

не названо ни одно из владений монастыря, а в хрисовуле от сентября 1321 г. содержится перечень многих из них.

Под № 2574 при описании хрисовула Андроника II Хиландарскому монастырю от сентября 1327 г. в рубрике «D» ошибочно указан хрисовул более раннего времени — от декабря 1324 г.

Непонятно также, почему на основании одной и той же строки простагмы Андроника III от октября 1328 (или 1329) г. Серрскому монастырю Иоанна Предтечи¹², содержащей упоминание о простагме Андроника II правителю Серр Андронику Кантакузину, Дэльгер под № 2484 полагает, что здесь подразумевается сохранившаяся и опубликованная простагма от сентября 1322 г, а под № 2588 — несохранившаяся простагма, изданная до 1328 г. Но в указанном месте простагмы Андроника III говорится о какой-то одной, а не о двух простагмах Андроника II Андронику Кантакузину.

Под № 2446 и № 2473 хрисовул Андроника II Ксенофскому монастырю датируется — «около 1322 г.» (ca 1322), а под № 2447 — «вскоре после января 1321 г.» (bald nach 1321 januar). Кстати сказать, Г. Острогорский отнес этот хрисовул ко времени до января 1321 г.¹³

Иногда допускается отступление от общепринятой в регестах и специально оговоренной системы условных обозначений. Так, под № 2179 А при описании несохранившейся простагмы после слова *простагма* в скобках значится — *text*. Однако такое обозначение принято в отношении сохранившихся документов. При описании *deperdita* в скобках принято указывать соответствующую строку источника, содержащего упоминание о данном несохранившемся документе. Под № 2213 при описании сохранившейся и опубликованной простагмы в скобках дана строка ее текста, где она названа *простагма*, вместо того чтобы, как общепринято, дать в скобках просто — *text*.

Некоторые отмеченные неточности, являющиеся, впрочем, вполне понятными в подобного рода издании, бесспорно, не снижают ценности этого в высшей степени полезного труда, который наряду с предыдущими тремя частями является необходимым пособием при изучении различных проблем византийской внутренней и внешней истории.

К. В. Хвостова

ЕЩЕ ОДНА КАТОЛИЧЕСКАЯ ФАЛЬСИФИКАЦИЯ ИСТОРИИ КРЕСТОВЫХ ПОХОДОВ

(P. Rousset. *Histoire des croisades*. Paris, 1957)

Книга профессора Сорбонны Поля Руссе «История крестовых походов», опубликованная в 1957 г.¹, представляет собой труд научно-популярного характера². По своему содержанию и идейным установкам она непосредственно примыкает к другим одноименным произведениям современной буржуазной историографии (сводному труду С. Рэнсимена, коллективной работы пенсильванской «Истории крестовых походов» и, особенно, монографии А. Вааса)³. Специфика этой книги состоит в том, что, во-первых, она чрезвычайно отчетливо выражает характерные черты современной католической историографии крестовых походов, а во-вторых, несет на себе наиболее ярко выраженный отпечаток идеологии неоколониализма, максимально прикрытой, однако, идеалистическим флером и подчеркнутым объективизмом освещения темы.

Действительно, работа Руссе насыщена описаниями и характеристиками, которые могут показаться, да и на деле часто являются, здравыми и реалистичными. Так, автор отмечает важную роль экономического фактора в возникновении крестовых походов (стр. 14)⁴; обстоятельствам экономического порядка он отводит определенное место и в ряду причин, вызвавших в XIII в. упадок крестоносного движения (стр. 234). Самые крестовые походы Руссе характеризует как «чисто политические и колониальные предприятия» (стр. 17). Рассказывая о варварском поведении крестоносных воинов на Востоке, он не только не жалеет красок при описании творившихся ими бесчинств, но и квалифицирует взятие и разгром рыцарями Иерусалима в 1099 г. как «преступление» (стр. 101), а захват и разграбление Константинополя

¹² A. Guillou. *Les archives de Saint-Jean-Prodrome sur le mont Ménécée* Paris, 1955, № 23.10.

¹³ Г. Острогорский. *Византийские писцовые книги...*, стр. 209.

¹ P. Rousset. *Histoire des croisades*. Paris, 1957, 304 p.

² Книга лишена научного аппарата; автор часто цитирует в тексте отрывки из источников (во французском переводе) или пересказывает их свидетельства, а также приводит мнения новейших историков по различным затрагиваемым им вопросам, но во всех случаях — без каких-либо ссылок.

³ См. критический разбор этих сочинений в наших статьях: ВВ, XIV, 1958, стр. 298—313; XVII, 1960, стр. 263—273; «Средние века», вып. XIX, 1961, стр. 256—273.

⁴ Здесь и далее ссылки на страницы рецензируемой книги даются в тексте.

в 1204 г. — даже как «преступление против прав человека» (стр. 223). Довольно много вполне реалистичных соображений высказывает Руссэ, в частности, при описании взаимоотношений Византии с Западом и крестоносцами в XI—XIII вв. Хорошо разъясняются причины недоверия Алексея Комнина к западным варварам — участникам Первого крестового похода (стр. 71); правдиво и со знанием дела, на основе сведений Анны Комниной рисуются конфликты империи с крестоносцами во время их пребывания в Константинополе в 1096—1097 г., вызванные, по справедливому мнению Руссэ, тем, что захватнические поползновения крестоносцев на Сирию и Палестину противоречили византийским интересам. Напряженные, а подчас враждебные отношения Византии с франкскими государствами на Ближнем Востоке в XII в. автор резонно выводит из стремлений василевсов восстановить власть империи над Антиохией (стр. 168), а нежелание Алексея III пойти на унию с Римом — из того, что Византия вообще была мало заинтересована в восточной политике папства: поэтому она «с подозрительностью относилась (и не без основания, добавляет Руссэ) к перспективе нового крестового похода (речь идет о периоде подготовки IV крестового похода. — М. З.) и не была расположена подписывать условия религиозной унии, предложенные Иннокентием III» (стр. 202).

Все эти, а также многие другие суждения и выводы Руссэ относительно причин, содержания крестовых походов, отношений между Византией и Западом и т. д., безусловно, отражают, с одной стороны, конкретные результаты исследований наиболее объективно мыслящих буржуазных историков, а с другой, в какой-то степени являются показателем того влияния, которое прогрессивная историческая мысль в наше время оказывает даже на весьма консервативных представителей буржуазной медиевистики.

В этом смысле симптоматичны, в частности, попытки Руссэ выявить социальную подоплеку крестовосной политики папства. Автор, правда, утверждает, что Урбан II при организации крестового похода видел свою задачу в водворении мира на Западе: толкнув воинственных рыцарей на Восток, папа рассчитывал добиться замирения западного христианства, чего папству не удалось достигнуть прежними декретами о «божьем мире» (стр. 17). Руссэ не упускает подлинной социальной основы этих действительно связанных между собой направлений папской политики; стремясь изобразить инициатора кровавой рыцарской эпопеи на Востоке миротворцем, он в сущности воспроизводит одну из распространенных среди католических историков наших дней ложных концепций, согласно которой единственной целью католической церкви при организации крестовых походов было утверждение мира на Земле⁵. И, тем не менее, перед нами налицо все-таки постановка вопроса о конкретно-исторических, социальных задачах осуществлявшейся папством антимусульманской политики, что само по себе в принципе является известным шагом вперед по сравнению с тем, как трактовалась крестовосная деятельность папства в историографии предшествующих десятилетий. Руссэ, как и другие буржуазные историки наших дней, уже не может довольствоваться ссылками на одни лишь религиозные интересы апостольского престола и вынужден ставить вопрос о социальной подоплеку крестовосной пропаганды.

Итак, в книге Руссэ встречается ряд реалистических положений, которые иногда в известной мере подводят читателя к относительно верному или близкому к истине пониманию отдельных сторон истории крестовых походов. Однако в основе своей концепция «Истории крестовых походов» является эклектической и идеалистической. Эта концепция, представляющая собой прямое развитие и завершение взглядов, содержащихся в ранней монографии автора — «Происхождение и основные черты Первого крестового похода» (1945)⁶, сводится к следующему. Поначалу и в существе своем крестовые походы, по мнению Руссэ, являлись религиозными войнами. Постепенно к их религиозной основе присоединялись — и чем дальше, тем больше — «инородные элементы» (стр. 7); они искажали истинную, первоначальную сущность идеи, некогда воодушевлявшей всех участников крестового похода, а последняя, деградируя со временем, лишалась «своей души и аромата» (стр. 9—10).

