirteenth Century: Proceedings of the Harlaxton Conference, 1984. Ed. by W.M. Ormrod. – Woodbridge: Boydell and Brewer, 1985. – P. 120-128.*

полном смысле этого слова). Вероятнее всего, практика участия королей в создании целительных колец не была необычной для XIV столетия, однако за отсутствием данных нет возможности утверждать что-либо на достаточном основании²⁸⁸. Другое косвенное свидетельство того, что *cramp-rings* не считались сугубо королевской прерогативой, приводит М. Блок: он отмечает, что Томас Брадвардин (капеллан Эдуарда III, а затем архиепископ Кентерберийский) не упоминает о кольцах при описании чудес, сотворенных его королем, ограничиваясь рассказом об исцелении золотухи²⁸⁹. Как бы то ни было, за время правления Эдуарда III популярность церемонии выросла – об этом свидетельствует изменение суммы монет, возлагаемых на алтарь, с 5 до 25 шиллингов²⁹⁰.

К возрастанию роли короля привела последующая трансформация обряда. Приблизительно во второй четверти XV века (но не позднее 1442 года) произошел отказ от традиционной практики возложения монет на алтарь – отныне кольца изготавливались заранее, и уже их непосредственно король клал на алтарь. После возложения колец на алтарь король молился над ними и прикасался к ним руками. Затем их окропляли святой водой и, по обычаю, выкупали за 25 шиллингов²⁹¹. Благодаря одному техническому усовершенствованию – предварительному изготовлению колец – изменилась и сама сущность обряда. Если изначально целительная сила драгоценного металла была обусловлена его временной принадлежностью алтарю и кресту, то отныне кольца получали свою силу от прикосновения королевских рук. Сама идея пожертвования и выкупа была де-факто упразднена – сумма, возлагавшаяся по завершению обряда на алтарь, стала восприниматься как обычное пожертвование, не связанное напрямую с самой церемонией. Произошедшие изменения подтверждаются свидетельствами

²⁸⁸ Блок М. Короли-чудотворцы... – С. 271-272; Brogan S. The Origins and Medieval History of the Royal Touch. – P. 40.

²⁸⁹ *Thomæ Bradwardini Archiepiscopi olim Cantuariensis De causa Dei, contra Pelagium, et De virtute causarum, ad suos Mertonenses, libri tres.* – Londini, 1618. – P. 39. См. Блок М. Короли-чудотворцы... – С. 272.

²⁹⁰ Ormrod W. M. Personal Religion of Edward III // *Speculum.* – 1989. – Vol. 64, No. 4. – P. 864.

²⁹¹ Crawford R. The blessing of cramp-rings: a chapter in the history of the treatment of epilepsy. // *Studies in the history and method of science.* Ed. by C. Singer. – Oxford: Clarendon Press, 1917. – P. 167; Блок М. Короли-чудотворцы... – С. 275. Brogan S. The Origins and Medieval History of the Royal Touch. – P. 40.

современников. Юрист Джон Фортескью, написавший трактат «Защита прав дома Ланкастеров» («*Defensio juris domus Lancastriæ*»), отстаивает идею передачи власти по мужской линии, оспаривая права дома Йорков на трон. Среди прочих аргументов он упоминает тот факт, что ни одна женщина, будучи королевой, не помазывается освященные елеем по рукам – и, соответственно, не получает возможность творить чудесные исцеления: это касается и лечения золотухи, и освящения колец²⁹².

Последним монархом, освящавшим кольца, была Мария I Тюдор (1553-1558). И только от ее царствования осталось подробное описание обряда – по более ранним периодам в нашем распоряжении имеются лишь упоминания и суммы пожертвований. Однако, как справедливо отмечает М. Блок, Мария в силу своей консервативности и приверженности старым обрядам вряд ли изменила что-либо в традиционном церемониале. Те действия, которые она проводила, с высокой долей вероятности имели место при английском дворе до Реформации Генриха VIII. Двумя основными источниками по обряду королевы Марии выступают ее собственный миссал и описание церемонии, составленное венецианцем Файттой, который был секретарем Реджинальда Поула, кардинала и архиепископа Кентерберийского.

В соответствии с описанием Файтты церемония поклонения кресту выглядела следующим образом: королева опустилась на колени на небольшом расстоянии от креста, трижды прочла молитву, на коленях двинулась к кресту и поцеловала его. Далее она приступила к освящению колец: королева вновь опустилась на колени, и ей принесли две большие чаши с золотыми и серебряными кольцами, причем одна из них была наполнена специально изготовленными для этого дня артефактами, а другая – кольцами, присланными их владельцами. Следом было прочитано несколько молитв (в которых эпилепсия и судороги именовались кознями Сатаны), после чего королева брала кольца в

²⁹² *Crawford R. The blessing of cramp-rings... – P. 171; Блок М. Короли-чудотворцы... – С. 273-274.* Стоит отметить, что правящих королей Англии помазывали по рукам, и они так же исцеляли золотушных, как и короли-мужчины. Первой коронованной королевой, правящей самостоятельно, стала Мария Тюдор (в 1553 году), таким образом, во времена Дж. Фортескью подобных прецедентов еще не существовало.

руки, перекладывала их из одной руки в другую, читая при этом особую молитву-благословение²⁹³. Текст этого благословения звучит следующим образом: «Освяти, Господи, эти кольца, и по доброте своей окропи росой твоего благословения, и освяти прикосновением наших рук, которые ты счел достойными освятить помазанием святым елеем сообразно нашему служению, чтобы то, что природа металла дать не может, произошло по величию твоей милости»²⁹⁴. Завершился обряд окроплением колец святой водой, во время чего читалось еще несколько молитв.

Освящение *cramp-rings* королевой Марией отчетливо демонстрирует нам возрастание роли монарха в проведении обряда: текст молитвы прямо говорит о том, что источником целительной силы колец является рука помазанника. Старая процедура возложения монет либо готовых колец на алтарь и вовсе отсутствует; даже в том случае, если она проводилась по окончанию обряда, этот факт не нашел никакого отражения в описаниях церемониала, – следовательно, ей не придавали никакого значения. В результате английские короли не просто присвоили себе монополию на освящение целительных колец – они сделали *cramp-rings* вторым королевским чудом, связанным с помазанием и подчеркивающим престиж власти монарха.

В обряде освящения колец принимали участие все монархи Англии, начиная с Эдуарда II и заканчивая Марией Тюдор. Исключение составляют лишь два короля – Эдуард V (правивший менее года в 1483 году – на время его царствования не пришлось ни одной Великой пятницы) и Ричард III (который правил в течение всего лишь около двух лет с 1483 по 1485 года, причем его счета не сохранились). Целительные кольца были популярны не только в Англии, но и в континентальной Европе: например, Анна Болейн прислала несколько таких украшений епископу Гардинеру, который на тот момент был в Риме и добивался

²⁹³ Calendar of state papers and manuscripts, relating to English affairs existing in the archives and collection of Venice, and in other libraries of northern Italy. In 38 v. Vol. VI. Part. I. 1556-1556. – London, 1877. – P. 436.

²⁹⁴ «Sanctifica Domine annulos istos, et rore tuae benedictionis benignus asperge, ac manuum nostrarum confricatione, quas, olei sacra infusione externa, sanctificare dignatus es pro ministerii nostri modo, consecra, ut quod natura metalli praestare non possit, gratiae tuae magnitudine efficiatur. Per Christum Dominum nostrum. Amen». Цит. по *Crawford R. The blessing of cramp-rings...* – P. 184.

королевского развода, чтобы он распорядился ими с пользой для дела²⁹⁵. Что же побуждало английских монархов развивать и поддерживать эту церемонию? Мотивацию основателя обряда – Эдуарда II – мы уже затрагивали в данном параграфе: этот король был непопулярным и стремился поддержать свою власть с помощью привычных для Средневековья механизмов сакральной легитимации власти. Его наследники продолжали пользоваться плодами нового чуда – особенную актуальность это приобрело во время династического противостояния между Ланкастерами и Йорками. Конкуренция за престол побудила правителей окончательно присвоить себе обряд, сделав его сугубо королевским. Одной из косвенных причин возвышения нового обряда может служить нежелание королей и их окружения контактировать с большими массами больных во время эпидемий (крупнейшей из которых была Черная смерть, прокатившаяся по Европе в середине XIV столетия)²⁹⁶. Как следствие, исцеления золотушных могли на время утратить популярность, а на смену им пришли целительные кольца, поддерживавшие престиж и легитимность власти королей (поскольку ни один монарх, даже французский король, никогда не принимал участие в создании лечебных амулетов). Обряд исцеления золотушных и *cramp-rings* имели много общего – в каждом из них монарх выступал как посредник между Богом и людьми, возвращающий последним здоровье. Обе церемонии актуализировали старые представления о королевском помазании, возвышавшем избранного над всеми людьми и дававшим ему сверхъестественное могущество; обе церемонии помогали правителям подтверждать легитимность своей власти за счет демонстрации возможностей, которыми мог обладать лишь истинный король.

