

ИСТОРИК И ЕГО РЕЛИГИЯ

Ж. Делюмо

Жана Делюмо можно назвать одним из создателей «новой религиозной истории» («nouvelle histoire religieuse») – историографического направления, тесно связанного со «школой Анналов». Вместе с Пьером Шоню, Мишелем Вовелем, Альфонсом Дюпроном, Габриэлем Ле Бра Жан Делюмо показал, как историю западного христианства в Новое время можно понять и глубже, и шире, и адекватнее, если подойти к ней, используя инструментарий социальной истории, истории ментальностей, исторической антропологии и анализа «структур большой длительности».

Ж. Делюмо начал свой путь историка с изучения социальной истории Рима второй половины XVI в., потом написал две многократно переизданные книги по истории Реформации и Католической Реформы, которые принесли ему широкую известность и обеспечили прочную репутацию лидера новой научной школы. На рубеже 1970-х и 1980-х годов Делюмо опубликовал два больших новаторских исследования по истории религиозных ментальностей - «Страх на Западе в XIV-XVIII вв» и «Грех и страх. Культура вины на Западе в XIII-XVIII вв.» (обе переведены на русский язык). Эти книги вызвали большое число согласных и несогласных откликов, и с тех пор Жан Делюмо стал восприниматься как «историк страха и греха». Затем последовала книга по истории христианизации, истории исповеди, истории чувства религиозной надежды (как еще перевести название книги «Rassurer et protéger. Le sentiment de sécurité dans l'Occident d'autrefois?»), наконец – «История рая», не считая многих коллективных трудов, монументального очерка цивилизации Ренессанса для знаменитой серии «Великие цивилизации», нескольких публицистических книг. Предлагаемая ниже вниманию читателей статья – сокращенный перевод лекции «Оглядывая пройденное», которой Жан Делюмо завершил свое многолетнюю работу профессора Коллеж де Франс и где замечательный французский историк лучше, чем кто-либо другой, рассказал об этапах своих научных поисков и их плодах.

М.В. Дмитриев

Примерно через полтора года выйдет из печати коллективный труд, в котором мои коллеги и я попытаемся дать ответ, главным образом, на два вопроса: «Повлияли ли наши религиозные убеждения на наше занятие историей?», «Влияет ли наше близкое знакомство с историей религии на наше отношение к вере?» Сегодня, в день, когда я завершаю свою преподавательскую деятельность в Коллеж де Франс, я хотел бы рассказать о своем участии в том, что станет плодом коллективного размышления.

Первый вопрос, сформулированный выше, предполагает необходимость краткого изложения моей биографии. Я был воспитан в католической семье. До окончания предвыпускного класса я учился в частных религиозных учебных заведениях, в которых я чаще всего находился на

полном пансионе. В 1928-1939 гг. это значило находиться в чрезвычайно религиозной среде.

Переход в лицей, сначала в выпускной класс, а затем на подготовительное отделение, открыл мне новый мир. Однако я сохранил свои первоначальные убеждения благодаря именно моим товарищам и преподавателям подготовительного отделения, которые были глубоко верующими христианами, в то же время способными понять современность. В «Эколь Нормаль» я входил в группу ревностных католиков. По вечерам мы с моими товарищами по группе собирались в «конуре» одного из нас, чтобы читать повечерие.

Однако, когда, получив звание *агреже*¹, я решил заняться изучением Рима в XVI веке, то не религиозные мотивы были тому причиной. Меня, скорее, притягивало понятие «Возрождение». Кроме того, мой научный руководитель Гастон Зеллер, а также державшийся в тени Фернан Бродель – в то время преподаватели Коллеж де Франс не имели права руководить научными исследованиями – нацелили меня на изучение мало известной экономической и социальной жизни Рима в XVI веке. К этой работе, руководствуясь советом Фернана Броделя, я добавил исследование *алунита*² из Тольфы, о значении которого имелись отдельные догадки, но было мало документов. Эти последние мне удалось обнаружить. Итак, во всем этом нет ничего особенно религиозного.

Религиозный фактор догнал меня на полдороге. Но разве я не был предрасположен вновь обрести его, благодаря моему воспитанию и моим личным мотивам? Во всяком случае, мне кажется очевидным, что в Риме, больше чем где бы то ни было, экономические, социальные, финансовые и религиозные факторы тесным образом переплетались. Доходы папского престола происходили как от церкви, так и от Папского государства. Этим последним управляли церковники. В Риме было непропорционально много холостяков. Снабжение города в священные годы ставило неизвестные в других местах проблемы. Градостроители, находившиеся на службе папского престола, в частности, при Сиксте V (1585-1590), проложили широкие прямые проспекты в городе с целью облегчить шествия паломников. Кроме того, в XVI веке в Риме велось большое строительство, объяснявшееся желанием предьявить миру величественное и даже грандиозное лицо церковной столицы, приходившей в себя после потрясения, пережитого в результате отделения протестантизма. Что же касается *алунита*, добывавшегося в шахтах Тольфы (в 80 км к северо-западу от Рима) и найденного около 1460 г., его вначале называли «алунитом крестовых походов», так

¹ *Агреже* - во Франции ученое звание, присуждаемое окончившим полный курс университета по результатам особых конкурсных экзаменов. Дает право занимать должность преподавателя лицей и некоторых факультетов университета. *Здесь и далее примечание редакции.*

² *Алунит* - квасцовый камень, минерал класса сульфатов.

как Пий II решил использовать доходы, полученные от его добычи, на оплату очередного крестового похода против турок: цель, которая была быстро забыта.

Не все мои книги касались истории религии. Я написал работу «Культура эпохи Возрождения» (1967) и труд «Италия от эпохи Возрождения до эпохи Просвещения» (1974). И все же, когда по прошествии времени я оглядываюсь назад, мне представляется, что истории религии посвящена большая часть моих произведений. Однажды мне предложили написать работу для серии «Новая Клио». Я не был готов к такому предложению, однако согласился написать книгу по истории Реформации. Я сам был удивлен своим согласием, которое дал не рассуждая, не дав себе времени на размышление.

Однако я выполнил свое обещание. Оно исходило из глубины моей души. В то время я был плохо знаком с протестантизмом, но уже давно испытывал желание ближе узнать его. В детстве я слышал, как о нем говорили довольно недоброжелательно. Но в дальнейшем, на подготовительном отделении я встретился с преподавателями-протестантами, к которым я испытывал не только уважение, но и восхищение.