Ошибочное в корне представление о том, что в конце XI в. Запад предпринял якобы некий «крестовый поход в чистом виде» (стр. 11), развивается в трех начальных главах книги, посвященных предыстории и истории Первого крестового похода, где Руссэ ограничивается в основном повторением в сокращенном виде своих прежних выводов. Он считает, что крестовый поход 1096—1099 гг. при всей важности обусловивших его социально-политических факторов в первую очередь обязан своим происхождением известному состоянию умов и сердец (стр. 18), наличию в обществе «определенных идей, вкусов и страстей, свойственных людям того времени» (там же), «психологическому климату» XI в., который породил идею священной войны с исламом. Разу-

⁵ Ср. Н. А. Сидорова. XI Международный конгресс историков и вопросы медиевистики. «Средние века», вып. XX, 1960, стр. 267.

⁶ См. разбор этой книги в нашей рецензии: «Известия АН СССР», серия истории и философии, VII, № 6, 1950, стр. 565—568.

меется, идейная атмосфера, сложившаяся на католическом Западе к концу XI в., сыграла определенную роль в возникновении крестового похода; но очевидно также, что происхождение этого «психологического климата» само по себе требует объяснения. Отрывая «климат священной войны» от породившей его социально-экономической почвы, Руссэ, как и многие его предшественники — историки-идеалисты, оказывается не в состоянии решить вопрос о первооснове крестовых походов и выявить их действительные предпосылки. В конечном счете идея «священной войны» выступает у него в качестве какого-то отвлеченного психологического фактора, рождающегося из самого себя и самим собою же питаемого. Такое представление, конечно, не имеет ничего общего с действительностью.

Проникнутая идеализмом концепция происхождения крестовых походов получает свое дальнейшее развитие в трактовке Руссэ их истории как таковой. По мнению автора, Первый крестовый поход, в особенности поход бедноты 1096 г., был религиозным начинанием, неким совершенным воплощением «чистой идеи» крестового похода (стр. 43); он является предприятием фанатиков, «представителей евангельского и пророческого духа» (стр. 60) и демонстрировал мощь энтузиазма полных наивной пылкости маленьких людей (стр. 48—50) с их «простым и детским разумом» (стр. 52). Социальная основа этого выступления крепостной деревни ускользает от взора историка и начисто исключается из повествования. Что касается феодально-рыцарского крестового похода 1096—1099 гг., то, по Руссэ, вся история его якобы «состоит из борьбы между феодальными крестоносцами, более или менее верными своему обету, и чистыми крестоносцами» (стр. 60). Таким образом, глубокие внутренние конфликты в войске первых крестоносцев, обусловленные прежде всего протестом бедноты против отчетливо выявившихся в походе завоевательных устремлений рыцарства и крупных сеньоров, в изображении Руссэ оказываются всего-навсего столкновением «чистых» крестоносцев, с одной стороны, и недостаточно безупречных по чистоте и твердости своих религиозных помыслов — с другой: социальные распри оборачиваются сугубо безобидной коллизией идейного и нравственного порядка. Тем самым загущивается действительная сущность крестового похода, ибо и для крайне фанатизированных крестоносцев, казалось бы, более других проникнутых «духом священной войны», определяющими, хотя и не всегда осознанными, были большей частью вполне «земные» стимулы — стремление к наживе или во всяком случае к тому, чтобы изменить к лучшему свое положение. Разве не примечательно, что даже самые благочестивые хронисты первого похода, такие, как священник Раймунд Агильберский, не говоря уже об анонимном рыцаре, авторе «Деяний франков», описывая события 1096—1099 гг., сплошь и рядом полагают необходимым упоминать о добыче, которую захватывали крестоносцы на Востоке? Корыстолюбие, страсть к обогащению — эти черты участников иерусалимской экспедиции конца XI в. выступают в современных хрониках чрезвычайно отчетливо, отбрасывая на второй план изображение в них религиозного энтузиазма крестоносцев. Сопшемся хотя бы на два факта, обойденные молчанием в книге Руссэ. После взятия и разграбления Антиохии летом 1098 г. вожди похода, чтобы удержать под своим командованием рядовых воинов и явно не полагаясь на их религиозное воодушевление, предложили беднякам оплатить их ратные труды. Как пишет Аноним, «князья объявили по всему городу, что если кто сильно нуждается и испытывает недостаток в золоте и серебре, может, коли пожелает, заключить с ними договор и остаться [с ними]: он будет ими с радостью принят»⁷. Год спустя, когда во время осады Иерусалима в одном месте потребовалось засыпать ров перед крепостной стеной, вождям пришлось снова апеллировать отнюдь не к религиозному энтузиазму воинов: охотников взяться за трудное дело оказалось так мало, что, по словам того же хрониста, князья «объявили, что всякий, кто снесет в ров три камня, получит денарий»⁸. Только соблазн денежного вознаграждения заставил «маленьких людей» взяться за дело, и таким образом удалось в течение трех дней и ночей заполнить этот ров!⁹

Разделение Руссэ крестоносцев на «истинных» и «ложных» — прием, который широко применяется автором для характеристики участников движения, — лишено основания. Смысл этой «классификации» состоит в том, чтобы представить истоки крестовых походов в возможно более «чистом» виде и таким образом в конечном счете максимально возвысить идею крестового похода, отделив от нее «исторические напластования», как якобы помутнившие и загрязнившие светлые идеалы современников Урбана II.

⁷ A n o n y m i Gesta Francorum et aliorum Hierosolymitanorum, ed. L. Bréhier. Paris, 1924, p. 162: . . . fecerunt principes preconari per universam urbem ut si forte egens illic adesse et auro et argento careret, conventione facta cum illis remanere si vellet, ab eis cum gaudio retentus esset.

⁸ Ibid., p. 202—204: . . . feceruntque preconari ut si quis in illam foveam portasset III petras unum haberet denarium.

⁹ Ibid., p. 204: Perduravit hec impletio per III dies et noctes.

Стремление всячески подчеркнуть величие и решающее значение этих идеалов с самого момента возникновения крестовых походов красной нитью проходит через всю книгу Руссэ. Наиболее полно выступает оно в параграфе, специально посвященном анализу «крестоносного умонстроения» участников движения («Mentalité de croisade», стр. 56—66), целиком основанном на материалах названного выше раннего исследования автора. В этом параграфе Руссэ систематизирует отдельные черты религиозных взглядов, которые, с его точки зрения, были присущи участникам Первого крестового похода и которые в совокупности своей образовывали якобы доминировавший над всем «дух крестовых походов». Эти черты историк выявляет, искусственно подбирая в текстах хроник и в произведениях рыцарской поэзии различные выражения, определения, речевые обороты и тому подобные данные, на основании которых, полагает он, можно судить о том, как сами крестоносцы представляли себе свои предприятия, а следовательно, и о том, чем эти предприятия были в действительности. Чрезвычайно подробно, в частности, описывается «спиритуалистическая стратегия» или «спиритуалистическая техника священной войны», т. е. всякого рода очистительные церемонии, производившиеся в войске перед крупными сражениями (молитвы, исповеди, посты, крестные ходы вокруг осаждаемых крепостей или городов, массовое причащение, раздачи милостыни и пр.) (стр. 62 сл.).

Все это, по авторскому замыслу, должно воочию убедить читателя в небесной чистоте подлинного «духа крузады», воодушевлявшего первых, «истинных» крестоносцев. Так под пером историка середины XX в. достигает своеобразного апогея старая идеалистическая интерпретация крестовых походов.

Ход событий интересует Руссэ исключительно с точки зрения тех возможностей, которые анализ этих событий представляет для нанизывания новых и новых вариаций и оттенков пресловутых «духовных черт» крестового похода. Столь узкий подход не может не привести историка к ошибочной трактовке конкретных фактов, подвергаемых разбору в книге.

Совершенно несостоятельную интерпретацию получает у Руссэ постановление (второй канон) Клермонского собора о крестовом походе. Оно гласило, что достойными милости божьей будут считаться лишь те крестоносцы, которые отправятся в Иерусалим «единственно ради обета, а не для приобретения денег и почестей». В истолковании Руссэ этот канон свидетельствует лишь, что крестовый поход требовал от участников «чистого сердца и чистых намерений» (стр. 40). Между тем сам текст канона наталкивает на мысль, что массой будущих крестоносцев руководили как раз те вполне светские и совсем не благочестивые намерения (прежде всего жажда обогащения), которые формально осудили святые отцы.

Весьма односторонне интерпретирует Руссэ речь Урбана II в Клермоне. Правда, автор не сбрасывает со счета те «реалистические» доводы в пользу похода, которые содержались в выступлениях папы: в нем сочетались, отмечает историк, религиозные аргументы и соображения социально-экономического порядка (стр. 42). Однако, несмотря на это верное, хотя и недостаточное, наблюдение, главное внимание автора направлено на отыскание в тексте речи Урбана II все тех же признаков «истинного крестового похода» как деяния, достойного небесной награды (там же).