Еще одна черта, объединяющая исцеления золотушных и целительные кольца, – их связь с Эдуардом Исповедником. Поводом для привязки к *cramp-rings* авторитета святого короля стал сюжет из его жития (авторства Элреда Ривоского). Согласно житию, благочестивый король повстречал нищего и хотел

²⁹⁵ *Crawford R.* The blessing of cramp-rings... – P. 174-175; *Waterton E.* On a remarkable incident in the life of St Edward the Confessor, with notices of royal cramp rings // *Archaeological Journal*. – 1864. – №XXI. – P. 111-112.

²⁹⁶ *Brogan S.* The Origins and Medieval History of the Royal Touch. – P. 42.

дать ему милостыню, однако не имел с собой денег и поэтому отдал тому свое кольцо. Через несколько лет двум английским паломникам в Палестине явился апостол Иоанн, который и скрывался тогда под личиной бедняка. Он отдал англичанам кольцо и повелел вернуть его королю Эдуарду²⁹⁷. Эта история была весьма популярной: встреча короля и апостола в образе бедняка многократно изображалась и пересказывалась, внимание ей уделяли и английские монархи, в частности Генрих III и Эдуард II²⁹⁸. Во время переноса мощей Эдуарда Исповедника в 1163 году с его пальца был снят перстень – он считался именно тем кольцом, которое некогда побывало у святого Иоанна. В Вестминстерском аббатстве эту реликвию охотно демонстрировали паломникам, однако ни о каких ее лечебных свойствах никогда не сообщалось. Равно и сам обряд освящения *stamp-rings* возник без всякой связи с королем Эдуардом и его знаменитым кольцом. Первым, кто связал целительные кольца английских королей с реликвией Исповедника, был Полидор Вергилий, автор «Истории Англии» (изданной в 1534 году), состоявший на службе у королей Генриха VII и Генриха VIII Тюдоров. Он утверждал, что кольцо, принадлежавшее королю Эдуарду, излечивало от тех же болезней, что и *stamp-rings*: «Это кольцо очень долго хранится в том же храме и окружено почетом, поскольку оно исцеляло парализованные конечности и помогало против эпилепсии, когда его касались люди, боровшиеся с болезнью такого рода»²⁹⁹. Эта гипотеза, не имевшая ничего общего с действительностью, была весьма выгодной для английских монархов и по-своему логичной: как и любой ритуал, освящение колец нуждалось в своем святом покровителе. Лучше всех на эту роль подходил Эдуард Исповедник, поскольку именно он особо почитался при английском дворе и считался родоначальником другого обряда – исцеления золотушных. Свою лепту мог внести и тот факт, что эпилепсию в Средние века называли в числе прочего

²⁹⁷ *Aelredus Rievallensis Vita Sancti Edwardi Regis et Confessoris // Patrologiae Cursus Completus. Tomus CXCIV. Accurante J.-P. Migne. – Lutetia Parisiorum, 1855. – Col. 769-770.*

²⁹⁸ *Блок М. Короли-чудотворцы... – С. 254-255.*

²⁹⁹ «Ille annulus in eodem templo, multa ueneratione per diu est seruatus, quod salutaris esset membris stupentibus, ualeretque aduersus comitiales morbum, cum tangeretur ab illis, qui eiusmodi tentarentur morbis». *Polydori Vergilii Vrbinate Anglica historiae libri uigintisex. – Basileae: Isengrin, 1546. – P. 143.*

болезнью святого Иоанна³⁰⁰. В действительности никто из современных английских историков не считал, что Эдуард Исповедник был каким-либо образом связан с обрядом³⁰¹, однако в XVI веке такая точка зрения была вполне убедительной. Тот факт, что первые Тюдоры были заинтересованы в поиске святого патрона для обряда освящения колец, демонстрирует нам ту важность, которую играла эта церемония в XV-XVI веках. После Реформации Генриха VIII авторитет волшебных колец подвергся атакам, однако и сам Генрих, и его сын Эдуард VI продолжали совершать традиционный обряд. Окончательно прекратила совершать это королевское чудо Елизавета I Тюдор (1558-1603) – вероятнее всего, это произошло под давлением окружения, с неприязнью воспринимавшего старый церемониал и считавшего его проявлением суеверий и идолопоклонства. В отличие от исцеления золотушных, освящение колец никогда не было столь популярным и зрелищным обрядом, – поэтому и отказ от него не нанес существенного ущерба сакральной власти английских королей.

Таким образом, освящение целительных колец представляло собой магическую процедуру, сходную с исцелением золотушных от прикосновения королевской руки. Cramp-rings были призваны восстановить пошатнувшийся авторитет Эдуарда II, хотя в большей мере послужили укреплению престижа власти его потомков. Кольца английских королей не имели столь же длительной и масштабной популярности, как публичные исцеления больных, однако и они внесли свою роль в развитие сакральной легитимации власти эпохи Позднего Средневековья.

§3 Чудесный елей святого Фомы (Томаса Бекета).

Cramp-rings не были единственным чудом, на которое претендовал король Эдуард II. Его первая попытка усилить свою власть за счет обращения к сакральному относится к 1318 году. В тот год Эдуард II направил ко двору папы

³⁰⁰ *Crawford R.* The blessing of cramp-rings... – P. 166.

³⁰¹ В XIX веке также не было сторонников этой теории, см., например, *Waterton E.* On a remarkable incident... // *Archaeological Journal.* – 1864. – №XXI. – P. 103.

Римского посланника, который был уполномочен рассказать понтифику историю о чудесном елее Томаса Бекета. Суть легенды заключалась в следующем: когда Томас Бекет (архиепископ Кентерберийский, в будущем св. Фома) находился в изгнании во Франции и молился за благополучие Англии, ему явилась Дева Мария. Богоматерь сообщила архиепископу, что ему суждено умереть мученической смертью за Церковь, и добавила, что пятый по счету английский король после царствовавшего в то время Генриха II будет благочестивым правителем и великим защитником веры. Этого доброго короля, которому суждено отбить Святую Землю у язычников, следует помазать особым чудесным елеем; ту же привилегию необходимо предоставить его наследникам. Затем Дева Мария передала Томасу Бекету склянку с небесным елеем; архиепископ отдал ее на хранение монаху из обители св. Киприана, который увез реликвию в Пуату. Далее сосуд с чудесным елеем претерпел ряд приключений, в результате которых оказался в руках герцога Иоанна Брабантского, мужа сестры Эдуарда II. Посланник английского короля уверил папу, что Эдуард получил ее до коронации, однако под давлением придворных не решился менять что-либо в традиционном церемониале и отказался от помазания чудесным елеем. Вслед за этим Англию постигла череда несчастий, которую Эдуард (как раз являвшийся пятым по счету после Генриха II королем) истолковал как Божью кару за пренебрежение даром. Король захотел принять повторное помазание елеем св. Фомы, однако не решился сделать это без санкции Церкви и именно поэтому направил посланников в Авиньон за папским благословением³⁰².

Папа Иоанн XXII (1316-1334) ответил на королевскую просьбу достаточно уклончиво. Он не стал рассматривать вопрос о достоверности представленных ему сведений, сославшись на недостаток информации. По этой же причине он отказался предоставить Эдуарду прелата для совершения обряда, хотя король просил папу прислать ему для этих целей кого-нибудь из кардиналов. Однако понтифик развеял сомнения Эдуарда относительно возможности вторичного

³⁰² Эта легенда в подробностях приводится в ответном послании Иоанна XII. English Coronation Records.– P. 69-78.

помазания, сообщив, что это вполне возможно, поскольку «королевское помазание никак не запечатлевается в душе»³⁰³, т.е. не является таинством. Следовательно, его можно безбоязненно повторить. Иоанн XXII предостерег Эдуарда II от совершения публичного обряда, сказав, что даже в том случае, если король решится на повторное помазание чудесным елеем, это будет необходимо сделать тайно во избежание скандала.

Такой ответ не мог удовлетворить Эдуарда II, которому для поддержания собственной пошатнувшейся власти требовался пышный публичный обряд. Неизвестно, совершил ли он в итоге тайное помазание, однако даже утвердительный ответ на этот вопрос ничего бы нам не дал, поскольку никакие приватные ритуалы не могли ни укрепить королевскую власть, ни повлиять на потомков. Так, Эдуард II не смог воспользоваться легендой, которая была создана, по-видимому, либо им самим, либо кем-то из его окружения³⁰⁴.