К моему желанию поближе познакомиться с протестантизмом присоединилось вскоре и другое, ставшее моей постоянной заботой: делать все, что в моих силах, чтобы добиться примирения между христианами – прийти к экуменизму. Однако в настоящем случае эта проблема требовала особого подхода. Зачем в очередной раз переписывать заново уже известную историю: историю жестоких столкновений между соперничающими христианскими конфессиями? Несомненно, в работе, носившей учебный характер – «Возникновение и утверждение Реформации» (1965) – я был обязан уделить этому место. Но мне особенно хотелось понять Реформацию изнутри. Кроме того, в этой книге, как и в последующих, я пытался одновременно выявить общие истоки возникновения двух реформаторских движений XVI века и черты сходства между людьми, формами их поведения и пастырского служения в противоположных лагерях, чему ранее уделялось мало внимания.

Я находился в таком же состоянии духа, когда писал свою книгу «Католицизм между Лютером и Вольтером» (1971); я предпослал ей важное, с моей точки зрения, предисловие, в котором я проводил различие между католической Реформацией и Контрреформацией. В этом предисловии есть такая фраза: «Контрреформация существовала... Но она не была основным моментом в преобразовании католической церкви начиная с XVI века. В первой книге («Возникновение и утверждение Реформации») я отметил положительные и новаторские аспекты протестантской Реформации. В данной, продолжающей и дополняющей первую, я точно так же показал своеобразие, богатство и силу тридентского католицизма, не строя иллюзий по поводу его суровости».

Когда я начал заниматься историей религии, у меня очень скоро возникло желание осветить диалектику «предписанного» и «пережитого»: я имею в виду взаимоотношения между пастырским служением, с одной стороны, и формами поведения верующих, с другой. Такая проблематика имеет то преимущество, что выводит нас из гетто клерикализма. Мы больше не занимаемся теориями, церковными структурами, духовенством и монашескими орденами. Освещается, скорее, реакция отдельных христиан на церковное учение. Само собой разумеется, что в наше время я не являюсь единственным ученым, рассматривающим историю под этим углом зрения. На самом деле речь идет об общем направлении исследования, следующего рекомендациям Люсьена Февра и Габриэля Лебра и переместившего луч прожектора сверху вниз. Я совершенно естественным образом оказался внутри этого течения. Но нужно хорошо понимать, что оно требует от историка информированности как в области теорий, спущенных сверху, так и в области религиозных и моральных отношений внутри человеческих групп – и на этом уровне историк черпает информацию из чрезвычайно разнообразных документов, используемых так называемой «историей ментальности».

Мое исследование «Страх на Западе» привело меня к трем главным выводам. В первом подчеркиваются совпадения, которые можно было выявить только в ходе обобщающего изложения. В былые времена определенное число страхов находилось в наивысшей точке, в частности, чувство страха, испытываемого перед богохульниками, еретиками, Сатаной и концом света. Эти страхи начали расти почти одновременно в середине XVI века и достигли своего апогея в конце XVI и в начале XVII веков, чтобы отступить после 1650 г. Отсюда можно сделать вывод, который можно перенести на другие ситуации в группах (но также и среди отдельных лиц): страх редко является изолированным; он влечет за собой другие. Все вместе они составляют некую «серию страхов» и направлены на создание климата, в котором человеку «не по себе».

Второй вывод, получивший дальнейшее развитие в книге «Грех и страх», представляет собой новое понимание эпохи Возрождения. Оно, несомненно, явилось для Европы шагом вперед по пути повышения жизненного и культурного уровня. Но «возрождение» не суть синоним радости и оптимизма. Способность к творчеству сопровождалась в эту эпоху чувством большого беспокойства. Необходимо также констатировать, что смерть как навязчивая идея стала постоянно присутствовать в образах и текстах, создаваемых европейскими авторами эпохи начала нового времени: как в «Плясках смерти», так и в «Триумфе смерти» Брейгеля, в поэмах Ронсара, как и в «Опытах» Монтеня и в елизаветинском театре. Слово «Возрождение» заставляет нас иногда забыть об «Апокалипсисе» Дюрера (который сразу сделал его знаменитым), о «Страшном суде» Микеланджело, религиозных войнах и преследовании за колдовство, кульминация которого пришлось не на эпоху средневековья, а на период между 1560 и

1630 годами. За этим словом может также скрываться тот факт, что современники Франциска I и императора Карла V не думали о духовном или техническом прогрессе. Многие, напротив, верили, что человечество близится к концу света.

Третий вывод, также применимый к другим эпохам и другим странам, заключается в том, что в Европе начала нового времени страхи, испытываемые представителями правящих кругов, были, как это ни парадоксально, сильнее, чем страхи народных масс. Духовные лица больше боялись дьявола, чем крестьяне. Эти последние, со своей стороны, опасались колдунов и ведьм. Но тождество обвиняемых в колдовстве с посланниками Сатаны устанавливалось в суде, где их пытались заставить признаться в участии в так называемых дьявольских шабашах и в подписании соглашения с владыкой ада. Наконец, не отрицая существования то здесь, то там всплеск антисемитизма среди народа, нужно – увы! – признать, что этот антисемитизм принял совершенно другие размеры после того, как он был теоретически разработан, а проповедники и богословы сформулировали обвинения против «народа-богоубийцы». Это происходило уже в эпоху второго крестового похода, но особенно начиная с XIV века.

Эти три ряда фактов все вместе обнаруживают сложную культуру, а также то, что правящие круги, более испуганные, чем народные массы, многообразными формами действия демонических сил, пытались распространить свои собственные страхи среди народа.

Когда я завершил работу «Страх на Западе», я обнаружил, что мое исследование еще не закончено. Так, мог ли я не упомянуть один из самых основных, по крайней мере, в предыдущие столетия, страхов: боязнь самого себя, я имею в виду боязнь самого себя как грешника? Бурдалу³ говорил: «У нас нет более опасного врага, чем мы сами... Я... вызываю больший страх у себя самого, чем весь остальной мир, ибо только от меня зависит, умерщвлю ли я свою душу и исключу ли ее из царства господнего». Принявшись исследовать все обстоятельства этого драматического утверждения, я собрал в течение пяти лет весомое и особенно тягостное по своему содержанию досье. Работа «Грех и страх» является самой большой моей книгой. Но не поэтому мне было всего труднее писать ее. Я был напуган тем, что я читал. Я чуть было не остановился на полдороге. Я был охвачен беспокойством в связи с перспективой обнародования документов, создающих мрачное впечатление об определенной форме христианства. Для меня, известного как историк-христианин, было большой ответственностью взять на себя публикацию такого досье! Истина обязывает меня признать, что именно верующие, чрезвычайно привязанные к своей церкви, поддержали меня в моем желании продолжить работу. Для них моя книга должна была стать чем-то вроде лекарства. Показывая через увели-

³ Луи Бурдалу (1632-1704) - французский священник и религиозный писатель. Его сочинение «Проповеди» (17 томов) вышло в 1707-1734.