В результате такого подхода к событиям и данным источников история Первого крестового похода освещается в книге с полупроверочной точки зрения. Руссэ уходит от попыток вскрыть связь религиозных представлений, отразившихся в хрониках, с теми земными побуждениями, которые составляли реальную основу крестоносного движения, а превращенное в самоцель коллекционирование отличительных черт «истинных крестоносцев» ведет историка к превратному изображению крестовых походов в целом. Собрав коллекцию сведений относительно религиозности первых крестоносцев (а вернее — авторов хроник) и основываясь на ней, Руссэ приходит к совершенно неоправданным выводам относительно действительной сущности и характера всего движения на его начальном этапе.

Основной метод исследования, позволяющий Руссэ держаться ложной концепции, — насилие над источниками. Автор с самого начала книги старается уверить читателя в том, что его концепция всецело покоится на материалах документов (стр. 10—11); он не раз подчеркивает близость тех или иных элементов своих представлений о причинах, а затем и о характере крестовых походов к показаниям источников, суетует подчас на прощелы в текстах, на недостаточность содержащихся в них объяснений для решения того или иного вопроса (стр. 15 и др.). Однако формальная близость к текстам часто служит ему средством умышленного или бессознательного искажения исторической действительности XI—XIII вв., ибо Руссэ подменяет и интерпретацию документов тем, что буквально он принимает их содержание, буквально следует источнику, не принимая во внимание ни особенности мировоззрения хронистов, ни характер привлекаемых им памятников, способы их составления и пр. Руссэ сам как бы становится на точку зрения западноевропейских монахов и клириков XI—XIII вв. При помощи выделения и группировки известной категории фактов, автор по сути позволяет себе недопустимую для исследователя операцию над текстами источников: желая уверить

читателя в преданности массы первых крестоносцев высокому религиозному идеалу, он безоговорочно распространяет тенденциозные представления хронистов на самих крестоносцев. Это уже само по себе неверно, ибо для многих крестоносцев церковные лозунги и связывавшиеся с ними религиозные представления и символика (словесная и вещественная — кресты и пр.) являлись не более, чем мишурой. «Воинов Христовых» интересовала в первую очередь возможность приобретений и наживы.

Когда армия крестоносцев осенью 1097 г. продвинулась в глубь Малой Азии, сотни рыцарей устремились вслед за Балдуином и Танкредом грабить и захватывать киликийские города, населенные христианами. При этом Балдуин предложил своему сопернику Танкреду, которого его биограф Радульф Каэнский изображает в высшей степени богобоязненным рыцарем¹⁰, совместно обрушиться на Тарс, нисколько не считаясь с тем, что в нем жили единоверцы-армяне¹¹. Танкред лицемерно отклонил это предложение, заявив, что «не желает грабить христиан»¹². Это не помешало ему, однако, захватить другие армянские города — Адану и Мамистру¹³.

О том, что крестоносные рыцари более всего помышляли о захвате земель, а не о религиозных святынях, что религиозные лозунги часто служили «воинам Христовым» просто маскировкой их действительных целей, свидетельствует и множество других эпизодов истории Первого крестового похода. Характерен, в частности, следующий, происшедший вскоре по выходе крестоносного войска из Кесарии: по рассказу Анонима, некий провансальский рыцарь Петр Альпийский (*Petrus de Alpibus*) обратился здесь к вождям с просьбой предоставить ему «прекрасный и предзобильный город», встретившийся на пути войска¹⁴ (возможно, это была *Plastencia*, древняя Комана)¹⁵; в обоснование своей просьбы сей воин божий не нашел ничего лучшего, как сослаться на то, что «будет защищать этот город, верно служа господу богу и святому гробу, а также сеньорам и императору». Мотивировка показалась князьям достаточно убедительной, и они «с большой охотой и безо всякого уступили город просителю¹⁶, истинный характер намерений которого не вызывает сомнений.

Подчас религиозная символика являлась лишь удобным прикрытием и для церковников, также жаждавших обогащения. Гвиберт Ножанский рассказывает, как некий аббат, впоследствии ставший архиепископом в Кесарии, перед отправлением в крестовый поход выжег себе на лбу клеймо в форме креста, сделал это исключительно в расчете на то, чтобы таким путем привлечь к себе внимание благочестивых соотечественников и выудить у них деньги, в которых сильно нуждался. Предприимчивый аббат уверял всех в том, что знаком креста его «осенил» ангел, явившийся ему в сонном видении. И этому дельцу в рясе действительно удалось с помощью «чуда» собственных рук туго набить свой кошель за счет толп легковерных: по словам Гвиберта, «когда прослышал об этом народ, бестолковый и жадный до всего новенького, многие осыпали этого человека дарами — как на родине, так и за ее пределами»¹⁷. Позднее сей крестоносец-аферист (а таковых, по свидетельству хрониста, было немало)¹⁸ сам признался, что прибегнул ко лжи ради наживы¹⁹.

¹⁰ *Radulphi Cadomensis Gesta Tancredi*. RHC oc., t. III. Paris, 1866, p. 605—606.

¹¹ *Anonymi op. cit.*, p. 58: *Intremus simul et spoliemus civitatem et qui plus poterit habere, habeat, et qui poterit capere, capiat.*

¹² *Ibid.*: *Cui fortissimus Tancredus dixit: «Absit hoc a me. Ego namque christianos nolo expoliare. . .».*

¹³ *Ibid.*, p. 60.

¹⁴ *Anonymi op. cit.*, p. 60: *. . . Venimus ad quadam civitatem pulcherrimam et nimis uberrimam. . . Hanc igitur petiit quidam miles, cui nomen Petrus de Alpibus, ab omnibus senioribus. . .*

¹⁵ *Balderici Dolensis Historia Ierosolimitana*. RHC oc., t. IV. Paris, 1879, p. 39.

¹⁶ *Anonymi loc cit.*: *. . . quatinus eam (i. e. urbem. — M. 3.) defenderat in fidelitate Dei et Sancti Sepulcri et seniorum atque imperatoris, cui cum nimio amore gratis concesserunt eam.*

¹⁷ *Guiberti Novigentis Gesta Dei per Francos*. RHC oc., t. IV, p. 182—183: *Quemdam ibi extitisse abbatem, qui, quum hujus viae adhuc inter nos tractaretur initium, et se competens tanto itineri non haberi comperisset pretium, crucis signum. . . ipse sibi nescio quo artificio media in fronte praesulpsit. . . Quo facto, ut fraus mendacio firmaretur, ab angelo sibi per visionem illud celebravit impressionem. Nec spei ejus qualiscumquae defuit fructus: nam, quum id subintellexisset indocile et rerum novarum cupidum vulgus, plurimis hominem in sua et extra suam regionem persecutum est muneribus.*

¹⁸ *Ibid.*, p. 251.

¹⁹ *Ibid.*, p. 183: *. . . et lucri intentionem non tacuit.*

Руссэ старательно обходит молчанием такого рода свидетельства источников. Он вовсе упускает из виду, далее, то обстоятельство, что хроники Первого похода, как и большая часть последующих, были написаны религиозными людьми, часто занимавшими к тому же видное положение в церковной иерархии (а б б а т Гвиберт Ножанский, а р х и е п и с к о п Бодри Дольский, графские к а п е л л а н ы Раймунд Агильерский и Фульшер Шартрский, м о н а х Роберт из Реймса, к а н о н и к Альберт Аахенский, а р х и е п и с к о п Гийом Тирский и т. д.) и потому уже «по долгу» церковнослужителей заведомо преувеличивавшими религиозную струю крестовых походов, нагромождая в своих описаниях событий «чудеса», явления святых и апостолов и тому подобные вымыслы. Кроме того Руссэ игнорирует многочисленные отразившиеся в хрониках случаи «благочестивого обмана», к которому прибегали пастыри Христова воинства для поддержания его духа. А ведь даже всякого рода «благочестивые» подлоги и мошенничества, в которых иные из хронистов сами участвовали в качестве священников-крестоносцев, они изображали в весьма благопристойном свете. Пример тому — хроника Раймунда Агильерского, одного из «организаторов» пресловутой находки святого копья в храме Петра в Антиохии в июне 1098 г.²⁰

Наконец, Руссэ — и это главное — проходит мимо массы фактов, позволяющих обрисовать облик, мотивы, стремления даже «подлинных крестоносцев» совсем в ином виде, нежели это ему представляется, и решительно подрывающих его концепцию. Так, выступление осенью 1098 г. (после взятия Антиохии) бедняцкой части крестоносцев против захватнических намерений предводителей он расценивает как подтверждение того, что хотя в то время «мистика была поглощена политикой», но «дух крузады не исчез полностью», он «остался жить особенно у маленьких людей — у бедняков» (стр. 99); мелкий люд в Антиохии и напомнил предводителю об истинном смысле предприятия, а так как «истинные крестоносцы» были тогда еще довольно многочисленны, то в январе 1099 г. они сумели повлиять на решение суда похода, обеспечить победу «духа крузады» (стр. 100); вследствие этого крестоносцы и двинулись дальше — к Иерусалиму. Иначе говоря, Руссэ совершенно игнорирует социальный характер бунта крестоносной бедноты в Антиохии, отчетливо проступающий в свидетельствах Раймунда Агильерского, Фульшера Шартрского и других хронистов. Он вовсе обходит другое, еще более яркое в этом отношении выступление бедноты — мятеж в Маарре, антифеодалная направленность которого, скрытая под покровом «евангельского духа», давно выявлена в марксистской историографии²¹.