Следующее упоминание небесного елея относится к концу царствования Ричарда II, правнука Эдуарда II. По сообщению Томаса Уолсингема (английский историк и хронист, умер около 1422 года), склянка с елеем св. Фомы, помещенная в ковчежец в виде золотого орла, была найдена Джоном Гонтом, третьим сыном Эдуарда III, когда тот воевал в Пуату. Джон Гонт передал находку своему старшему брату, Эдуарду «Черному принцу», чтобы тот использовал ее во время своей коронации, однако принц Эдуард умер раньше собственного отца, и престол унаследовал его сын, Ричард II. Король Ричард нашел сосуд с чудесным елеем уже после коронации; он хотел помазаться вторично, однако Томас Арундел, архиепископ Кентерберийский, запретил ему это делать, сославшись на единственность помазания. Ричард хранил золотого орла в качестве талисмана вплоть до своего низложения, после чего чудесный елей перешел к Генриху IV

³⁰³ «Tum quia Regalis unctio in anima quicquam non imprimit». English Coronation Records. – P. 72.

³⁰⁴ Об этой легенде см. подробнее: Блок М. Короли-чудотворцы... – С. 329-356; Ullmann W. Thomas Becket's Miraculous Oil // The Journal of Theological Studies. – 1957. – Vol. 8, No. 1. – P. 129-133; Sandquist T.A. The Holy Oil of St. Thomas of Canterbury. // Essays in Medieval History Presented to Bertie Wilkinson. Ed. T.A. Sandquist and M.R. Powicke. – Toronto: University of Toronto Press, 1969. – P. 330–344.

Ланкастеру (сыну Джона Гонта), который и стал первым английским королем, принявшим помазание елеем, ниспосланным с небес³⁰⁵.

Трудно сказать, имел ли место в действительности вышеизложенный эпизод, и не является ли он фикцией, придуманной во времена Генриха IV (1399-1413)³⁰⁶. С полным правом можно утверждать лишь то, что Генриху IV удалось воплотить в жизнь идею Эдуарда II: первый представителя династии Ланкастеров смог использовать уже существующую легенду для укрепления собственных притязаний на трон. Права Ланкастеров на престол считались достаточно спорными, кроме того они пришли к власти в результате низложения Ричарда II, являвшегося законным монархом. Для придания своей власти сакрального ореола Ланкастерам требовалось какое-либо чудо, причем имеющее давнюю историю; на эту роль подходила легенда о небесном елее, связывавшая короля-Ланкастера со святым-мучеником Томасом Бекетом и с его прадедом, Эдуардом II. Для этих целей легенда была соответствующим образом скорректирована: новый рассказ о приключениях сосуда со святым елеем объяснял причину попадания доселе неизвестной реликвии к Генриху IV.

Примечательны и другие изменения, внесенные в легенду: в ней появляется ковчежец в виде золотого орла, который заключает в себе фиал с елеем, кроме того, меняется текст пророчества, данного Девой Марией. В версии Эдуарда II Богоматерь предсказывала освобождение Святой Земли – что можно считать завуалированным обещанием папскому престолу³⁰⁷; в версии Генриха IV она предрекает возвращение Нормандии и Аквитании, захваченных французами (эти нововведения мы видим в «письме Томаса Бекета», якобы приложенном к ковчежцу с небесным елеем, в котором святой архиепископ описывает свое видение Богоматери³⁰⁸). Упоминания Нормандии и Аквитании вполне отвечало духу своего времени: именно эти территории, некогда принадлежавшие Генриху

³⁰⁵ *Thomae Walsingham. Historia Anglicana. Ed. H.T. Riley. Vol. II. – London: Longman & Co., 1864. – P. 239-240.*

³⁰⁶ *McKenna J.W. The Coronation Oil of the Yorkist Kings. // The English Historical Review. – 1967. – Vol. 82, No. 322. – P. 102.*

³⁰⁷ *Блок М. Короли-чудотворцы... – С. 346-347.*

³⁰⁸ Издание этого документа см. *English Coronation Records. – P. 169-171.*

II и его сыновьям, английские короли стремились вновь обрести и удержать на протяжении Столетней войны. Р. Стронг отмечает, что претензии Ланкастеров, изложенные в легенде, вполне согласуются с изменениями в коронационном чине XIV века, согласно которому в коронационной процессии принимают участие двое дворян, одетых в облачения герцога Нормандии и герцога Аквитании³⁰⁹. Эти придворные, представляющие два французских герцогства, выражают символические притязания английской короны на владения своих предков. Таким образом, Генрих IV не только сумел использовать полузабытую легенду в целях укрепления своего престижа, но и объединил ее с актуальной политической повесткой.

Чудесный елей, ниспосланный с небес, смог стать достоянием английской монархии на протяжении почти двух столетий. Сохранилось упоминание об использовании этой реликвии Генрихом V (1413-1422)³¹⁰; У. Ульман при исследовании копии *Liber regalis* XV столетия также обнаружил свидетельство об использовании чудесного елея во время коронации Генриха VI (1422-1461, 1470-1471)³¹¹, Дж. Маккенна также доказал использование елея св. Фомы Ричардом III и, что более вероятно, всеми королями дома Йорков³¹². Большинство исследователей сходятся во мнении, что чудесный елей продолжал использоваться вплоть до коронации Иакова I (в 1603 году), который воспитывался в протестантском духе и испытывал презрение ко всякого рода чудесам³¹³. Небесный елей святого Фомы, таким образом, использовался при помазании английских государей не более двух веков. Однако, как отмечает У. Ульман, он оказал влияние на развитие коронационного обряда³¹⁴. Во-первых, двойное помазание (сначала елеем, затем миром), предусмотренное первыми редакциями *Liber regalis*, уступило место единственному помазанию чудесным

³⁰⁹ Strong R. Coronation. From the 8th to the 21st Century. – London, 2005. – P. 55.

³¹⁰ *Thomae de Elmham. Vita & Gesta Henrici Quinti, Anglorum Regis.* Ed. T. Hearne. – Oxford, 1727. – P. 21.

³¹¹ Ullmann W. Thomas Becket's Miraculous Oil. – P. 130-131.

³¹² McKenna J.W. The Coronation Oil of the Yorkist Kings. – P. 103. Подробнее об английских королях XV века см. Норвич Д. История Англии и шекспировские короли. – М.: Астрель, 2012. – 414 с.

³¹³ Ullmann W. Thomas Becket's Miraculous Oil. – P. 133; Блок М. Короли-чудотворцы... – С. 351.

³¹⁴ Ullmann W. Thomas Becket's Miraculous Oil. – P. 132-133.

елеем, который по своим свойствам превосходил освященное миро и, следовательно, делал повторное помазание избыточным. Во-вторых, золотой орел, хранивший в себе чудесный елей, надолго пережил породившую его легенду – он и по сей день используется в качестве сосуда для коронационного елея³¹⁵.

Большой популярностью легенда о елее святого Фомы никогда не пользовалась, одной из причин тому служит время ее возникновения – слишком позднее для обретения той славы, которой пользовались, к примеру, исцеления золотушных. К тому же английская легенда фактически являлась адаптацией французского предания о Святой Стекляннице – сосуде с елеем, принесенным с небес голубкой для крещения и помазания Хлодвига (короля франков из династии Меровингов, правившего в 481/482 – 511 годах). Это предание, автором которого принято считать Хинкмара, архиепископа Реймского, с IX века прочно вошло во французский королевский легендарий и предоставило монархам Франции эксклюзивную привилегию помазываться елеем, присланным с небес. Английское заимствование столь почетного права могло оказаться слишком искусственным и тенденциозным, чтобы стать органичной частью королевского церемониала. Свою роль в отмирании легенды о елее святого Фомы сыграли и религиозные процессы XVI столетия: эта история, тесно связанная с культом святых и Девы Марии, а также с традиционными представлениями о чудесах, могла оказаться слишком неудобной для королей-Стюартов.

В легенде о чудесном елее Томаса Бекета соединились несколько уже существовавших представлений о сакрализации королевской власти; во-первых, это старый обряд помазания, во-вторых, фигура святого Томаса Бекета и его культ, в-третьих – популярная французская легенда, ставшая прототипом английской версии. Это предание, достаточно позднее и непривычное для современников, не получило широкого распространения; тем не менее, оно способствовало легитимации власти Генриха IV Ланкастера, не желавшего

³¹⁵ Речь в данном случае идет о форме сосуда для елея, а не о конкретном артефакте, который был уничтожен вместе с большинством королевских регалий в ходе Английской революции.

прослыть узурпатором, а затем использовалось королями из династий Йорков и Тюдоров.