читательное стекло, то есть опираясь на многочисленные и впечатляющие документы, что богословы и проповедники – как католические, так и протестантские – были крайне резки в своих проповедях, мы тем самым лишаем их значительной части доверия, подчеркиваем, что речь шла не о настоящей христианской вере – которая есть надежда – а о некоем отклонении. И одновременно мы успокаиваем людей, которые были воспитаны не в духе почитания Бога, а в «страхе Божиим». И именно таким образом эта книга, интерес к которой поразил и издателя, и автора, вместо того, чтобы нанести моральный ущерб, сделала ситуацию менее драматичной; она призвала к поиску более умиротворяющей церковной проповеди, которая также, слава Богу, существовала в религии.

Я только что употребил слово «отклонение». Несомненно, вслед за Фрейдом и Юнгом я полагаю, что чувство виновности является основной проблемой для всякой цивилизации. Я знаю, что иудейство и христианство уделяют и всегда будут уделять большое место понятию греха и анализу своих поступков. Но историк не может не подчеркнуть, что внушение чувства виновности в истории Запада было чрезмерным, и под этой чрезмерностью я понимаю «любую проповедь, которая завышает значение греха по сравнению с прощением». Именно эта диспропорция – и только она одна – составила предмет моего исследования, именно по отношению к ней можно говорить об «отклонении». Ибо она находится в противоречии с утверждением св. Павла в «Послании к римлянам» (5, 20): «Там, где грех умножается, прощение даруется в избытке».

Именно исследование «Грех и страх» открыло мне значение августицизма для всей истории религии на Западе. Несомненно, в чрезвычайно богатом наследии св. Августина содержится гораздо большее, чем просто августицизм. Но правда и то, что св. Августин является отцом августицизма, особенно из-за его утверждения, касающегося «рода людского, подвергнутого проклятию», ставшего человечеством после первородного греха. Прямо продолжая эту обвиняющую теорию, св. Бонавентура писал: «Все, принадлежащие к массе погибельной, должны были быть осуждены на муки. Следовательно, имеется больше проклятых, чем избранных, для того чтобы всем стало ясно, что спасение дается особой милостью, тогда как проклятие является следствием обиденной справедливости». В начале XVIII в. св. Гриньон де Монфор⁴, со своей стороны, заверял: «Число избранных так мало, что едва ли среди десяти тысяч найдется один».

Погружаясь все глубже во внушающие чувство виновности тексты, я также понял, насколько важной в прежние времена была теория *contemptus mundi*, которая в результате усилий духовных пастырей постепенно вышла за пределы монастырей, где она была разработана, и распространилась среди всех верующих. Ее можно кратко изложить в следующем виде: мы

⁴ Гриньон де Монфор (1673-1716) – знаменитый французский проповедник. Подробнее о нем см. ниже статью Е.М. Мягковой.

зачаты в пороке, мы рождаемся в криках и слезах, наша жизнь полна беспокойства, страдания и грехов, мы умираем в страхе, и мы сгнием в могиле. Я пытался показать в своей книге, несколько вопреки идеям, принятым в современной французской историографии, что проповедь *contemptus mundi* лежала в основе литературных и иконографических произведений на тему смерти. Но уже Эмиль Маль утверждал – и, по моему мнению, справедливо, – что пляски смерти были своего рода проповедями. Кроме того, возможно еще недостаточно известно, что, с точки зрения количества – то есть по числу публикаций – тема *contemptus mundi* достигла своего апогея в XVII в.

К этому следует добавить еще и то, что, по общему убеждению богословов прежних времен, Бог создал человечество для того, чтобы Адам, Ева и их потомки заняли на небе место, освободившееся после низвержения восставших ангелов. До грехопадения Адам и Ева были как ангелы. Отсюда модель святости, предлагаемой верующим, в которой на первом месте стоит непорочность и целомудрие. Один бельгийский медиевист говорил по этому поводу об «ангельской антропологии». Этой последней совершенно естественным образом противопоставлялось систематическое обесценивание земной жизни, жизни греховной и презренной в нашей «юдоли слез».

В наши дни драматизирующие богословские теории, о которых я вкратце упомянул, кажутся мне, слава Богу, принадлежащими к прошлому. Но это прошлое не так уж далеко от нас. Нужно было дожидаться конца XVIII в., чтобы учение о малом числе избранных было в первый раз взято под сомнение. И Лакордеру⁵ потребовалась определенная смелость, чтобы заявить в проповеди, произнесенной в соборе Богоматери в 1851 г.: «Малое число избранных – это не догма, а вопрос, свободно защищаемый церковью». И он с твердостью добавил: «Христос все искупил, все благословил, все победил, и он обнимает весь мир своими щедрыми руками». Моя работа «Исповедь и прощение» представляет собой переходный этап между исследованиями чувства страха и чувства безопасности. В самом деле, именно в связи с этим последним я задумался: приносила ли успокоение исповедь? Ответ на этот вопрос – который должен учитывать все нюансы – привел меня к нескольким соображениям. Первое заключается в том, что при рассуждении о «таинстве исповеди» – таков был официальный термин в прошлом – нужно проводить различие между добровольным покаянием и обязательной исповедью. Эта последняя явилась одним из отличий католической церкви, которая в 1215 г. обязала каждого верующего исповедоваться по меньшей мере один раз в год на Пасху, а затем, после Тридентского собора, объявила неперенным долгом каждого как можно скорее исповедоваться во всех смертных грехах, не дожидаясь пасхального вре-

⁵ Жан Батист Анри Лакордер (1802-1861) - французский католический писатель, священник. Выступал в защиту гражданских свобод - обучения, совести и печати.