Можно было бы привести и другие примеры того, каким образом свидетельства источников, заслуживающие критической оценки, используются Руссэ для подкрепления шаткой теории, разделяющей крестоносцев на «чистых» и «ложных», и связанных с этим представлений об эволюции крестовых походов от религиозных по преимуществу — к завоевательным предприятиям.

В этом плане рисуется в книге история всех крестовых походов. Подчеркивая постепенное нарастание земных мотивов и ослабление «духа крузады» у крестоносцев в XII—XIII вв., Руссэ старается таким путем лишь возможно более выпукло представить читателю религиозную, по его мнению, основу начального этапа крестоносного движения, иначе говоря, показать «чистоту» идеи крестового похода у ее первых носителей и тем самым возвысить эту идею. Неудивительно, что почти все попытки Руссэ проследить внутреннюю эволюцию крестоносного движения оказываются вследствие слабости его исходных позиций удивительно беспомощными. Так, причины крестоносных предприятий 1100—1101 гг., главную массу участников которых составляла крестьянская беднота, искавшая на Востоке спасения от ужасов феодального гнета, Руссэ усматривает в том, что «идея крестового похода в начале XII в. продолжала питать воображение и возбуждать честолюбивые стремления» на Западе (стр. 168). А между тем автору прекрасно известно, что во всех трех экспедициях, состоявшихся в 1100—1101 гг. и закончившихся полным крахом, «к рыцарям примкнуло большое число бедняков, женщин и детей» (там же), и, разумеется, одна лишь ссылка на продолжавшееся воздействие идеи священной войны не способна объяснить это явление.

Излагая предисторию Второго крестового похода, Руссэ справедливо отмечает, что обращенные к папе в середине 40-х годов XII в., призывы сирийских франков об оказании им помощи со стороны Запада встретили там первоначально весьма слабый отклик. Главная причина этого, полагает он, состояла в том, что теперь «политический элемент начинал брать верх над мистическим», на Западе произошло «мистическое охлаждение», а посему «вдохнуть душу в дело крестового похода» не могли уже одни только папа и король — требовалось «вмешательство святого» (стр. 172).

²⁰ Raimundi de Agilers Historia Francorum qui ceperunt Hierusalem. Recueil des historiens des croisades, hist. occid., t. III, p. 257.

²¹ См. подробнее: П. И. Кунте. Классовая борьба во Франции и Первый крестовый поход. «Проблемы истории докапиталистических обществ», 1935, № 7-8, стр. 247—248.

Но это не объяснение, ибо сразу же встает вопрос о причинах самого «мистического охлаждения». Эти причины безусловно коренились в тех изменениях социально-экономического и политического порядка, которые произошли на Западе за полвека, прошедших со времени Первого крестового похода. Однако Руссэ предпочитает не касаться этих вопросов.

Он довольно подробно останавливается на самой истории «вмешательства святого» в ход событий — на монашеской деятельности и, особенно, на крестоносной пропаганде Бернара Клервоского (см. параграф «Святой Бернар и идея крестового похода»). Выступление этого мракобеса на крестоносном поприще рассматривается исключительно в субъективном плане: аббат Клервоский, по Руссэ, действовал лишь в силу своего глубокого, воспитанного у него с детских лет благочестия (стр. 173 сл.). Историк оставляет без всякого внимания вопрос о социально-политической базе пропаганды крестового похода Бернаром Клервоским, о тех реальных интересах феодалов и церкви, удовлетворению которых должна была послужить проповедовавшаяся им новая священная брань с «неверными». Таким образом, действительные причины Второго крестового похода и та роль, которую сыграла в его подготовке католическая церковь, в книге нисколько не выясняются, да они и не могут быть выяснены с тех идеалистических позиций, на которых стоит автор.

Зато Руссэ и здесь старается достигнуть другой, основной своей цели: Бернар Клервоский предстает перед читателем в качестве восстановителя и обновителя «чистой идеи» священной войны, идеи, явившейся, по Руссэ, важнейшей возбудительницей и похода 1147—1149 гг. Автору отлично известно, что Бернар Клервоский побуждал к участию в походе преступников — убийц, воров и т. д. (стр. 177), что армии Второго крестового похода «были обременены весьма многочисленными non-combattants» (там же). Но Руссэ не делает из этих фактов необходимых выводов.

При рассмотрении истории Третьего крестового похода автор продолжает утверждать, будто он тоже имел своей основой идею священной войны. Несмотря на то, что, как выражается Руссэ, его «полунеудача» скомпрометировала эту идею, она «еще будет питать воображение и честолюбие многих поколений» (стр. 195). И хотя Руссэ отмечает одно важное отличие Третьего (как и Второго) похода от Первого — это были «походы королей» (стр. 187, 192), акцент делается все же именно на их якобы общей, т. е. духовной, движущей силе.

Даже Четвертый крестовый поход, который, говоря собственными словами историка, «был остановлен в самом начале по воле и вследствие жадности части крестоносцев» (стр. 196) и который, как признает автор, «не представляет в с е х (разрядка наша. — М. З.) главных черт крузады» (sic! — М. З.), Руссэ умудряется втиснуть в прокрустово ложе своей ложной концепции.

Правда, как уже указывалось ранее, Руссэ не может полностью игнорировать факты, изобличающие крестоносцев и вождей этого похода в преступных деяниях в византийской столице. Однако, рисуя его отдельные этапы и изображая в целом константинопольскую авантюру, Руссэ, если можно так выразиться, стремится спасти от приговора истории все, что только можно спасти, для того чтобы и это разбойничье феодальное предприятие поставить — как по замыслу, по намерениям участников и организаторов, так и по осуществлению — в один ряд с прежними «священными войнами».

Достигается это различными способами. Прежде всего, автор искажает побудительные мотивы рыцарей — участников похода, а именно, он старается всячески оттенить значение религиозного и вообще идейно-моральных факторов при организации константинопольской экспедиции: по Руссэ, для рыцарства «варяду» (sic! — М. З.) с религиозными мотивами играли роль тщеславие и страсти, в число которых попадают традиционная «любовь к приключениям» и относимый им сюда же (по примеру Ж. Лоньона) рыцарский «культ дамы сердца» — «новые чувства» (стр. 204), которые переплетаются (у рыцарей. — М. З.) с благочестивыми соображениями. К владелим рыцарством страстям относятся, правда, и «надежды приобрести на Востоке фьефы» и «жажда богатства» (стр. 205), но они ставятся автором на одну доску с высокими побуждениями рыцарей: «религиозный пыл и политические интересы, — пишет Руссэ о мотивах, руководивших участниками крестовых походов XIII в., — продолжали толкать на Восток многочисленных крестоносцев» (стр. 198).

Другим способом, применяемым Руссэ для того, чтобы создать у читателя извращенное представление о подлинной сущности Четвертого крестового похода, является старательное отыскивание черт внешнего сходства этого по сути чисто феодального завоевательного предприятия с Первым крестовым походом 1096—1099 гг. (стр. 204). В результате этой искусственной операции Руссэ заявляет, что и Четвертый крестовый поход (несмотря на его исход, ничего общего не имевший с официальной церковной программой крестоносных предприятий) все же «по духу священной войны, который вдохновлял большое число участников, по организации и привилегиям (речь идет о духовных «милостях», пожалованных крестоносцам церковью. — М. З.)... принадлежит к серии прочих походов» (стр. 196). Большое число его участников были, с точки зрения автора, «истинными крестоносцами». В действительности, конечно, у рыцарей,

участвовавших в разграблении Задара и Константинополя, от пресловутого «духа крузады» не оставалось ничего, кроме формальных атрибутов крестового похода, под знаменем которого эти воины господни без особых угрызений совести завоевывали и разрушали христианские города.