Подведем итоги. На протяжении XIV-XV веков Английское королевство пережило два политических кризиса, связанных с низложением монархов – Эдуарда II и Ричарда II; последнее повлекло за собой воцарение Ланкастеров, боковой ветви рода Плантагенетов. Использование коронационной клятвы как формального повода для свержения правителей оказало негативное влияние на авторитет королевской власти, а наиболее действенным способом восстановления ее престижа (а, стало быть, и легитимности) стала апелляция к сакральному. Два нововведения Позднесредневековой Англии – целительные кольца и елей св. Фомы – были выдвинуты Эдуардом II, однако в полной мере они были использованы только его наследниками. Легенда о небесном елее была явным заимствованием, однако за счет связи с Томасом Бекетом получила давнюю историю; в свою очередь, *stamp-rings* обрели старинное происхождение благодаря кольцу святого Эдуарда. Такое соединение разнородных представлений и идей было продиктовано особенностями сакральной легитимации власти: все ритуалы и легенды, обеспечивающие святость королевского сана, должны были иметь древнюю историю. Те способы сакральной легитимации, которые возникли в недавнем времени, стремились эту древность обрести, иногда за счет достаточно натянутых и неестественных связей.

Отметим, что апелляции к сакральному учащались во время кризисных ситуаций. Как Генрих II использовал священного предка и магические исцеления для укрепления прав своей династии, так и короли более поздних периодов стремились поддерживать сакральный ореол монархии преимущественно во время нестабильности. В этом проявляется двойственный характер сакральной легитимации власти – с одной стороны, она образовывала фундамент, на котором держался королевский престиж, с другой – обеспечивала помощь в преодолении кризисов, таких как смена правящей династии, гражданская война или же свержение монарха. К XV веку формирование сакрального образа средневекового

английского короля было в целом завершено. В последующие периоды представления о священной монархии подвергнутся значительной трансформации, однако многие средневековые идеи окажутся жизнеспособными и продуктивными, что позволит им оказывать влияние на протяжении последующих столетий.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В соответствии с целью и задачами исследования, поставленными во введении, мы рассмотрели различные аспекты сакральной легитимации королевской власти, характерные для Англии IX – первой половины XV века. Для этого нами были проанализированы источники соответствующего периода, которые интерпретировались с помощью современных философских, исторических и религиоведческих концепций сакрального. В результате нами были получены следующие результаты:

Изучение истории английских коронационных обрядов свидетельствует об устойчивости традиций сакрализации королевской власти и о наличии в коронации нескольких ключевых ритуалов, остававшихся на протяжении всего Средневековья практически неизменными. При этом церемониал, подчеркивающий сакральность монарха, находился в постоянном развитии и реагировал на текущие политические и общественные запросы, обогащаясь при этом новыми элементами. Таким образом, мы пришли к выводу, что система представлений о сакральном характере королевской власти характеризуется с одной стороны стабильностью, а с другой – гибкостью и открытостью к дополнениям.

В ходе исследования инаугурационных обрядов также было установлено, что сакральное является основой легитимности как самой монархии, так и прав отдельных правителей на престол. Изучение кризисных моментов английской истории, таких как нормандское завоевание 1066 года, гражданская война 1135-1154, противостояние королей и знати, повлекшие за собой низложение двух королей в 1327 и 1399 годах, привело нас к выводу о важной роли сакрального в преодолении политической нестабильности, вызванной перечисленными событиями. Монархи, утверждавшиеся на троне по окончании кризисов, использовали способы сакральной легитимации для усиления престижа своей власти, особенно это касается случаев смены правящей династии. Все масштабные новшества, касающиеся сакрального статуса английской монархии,

были введены с целью повышения легитимности власти правящего государя и его рода.

Исследование сакрального характера средневековой английской монархии привело нас к выводу о том, что он базируется на господствующей религиозной (христианской) традиции, однако сохраняет в себе многие черты архаических представлений о сакральности публичной власти, а именно: идеи о принадлежности (по крайней мере, частичном) королевского сана к духовно-жреческому сословию, магические практики, предполагающие исцеления больных с помощью королевского прикосновения, представления о том, что монарх может «зарядить» амулеты своей энергией и тем самым сообщить им целительную силу, а также концепция родовой сакральности, основанной на святости предков. Следовательно, средневековые представления о королевской сакральности являются конгломератом элементов, характерных для различных культур и исторических периодов, и включают в себя элементы маргинальной религиозности.

Изучение особенностей сакральной легитимации королевской власти XII-XIII веков привело нас к заключению о том, что окончательное формирование принципа наследственной передачи власти произошло под влиянием представлений о сакральном статусе королевского рода. Благодаря канонизации Эдуарда Исповедника и институционализации королевских магических исцелений первые монархи из дома Плантагенетов смогли популяризовать идею о непосредственной связи прав на престол с принадлежностью к священной династии, тем самым они усилили свою независимость от епископата, обладавшего монополией на проведения обряда помазания, и от знати, традиционно принимавшей участие в символическом избрании короля. Апелляции к сакральному поддерживали принцип наследования, однако они же использовались и при нарушении этой традиции (так, к примеру, поступил Генрих IV Ланкастер, использовавший легенду о елее св. Фомы после низложения своего кузена, Ричарда II).

В качестве одного из методов нашей работы применялся функциональный анализ, ранее не используемый при исследованиях средневековых инаугурационных обрядов. Применение функционального анализа к коронационным ритуалам позволило уточнить их роль в социальной, политической и культурной жизни обществ того времени, а также интерпретировать многие элементы церемониала, не имевшие прежде адекватного объяснения или не попадавшие в фокус внимания ученых. Также в нашей диссертации использовался ряд философских и антропологических концепций, которые прежде не применялись к исследованиям средневекового общества. Данные концепции, разработанные на материале архаических обществ и священных текстов, полностью подходят для исследования сакрального характера средневековой королевской власти, демонстрируют свою продуктивность и большую эвристическую ценность.

Необходимо сказать несколько слов об отношении английской традиции сакрализации королевской власти к аналогичным традициям других западноевропейских государств. В первую очередь, для всей средневековой Европы характерно определенное исходное единство в представлениях о сакральном статусе монархов, которое среди прочего выражалось в сходном коронационном церемониале. Особым статусом был наделен император Священной Римской империи, который, во-первых, считался верховным правителем всей Европы, а во-вторых, был выборным, что существенно отличало его от всех прочих государей. Императоры не нуждались в каком-либо обосновании собственной сакральности и в силу этого не отстаивали собственное превосходство над другими правителями с помощью символических средств и ритуалов. В отличие от них, обычные короли активно прибегали к способам сакральной легитимации власти, конкурируя при этом как с императорами, так и друг с другом. Основными участниками подобной символической конкуренции на протяжении всего Средневековья выступали Англия и Франция. Благодаря многовековому соперничеству традиции сакрализации монархической власти

обоих королевств приобрели множество сходств, отмечаемых нами на протяжении всего исследования. При этом Англия находилась под значительным континентальным, преимущественно французским, влиянием, и была склонна заимствовать новшества, возникающие по другую сторону Ла-Манша. Прочие европейские королевства не демонстрировали столь четких параллелей с английской и французской традициями, и, как правило, не имели столь же развитой системы сакральной легитимации власти. Таким образом, английские представления о королевской сакральности развивались в рамках соответствующих общеевропейских тенденций и сформировались под значительным внешним влиянием. При этом было бы неверным считать их эпигонскими, поскольку все заимствованные элементы были существенным образом переработаны, укоренены на английской почве и в дальнейшем развивались по собственному сценарию.

На наш взгляд, проделанная работа открывает перспективы для дальнейших исследований по соответствующей теме. Особенный интерес представляет компаративный анализ основных европейских традиций сакрализации королевской власти; кроме того, перспективным представляется изучение рецепции священных текстов (отдельных цитат, символов и образов) в политическом церемониале. Также исследовательского внимания заслуживает философско-богословское осмысление королевского статуса и отдельных аспектов королевской сакральности, характерное для средневековой Европы.