мени. И в том, и в другом случае необходимо было представить подробное изложение своих прегрешений. Ученый, изучающий историю ментальности, может спросить себя, не был ли такой долг слишком тягостен для верующих, особенно когда речь шла о сексуальных грехах и еще более когда такое признание мужчине должны были делать женщины. Возможно, что в XIX веке обязанность проходить через исповедальню отдалила от религии определенное число людей. И напротив, несомненно, что настаивание на анализе своих поступков дало возможность нашей культуре добиться успеха в интериоризации и в развитии чувства ответственности, совершенствовать душу, развить способность к самоанализу, что и нашло свое отражение во французской литературе XVII в.

В результате исследования таинства исповеди я понял, что нельзя безусловно соглашаться с тем, что великий Арно⁶, Паскаль и Буало⁷ писали против казуистов. Эти последние, несомненно, впадали иногда в грех бездоказательного проповедования вседозволенности – и я показал это на примерах в своей книге. Но Паскаль, со своей стороны, использовал против них в «Письмах к провинциалу» хорошо известный прием смешения разнородных идей и высмеивал исповедников, которые были «людьми, знающими местную обстановку». Им была известна трудность обязательной исповеди, и они находились в состоянии борьбы с заурядной частью своей паствы, приходившей в церковь в страстную субботу. Ригористы часто не учитывали сложность конкретных ситуаций; они не заметили роста индивидуального сознания в западной культуре; они не хотели видеть подъема экономики. Они отвергли понятие «смягчающих обстоятельств», которое прокладывало себе путь в мышлении. Заявление Паскаля в «Пятом письме к провинциалу»: «Возможное меня не удовлетворяет. Я стремлюсь к неоспоримому» по прошествии времени начинается казаться слишком надменным.

История учит, что на протяжении веков существовали и существуют в настоящее время различные формы исповеди в среде людей, исповедующих христианство. Но всегда будет справедливым тот факт, что покаяние, если только оно добровольное, дает возможность человеку быть услышанным и разделить страдание. Что касается прощения, оно возвращает радость и свободу тем, кто сгибался под тяжестью своей вины. Понятие прощения кажется мне одним из самых плодотворных вкладов иудеохристианства в развитие культуры, и я желал бы, чтобы оно не ушло вместе с отходом от соблюдения традиционного обряда исповеди. В отношениях между отдельными людьми и группами прощение (которое не озна-

⁶ Антуан Арно (1612-1694), «Великий Арно» - французский богослов и философ, священник. Руководил янсенистской общиной Пор-Руаяля. Автор «Логики» и «Общей и рациональной грамматики».

⁷ Николя Буало-Депрео (1636–1711) - французский поэт, критик, почетный историограф при дворе Людовика XIV. С 1684 – член Французской Академии.

чает забвения) является радугой, и я хочу, чтобы она всегда сияла над нашей землей.

Исповедь, бесспорно, внушала уверенность определенному числу верующих: в качестве доказательства можно привести признание, которое Шатобриан сделал по этому поводу в начале своих «Замогильных записок». Но она успокаивала не всех, а иногда вела к болезненной нерешительности, о которой исповедники XVII и XVIII веков, в частности, капуцины, писали целые умиротворяющие и пронизательные труды, интерес которых подчеркивают современные психиатры. Во всяком случае, потребность в безопасности является фундаментальной у человека, и можно исправить Фрейда, утверждая, что «самым большим побуждением является не либидо, а потребность в безопасности». Отсюда возникают следующие вопросы, представляющиеся главными, и которые, однако, не ставились до настоящего времени: в чем наши предки находили успокоение? Как подавляли они свои страхи? Какие «системы безопасности» – бывшие в прежнее время исключительно религиозными – они создавали? Какие приемы применяли они против индивидуальных страхов и коллективных опасностей на протяжении определенного промежутка времени и на определенной территории?

Церковь должна была учитывать настойчивость обеспокоенных народных масс, требовавших от нее защиты от угрожающих им опасностей: эпидемий чумы, неурожая, бурь, гроз и т.д.

Это новое исследование побудило меня, к моей вящей пользе, к изучению литургических епархиальных сборников, называемых «требниками», содержащих внушительное число «благословений», часто очень красивых, предназначенных для защиты людей и животных, домов, полей и кораблей, в этих сборниках содержатся также заклинания против бурь, гроз, грызунов и насекомых. С другой стороны, это исследование открыло мне значение, особенно в конце эпохи средневековья, культа изображения Богородицы с покровом, называемой также «Дева милосердия» или «Дева прощения», изображавшейся в виде гигантской фигуры, голова которой находится в небесах, а ноги стоят на земле, полами своего широкого покрова она защищает смертных, тесно прижавшихся к ней. Успех, которым пользовалось это в высшей степени успокаивающее изображение, кажется связанным с начавшейся в 1348 г. эпидемией чумы. Богородица своим покровом защищала смертных от опасностей, подстерегавших их как в этом мире, так и в том. Но в результате трудов духовных пастырей верующие все в большей степени были обеспокоены опасностями, грозившими им на том свете. Этим объясняется тот факт, что в католическом мире люди все чаще и чаще прибегали к таинствам, а также к ангелу-хранителю, к св. Иосифу, покровителю легкой смерти, к четкам, к аналаву⁸ и к индульгенциям:

⁸ Аналав – крестообразно надеваемая перевязь в знак несения своего креста и следования за Христом, принадлежность облачения монаха великой схимы.

такое количество проявлений благочестия стало характерным для католицизма начиная с XV в. и до наступления современного периода.

До настоящего времени в историографии редко рассматривался следующий вопрос: чем протестантская церковь заменила различные формы «успокоения», придуманные католической церковью на протяжении веков или заимствованные ею из других религий? Какой ответ был дан в протестантских странах на чувство беспокойства, испытываемое в повседневной жизни? В ходе такого исследования надо различать два плана. На скрытом или, по меньшей мере, игнорируемом церковными и гражданскими властями уровне религиозные обряды предшествующего периода продолжали соблюдаться на всех территориях, отделившихся от Рима. Они квалифицировались как «суеверия» теми из священнослужителей, которые соглашались упоминать о них. Но на другом уровне протестантская церковь должна была под явным давлением народных масс взять на себя за боту об обыденных тревогах верующих. Этим объясняется, особенно в лютеранстве, быстрое распространение песнопений и молитв против различных опасностей, угрожающих человеческому существованию. Они явились символическим эквивалентом католическим «благословениям». Несомненно, их литургическое содержание было более слабым. Но зато они были составлены на местных наречиях, тогда как в католических благословениях и заклинаниях использовалась латынь, непонятная огромному большинству крестьян.