Спасая в меру возможностей если не репутацию крестоносцев, то хотя бы престиж своей излюбленной идеи священной войны, Руссэ замалчивает события, объективный рассказ о которых подорвал бы основания его концепции: ни слова, например, мы не найдем в книге о варварском разгроме рыцарством христианского Задара в 1202 г.; автор довольствуется в данном случае беглым замечанием, что город якобы «оказал слабое сопротивление и сдался через пять дней» (стр. 214).

С той же целью Руссэ, подобно большинству современных буржуазных историков, фальсифицирует историю крестовосной политики Иннокентия III. Она вызывает у него «чувство восхищения» (стр. 196), ибо, оказывается, этот папа руководствовался лишь стремлением к тому, чтобы «всюду царило добро, справедливость и мир» (стр. 197); организуя поход, Иннокентий III, по Руссэ, добивался только установления «внутреннего мира на Западе» путем объединения всех христиан для отвоевания «святой земли» (там же; ср. стр. 232).

Естественно, что, оценивая столь превратно смысл и существо восточной политики Иннокентия III в целом, Руссэ принципиально неверно характеризует его позицию в IV крестовом походе. Подобно многим другим историкам, он считает, что руководство походом якобы просто ускользнуло из рук папы со времени пребывания крестоносцев в Венеции (стр. 209 сл.). Доказательство этого положения почти целиком строится на данных *Gesta Innocentii III* анонимного папского биографа, произведения, представляющего собой, как хорошо известно, весьма тенденциозный источник. Руссэ утверждает, будто папа был бессилен воспрепятствовать повороту крестоносцев на Константинополь: когда его легат Петр Капуанский прибыл в 1202 г. в Венецию, где собралось крестоносное войско, ему ничего не оставалось, как принять к сведению предложения, с которыми уже согласились сами крестоносцы (там же). Это представление, однако, несостоятельно: ведь легат обладал достаточными полномочиями для того, чтобы наложить запрет на планы, взлелеянные венецианцами. Между тем папская переписка свидетельствует как раз о том, что, выполняя волю папы, легат санкционировал предприятие крестоносцев и не позволил войску разойтись (эта возможность отнюдь не исключалась накануне похода на Задар²²).

В обоснование своей точки зрения в отношении Иннокентия III, согласно которой «отклонение похода совершилось вопреки (sic! — М. З.) воле папы и церкви и вопреки оппозиции истинных крестоносцев» (стр. 224), Руссэ в качестве *ultima ratio* прибегает к общему и ничем не подтверждаемому рассуждению о том, что новые планы крестоносцев шли будто бы вразрез с волей папы, который якобы хотел при помощи крестового похода покончить с братоубийственными войнами среди христиан (стр. 242); историк упускает при этом из виду те выгоды вполне реального характера, которые рассчитывал извлечь из нового оборота дел Иннокентий III, фактически благословивший константинопольскую авантюру крестоносцев.

Кульминационным пунктом в цепи рассуждений автора, имеющих своей целью как-то связать Четвертый крестовый поход с более ранними «истинными священными войнами», является попытка доказать религиозный характер стремлений крестоносцев, которыми они якобы руководствовались даже в самый момент захвата Константинополя. Описав бесчинства рыцарей в византийской столице и явно стараясь смягчить впечатление от этой тягостной картины, поддержав у читателя представление о преимущественно религиозной основе и этого захватнического похода, Руссэ акцентирует его внимание на том, что будто бы «самой существенной частью добычи крестоносцев были — и это весьма характерно для духа эпохи — священные предметы, реликвии» (стр. 222): крестоносцы, по словам Руссэ, «были счастливы овладеть останками честного креста и прочими реликвиями» (там же).

Описания грабежей рыцарства в Константинополе в 1204 г., которые дают Виллардун и многие другие свидетели константинопольского опустошения²³, ясно показывают, однако, что ценность эта заключалась прежде всего не столько в собственно религиозном характере данных предметов, сколько в их «золотом содержании»: мощи сами по себе интересовали крестоносных воинов сравнительно мало — их попросту выбрасывали, по словам Никиты Хониата, «в места всякой мерзости». Распределяя добычу, крестоносцы, как свидетельствует этот очевидец, «не делали никакой разницы между святынею и обыкновенными предметами, но обращали все для своего употребления, без всякого уважения к божеству и религии, так что пользовались образами

²² См. М. А. Заборов. Папство и захват Константинополя крестоносцами в начале XIII в. ВВ, V, 1953, стр. 165 сл.

²³ См. Geoffroi Ville-Hardouin. Conquête de Constantinople, chap. 247, 250, 254, ed. N. de Wailly. Paris, 1882, p. 144 sq.; Robert de Clari. La Conquête de Constantinople, chap. LXXXI, ed. Ph. Lauer. Paris, 1924, p. 80—81.

спасителя и святых, как стульями и скамьями»²⁴. В свете этих данных источников абсолютно неправомерны старания Руссэ установить даже в отклонении крестового похода от его цели дух «истинной круазады»: оказывается, одной из причин поворота крестоносцев на Константинополь было стремление овладеть реликвиями, хранившимися в городе (стр. 224—225), что казалось им в высшей степени благочестивым делом (стр. 225). «Ложный крестовый поход на Константинополь, — пишет Руссэ, — закончился, таким образом, любопытным парадоксом — той самой религиозной практикой (sic! — М. З.), которая оправдывала паломничества — первоисточник самих крестовых походов» (стр. 222). Несостоятельность такого рода попыток оправдать в какой-то мере крестоносную авантюру начала XIII в., сняв с папы и крестоносцев всякую ответственность за отклонение крестового похода, убедительно вскрыл румынский историк Э. Франчес, разбирая аналогичные взгляды А. Фролова, считавшего, что, штурмуя византийскую столицу, рыцари якобы проливали кровь за «священные реликвии», т. е. совершали «благочестивое завоевание»²⁵.

Нет нужды останавливаться сколько-нибудь подробно на изображении в книге Руссэ дальнейших крестовых походов. Они занимают его постольку, поскольку их история демонстрирует, как он полагает, последовательную «деформацию и ухудшение идеи крестового похода», плодом которых они, собственно, по мнению историка, и являлись (стр. 263). Автор не только не видит глубоких социально-экономических сдвигов в Европе, которые послужили основой того, что, говоря его собственными словами, крестовые походы в XIII в. «переставали быть тем, чем они были в момент своего возникновения» (стр. 234), но «ухудшение идеи крестового похода» рассматривает преимущественно в качестве некоего с а м о п р о и з в о л ь н о п р о и с х о д и в ш е г о процесса духовного развития Запада; в лучшем случае автор связывает «перемены в представлениях христианства» (стр. 265) с отдельными, большей частью второстепенными явлениями исторического порядка, которые на деле лишь с п о с о б с т в о в а л и остыванию религиозного энтузиазма, но ни в коем случае не являлись п р и ч и н о й его (неудачи крестовых походов, денежные злоупотребления пап, использовавших «крестовую денгу» для своих политических и личных надобностей, разрешение откупаться от участия в крестовом походе и т. п.) (стр. 263 сл.).

Противопоставляя Первому крестовому походу последние, которые якобы утратили свою настоящую основу, Руссэ опять-таки стремится лишь как можно ярче оттенить религиозную сущность «идеи крестового похода» у ее истоков, изобразив крестоносное движение — в начале его, по крайней мере — как религиозное по преимуществу, как «чистый крестовый поход». С этой же целью он старается отыскать и подчеркнуть проявления «духа круазады» и в крестоносных событиях XIII в. Ясно видя, казалось бы его почти полное исчезновение, Руссэ вместе с тем утверждает, будто в начале XIII в. «идея крестового похода продолжала господствовать над умами малых и больших людей» (*sur les esprits des simples et des grands*). В подтверждение этого он ссылается на детские крестовые походы, рассматривая их как воплощение «чистой» идеи крестового похода (стр. 234 сл.), на постановления Латеранского собора 1215 г. и даже на такой акт сугубо политического характера, как принятие креста Фридрихом II (стр. 227).

Аргументация автора носит и в данном случае искусственный характер, ибо указываемые им события на деле объясняются не сохранением в девственной чистоте непорочного «духа круазады», а вполне конкретными причинами социально-политического порядка. Предвзятый поход к теме не позволяет Руссэ понять, что детские крестовые походы, которые он сам характеризует как «безумные предприятия» (стр. 236), были лишь своего рода патологическим порождением отчаяния главным образом крестьянской бедноты; движение вспыхнуло во Франции и Германии в обстановке разгула феодальных усобиц в начале XIII в., причинявших чувствительный ущерб земледельцам этих стран. Что касается крестоносной деятельности Фридриха II, то сам Руссэ в другом месте признает политическую основу и направленность его так называемого крестового похода (стр. 244).