Исследование сакральной легитимации королевской власти в Англии IX – первой половины XV века позволило нам выявить некоторые особенности мировоззрения средневекового человека, касающиеся восприятия чудес, оппозиции духовного и мирского, исторической памяти, а также характерные черты использования библейских текстов в ритуальной практике. Наша диссертация затронула ряд важных проблем, касающихся взаимодействия религии и политики в исторической перспективе, а также роли представлений о сакральном в развитии западной цивилизации. Эта работа, выполненная в

смежном предметном поле нескольких дисциплин, была призвана как восполнить пробел в отечественных исследованиях по соответствующей теме, так и наметить пути дальнейшего расширения предметного поля религиоведения за счет включения в него прежде незамеченных ритуалов, легенд и магических практик.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ**I. Источники.**

1. Англосаксонская хроника / Пер. с др.-англ. Метлицкой З.Ю. – СПб.: Евразия, 2010. – 288 с.
2. Библия: Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. – М.: Российское библейское общество, 2008. – 1296 с.
3. *Григорий Турский* История Франков. – М.: Наука, 1987. – 461 с.
4. *Aelredus Rievallensis Vita Sancti Edwardi Regis et Confessoris // Patrologiae Cursus Completus. Tomus CXCIV. Accurante J.-P. Migne.* – Lutetia Parisiorum, 1855. – Col. 737-790.
5. *Annales Paulini // Chronicles of the reigns of Edward I and Edward II. In 2 vol. Vol. II. Ed. by W. Stubbs.* – London: Longman&Co., 1882. – P. 253-370.
6. *Baronius C., Raynaldus O. Annales ecclesiastici. V. 22. Ed. Theiner A.* – 1870. – 589 p.
7. *Calendar of state papers and manuscripts, relating to English affairs existing in the archives and collection of Venice, and in other libraries of northern Italy. In 38 v. Vol. VI. Part. I. 1556-1556. Ed. by Rawdon Brown, 1803-1883.* – London: Longman & Co., etc., 1877. – 866 p.
8. *Chronicles of the Reigns of Stephen, Henry II and Richard I. In 4 vol. Vol. IV. The Chronicle of Robert of Torigni. Ed. R. Howlett.* – London: Longman, 1889. – 546 p.
9. *Chronicles of the Revolution, 1397–1400. The reign of Richard II / Trans. and ed. by C. Given-Wilson.* – Manchester: Manchester University Press, 1993. – 266 p.
10. *Corpus Iuris Canonici.* – Graz: Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, 1959. V. 1. – 1468 p.

11. *Gregorii Episcopi Turonensis Historiae Ecclesiasticae Francorum Libri Decem // Patrologiae Cursus Completus. Tomus LXXI. Accurante J.-P. Migne. – Parisiis, 1879. – Col. 161-572.*
12. *English Coronation Records. Ed. by L.G.Wickham Legg. – Westminster: A. Constable & co., ltd., 1901. – lxxxviii + 413 p.*
13. *English Historical Documents. In XII vol. Vol IV 1327-1485. Ed. by A.R. Myers. – London and New York: Routledge, 1995. – 1262 p.*
14. *Flete J. The History of Westminster Abbey. Ed. by J.A. Robinson. – Cambridge: Cambridge University Press, 1909. – 172 p.*
15. *Guibertus Abbas S. Mariae de Novigento De Pignoribus Sanctorum // Saeculum XII Venerabilis Guiberti Abbatis S. Mariae de Novigento Opera Omnia. Patrologiae Cursus Completus, Series Latina, Vol. CLVI. – Parisiis, 1880. – col. 607-675.*
16. *Gvilhelmi de Ockam Octo quaestiones super potestate ac dignitate papali // Goldast M. Monarchia S. Romani Imperii. II. – Francofordia, 1614. – 1740 p.*
17. *Household ordinance of York, June 1323. // Tout T.F. The place of the reign of Edward II in English history. – Manchester: Manchester University Press, 1914. – P. 314-318.*
18. *Julianus Toletanus. Chronica regum Visigothorum // Patrologiae cursus completus / Ed. J.P. Migne. Series Latina. Vol. XCVI. Paris, 1851. – Col. 809-812.*
19. *Julianus Toletanus. Historia rebellionis Pauli adversus Wambam Gothorum regem // Patrologiae cursus completus / Ed. J.P. Migne. Series Latina. Vol. XCVI. Paris, 1851. – Col. 759-808.*
20. *Monumenta Germaniae Historica. Libelli de Lite Imperatorum et Pontificum. Tomus III. – Hannoverae: Impensis Bibliopolii Hahniani, 1897. – 775 p.*
21. *Monumenta Germaniae Historica. Scriptorum. Tomus VII. – Hannoverae: Impensis Bibliopolii Hahniani, 1846. – 938 p.*

22. *Osbert de Clare* The letters of Osbert of Clare, prior of Westminster. Ed. by E.W. Williamson. – Oxford University Press, 1929. – 232 p.
23. *Patrologia Cursus Completus. Tomus CC. Alexander III Pontifex Romanus.* Accurante J.-P. Migne. – Lutetia Parisiorum, 1855. – 1520 p.
24. *Petrus Blesensis Epistolae. // Saeculum XII Petri Blesensis Bathoniensis in Anglia Archidiaconi Opera Omnia.* Patrologiae Cursus Completus, Series Latina, Vol. CCVII. – Parisiis, 1904. – col. 1-560.
25. *Polydori Vergilii Vrbinatis Anglica historiae libri uigintisex.* – Basileae: Isengrin, 1546. – 618 p.
26. *Regesta regum Anglo-Normannorum. The acta of William I (1066–1087).* Ed. by David Bates. – Oxford: Clarendon Press, 1998 – xxxviii+1153 p.
27. *The Life of King Edward who rests at Westminster.* Ed. and trans. F. Barlow. – London: Thomas Nelson and Sons Ltd, 1962. – 145 p.
28. *Thomæ Bradwardini Archiepiscopi olim Cantuariensis De causa Dei, contra Pelagium, et De virtute causarum, ad suos Mertonenses, libri tres.* – Londini, 1618. – 876 p.
29. *Thomae de Elmham. Vita & Gesta Henrici Quinti, Anglorum Regis.* Ed. T. Hearne. – Oxford, 1727. – 427 p.
30. *Thomae Walsingham. Historia Anglicana.* Ed. H.T. Riley. Vol. II. – London: Longman & Co., 1864. – 535 p.
31. *Vita Ædwardi Regis qui apud Westmonasterium Requiescit // Lives of Edward the Confessor.* Ed. by Henry Richards Luard M.A. – London: Longman, Brown, Green, Longmans and Roberts, 1856. – P. 389-438.
32. *Vita Edwardi Secundi. The Life of Edward the Second.* Ed. by W.R. Childs – Oxford: Clarendon Press, 2005. – 270 p.

33. *Vita Oswaldi Archiepiscopi Eboracensis* // The Historians of the Church of York and its Archbishops. In III vol. Vol. I. / Ed. by James Raine. – London: Longman & Co., 1879. – P. 399-475.

34. *Willelmi Malmesbiriensis Monachi Gesta Regum Anglorum, atque Historia Novella*. Vol. 1. – Londini: Sumptibus Societatis, 1840. – 388 p.

II. Исследовательская литература.

1. *Абрамян Л.А.* Первобытный праздник и мифология / Отв. ред. Вяч. Вс. Иванов. – Ереван: Изд-во АН АрмССР, 1983. – 232 с.

2. *Алексеева Т.А.* Легитимность // Новая философская энциклопедия. В 4 томах. Т.2. – М.: Мысль, 2010. – С. 384.

3. *Андреева Л.А.* Сакрализация власти в истории христианской цивилизации: Латинский Запад и православный Восток. – М.: Ладомир, 2007. – 304 с.

4. *Байбурин А.К.* Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. – СПб.: Наука, 1993. – 240 с.

5. *Барлоу Ф.* Вильгельм I и нормандское завоевание Англии / Пер. с англ. под ред. к.ф.н. С.В. Иванова. – СПб.: Евразия, 2007 – 320 с.

6. *Бенвенист Э.* Словарь индоевропейских социальных терминов / Пер. с фр. Ю.С. Степанова. – М.: Прогресс-Универс, 1995. – 456 с.

7. *Блок М.* Короли-чудотворцы: Очерк представлений о сверхъестественном характере королевской власти, распространенных преимущественно во Франции и в Англии / Пер. с фр. В. А. Мильчиной. – М.: Языки русской культуры, 1998. – 712 с.

8. *Блок М.* Феодалное общество. / Пер. с фр. М.Ю. Кожевниковой. – М.: Издательство им. Сабашниковых, 2003. – 504 с.

9. *Бойцов М.А.* Величие и смирение. Очерки политического символизма в средневековой Европе. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2009. – 550 с.