Последнюю часть моей книги, «Успокаивать и защищать», я посвятил «отступлению чувства незащищенности» в XVIII в. Это событие, по моему мнению, приобрело два аспекта. С одной стороны, чувство защищенности больше не зависело от церкви, так как росло число гарантий, успешнее проходила борьба с пожарами, в городах стало безопаснее из-за появления освещения на улицах и большего числа полицейских. Уменьшение случаев неурожая на Западе и начало медицинского обслуживания вызвали демографический рост, признак улучшения благосостояния. Но, с другой стороны и в совсем другом аспекте, тот образ Бога, который слишком часто использовался духовными пастырями, вызывал протест не только у деистов и атеистов, но и у апологетов католического вероучения, таких как Никола Бержье⁹. Я называю это «оправданием Бога в XVIII веке». Если читать только философов эпохи Просвещения, то можно было бы не знать, что именно в их время число выступлений в защиту неограниченного спасения – в противовес плохо понимаемой формуле «много призванных, но мало избранных» – увеличилось в самой Франции, внутри католической церкви. Иезуиты и, особенно, капуцины старались подчеркнуть безграничное милосердие Господа и «универсальный» характер жертвоприношения Иисуса. Бог вновь впускал большее доверие.

⁹ Никола Бержье - аббат, автор «Богословского словаря».

Безопасность необходима для счастья, но счастье есть нечто большее чем безопасность. Однако люди мечтают и всегда будут мечтать о счастье. Вот почему историк Марджори Ривз, специализировавшаяся на изучении наследия Иоахима Флорского, справедливо писала: «Мечты людей составляют часть их истории, ими объясняются многие их поступки». Это глубокое замечание представляет собой лучшее из введений к моей новой работе, которую я назвал «История рая». В законченном виде она будет состоять из трех частей. Первый раздел посвящен «Саду наслаждений», иначе говоря, истории рая на земле. В самом деле, наши предки с непреходящей грустью обращались к потерянному раю. Но вместо того, чтобы оглядываться назад, можно увидеть в более или менее отдаленном будущем восстановление на нашей земле Эдемского сада. Эта надежда на лучезарное будущее, на общество, из которого исчезнут ненависть, спесь и неравенство, была очень жива в нашей западной истории. Второй раздел моего труда, который уже более двух лет является предметом моих лекций в Коллеж де Франс, совершенно логично посвящен постоянно возвращающейся надежде на восстановление на земле первоначального рая. Приблизительно через полтора года я рассчитываю завершить том, посвященный этой обширной проблеме. В заключение мне останется – в третьем разделе – вспомнить о надежде на потусторонний мир, озаренный солнцем и радостью. Тогда мой триптих будет завершен.

Сегодня я хотел бы привести лишь несколько наиболее ярких фрагментов из исследования, посвященного саду наслаждений. Во-первых, он был тесно связан с представлением о первородном грехе. Оба эти представления в сочетании друг с другом занимали значительное место в церковной иконографии прошлого. Я осмелюсь даже сказать, что пасторское богословие долго помещало их в самый центр догматов, преподаваемых верующим и глубоко усваиваемых ими. Все когда-то слышали об Адаме и Еве и об особом месте, куда поместил их Господь. Следует подчеркнуть еще другое: наши предки до XVI в. с трудом верили в то, что земной рай исчез. По всеобщему мнению доступ туда был, несомненно, запрещен, но он продолжал существовать где-то в Азии, на очень высокой горе. Напротив, начиная с эпохи Возрождения и, в частности, благодаря Лютеру, стало всеобщим убеждение, что его поглотили воды всемирного потопа, а находился он не в Азии, а в Месопотамии (или, по мнению некоторых, в Армении или Палестине). Наконец – третий этап – в XVIII веке в результате изучения ископаемых и рождения эволюционизма «исторический» характер повествования о сотворении мира в Книге бытия был поставлен под сомнение. Земля оказалась более древней, чем предполагали. Она не была создана в течение шести дней. Как сохранить веру в то, что Адам и Ева были почти что божественными существами, жившими в волшебном саду? В нашем веке Тейяр де Шарден мог утверждать, что не существует «в пределах видимости ни малейшего признака, указывающего на руины золотого века или на наше отлучение от лучшего мира». Нужно ли сожалеть, если

мы, следовательно, больше не подвергаем слишком суровому наказанию делающее первые шаги человечество прежних времен и если исчезновение зачарованного сада стирает отпугивающий образ разгневанного Бога, который якобы создал человека только для того, чтобы с самого рождения подвергнуть его наказанию?

Каким же образом совершился переход от ностальгии по Эдемскому саду к надежде на новый земной рай, и как эта надежда перестала связываться с церковью и породила понятие прогресса? Именно по этому пути я пытаюсь пойти в моей книге, посвященной миллениаризму, подготовка которой будет завершена к концу 1995 г. На этом пути многие факты привлекли мое внимание и, во-первых, следующий: вера в царство Христа на земле – царство, которое должно длиться тысячу лет, в буквальном смысле или символически – была широко распространена в первые века существования христианства. Ее можно обнаружить, в частности, у св. Юстина, св. Иренея и Лактанса. Напротив, св. Августин, а затем Эфесский собор 431 года осудили эту веру.

Но надежды миллениариев снова приобрели некоторое значение, начиная с Иоахима Флорского (умер в 1202 г.), набожного монаха, чьи произведения имели иногда революционные последствия, чего он, несомненно, не предвидел. Социальные движения с оттенком миллениаризма, в защиту равенства и подрывные, неожиданно начались в Италии в XIII в., в Англии в конце XIV в., но особенно в Богемии около 1420 г., в Германии во время крестьянской войны 1525 г., а еще интенсивнее в 1534-1535 гг., когда анабаптисты, пришедшие из Нидерландов, обосновались в Мюнстере. Этот город должен был стать, по их мнению, новым Иерусалимом царства Христа на земле. Наконец, Англия в XVII в. и вплоть до реставрации Стюартов была вся насквозь пронизана эсхатологическими надеждами, одни верили в близкий конец света, другие в неминуемый приход тысячелетнего счастья.