Таким образом, попытки Руссэ «спасти» религиозную первооснову крестоносного движения являются попытками с негодными средствами. Факты, приведенные в его книге, говорят только о том, что в крестовых походах XIII в. с гораздо большей силой, чем в XI—XII вв., выявилась скрытая первоначально за религиозной оболочкой движения его главная, земная подоплека.

Не отдавая себе отчета в действительном характере эволюции крестовых походов, Руссэ упорно твердит об их изначальной «чистоте», о том, что только со временем они утрачивали свою духовную силу «в конфликтах честолюбий и интересов» и «мораль выгоды перевешивала мораль величия, а политика брала верх над мистикой» (стр. 228), — слова, звучащие в общем контексте настоящей элегией автора

²⁴ Nicetae Choniatae Historia, lib. III, 5. Bonnae, 1835, p. 758—759.

²⁵ См. А. F r o l o w. Recherches sur la déviation de la IV-e croisade vers Constantinople. Paris, 1955, p. 58. Рец.: Е. F r a n ç e s, in: BS, XVIII, 1957, № 1, особенно p. 91.

«оплакивающего» печальные превращения, происшедшие на протяжении двух столетий с крестоносным движением.

Весьма своеобразно идея примата «духа круазады» над всеми прочими мотивами и тенденциями крестоносного движения проводится в главах, посвященных характеристике государств крестоносцев. Здесь она выполняет новую функцию: ссылки на проявление «духа круазады» в этих государствах призваны замаскировать феодально-колониаторскую сущность политики завоевателей и подлинный, классовый характер господства крестоносцев на Ближнем Востоке. В центре внимания автора стоят главным образом вопросы культурной жизни и быта франкского Востока. Проблемы экономического и социально-политического развития затрагиваются Руссэ бегло и поверхностно: очень коротко останавливается он лишь на политической структуре Иерусалимского королевства (стр. 111 сл.), взаимоотношениях между франкскими феодалами (стр. 112 сл.), положении церкви (стр. 114 сл.) и несколько подробнее характеризует развитие торговли западных купцов, подчеркивая (вслед за Ж. Ришаром) успехи французских и итальянских буржуа на колониальном поприще («в стране, разумная эксплуатация которой должна была сделать ее более производительной» (стр. 116), и отмечая обогащение иных из представителей этого купечества — «признак хорошо направляемой эмиграции, успех колонизации» (там же). При этом, если Руссэ и касается социально-экономической проблематики, то его интересуют преимущественно те явления, которые отражают процесс приспособления крестоносных рыцарей к новым, непривычным для них условиям арабско-сельджукского мира. Основные идеи, развиваемые здесь автором, — это идеи близости крестоносцев к местному населению и представление о том, что на этой почве в Иерусалимском королевстве сложилась некая единая франко-мусульманская цивилизация.

На доказательство этого тезиса, выдвинутого еще Р. Груссэ и подхваченного многими современными буржуазными историками, и направлены почти все усилия автора. «Франко-мусульманская цивилизация» фигурирует уже в самих названиях V главы книги и заключительного, центрального по значению параграфа этой главы (стр. 130—142). Руссэ, правда, применяет данное понятие с различными оговорками. Так, он отмечает, что, «собственно говоря, подлинной франко-мусульманской цивилизации в смысле гармонии между Западом и Востоком не было» (стр. 130; ср. стр. 136 и 142), но в то же время утверждает, что все-таки «можно признать наличие в Сирии в XII в. франко-мусульманской цивилизации», если понимать этот термин широко — в смысле «совокупности черт, образуемых коллективной жизнью данного общества» (стр. 131). Исходя из такого весьма абстрактного и расплывчатого понимания термина, Руссэ и старается в первую очередь показать постепенно якобы складывавшееся в государствах крестоносцев «сотрудничество различных элементов населения» (стр. 131), представив социально-экономическую и, особенно, культурно-бытовую жизнь в этих государствах как протекавшую будто бы в условиях «мирного сосуществования» (*coexistence pacifique*) франков и мусульман (стр. 136). Руссэ вовсе не отрицает, впрочем, что в Сирии и Палестине в XII в. сохранялись социальные и этнические различия (стр. 136), что владычество крестоносцев держалось на военной силе и представляло собой «режим военной оккупации» (стр. 142); он указывает, хотя и вскользь, на отдельные стороны «цивилизации» франкских государств, говорящие о насильственном характере господства западных пришельцев в Восточном Средиземноморье [сооружение мощных крепостей крестоносцами должно было «обеспечить владычество над страной» (стр. 138)] и пр.

Однако, не отрицая всего этого, Руссэ вместе с тем на первый план выдвигает идею «мирного сосуществования» господ и подданных на Франкском Востоке. Он пишет об «экономическом сотрудничестве и повседневных контактах» (стр. 139), о будто бы имевшей на Востоке место «взаимной поддержке арабов и франков», которая иногда даже вела к истинной дружбе (там же; ср. стр. 142); многословно распространяется о взаимном уважении и «интеллектуальной терпимости» завоевателей и туземцев (стр. 140—141), словом, всячески стремится подчеркнуть якобы имевшее место сближение и единение крестоносцев с местным населением. Вслед за Груссэ он утверждает даже, что «смешанные браки, повседневные отношения и общие интересы (sic! — М. З.) франков и мусульман привели к созданию нового народа», и этот «симбиоз открывал, по мнению автора, широкие перспективы» (стр. 122).

Совершенно очевидно, что в данном случае перед нами не что иное, как повернутые в прошлое попытки обоснования современного колониализма с помощью фальсификации истории колониальной политики Запада. Как известно, одним из новейших приемов оправдания колониализма в наше время является теория взаимопризнания, синтеза и единства западной и восточной цивилизаций, теория, получившая широкое распространение в трудах западноевропейских и американских социологов, юристов, историков²⁶.

²⁶ См. подробнее: Б. А. Шабад. Идеология современного неоколониализма. М., 1961, стр. 28—30.

Рассуждения Руссе о франко-мусульманской цивилизации могут служить образчиком проникновения этих теорий в современную буржуазную медиевистику.

Своеобразие воззрений Руссе состоит в том, что для обоснования тезиса о «взаимопроникновении» он использует лейтмотив своей общей концепции — представление, согласно которому движущей силой крестоносной эпохи служило саморазвитие «духа крузады». Этот дух, по Руссе, подвергся изменениям на сирийско-палестинском Востоке в XII в., смягчился и частично уступил свое место новому духу — приспособления к условиям и к интеллектуальной жизни завоеванных стран (стр. 124), духу «рождающегося либерализма» (там же).

Не приходится распространяться о методологической ошибочности такого рода рассуждений. Причины, заставившие франков приспособляться к социально-экономическим порядкам и политическим институтам, которые они застали в завоеванных областях, заключаются не в самопроизвольном изменении духа крестового похода, а в том, что западноевропейским феодалам пришлось поневоле считаться с местными хозяйственными условиями, общественными установлениями, бытовыми традициями и пр.: без этого им было бы трудно, если не невозможно, упрочить свое господство в «святой земле»²⁷. Сам Руссе — там, где он остается на реальной исторической почве, — отмечает, что, будучи ничтожным меньшинством в массе коренного населения (стр. 110, 166), крестоносцы могли продержаться перед лицом ислама только при соблюдении одного из двух условий: либо получая достаточно многочисленные пополнения с Запада, чего никогда не происходило [и об этом наш автор пишет в тоне запоздалого сожаления, ибо, по его словам, «разумно регулируемый приток населения несомненно обеспечил бы более надежные внутренние позиции» (завоевателям. — М. З.) (стр. 110; ср. стр. 166)], либо при помощи «политики сотрудничества со знатью и местным населением, с одной стороны, соседними государствами, — с другой» (стр. 110).