10. *Бойцов М.А.* Помазание на царство: от Саула до Штауфенов и далее // Образ и символ в иудейской, христианской и мусульманской традиции. – М.: Индрик, 2015. – С. 205-226.
11. *Брук К.* Саксонские и нормандские короли. 450-1154 / Пер. с англ. Л.А. Карповой. – М.: Центрполиграф, 2011. – 255 с.
12. *Вебер М.* Хозяйство и общество: очерки понимающей социологии: в 4 т. Т. 1. Социология. – М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2016. – 445 с.
13. *Винокуров В.В.* Введение в феноменологию религии. Религия Древнего Египта: история и феномен. – М.: Маска, 2011. – 288 с.
14. *Геннеп А., ван.* Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов / Пер. с франц. – М.: Восточная литература РАН, 1999. – 198 с.
15. *Гергей Е.* История папства / Пер. с венгр. – М.: Республика, 1996. – 463 с.
16. *Давыдов И.П.* Функционализм Ролана Рехта (в контексте истории понятия функции) // *Бурнашева А.А., Давыдов И.П., Замлелова С.Г., Лебедев В.Ю., Осипова О.В., Прилуцкий А.М., Фадеев И.А.* MAGNUM IGNOTUM: История понятий. (К 10-летию со дня кончины Райнхарта Козеллека). – М.: Столица, 2016. – С. 47-104.
17. *Давыдов И.П.* Эпистема мифоритуала. – М.: МАКС Пресс, 2013. – 180 с.
18. *Дуглас М.* Чистота и опасность / Пер. с англ. Р. Громовой под ред. С. Баньковской. – М.: КАНОН-пресс-Ц, Кучково поле, 2000. – 288 с.
19. *Дюмезиль Ж.* Верховные боги индоевропейцев / Пер. с франц. Т. В. Цивьян. – М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1986. – 234 с.
20. *Дюркгейм Э.* О разделении общественного труда. Метод социологии / Пер. с фр. и послесловие Л. Б. Гофмана. – М.: Наука, 1990. – 575 с.
21. *Забияко А.П.* Категория святости. Сравнительное исследование лингворелигиозных традиций. – М.: Московский учебник-2000, 1998. – 207 с.

22. *Забияко А.П.* Сакральное // Новая философская энциклопедия. В 4 томах. Т.3. – М.: Мысль, 2010. – С. 482-483.
23. *Зенкин С.Н.* Небожественное сакральное: Теория и художественная практика. – М.: РГГУ, 2012. – 537 с.
24. *Иванов Вяч. Вс.* Артур Хокарт и сравнительный метод в этнографии // Природа. – М.: Наука, 1985. – №12. – С. 83-87.
25. *Кайуа Р.* Миф и человек. Человек и сакральное / Пер. с фр. и вступ. ст. С.Н. Зенкина. – М.: ОГИ, 2003. – 296 с.
26. *Калмыкова Е.В.* Низложение государя: мятеж или вассальный долг подданных? // Власть, общество, индивид в средневековой Европе / отв. ред. Н.А. Хачатурян; сост. О.С. Воскобойников. – М.: Наука, 2008. – С. 319-353.
27. *Канторович Э.Х.* Два тела короля. Исследование по средневековой политической теологии / Пер. с англ. – М.: Изд-во Института Гайдара, 2013. – 744 с.
28. *Кравченко А.И.* Культурология. Учебное пособие для вузов. – 4-е изд. – М.: Академический Проект, Трикста, 2003. – 496 с.
29. *Ле Гофф Ж.* Другое Средневековье. Время, труд и культура Запада. – Екатеринбург: Издательство Уральского университета, 2002. – 328 с.
30. *Ле Гофф Ж.* Людовик IX Святой / Пер. с фр. В. И. Марузовой; коммент. Д. Э. Харитоновича. – М.: Ладомир, 2001. – 800 с.
31. *Ле Гофф Ж.* Рождение Европы / Пер. с фр. А.И. Поповой. Предисл. А.О. Чубарьяна. – СПб.: Александрия, 2008. – 398 с.
32. *Ле Гофф Ж.* Цивилизация средневекового Запада / Пер. с фр. под общ. ред. В.А. Бабинцева; Послесл. А.Я. Гуревича. – Екатеринбург: У-Фактория, 2005. – 560 с.
33. *Левада Ю.А.* Ритуал // Новая философская энциклопедия. В 4 томах. Т.3. – М.: Мысль, 2010. – С. 458.
34. *Левин-Брюль Л.* Сверхъестественное в первобытном мышлении. – М.: Педагогика-Пресс, 1994. – 608 с.

35. *Леви-Стросс К.* Предисловие к трудам Марселя Мосса // Мосс М. Социальные функции священного / Избранные произведения. Пер. с фр. под общ. ред. Утехина И. В. – СПб.: Евразия, 2000. – С. 409-434.
36. *Лич Э.* Культура и коммуникация: Логика взаимосвязи символов. К использованию структурного анализа в социальной антропологии / Пер. с англ. – М.: Восточная литература РАН, 2001. – 142 с.
37. *Малиновский Бр.* Магия, наука, религия. – М.: Рефл-бук, 1998. – 304 с.
38. *Малиновский Бр.* Научная теория культуры. М.: ОГИ, 2005. – 184 с.
39. *Мертон Р.К.* Явные и латентные функции // Американская социологическая мысль / Под ред. В.И. Добренкова. – М.: Изд-во МГУ, 1996. – 496 с.
40. *Мосс М.* Социальные функции священного / Избранные произведения. Пер. с фр. под общ. ред. Утехина И. В. – СПб.: Евразия, 2000. – 448 с.
41. *Мысливченко А.Г.* Социализация // Философский словарь / Под ред. И.Т. Фролова. – 7-е изд., перераб. и доп. – М.: Республика, 2001. – С. 527.
42. *Никишенков А.А.* История британской социальной антропологии – СПб.: Издательство Санкт-Петербургского университета, 2008. – 496 с.
43. *Норвич Д.* История Англии и шекспировские короли / Пер. с англ. И. В. Лобанова. – М.: Астрель, 2012. – 414 с.
44. *Острогорский Г.А.* Эволюция византийского обряда коронавания // Византия. Южные славяне и Древняя Русь. Западная Европа: Искусство и культура. – М.: Наука, 1973. – С. 33-42.
45. *Парсонс Т.* Понятие общества: компоненты и их взаимоотношения / Пер. к.ф.н. Н.А. Поляковой // THESIS. – 1993. – Вып. 2. – С. 94-122.
46. *Польская С.А.* Архиепископ Реймский Хинкмар и формирование основ королевского культа французской монархии // Гуманитарные и юридические исследования: Научно-теоретический журнал / Гл. ред. И. В. Крючков. – 2016. – Вып. 1 (9). – С. 95-100.
47. *Рэдклифф-Браун А.Р.* Структура и функция в примитивном обществе. Очерки и лекции / Пер. с англ. – М.: Восточная литература РАН, 2001. – 304 с.

48. Сакрализация власти в истории цивилизаций. Отв. редакторы: Д.М. Бондаренко, Л. А. Андреева, А.В. Коратаев – М.: Изд. Института Африки РАН, 2005. – 447 с.
49. *Санников С.В.* Образы королевской власти эпохи Великого переселения народов в западноевропейской историографии VI века: монография. – Новосибирск: Изд-во НГТУ, 2011. – 212 с.
50. *Санников С.В.* Рождение и смерть "короля-жреца": проблема экзистенциального выбора и деконструкции // *Universum: Филология и искусствоведение: электрон. научн. журн.* 2016. № 12(34). URL: <http://7universum.com/ru/philology/archive/item/4037> (дата обращения: 02.08.2017).
51. *Сарингулян К. С.* Культура и регуляция деятельности. – Ереван: Изд-во АН АрмССР, 1986. – 158 с.
52. *Старостин Д.Н.* Между Меровингами и Каролингами. Представления о власти и смена исторической перспективы в позднемеровингский период по материалам исторических сочинений и житий // *Вестник Санкт-Петербургского университета. Сер. 2, История.* – 2008. – Вып. 1. – С. 156-168.
53. *Таланова И.В.* Происхождение королевской власти в Норвегии и ее образ в «Круге земном» // *Наука и школа.* – М.: МПГУ, 2012, №4. – С. 169-172.
54. *Токарев С.А.* Обряды и мифы // *Мифы народов мира. Энциклопедия в 2-х т. / Гл. ред. С. А. Токарев.* – М.: Сов. энциклопедия, 1992. - Т. 2. К-Я. – С. 235-237.
55. *Топоров В. Н.* О ритуале. Введение в проблематику. // *Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках.* – М.: Наука, Гл. ред. вост. лит. АН СССР, 1988. – С. 7-60.
56. *Тэрнер В.* Символ и ритуал / Сост. В. А. Бейлис и автор предисл. – М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1983. – 277 с.
57. *Успенский Б.А.* Царь и император: Помазание на царство и семантика монарших титулов. – М.: Языки русской культуры, 2000. – 144 с.