Мне представляется, что главным образом на англосаксонских землях и возникла связь между миллениаризмом и понятием прогресса. Во-первых, некоторые пуритане, приехавшие в Америку, привезли туда свою надежду на установление царства Христова на земле. Новый континент должен был стать местом, откуда возрождение затем распространится по всему миру. В XVIII веке отдельные пропагандисты религиозного «пробуждения» являлись также убежденными миллениариями. После американской революции данная эсхатология, не теряя своей религиозной коннотации, несколько освободилась от церковного влияния, породив американский патриотизм и убеждение в том, что англо-саксонская Америка призвана принести миру справедливость и свободу. Но в самой Англии такие революционеры, как

Уинстэнли¹⁰, предводитель диггеров, постепенно перешли от религиозной надежды на тысячелетнее царство Христово к мистицизму, в котором сочетались пантеизм, универсализм и требование эгалитарного братства. Социалисты не без причины считали Уинстэнли одним из своих предшественников.

Наконец, среди факторов, приведших милленаризм к понятию прогресса, нужно упомянуть утопии, первой из которых была «Утопия» Томаса Мора (1516). Вначале авторы этих литературных вымыслов хотели подвергнуть критике общество своего времени, противопоставляя ему идеальный образ государств, расположенных на островах за тридевять земель, в которых царили бы равенство и гармония. Но они неизбежно переходили от трезвого противопоставления к надежде на осуществление в каком-нибудь месте проекта социальных преобразований, с удовольствием описываемых ими в выдуманных городах. Показательно, что Кампанелла, написавший сначала свою знаменитую утопию «Город Солнца», затем во многих своих писаниях, опубликованных только в наше время, бесспорно присоединился к надеждам милленариев. Этот путь представляется интересным и помогает нам осветить переход от милленаризма к понятию прогресса.

Окидывая общим взглядом свои работы по истории религии, я констатирую, что больше всего в этой области меня интересовала и продолжает интересовать проблема искоренения христианства. Она рассматривается в третьей части книги «Католицизм между Лютером и Вольтером». Она лежит в основе «Вступительной лекции» в Коллеж де Франс и работы «Погибнет ли христианство?» Она объясняет содержание книги, озаглавленной «Путь истории» и имеющей подзаголовок «Христианский мир и христианизация». Наконец, она широко представлена в работах «Страх на Западе», «Грех и страх», «Исповедь и прощение», «Успокаивать и защищать» и даже в недавно написанной истории «Сада наслаждений». Едва ли я преувеличу, если скажу, что этот вопрос стал моей навязчивой идеей.

Я пытался, ввиду сложности проблемы, уменьшить ее значение при помощи исторических аргументов. Если, думал я, искоренение христианства кажется нам сегодня таким повсеместным и таким быстрым, то это значит, что на самом деле христианизация была менее распространенной и менее глубокой, чем считалось: этим объясняется необходимость увязать исследования проблем христианизации с исследованиями искоренения христианства. Я сознавал, предлагая такой тип рассуждений, что оказываю моральную поддержку священникам, приведенным в растерянность широким отходом от религии. Они могли успокоиться в некоторой степени, если бы им показали, что христианизация никогда не проникала так глубоко,

¹⁰ Джерард Уинстенли (1609 – после 1652) – английский утопист, во время Английской революции руководитель и идеолог движения диггеров, выступавших за мирный переход к общности имуществ.

как считалось и как учили. Действительно, эта аргументация, используемая в работе «Погибнет ли христианство?», привлекла внимание определенного числа читателей – в частности, священников, прочитавших этот труд с чувством некоторого облегчения.

Само собой разумеется, я получил также критические замечания, в особенности по поводу третьей части «Католицизма между Лютером и Вольтером», а точнее главы, озаглавленной «Легенда о христианском средневековье». Все эти замечания можно свести к одному обобщающему: я идентифицировал христианство и религию церковников и вынес суждение о христианизации, исходя из критериев, принадлежащих этим последним, в частности, начиная с тридентского периода. Я учел эти замечания для совершенствования проблематики. Об этом пересмотре вопроса, который я счел необходимым сделать, свидетельствуют такие работы, как «Погибнет ли христианство?» (1977), предисловие и заключение к коллективному труду «История, пережитая христианским народом» (1979) и многие главы «Пути истории» (1981). Следует, во-первых, подчеркнуть следующий очевидный факт: христианский мир существовал как пространство, в котором христианство было не только официальной религией населения, но и не оспаривалось ими в повседневной жизни. Христианская религия регулировала все существование как отдельных людей, так и целых коллективов. Она задавала темп течению дней и лет. В работах «Страх на Западе» и «Успокаивать и защищать» я высказал свое скептическое отношение к сохранению язычества, осознающего себя как таковое, внутри христианской культуры и к святым – «преемникам богов». В этом я согласен с Питером Брауном¹¹.

Проводившиеся в семидесятые годы исследования «народной религии» позволяют сделать еще одно напрашивающееся разъяснение: это то, что христианство, как в прошлом, так и в наши дни, является теоретически совместимым в умах с религиозными поступками, целью которых является получение земных благ (здоровье, урожай, защита от разного рода опасностей). Эти поступки могут становиться отклонениями от нормы и чрезмерно тяготеть к религии земли, носящей глубокий отпечаток магизма. Но последний не является доминирующим, если верующий принимает христианское кредо и отдает приоритет духовным и этическим составляющим своей религии. Иначе говоря, может существовать христианский магизм, который я назвал бы «ортодоксальным», я хочу сказать, который не подвергает веру опасности, а следовательно, церковное учение не может заклеить.

Внося эти поправки, нельзя с полным пренебрежением отбросить горький диагноз, поставленный как реформаторами-протестантами, так и

¹¹ Питер Браун - исследователь культуры поздней античности и раннего средневековья. См., например: *Браун П. Культ святых. Его становление и роль в латинском христианстве.* М., 2004