Тем не менее в основу изображения «франко-мусульманской цивилизации» Руссе кладет идеалистическое представление о частичном «смягчении духа крузады» как главной предпосылке создания этой «цивилизации». Автор пытается даже теоретически обосновать правомерность социально-политической и культурно-бытовой практики завоевателей-крестоносцев: оказывается, в XII в. лишь действовал некий общий исторический закон — «за периодом битв и завоеваний всегда (!? — М. З.) наступают времена ассимиляции и утверждения нового порядка» (стр. 124). И хотя Руссе признает, что дух священной войны продолжал жить в государствах крестоносцев, что разрыв с его традициями не был окончательным (там же), что либерализм и терпимость, шедшие вразрез с «духом крузады», были лишь относительными («XIII век — христианский и мусульманский — их не понимал и не мог допустить» — стр. 110), да они и «не заходили настолько далеко, чтобы принести ценные результаты» (там же), тем не менее, он нарочито выпячивает, как уже сказано, именно те элементы «цивилизации» франкского Востока, которые, с его точки зрения, служат показателем того, каким образом «вслед за борьбой и ненавистью пришли отношения дружбы» (стр. 131). По Руссе, различные группы населения в Иерусалимском королевстве сближались и сотрудничали друг с другом, «чувства благожелательности и великодушия одерживали верх над страстями и ненавистью» (стр. 122), «христиане и мусульмане научились переносить, а иногда и глубоко ценить друг друга» (стр. 123) и т. д. Руссе старательно ищет возможности выявить элементы общности в отношениях между завоевателями и побежденными.

Основная задача для Руссе состоит в том, чтобы, выдвинув на передний план мнимую близость крестоносных господ Сирии и Палестины к населению этих стран и сгладив, если не вовсе устранив, из истории франкского Востока моменты, решительно разделявшие франков и коренных жителей, в возможно более розовом свете изобразить взаимоотношения крестоносцев с населением основанных ими государств. Решается эта задача с помощью предвзятого и одностороннего подбора сведений источников — не только латинских, но на этот раз и арабских — путем либо явно превратной их интерпретации, либо затушевывания фактов, неблагоприятных для концепции автора, либо, наконец, путем прямого умолчания о таковых и всякого рода натяжек.

²⁷ Характер и результаты взаимодействия западноевропейских и восточных (включая византийские) форм феодальных отношений детально исследовал К. Каэн (C. Cahen. La féodalité et les institutions politiques de l'Orient latin. XII convegno «Volta». Promesso dalla classe di scienze morali, storiche et filologiche. Roma, Accademia nazionale dei Lincei, 1957, p. 167—191), сумевший найти реалистический подход к этой проблеме и во многих случаях дать убедительные решения ряда конкретных вопросов, входящих в нее, в частности о соотношении на латинском Востоке элементов феодальных порядков различных районов Западной Европы и Восточного Средиземноморья (op. cit., p. 172 sq.) и др. В противоположность Руссе он справедливо подчеркнул при этом остроту социальных противоречий во франкской Сирии и Палестине, а позднее и в Латинской империи: по его словам, «постоянная угроза внутренней и внешней войны» создавала там «нормальный климат» (ibid., p. 173).

Достаточно привести хотя бы несколько примеров в подтверждение сказанного. Так, исходя из того, что граф Эдесский Балдуин II женился на армянке, Руссэ заключает, будто он осуществлял «политику, благоприятную к армянам» (стр. 127), которая, однако (по непонятным причинам, как это признает автор), потерпела неудачу, что заставило Балдуина «применить более суровые методы обращения со своими подданными» (там же). В действительности, как свидетельствует армянский хронист Матвей Эдесский (его данных автор предпочитает не касаться), власть крестоносцев в этом первом из основанных ими государств держалась исключительно на терроре против местного населения: франки, по словам хрониста, «предали страну разграблению, а людей — жестоким мучениям»²⁸. Попытки родни Годфруа Бульонского сблизиться с отдельными представителями армянской аристократии не меняли колонизаторской сущности этой политики.

Повествуя о порядках, сложившихся в Иерусалимском королевстве, Руссэ подробно рассказывает «благоденствие» королей и церкви, оказанные экономике Сирии и Палестины; он говорит, например, о поощрении крестьянской колонизации «святой земли», подчеркивая, что благодаря притоку крестьян из Бургундии, Гаскони, Фландрии и т. д. имел якобы место расцвет сельского хозяйства, в том числе виноградарства, разведения оливок, сахарного тростника и пр. (стр. 131). Однако Руссэ вовсе проходит мимо порабощения крестоносными завоевателями туземного крестьянства, подневольным трудом которого в первую очередь был обеспечен этот расцвет²⁹. Автор останавливается на подъеме торговли в Сирии в XII в., приписывая его «присутствию здесь итальянских и, в меньшей мере, марсельских и каталонских купцов» (стр. 131 сл.), но он совершенно не упоминает о политике притеснений местного купечества, проводившейся в Иерусалимском королевстве, о дискриминации в отношении туземного ремесла, осуществлявшейся захватчиками³⁰, и т. д.

Распространяясь о чувствах взаимного уважения франков и мусульман в государствах крестоносцев, Руссэ ссылается на свидетельства известного арабского писателя XII в. Усамы ибн-Мункыза, в частности на его известие о том, как возникла «большая дружба» между ним и неким франкским рыцарем, который перед своим возвращением на родину даже предложил Усаме взять с собой сына последнего с тем, чтобы тот получил во Франции рыцарское воспитание (стр. 140)³¹. Но автор, во-первых, преувеличивает значение отдельных фактов такого рода, говорящих лишь о единичных случаях сближения франкской знати с теми или иными представителями местной верхушки, у которой захватчики, находясь в меньшинстве, искали опоры. Во-вторых, Руссэ, приводя данный факт, опускает высказывание Усамы, следующее тотчас после сообщения о предложении рыцаря, сделанном ему перед отъездом последнего на родину, и показывающее подлинное отношение Усамы к своим «франкским друзьям»: «Мой слух поразили эти слова, которые не мог бы произнести разумный; ведь даже если бы мой сын попал в плен, плен не был бы для него тяжелее, чем поездка в страну франков»³². Вообще Руссэ часто высказывается в том смысле, что не стоит, мол, придавать особого значения тем выражениям Усамы, где он отзывался неодобрительно о франкских обычаях вроде ордалий (стр. 140) или называет франков людьми, лишенными чести. Гораздо важнее, с точки зрения нашего автора, что Усама восхищается их храбростью (там же); в этом Руссэ усматривает результат франко-мусульманского сближения и проявления духа терпимости, якобы воцарившегося в государствах крестоносцев (стр. 141). Правда, терпимость эта была, добавляет он, частичной и отнюдь не постоянной, тем не менее, по мнению Руссэ, именно «она должна быть подчеркнута» (doit être souligné) (стр. 141).

Столь же тенденциозно истолковываются в разбираемых главах книги и данные других произведений арабской литературы о владычестве крестоносцев в Сирии и Палестине в XII—XIII вв. Руссэ не останавливается даже перед тем, чтобы из текста компиляции Абу Шамы «Книга двух садов» (XIII в.), носящего явно антифранкский характер и содержащего в себе призыв к джихаду, сделать вывод... о взаимной интеллектуальной терпимости франков и мусульман. Этот вывод делается им на том только основании, что арабский писатель, упрекая единоверцев в отсутствии достаточного воодушевления в борьбе с врагами, противопоставляет им поведение франков, всегда готовых пожертвовать собой за свою веру, всемерно старающихся возместить свои потери, выказывающих большую храбрость и пр. (стр. 141). Слова похвалы в адрес

²⁸ Цит. по кн.: Г. Г. Микаэлян. История Киликийского армянского государства. Ереван, 1952, стр. 80.

²⁹ См. подробно в кн.: М. А. Заборов. Крестовые походы. М., 1956, стр. 109 сл.

³⁰ См. В. В. Стоклицкая-Терешкович. Международные отношения в Западной Европе во второй половине XII в. и Третий крестовый поход (1189—1192). «Преподавание истории в школе», 1947, № 4, стр. 28.

³¹ См. Усама ибн-Мункыз. Книга назидания (перев. М. А. Салье). М., 1958, стр. 208.

³² Усама ибн-Мункыз. Ук. соч., стр. 209.

воинской активности крестоносных сеньоров, являющиеся под пером автора «Книги двух садов» отнюдь не выражением его дружеских чувств к иноверцам, а, напротив, основанием для призыва к священной войне против них, в интерпретации Руссэ выступают в качестве свидетельства «взаимной терпимости» (стр. 141).