58. *Успенский Б.А.* Царь и патриарх: харизма власти в России (Византийская модель и ее русское переосмысление). – М.: Языки русской культуры, 1998. – 676 с.
59. *Федоров С. Е.* Liber regalis и английские королевские инсигнии // Власть и образ: очерки потестарной имагологии. – СПб.: Алетейя, 2010. – с. 159-175.
60. *Федоров С. Е.* Семантика инсталляционных инсигний // Королевский двор в Англии XV–XVII веков / Ред. и сост. С. Е. Федоров. – СПб., 2011. – С. 277-294.
61. *Фрэзер Дж.Дж.* Золотая ветвь. Исследование магии и религии. – М.: Политиздат, 1983. – 703 с.
62. *Хачатурян Н.А.* Власть и общество в Западной Европе в Средние века. – М.: Наука, 2008. – 313 с.
63. *Штокмар В.В.* История Англии в Средние века. – СПб.: Алетейя, 2005. – 203 с.
64. *Элиаде М.* Азиатская алхимия. Сборник эссе / Пер. с рум., фр., англ. – М.: Янус-К, 1998. – 604 с.
65. *Элиаде М.* Космос и история. Избранные работы / Пер. с фр., англ. – М.: Прогресс, 1987. – 312 с.
66. *Элиаде М.* Священное и мирское / Пер. с фр., предисл. и коммент. Н.К. Гарбовского. – М.: Изд-во МГУ, 1994. – 144 с.
67. *Элиаде М.* Тайные общества. Обряды инициации и посвящения / Пер. с фр. Г.А. Гельфанд; Науч. ред. А.Б. Никитин. – М.–СПб.: Университетская книга, 1999. – 356 с.
68. *Яблоков И.Н.* История религии. В 2 т. Т.1: учебник для бакалавров / под ред. И.Н. Яблокова. – 4-е изд., перераб. и доп. – М.: Издательство Юрайт, 2014. – 526 с.
69. *Яблоков И.Н.* Понятие и функции религии // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. – 2011. – №1. – С. 204-211.

70. *Яблоков И.Н.* Социология религии. Теоретические проблемы. – М.: МАКС Пресс, 2014. – 260 с.
71. *Яблоков И.Н.* Религиоведение: Учебное пособие и Учебный словарь-минимум по религиоведению. – М.: Гардарики, 2000. – 536 с.
72. *Barlow F.* Edward the Confessor. – Yale University Press, 2011. – 408 p.
73. *Barlow F.* The King's Evil // *The English Historical Review.* – 1980. – Vol. 95, No. 374. – P. 3-27.
74. *Barlow F.* William I and the Norman Conquest. – London: English Universities Press, 1965. – 206 p.
75. *Baxter Stephen* Edward the Confessor and the Succession Question. // *Edward the Confessor. The Man and the Legend.* Ed. By Richard Mortimer. – Boydell & Brewer, Boydell Press, 2009. – P. 77-118.
76. *Binski P.* Westminster Abbey and the Plantagenets. Kingship and the Representation of Power, 1200-1400. – London: Yale University Press, 1995. – 252 p.
77. *Blair C., and others.* The Crown Jewels: The History of the Coronation Regalia in the Jewel House of the Tower of London. – Norwich: TSO, 1998. – 1487 p.
78. *Bloch M.* La société féodale. V. 1. La formation des liens de dépendance. – Paris: Albin Michel, 1939. – 474 p.
79. *Bloch M.* La société féodale. V. 2. Les classes et le gouvernement des hommes. – Paris: Albin Michel, 1940. – 287 p.
80. *Bloch M.* La Vie de S. Edouard le Confesseur par Osbert de Clare // *Analecta Bollandiana*, XLI. – Bruxelles-Paris; Société des Bollandistes, 1923. – P. 5-131.
81. *Bloch M.* Les Rois thaumaturges, étude sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale, particulièrement en France et en Angleterre. – Strasbourg et Paris: Istra, 1924 – 542 p.
82. *Bouman C.A.* Sacring and Crowning, the Development of the Latin Ritual for the Anointing of Kings and the Coronation of an Emperor Before the XIth Century. – Groningen, Djakarta: J.B. Wolters, 1957. – 206 p.

83. *Bozoky E.* The Sanctity and Canonisation of Edward the Confessor // Edward the Confessor. The Man and the Legend. Ed. By Richard Mortimer. – Boydell & Brewer, Boydell Press, 2009. – P. 173-186.
84. *Breeze D.J., Clancy T.O., Welander R.* The Stone of Destiny: Artefact and Icon. – Edinburgh: Society of Antiquaries of Scotland. 2003. – 283 p.
85. *Brogan S.* The Origins and Medieval History of the Royal Touch, 1000–1485 // The Royal Touch in Early Modern England. Politics, Medicine and Sin. – Boydell & Brewer, Royal Historical Society, 2015. – P. 23-44.
86. *Brooke Z.N.* The effect of Becket's murder on Papal authority in England. // Cambridge Historical Journal. – 1928. – Vol. 2, No. 3. – P. 213-228.
87. *Brooke Z.N.* The English Church and the Papacy. From the Conquest to the reign of John. – Cambridge: Cambridge University Press, 1989. – 260 p.
88. *Cantor N.F.* Church, Kingship, and Lay Investiture in England, 1089-1135. – Princeton: Princeton Legacy Library, 1958. – 372 p.
89. *Carpenter D.A.* King Henry III and Saint Edward the Confessor: The Origins of the Cult. // The English Historical Review. – 2007. – Vol. 122, No. 498. – P. 865-891.
90. *Carpenter C.* Resisting and Deposing Kings in England in the Thirteenth, Fourteenth and Fifteenth Centuries // Murder and Monarchy: Regicide in European History, 1300–1800. Ed. R. Friedeburg. – Basingstoke: Palgrave Macmillan UK, 2004. – P. 99-121.
91. *Chaney W.A.* The Cult of Kingship in Anglo-Saxon England. – Berkley and Los Angeles: University of California Press, 1970. – 276 p.
92. *Cherry J.* Healing through faith: the continuation of medieval attitudes to jewellery into the Renaissance // Renaissance Studies. – 2001. – Vol. 15. №2. – P. 154–171.
93. *Crawford R.* The blessing of cramp-rings: a chapter in the history of the treatment of epilepsy. // Studies in the history and method of science. Ed. by C. Singer. – Oxford: Clarendon Press, 1917. – P. 165–187.
94. *Crawford R.* The king's evil. – Oxford, Clarendon Press, 1911. – 187 p.

95. *Duggan A.J.* Queens and Queenship in Medieval Europe. – Boydell & Brewer, Boydell Press, 2008. – 357 p.
96. *Durkheim Emile.* Les Formes elementaires de la vie religieuse. Le Systeme totemique en Australie. – Paris, Alcan, 1912, 4-e ed. – P.:P.U.F., 1960.
97. *Enright M.J.* Iona, Tara and Soissons: The Origin of the Royal Anointing Ritual. – Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1985. – 198 p.
98. *Folz R.* Les saints rois du Moyen Âge en Occident (VIe-XIIIe siècles). – Bruxelles, Société des Bollandistes, 1984. – 248 p.
99. *Fried Johannes* The Long Century of Papal Schisms. // The Middle Ages. – Harvard University Press, Belknap Press, 2015. – P. 167-237.
100. *Ginther J.R.* Between Plena Caritas and Plenitudo Legis: The Ecclesiology of the Norman Anonymous. // The Haskins Society Journal 22. – Woodbridge: Boydell & Brewer, Boydell Press, 2012. – P. 141-162.
101. *Grassi J.L.* The Vita Ædwardi Regis: The Hagiographer as Insider. // Anglo-Norman Studies 26. Ed. by J. Gillingham. – Boydell & Brewer, Boydell Press, 2004. – P. 87-102.
102. *Hocart A.M.* Kingship. – London: Oxford University Press, 1969. – 250 p.
103. *Hoyt R.S.* The Coronation Oath of 1308 // The English Historical Review. – 1956. – Vol. 71, No. 280. – P. 353-383.
104. *Hoyt R.S.* The Coronation Oath of 1308: The Background of «Les Leys et les custumes» // Traditio. – 1955. – Vol. 11. – P. 235-257.
105. *Hughes A.* Antiphons and Acclamations: The Politics of Music in the Coronation Service of Edward II, 1308 // The Journal of Musicology. – 1988. – Vol. 6, No. 2. – P. 150-168.
106. *Hughes A.* The Origins and Descent of the Fourth Recension of the English Coronation. // Coronations. Medieval and Early Modern Monarchic Ritual. Ed. by Janos M. Bak. – Berkley-Los Angeles-Oxford, 1990. – P. 197-213.
107. *Hunt A.* The Drama of Coronation. Medieval ceremony in Early Modern England. – New York: Cambridge University Press, 2008. – 242 p.