их католическими противниками; и те, и другие считали, что современная им Европа была в недостаточной степени обращена в христианство, и им повсюду в ней виделась «внутренняя Индия». Несомненно, они основывали свое суждение на недостатке христианского просвещения в среде сельского населения. Таково было отношение образованных священнослужителей. Однако, когда речь идет о современной ситуации, все наблюдатели устанавливают причинную связь между крахом знаний, относящимся к христианизации, и к самому искоренению христианства. В то же время они отмечают синкретический аспект многочисленных современных поступков, связанных с религией – то, что иногда называют «поверхностной религиозностью», – когда вместе комбинируются обрывки верований, заимствованных из самых разных источников. Положение, с которым мы сталкиваемся в этой области, призывает нас к продолжению внимательно-го изучения религиозного синкретизма среди христианских народов прошлого. В любом случае, в настоящее время уравнение «христианский мир = христианизация» не может сохраняться в своем неизменном виде. В новом издании «Католицизма между Лютером и Вольтером», которое вместе со мной готовит к печати Моник Котре, после формулировки «Легенда о христианском средневековье», вероятно, немного вызывающей, но целью которой было призвать к изучению, будет поставлен вопросительный знак. Но он не свидетельствует о полной отмене предыдущей проблематики. Он просто придаст ей новый нюанс. Эпоха средневековья не была единым целым. Я присоединяюсь к утверждению Жоржа Дюби, что до XIV в. «Европа... выглядела как христианский мир; христианство, однако, в полной мере было принято только в редких элитарных кругах. По завершении произошедшей [в то время] резкой перемены оно становится народной религией». Эта точка зрения сближается с моей и способствует пониманию того, что обе религиозные Реформы стали осознанием неполной христианизации и явились результатом духовного брожения, волновавшего Запад с XIV по XVI вв. Я хотел бы, с другой стороны, привести здесь несколько фраз из работ Жана де Вигери, изучавшего «Католицизм французов в старой Франции» (1988), который пишет: «Часто превозносят веру в эпоху средневековья. Французы в XVII и XVIII вв. не знали той веры, которая движет горами, но они вели необычную христианскую жизнь, христианскую жизнь настолько интенсивную, что никакой иной период истории не знал ничего подобного».

В настоящее время уже нельзя отрицать того факта, что обе религиозные Реформы, начавшиеся в XVI в., имели мощное воздействие в области распространения христианства. Это означает, что христианизация далеко еще не была завершена во времена молодости христианства. Период наибольшей христианизации Европы пришелся не на средние века, которые, однако, были по преимуществу эпохой христианства.

Однако в ходе исследования христианизации и искоренения христианства мы должны учитывать параметры, на которые обычно не обращают

большого внимания: а именно, последовательные модели, по которым судят о коллективной религии. До тридентской Реформы церковное учение, как мне кажется, в целом высказывалось за широкое снисхождение. Церковь требовала от верующих лишь минимума верований (при условии, однако, чтобы они не были еретическими) и участия в богослужениях, а также широко отпускала грехи – особенно сексуальные – при условии ежегодной обязательной исповеди. Подразумевалось, что молитвы духовных лиц компенсировали многочисленные моральные преступления мирян. Мой очерк «Исповедь и прощение» привел меня к выводу, что до ригористической реакции св. Карла Борроме, а позднее великого Арно, церковь была чрезвычайно благосклонна к «суду» исповеди. Начались обе Реформы XVI века, которые резко увеличили требования церкви: отныне верующие должны были наизусть знать катехизис, регулярно присутствовать на богослужениях, подчиняться суровой этике. Это была новая модель христианства, преследующая приоритетную цель: обеспечить индивидуальное спасение.

Данная модель просуществовала до XX в. Но постепенно параллельно с ней, и даже вместо нее, появилась другая модель, предъявлявшая меньше требований в области религиозных знаний и менее направленная на индивидуальное спасение, но более суровая во всем, что касалось помощи другим, заботы о ближнем и «общественных грехов». Ее исходной основой стала глава 25 Евангелия от св. Матфея: «Так, как вы сделали это одному из сих братьев Моих меньших, то сделали Мне». В этом известном тексте, который является напоминанием о грядущем страшном суде, Иисус дает в качестве первостепенной заповедь о преданности другим. Он делает ее критерием спасения. Каким бы парадоксальным ни казалось это утверждение, можно сказать, что, с этой точки зрения, наша западная цивилизация является более христианской, чем средневековая. Данная констатация не должна вести к обесцениванию значительных усилий христианских организаций прошлого по оказанию благотворительности. Никогда общество так не заботилось о больных, об обездоленных, об угнетаемых, как в нашем обществе. Хотя мы, и часто справедливо, считаем, что оно делает недостаточно. Таким образом, я могу повторить здесь слова, уже сказанные в работе «Католицизм между Лютером и Вольтером»: «Христианизация и искоренение христианства шли рука об руку». Евангельская мораль в большей степени присутствует в нашем социальном законодательстве и в альтруистических обязательствах, вменяемых нам государством, чем это было не только в эпоху средневекового «христианства», но и в эпоху – в XVII в., – когда христианизация казалась наиболее законченной с точки зрения знаний теории и строгости нравов.

Мне, однако, не хотелось бы доводить этот анализ до парадокса и отрицать реальность отказа от христианства, которую мы наблюдаем на Западе. Этот отказ можно назвать «искоренением христианства», в той мере, в которой он означает отход от кредо, тремя главными утверждениями ко-

того являются следующие: человек является воплощением Господа, искупление и воскрешение Христа.

Мне неоднократно приходилось в своих лекциях высказывать пожелание, чтобы великие христианские конфессии объединились в экуменические группы, которые должны заняться изучением и размышлениями на эту беспокоящую их всех тему, поскольку в протестантских странах Европы отход от христианства еще более значителен, чем в католических странах. Знания всех компетентных лиц не окажутся лишними для освещения этого феномена, а в первую очередь, знания историков, о которых нельзя сказать, чтобы к ним часто обращались за сведениями по этому вопросу.

Однако им есть что сказать, и прежде всего следующее: искоренение христианства, очевидно, не началось со второго Ватиканского собора. К тому же, оно поражает в одинаковой степени протестантские, православные и католические страны. Его началом не явилась также Французская революция, в противовес тому, что утверждал аббат Баррюэль¹² в эпоху Директории, Французская революция, несомненно, ускорила это движение. Но она в такой же степени послужила его проявлению. Во Франции отказ от догм, от соблюдения религиозных обрядов и от этических сексуальных норм, навязываемых церковью, становился явственным и усиливался на протяжении семидесяти лет, предшествовавших Революции. Кроме того, постепенная секуляризация проходила в западной цивилизации, начиная с XVI в. Достаточно пройти по любому крупному музею, чтобы убедиться в этом. Произведения живописи XV века в большой мере были вдохновлены религией. Но, начиная с XVI в. увеличилось число произведений на мирские темы: портреты, ню и другие произведения на мифологические сюжеты, пейзажи, марины, батальные сцены и т.д. С Возрождением начался этап, с которого мирское стало занимать все растущее место не только в искусстве, но и в повседневной жизни, постепенно сокращая то, которое ранее при надлежало священному, носившему у нас глубокий отпечаток христианства. Однако секуляризация могла бы не быть синонимом искоренения христианства. Протестантизм был готов обращать в христианство, проводя одновременно секуляризацию церковных структур. Но в силу многочисленных причин секуляризации сопутствовало искоренение христианства, по крайней мере, в католических странах, так как в США все было по-другому.