В книге Руссэ весьма фальшиво освещается и история военно-монашеских орденов. Причины их создания Руссэ лишь отчасти видит в необходимости организации постоянного войска в государствах крестоносцев; главное же, что вызвало появление орденов, по его мнению, — это идеальное стремление рыцарства «сочетать религиозную и воинскую жизнь»: ордена, как и сами крестовые походы, были порождением «паломничества и священной войны» (стр. 151—152). В орденах, по Руссэ, первоначально нашел свое прямое олицетворение идеал священной войны как таковой. Подробно разбирая устав тамплиеров (стр. 145 сл.) и обильно цитируя панегирический трактат Бернара Клервоского *De laude novae militiae* (стр. 147 сл.), Руссэ рисует идеализированный образ рыцаря-монаха — «истинного» крестоносца, покровителя паломников и защитника латинских государств, озобоченного собственным спасением и дошедшего до высшей степени совершенства рыцарские добродетели (стр. 148). В параграфе «Политическая и военная роль орденов в Сирии» Руссэ многословно описывает мужество орденовских братьев при защите оборонявшихся ими замков и крепостей (стр. 156, 158 и др.), мощь и красота которых вызывает его восхищение (стр. 157), отмечает множество «славных эпизодов» в истории тамплиеров и госпитальеров (стр. 159) — «славной и полной героизма» (стр. 160), воспроизводит апологетическое суждение Руссэ о братьях-рыцарях, «умевших благородно умирать» (стр. 159), словом, развивает крайне идеализированное представление об этих рыцарских организациях, которые в действительности всецело посвятили себя защите феодальных порядков и собственному обогащению.

Нельзя в особенности пройти мимо фальсификации Руссэ истории Тевтонского ордена: судя по его книге, тевтонские рыцари своей деятельностью в Северо-Восточной Европе просто придали новый смысл понятию крестовый поход (война не против мусульман, а против язычников) (стр. 163). Захватнический характер этой деятельности нигде не отмечается: разбойничьи походы немецких феодалов называются «военными и м и с с и о н е р с к и м и (разрядка наша. — М. З.) предприятиями» (там же). Ничего не говорится ни о разгроме тевтонских рыцарей в 1242 г. Александром Невским, ни об участии русских в битве при Грюнвальде (там же).

Следует также отметить попытки ввести в заблуждение читателя относительно деятельности госпитальеров в наше время. Она изображается как исключительно благотворительная (стр. 162). Факты (видимо, даже не известные автору), содержащиеся в «Ежегодниках» Музея иоаннитов — так называемого Рыцарского дома в Бубиконе (Швейцария), говорят о том, что нынешние потомки госпитальеров являются активной частью клерикальной реакции³³.

Реагируя сказанное, отметим, что в своей книге «История крестовых походов» Руссэ обнаруживает иногда трезвый реализм в анализе различных явлений, характеризующих развитие крестоносной экспансии феодального Запада в XI—XIII вв., и дает приблизительно верную оценку некоторых событий крестовых походов. Однако в целом в основе произведения Руссэ лежат отчетливо выраженные реакционные идеологические установки. Прежде всего, целью автора является возвеличение идеи крестовых походов. Вынужденный признать, хотя и с оговорками, крестоносные предприятия XII—XIII вв. завоевательными и «империалистскими», Руссэ одновременно старательно оберегает от подобных «наветов» Первый крестовый поход конца XI в. Искусственно истолковывая сведения источников, он стремится доказать, что решающей силой, вызвавшей к жизни крестоносное движение и определившей его преимущественно религиозный характер на первых порах, были высокие идейные мотивы участников. Руссэ искажает тем самым действительную сущность причин, с самого начала обусловивших крестоносную экспансию в Восточное Средиземноморье, и затушевывает ее подлинную захватническую основу. С крайней тенденциозностью интерпретируя исторические памятники, автор извращает также истинный характер остальных крестовых походов, стремясь уловить в этих чисто завоевательных предприятиях элементы мниморелигиозного происхождения и характера крестоносной эпопеи в целом.

Объективно идеалистическая концепция автора служит в современных условиях делу исторического обоснования агрессивной «крестоносной идеологии», пропагандируемой католической историографией.

³³ В частности, из доклада канцлера ордена по Германии графа В. фон Арним «Деятельность и цели ордена иоаннитов» [См. «Jahrbefte der Rittergesellschaft Bubikon» (далее — JHGB), Bd. XIV, 1950] видно, что она, хотя формально и носит благотворительный характер и проводится якобы на основе евангельского принципа любви к ближнему, в действительности подчинена политическим и идеологическим целям самых реакционных элементов монополистического капитала и аристократически-церковных кругов. Задача орденовских братьев и ныне, по словам фон Арнима, определяется формулой их средневекового устава, обязывающего, в первую очередь, «подавлять врагов Христа» (JHGB, Bd. XIV, S. 10).

Другой своей стороной концепция Руссэ непосредственно соприкасается с новейшими неоколониалистскими теориями. Следуя за другими французскими историками — апологетами колониализма по пути фальсифицированного использования источников и пытаясь — без достаточных на то оснований — создать ложное представление о последствиях франкского завоевания восточных стран, о смягчении в государствах крестоносцев «чистого духа крестового похода» и о якобы происшедшем там сближении завоевателей с местным населением, а равно и о глубоком взаимопроникновении на основе «либерализации духа священной войны» мусульманской и западноевропейской цивилизации, Руссэ стремится к исторической реабилитации крестоносного завоевания и почти двухсотлетнего кровавого владычества западноевропейских феодальных колонизаторов на Ближнем Востоке. Иначе говоря, одна из главных тенденций книги Руссэ заключается в том, чтобы скрыть известную преемственность в политике феодального Запада (в далеком прошлом) и империалистического Запада (в наши дни) по отношению к этим странам³⁴.

Таким образом, в конечном счете мы можем заключить, что новая работа П. Руссэ представляет собой образец еще одной, пусть весьма тонкой и гибкой, но, тем не менее, антиисторической и реакционной по своей идейно-политической программе католической фальсификации истории крестовых походов.

М. А. Заборов

JOHN BECKWITH. THE ART OF CONSTANTINOPLE. AN INTRODUCTION TO BYZANTINE ART. 330—1453. London, 19.1, VIII + 184 стр. с илл.*

За последние годы западноевропейская наука обогатилась рядом новых обобщающих работ по истории византийского искусства.

Первая серия такого рода книг, вышедших в 20-х годах, носила в известной мере справочный характер: был собран большой фактический материал, подводились итоги научных достижений того времени; значительное внимание исследователей было сосредоточено на иконографических вопросах, едва намечалась художественная характеристика как отдельных памятников, так и различных этапов развития искусства¹.

В середине 20-х годов появились книги, рассчитанные на более широкий круг читателей и пытавшиеся ставить некоторые общие вопросы. Материал в них, однако, в основном по-прежнему группировался раздельно, по разным видам искусства².

Крупнейшим событием в истории науки о византийском искусстве явился выход в свет «Истории византийской живописи» В. Н. Лазарева³. Его труд и ныне, по прошествии 15 лет, является основополагающим для всякого исследования и непревзойденным как по охвату материала, так и по его обобщению, по глубине постановки и разрешения многих центральных вопросов истории византийского искусства.

В 50-х годах вышло несколько новых изданий, отразивших высокие достижения в области цветной фотографии и полиграфии. В них включены и некоторые недавно открытые памятники, но нельзя сказать, чтобы они были богаты новым содержанием. Тем не менее не подлежит сомнению, что подобные роскошные издания повышают интерес к византийскому искусству со стороны широких кругов читателей и дают ценные, по-новому воспринимаемые материалы для специалистов⁴.

Рецензируемая книга молодого английского ученого несравнимо скромнее по своему внешнему облику, однако оформлена с большим вкусом, снабжена большим ко-

³⁴ Определенное сходство современной политики империалистов с действиями западных крестоносцев XI—XIII вв. было отмечено в докладе египетского историка Мухаммеда Хуссейна Ала («Империалистические элементы в крестовых походах») на XXV Международном конгрессе востоковедов. См. Г. Л. Курбатов, И. Ф. Фихман. О работе секции византиноведения и смежных дисциплин на XXV Международном конгрессе востоковедов. ВВ, XX, 1961, стр. 325.

* См. рецензии: M. Gough, in «The Burlington Magazine», vol. CIV, 1962, p. 439; C. Loerke, in «Art Bulletin», vol. XLIV, 1962, p. 337—338. Опубликованы тогда, когда этот том находился в печати.

¹ Ch. Diehl. Manuel d'art byzantin. Paris, 1910; 2-е переработанное издание, I—II. Paris, 1925—1926; O. M. Dalton. Byzantine Art and Archaeology. Oxford, 1914; O. Wulff. Altchristliche und byzantinische Kunst, I—II. Berlin—Neubabelsberg, 1914.

² L. Bréhier. L'art byzantin. Paris, 1924; O. M. Dalton. East Christian Art. A Survey of the Monuments. Oxford, 1925; P. Muratoff. La peinture byzantine. Paris, 1928 и др.

³ В. Н. Лазарев. История византийской живописи, т. I—II. М., 1947—1948.

⁴ A. Grabar. La peinture byzantine. Genève, 1953; W. F. Volbach. Frühchristliche Kunst. München, 1958; D. Talbot Rice. The Art of Byzantium. London, 1959.