108. *Jones A.* The Significance of the Regal Consecration of Edgar in 973 // *The Journal of Ecclesiastical History*. – 1982. – Vol. 33. №3. – P. 375-390.
109. *Jones L.* From Anglorum basileus to Norman Saint: The Transformation of Edward the Confessor. // *The Haskins Society Journal* 12. 2002. *Studies in Medieval History*. Ed. by Stephen Morillo. – Boydell & Brewer, Boydell Press, 2003. – P. 99-120.
110. *Kantorowicz E.H.* Deus Per Naturam, Deus Per Gratiam: A Note on Mediaeval Political Theology. // *The Harvard Theological Review*. – 1952. – Vol. 45, No. 4. – P. 253-277.
111. *Kantorowicz E.H.* Inalienability: A Note on Canonical Practice and the English Coronation Oath in the Thirteenth Century // *Speculum*. – 1954. – Vol. 29, No. 3. – P. 488-502.
112. *Kantorowicz E.H.* *The King's Two Bodies: A Study in Mediaeval Political Theology*. –Princeton: Princeton University Press, 1957. – 568 p.
113. *Kemp E.W.* Pope Alexander III and the Canonization of Saints // *Transactions of the Royal Historical Society*. – 1945. – Vol. 27. – P. 13-28.
114. *Kern F.* *Kingship and Law in the Middle Ages*. – Oxford: Basil Blackwell, 1939. – 214 p.
115. *Koziol G.* England, France, and the Problem of Sacrality in Twelfth-Century Ritual // *Cultures of Power. Lordship, Status, and Process in Twelfth-Century Europe*. – University of Pennsylvania Press, 1995. – P. 124-148.
116. *Legg J.W.* The sacring of the English Kings // *Archaeological Journal*. – 1894. – T. LI. – P. 28-42.
117. *Le Goff J.* *La civilisation de l'Occident Médiéval* – Paris: Arthaud, 1964. – 693 p.
118. *Le Goff J.* *L'Europe est-elle née au Moyen Âge?* – Paris: Seuil, 2003. – 352 p.
119. *Le Goff J.* *Saint Louis*. – Paris: Gallimard, 1996. – 976 p.
120. *McKenna J.W.* The Coronation Oil of the Yorkist Kings // *The English Historical Review*. – 1967. – Vol. 82, No. 322. – P. 102-104.

121. *Mortimer Richard* Edward the Confessor: the Man and the Legend. // Edward the Confessor. The Man and the Legend. Ed. By Richard Mortimer. – Boydell & Brewer, Boydell Press, 2009. – P. 1-40.
122. *Nelson J.L.* Kingship, Law and Liturgy in the Political Thought of Hincmar of Rheims // *The English Historical Review*. – 1977. – Vol. 92, No. 363. – P. 241-279.
123. *Nelson J.L.* National Synods, Kingship as Office, and Royal Anointing: an Early Medieval Syndrome // *Politics and ritual in early medieval Europe*. – London and Ronceverte: The Hambledon Press, 1986. – P. 239-257.
124. *Nelson J.L.* Symbols in Context: Rulers' Inauguration Rituals in Byzantium and the West in the Early Middle Ages // *Politics and ritual in early medieval Europe*. – London and Ronceverte: The Hambledon Press, 1986. – P. 259-281.
125. *Nelson J.L.* The Earliest Surviving Royal Ordo: Some Liturgical and Historical Aspects // *Authority and Power, Studies in Medieval Law and Government Presented to Walter Ullmann on his Seventieth Birthday* / Ed. by Brian Tierney and Peter Linehan. – Cambridge: Cambridge University Press, 1980. – P. 29-48.
126. *Nelson J.L.* The Lord's anointed and the people's choice: Carolingian royal ritual // *Rituals of Royalty: Power and Ceremonial in Traditional Societies* / Ed. by D. Cannadine and S. Price. – Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1987. – P. 137-180.
127. *O'Brien Bruce R.* God's Peace and King's Peace: The Laws of Edward the Confessor, Philadelphia, Pa.: University of Pennsylvania Press, 1999. – 328 p.
128. *Ormrod W. M.* Personal Religion of Edward III // *Speculum*. – 1989. – Vol. 64, No. 4. – P. 849-877.
129. *Prestwich M.* Edward I. – New Haven and London: Yale University Press, 1997. – 617 p.
130. *Prestwich M.* The Piety of Edward I. // *England in the Thirteenth Century: Proceedings of the Harlaxton Conference, 1984*. Ed. by W.M. Ormrod. – Woodbridge: Boydell and Brewer, 1985. – P. 120-128.
131. *Prestwich M.* The Three Edwards. War and State in England 1272–1377. – London and New York: Routledge, 2003. – 300 p.

132. *Rees J.S.* The Coronation Chair // *Studies in Conservation*. – 1954. – Vol. 1, No. 3. – P. 103-114.
133. *Reynolds R.E.* The Unidentified Sources of the Norman Anonymous: C.C.C.C.MS.415. // *Transactions of the Cambridge Bibliographical Society*. – 1970. – Vol. 5, No. 2. – P. 122-131.
134. *Richardson H.G.* The Coronation in Medieval England: The Evolution of the Office and the Oath // *Traditio*. – 1960. – Vol. 16. – P. 111-202.
135. *Richardson H.G.* The English Coronation Oath // *Speculum*. – 1949. – Vol. 24, No. 1. – P. 44-75.
136. *Richardson H.G.* The English Coronation Oath // *Transactions of the Royal Historical Society*. – 1941. – Vol. 23. – P. 129-158.
137. *Sandquist T.A.* The Holy Oil of St. Thomas of Canterbury. // *Essays in Medieval History Presented to Bertie Wilkinson*. Ed. T.A. Sandquist and M.R. Powicke. – Toronto: University of Toronto Press, 1969. – P. 330–344.
138. *Scholz B.W.* Edward the Confessor: ‘Anglorum Decus’ // *Traditio*. – 1962. – Vol. 18. – P. 379-382.
139. *Scholz B.W.* The Canonization of Edward the Confessor // *Speculum*. – 1961. – Vol. 36, No. 1. – P. 38-60.
140. *Schramm P.E.* A History of the English Coronation / Trans. by L.G. Wickham Legg. – Oxford: Clarendon Press, 1937. - 283 p.
141. *Smith J.A.* The Earliest Queen-Making Rites // *Church History*. – 1997. – Vol. 66, No. 1. – P. 18-35.
142. *Spencer A.* The Coronation Oath in English Politics, 1272–1399. // *Political Society in Later Medieval England. A Festschrift for Christine Carpenter*. Ed. by B. Thompson, J. Watts. – Boydell & Brewer, Boydell Press, 2015. – P. 38-54.
143. *Strong R.* Coronation. From the 8th to the 21st Century. – London: Harper Press, 2005. – 315 p.
144. *Sturdy D.J.* «Continuity» versus «Change»: Historians and English Coronations of the Medieval and Early Modern Periods. // *Coronations. Medieval and*

Early Modern Monarchic Ritual. Ed. by Janos M. Bak. – Berkley-Los Angeles-Oxford, 1990. – P. 228-244.

145. *Thurston H.* The Coronation Ceremonial. Its True History and Meaning. – London: Catholic Truth Society, 1911. – 131 p.

146. *Turrell J. F.* The Ritual of Royal Healing in Early Modern England: Scrofula, Liturgy, and Politics // *Anglican and Episcopal History*. – 1999. – Vol. 68, No. 1. – P. 3-36.

147. *Ullmann W.* Thomas Becket's Miraculous Oil // *The Journal of Theological Studies*. – 1957. – Vol. 8, No. 1. – P. 129-133

148. *Valente C.* The Deposition and Abdication of Edward II // *The English Historical Review*. – 1998. – Vol. 113, No. 453. – P. 852-881.

149. *Vaucher André* La Sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age. D'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques. – Rome: Ecole française de Rome, 1988. – 771 p.

150. *Vincent N.* The Holy Blood: King Henry III and the Westminster Blood Relic. – Cambridge University Press, 2001. – 254 p.

151. *Ward P.L* An Early Version of the Anglo-Saxon Coronation Ceremony // *The English Historical Review*. – 1942. – Vol. 57, No. 227. – P. 345-361.

152. *Ward P.L.* The Coronation Ceremony in Mediaeval England // *Speculum*. – 1939. – Vol. 14, No. 2. – P. 160-178.

153. *Waterton E.* On a remarkable incident in the life of St Edward the Confessor, with notices of royal cramp rings // *Archaeological Journal*. – 1864. – №XXI. – P. 103–113.

154. *Wilkinson B.* Notes on the Coronation Records of the Fourteenth Century // *The English Historical Review*. – 1955. – Vol. 70, No. 277. – P. 581-600.

155. *Wilkinson B.* The Coronation Oath of Edward II and the Statute of York // *Speculum*. – 1944. – Vol. 19, No. 4. – P. 445-469.

156. *Williams G.H.* The Norman Anonymous of 1000 A.D.: Toward the Identification and Evaluation of the So-called Anonymous of York (*Harvard Theological Studies*, XVIII). – New York: Kraus Reprint Co., 1969. – 236 p.

157. *Woody K.M.* Marginalia on the Norman Anonymous // *The Harvard Theological Review*. – 1973. – Vol. 66, No. 2. – P. 273-288.
158. *Wormald P.* *The Making of English Law: King Alfred to the Twelfth Century, I: Legislation and its Limits*. – Oxford, 1999. – 596 p.