Тогда отчего происходит искоренение христианства? Мне кажется очевидным, что феномен такой важности не может объясняться единственной причиной. Такое отступление от религии явилось результатом воз-

¹² Огюстен Баррюэль (1741-1820) – аббат, бывший иезуит, один из наиболее активных критиков философии Просвещения. Во время Французской революции эмигрировал в Англию, где опубликовал четыре тома «Мемуаров по истории якобинизма» (1797-1798). Утверждал, что причиной Французской революции стал «тройной заговор» философов, масонов и иллюминатов.

действия сразу многих факторов. В моих работах я попытался осветить некоторые из них: тот факт, что церковь повсюду, но особенно на католической и православной территории, сложилась как слишком сильная власть, обладающая большими возможностями для принуждения; слишком мрачное представление о Боге, складывающееся у верующих в результате усилий некоторых духовных пастырей, – о Боге, внушающем подчас страх вместо того, чтобы успокаивать; разрыв с наукой, неожиданно начавшийся во время процесса над Галилеем и до сих пор не закончившийся полным и удовлетворяющим всех примирением; замалчивание на протяжении долгого времени церковными властями прав человека, свободы совести и веротерпимости. В наши дни к этим факторам добавились, в частности, в том, что касается католической церкви, высказывание Папой Римским своего отношения к повторному браку разведенных, к контрацепции и абортам, которые, как кажется, оправдывают изнасилование и создание угрозы для жизни матери. Этот список, вероятно, не является исчерпывающим. Но он достаточно большой. Как исправить положение? Это, должен признаться, больше всего меня заботит. Хотя я, как и все, осознаю, что в настоящее время экуменическое движение переживает спад и хотя я должен с прискорбием констатировать, с каким большим трудом в бывшей Югославии достигается взаимопонимание между христианами, принадлежащими к разным конфессиям, я продолжаю думать, что успех, по крайней мере, частичный, экуменизма необходим для укрепления доверия к христианству в современном мире. Я не думаю, что какая-либо отдельная церковь может найти выход из этой неприятной ситуации независимо от других. Итак, я желал бы, чтобы произошло настоящее примирение вокруг одного и того же кредо – того, которое я назвал в работе «Погибнет ли христианство?» «фундаментальным кредо», – оставаясь свободными, взаимно уважая различные местные или своеобразные ритуальные службы и различные проявления одной и той же веры в зависимости от чувств тех или других. В первые годы существования церкви было несколько способов проявить свою принадлежность к христианской религии. Нужно вернуться к этому плюрализму, типичному для жизни.

Должен ли я сказать, что выражение «новая евангелизация», используемое Иоанном-Павлом II, кажется мне, с христианской точки зрения, соответствующим подлинной необходимости? Эта «новая евангелизация» требует, несомненно, усердия, сравнимого с усердием первых распространителей христианства и самых ревностных миссионеров XVI или XIX в. Но повторяя то, что я писал в коллективном труде «Мечта о Компостелло», под редакцией Рене Люно, я считаю своим долгом историка снова поставить вопрос об уместности слишком подчеркнутой ссылки на XVI век – это подходит как для католицизма, так и для протестантизма. Я боюсь, что слишком ностальгический взгляд на эпоху обеих Реформ нас отдалит от современной реальности. Во времена Лютера и св. Игнатия Лойолы, Кальвина и Пия V современная наука еще не существовала. Техника пережива-

ла период детства. О «правах человека» не было речи. Слово «терпимость» имело исключительно уничижительное значение. «Плюралистическая демократия» не существовала нигде. Огромное большинство людей жило в сельской местности. Наша современная ситуация до такой степени отличается от той, которая была четыреста или пятьсот лет тому назад, что не представляется возможным противостоять ей, не прилагая огромных усилий для адаптации к этим особенным условиям: это потребует от всех христианских церквей больших жертв, с тем чтобы лучше выделить главное.

Я должен сделать одно признание. Когда я стал работать в Коллеж де Франс, моя книга «Страх на Западе» была, несомненно, уже начата, но я не мог с самого начала предвидеть во всех подробностях тот путь, который я в течение многих лет прошел вместе с вами. У меня был только общий план: уравновесить в моих дальнейших трудах изучение чувства страха и его проявлений исследованием чувства безопасности и мечты о счастье. Я, следовательно, с самого начала не желал, чтобы считали, что я занимаюсь лишь историей страха. Я счастлив, что смог достаточно широко осуществить свое первоначальное намерение, даже если я еще и не достиг стадии завершения. И вот почему меня раздражает, когда из всех моих работ упоминают только те, которые касаются чувства страха, тогда как мои книги на протяжении двадцати лет логически продолжают друг друга. Однако – замечание с точки зрения обыкновенного здравого смысла – я не мог начать с потребности в безопасности и мечты о счастье и продолжить упоминанием о плясках смерти и адском пламени. Я желал бы, следовательно, чтобы все мои произведения рассматривались в их целостности, в центре которой присутствует работа «Во что я верю», являющаяся одной из самых дорогих для меня книг.

Я проводил исследования по этой тематике в рамках кафедры «Истории религиозной ментальности на современном Западе»: формулировка, которую я сам выбрал и которая не заставляет меня краснеть, хотя мне и известно, что термин «ментальность» является иногда предметом споров между специалистами. Я констатирую, что он удобен, что многие иностранные историки пользуются им в таком виде, в каком он звучит по-французски, и что он имеет то преимущество, что одним словом обозначает все, относящееся к чувствам и формам поведения. Что касается меня, то я держался в стороне от семантических споров. У меня была ясная цель: возродить страхи, способы успокоения, надежды наших предшественников на Западе. Не имеет особого значения ярлык, который может быть наклеен на этот способ описывать историю. Достоверным является то, что он требует – к счастью – постоянного возвращения к первоисточникам, что он должен опираться на обширную библиографию, но зато он трогает самые

глубокие струны в сердцах широкого круга читателей во Франции и за ее пределами. До настоящего времени мои книги были 53 раза переведены на 12 языков: большая часть переводов уже закончена, другие находятся в работе. Историки по-своему могут выступать в качестве посланников своей страны.